Copleston

FELSEFE TARİHİ

Aydınlanma



ÇAĞDAŞ FELSEFE / CİLT 6 BÖLÜM 1

idea

COPLESTON FELSEFE TARİHİ
AYDINLANMA

Montesquieu, Maupertius, Voltaire

Diderot, d'Alambert, Cabanis

Rousseau, Wolff, Reimarus, Mendelsohn

Hamann, Herder, Jacobi

Copleston'un FELSEFE TARİHİ'nin özgün bölümlenişi

Cilt 1
Bölümler I ve II —— Yunanistan ve Roma

Cilt 2 Orta Çağ Felsefesi
Bölüm I —— Augustine'den Bonaventure'ye
Bölüm II —— Büyük Albert'ten Duns Scotus'a

Cilt 3 Geç Orta Çağ ve Rönesans Felsefesi
Bölüm I —— Ockham'dan Kurgul Gizemcilere
Bölüm II —— Platonizmin Yeniden-Dirilişinden Suárez'e

Cilt 4 Modern Felsefe
Descartes'tan Leibniz'e

Cilt 5 Modern Felsefe —— İngiliz Felsefecileri
Bölüm I —— Hobbes'tan Paley'e
Bölüm II —— Berkeley'den Hume'a

Cilt 6 Modern Felsefe
Bölüm I —— Fransız Aydınlanmasından Kant'a
Bölüm II —— Kant

Cilt 7 Modern Felsefe
Bölüm I —— Fichte'den Hegel'e
Bölüm II —— Schopenhauer'den Nietzche'ye

Cilt 8 Modern Felsefe —— Bentham'dan Russel'a
Bölüm I —— İngiliz Görgücüleri ve İngiltere'de İdealist Devim
Bölüm II —— Amerika'da İdealizm, Pragmatik Devim
İdealizme Başkaldırı

Cilt 9 Modern Felsefe —— Maine de Biran'dan Sartre'a
Bölüm I —— Devrimden Henri Bergson'a
Bölüm II —— Bergson'dan Sartre

FELSEFE TARİHİ

CİLT 7
MODERN FELSEFE
FRANSIZ AYDINLANMASINDAN KANT'A

Bölüm 1

Aydınlanma

Bayle, Fontenelle, Montesquieu, Maupertius, Voltaire
Diderot, d'Alambert, La Mettrie, d'Holbach, Cabanic
Rousseau, Thomasius, Wolff, Reimarus, Mendelsohn
Hamann, Herder, Jacobi

Frederick Copleston

Çeviren
Aziz Yardımlı

İDEA • İSTANBUL

İdea Yayınevi
Şarap İskelesi Sk. 4/101 Karaköy — İstanbul
Copyright © 1989-2004 Aziz Yardımlı
İngilizce'de
A history of Philosophy: Volume VI, Part I, Modern Philosophy, The French Enlightenment to Kant'ta yayımlanmıştır
© 1946 Newman Press
Felsefe Tarihi, Cilt 7, Bölüm 1
Aydınlanma olarak ilk yayım İDEA, 1989
İkinci baskı 1996
Üçüncü baskı 2004
Tüm hakları saklıdır
Bu kitabın hiçbir bölümü yayınevinin izni olmadan herhangi bir biçimde yeniden üretilemez
Baskı: Bayrak Matbaası
Printed in Türkiye
ISBN 975 397 005 6

www.diyalektik.org
www.ideayayinevi.com

— İÇİNDEKİLER —

ANABÖLÜM BİR
FRANSIZ AYDINLANMASI

•••

BÖLÜM I
FRANSIZ AYDINLANMASI (1)

1. *Giriş Notları 11*
2. *Bayle'nin Kuşkuculuğu 17*
3. *Fontenelle 19*
4. *Montesquieu ve Tüze İncelemeleri 21*
5. *Maupertius 28*
6. *Voltaire ve Deizm 32*
7. *Vauvenargues 39*
8. *Condillac ve İnsan Anlığı 43*
9. *Helvétius ve İnsan 34*

BÖLÜM II
FRANSIZ AYDINLANMASI (2)

1. Ansiklopedi: *Diderot ve d'Alambert 57*
2. *Özdekçilik; La Mettrie, d'Holbach ve Cabanis 66*
3. *Doğal Tarih: Buffon, Robinet ve Bonnet 71*
4. *Boschovich'in Dinamiği 74*
5. *Fizyokratlar; Quesnay ve Turgot 75*
6. *Son Notlar 79*

BÖLÜM III
ROUSSEAU (I)

1. Yaşam ve Yazılar 81
2. Uygarlığın Kötülükleri 84
3. Eşitsizliğin Kökeni 88
4. Genel İstenç Kuramının Ortaya Çıkışı 94
5. Rousseau'nun Duygu Felsefesi 100

BÖLÜM IV
ROUSSEAU (2)

1. Toplumsal Sözleşme 106
2. Egemenlik, Genel İstenç ve Özgürlük 114
3. Hükümet 121
4. Vargı Notları 124

ANABÖLÜM İKİ
ALMAN AYDINLANMASI
•••
BÖLÜM V
ALMAN AYDINLANMASI (1)

1. Christian Thomasius 133
2. Christian Wolff 138
3. Wolff'un İzleyicileri ve Karşıtları 149

BÖLÜM VI
ALMAN AYDINLANMASI (2)

1. Giriş Notları; Büyük Frederick; 'Halk Felsefecileri' 156
2. Deizm: Reimarus; Mendelssohn 159
3. Lessing 161
4. Ruhbilim 168
5. Eğitim Kuramı 170

BÖLÜM VII
AYDINLANMA İLE KOPUŞ

1. Hamann 172
2. Herder 176
3. Jacobi 185
4. Vargı Notları 187

ANABÖLÜM ÜÇ
TARİH FELSEFESİNİN DOĞUŞU

•••

BÖLÜM VIII
BOSSUET VE VICO

1. Giriş Notları; Yunanlılar, St. Augustine 191
2. Bossuet 194
3. Vico 196
4. Montesquieu 206

BÖLÜM IX
VOLTAIRE'DEN HERDER'E

1. Giriş Notları 208
2. Voltaire 210
3. Condorcet 213
4. Lessing 217
5. Herder 217

EK: KISA BİR KAYNAKÇA — 227
SÖZLÜK — 249
DİZİN — 251

ANABÖLÜM BİR
FRANSIZ AYDINLANMASI

BÖLÜM BİR

FRANSIZ AYDINLANMASI (1)

1. Giriş Notları

BELKİ DE pekçok kafada Fransız Aydınlanmasını birincil olarak yokedici bir eleştiriciliğin ve Hıristiyanlığa ya da en azından Katolik Kiliseye karşı sözünü sakınmaz bir düşmanlığın terimlerinde düşünme yönünde doğal bir eğilim vardır. Eğer Rousseau'yu dışlayacak olursak, denebilir ki onsekizinci yüzyıl Fransız filozofları arasında en iyi bilinen ad Voltaire'dir. Ve bu ad Kiliseyi usun bir düşmanı ve hoşgörüsüzlüğün bir dostu olarak suçlamaktan hiçbir zaman bıkmamış parlak ve nükteli bir yazın adamı tablosunu çağrıştırır. Dahası, eğer Le Mettrie ve d'Holbach gibi yazarların özdekçilikleri konusunda birşeyler biliyorsak, Fransa'daki Aydınlanmayı Voltaire'in ve genç yaşlarındaki Diderot'nun deizminden d'Holbach'ın tanrıtanımazlığına ve bir Cabanis'in kaba özdekçi dünya görüşüne geçen karşı-dinci bir devim olarak görme eğilimine düşebiliriz. Aydınlanmanın bu yorumu verildiğinde, onu değerlendirmenin büyük ölçüde kişinin dinsel kanılarına ya da bunların yokluğuna dayanacağı açıktır. Kimileri onsekizinci yüzyıl Fransız felsefesini sürekli olarak dinsizliğe doğru ilerleyen ve meyvasını Devrimde Notre Dame Katedralinin kutsallığının çiğnenmesinde veren bir devim olarak görürken, başkaları ise onu bilincin dinsel boşinançlardan ve kilisenin tiranlığından ilerleyici bir kurtuluşu olarak göreceklerdir.

Öte yandan, onsekizinci yüzyıl Fransız filozoflarının tümünün de varolan politik dizgenin düşmanları oldukları ve Devrime giden yolu hazırladıkları biçimindeki izlenim de oldukça yaygındır. Bu politik yorum verildiğinde, açıktır ki filozofların çalışmalarının değişik değerlendirmeleri olanaklıdır. Kişi onlara yazıları Jacobin teröründe somut bir etki yaratmış sorumsuz devrim kışkırtıcıları olarak bakabilir. Ya da kaçınılmaz bir toplumsal-politik gelişimde bir evreyi temsil ettikleri, daha açık bir deyişle, sırası geldiğinde yerini proleterya egemenliğine bırakmaya yazgılanmış bir burjuva demokrat evrenin kurulmasına katkıda bulunmuş oldukları düşünülebilir.

Fransız Aydınlanmasının her iki yorumu da,—dinsel kurumlara ve dinin kendisine karşı bir tutumun terimlerinde yorum ve politik dizgelere ve politik ve toplumsal gelişimlere karşı bir tutumun terimlerinde yorum,—temellerini hiç kuşkusuz olgularda bulur. Bir yandan, gerçi hiç kuşkusuz kimi filozoflar *ancien régime*den hoşnutsuz olmuş olsalar da, Aydınlanmanın tüm tipik filozoflarını bilinçli devrim kışkırtıcıları olarak görmek büyük bir yanılgı olacaktır. Örneğin Voltaire, belli reformları istemiş olmasına karşın, gerçekte demokrasinin gelişimine yönelik hiçbir kaygı göstermiyordu. İlgilendiği nokta kendisi için ve dostları için anlatım özgürlüğüydü; ama gene de bir demokrat olarak nitelendirilmesi güçtür. İyiliksever despotizm, eğer iyilikseverlik özellikle *le philosophe*lara yönelmişse, ona halk yönetiminden çok daha uygun geliyordu. Niyeti hiç kuşkusuz 'ayaktakımı' olarak gördüklerinden yana bir devrimin gelişmesi değildi. Öte yandan, Fransız Aydınlanmasının tipik temsilcileri olarak görülen tüm filozofların değişik düzeylerde Kilisenin egemenliğine karşı çıkmış oldukları doğrudur. Aralarından pek çoğu Hıristiyanlığa karşıydı, ve en azından kimileri inakçı tanrıtanımazlar olarak tüm dine güçlü bir biçimde karşı çıktılar, onu bilgisizlik ve korkunun ürünü, anlıksal ilerlemenin düşmanı ve gerçek ahlaka karşı bir önyargı olarak gördüler.

Ama hem dine karşı bir tutumun terimlerindeki yorum hem de—daha önemsiz bir düzeyde de olsa—politik kanıların

terimlerindeki yorum temellerini olgularda bulsalar da, eğer onsekizinci yüzyıl Fransız felsefesi taht ve altara yönelik sürekli bir saldırı olarak betimlenecek olsaydı, bu onun baştan sona yetersiz bir tablosu olurdu. Açıktır ki Katolik Kilise üzerine, bildirilmiş din üzerine ve belli durumlarda tüm dinsel biçimler üzerine saldırılar us adına yapılıyordu. Ama usun uygulanışı Fransız Aydınlanma filozofu için yalnızca dinsel alanda yokedici bir eleştiri olmaktan çok daha öte bir anlam taşıyordu. Yokedici eleştiri bir bakıma Aydınlanmanın olumsuz yanıydı. Olumlu yansa dünyayı ve özellikle ruhsal, ahlaksal ve toplumsal yaşamı içindeki insanın kendisini anlama girişiminden oluşuyordu.

Bunu söylerken amacım filozofların dinsel konular üzerine görüşlerini küçümsemek ya da önemsiz diye bir yana atmak değil. Yazarın Katolik dinsel görüşlerini paylaşan herkes için, gerçekten de, bu filozofların tutumlarının önemsiz bir sorun oluşturduğunu düşünmek güçtür. Ama, kişinin kendi inançlarından bütünüyle ayrı olarak, *le philosophe*ların dine karşı tutumları açıkça ekinsel bir imlem ve önem taşıyordu. Çünkü bu tutum ortaçağ ekininin bakış açısından belirgin bir değişimi anlatır, değişik bir ekinsel evreyi temsil eder. Aynı zamanda anımsamamız gerek ki tanığı olduğumuz şey bilimsel bakış açısının gelişimi ve genişlemesidir. Onsekizinci yüzyıl Fransız filozofları ilerlemeye, eş deyişle, bilimsel bakış açısının fizikten ruhbilime, ahlaka ve insanın toplumsal yaşamına dek genişlemesi sürecine güçlü bir inanç gösteriyorlardı. Eğer bildirilmiş dini ve kimi zamanlar tüm dini yadsıma eğiliminde olmuşsalar, bu bir ölçüde dinin—ister özel olarak bildirilmiş din olsun isterse genel olarak din olsun—anlıksal ilerlemeye ve usun engelsiz ve açık bir kullanımına açıkça düşman olduğu yolundaki kanılarına bağlıydı. Hiç kuşkusuz böyle düşünmekte haklı olduklarını söylemek istiyor değilim. Din ve bilim arasında hiçbir özünlü bağdaşmazlık yoktur. Tersine, vurgulamak istediğim nokta yalnızca dinsel alandaki yokedici eleştirileri üzerinde yoğunlaştığımız sürece filozofun olumlu amaçlarını gözden kaçırma eğilimine düşecek olduğumuzdur. Ve o zaman tablonun ancak tek-yanlı bir görüşüne ulaşabiliriz.

Onsekizinci yüzyıl Fransız filozofları İngiliz düşüncesinden, özellikle Locke ve Newton'dan önemli ölçüde etkilendiler. Genel olarak konuşursak, Locke'un görgücülüğü ile anlaşıyorlardı. Usun felsefede uygulanışı onlar için doğuştan düşüncelerden ya da kendiliğinden-açık ilk ilkelerden türeyen büyük dizgelerin kurulması anlamına gelmiyordu. Ve bu anlamda önceki yüzyılın kurgul metafiziğine sırt döndüler. Bu demek değildir ki bireşim ile hiçbir ilgileri olmayan ve yalnızca çözümleme etkinliğine dönerek dikkatlerini değişik tikel soru ve sorunlara veren, buna karşı onlardan doğan çeşitli vargıların bireşimi için hiçbir çaba göstermeyen düşünürlerdi. Ama inanıyorlardı ki doğru yaklaşım yolu görüngülerin kendilerine gitmek ve gözlem yoluyla yasalarını ve nedenlerini öğrenmekti. O zaman bireşim aşamasına geçilebilir ve evrensel ilkelerin oluşturulmasıyla tikel olgular evrensel gerçeklerin ışığında görülebilirlerdi. Başka bir deyişle, tek bir ideal yöntemin, tüm inceleme dallarına uygulanabilir tek bir matematiksel çıkarsamacı yöntemin olduğu sanısının yanlışlığı görülmeye başlıyordu. Örneğin Buffon bunu açıkça görüyordu; ve görüşleri Diderot'nun düşünceleri üzerinde belli bir etki yaratacaktı.

Bilgiye bu görgücü yaklaşım kimi durumlarda—söz gelimi d'Alembert'ın durumunda olduğu gibi—olgucu olarak betimlenebilecek bir konuma götürdü. Metafizik, eğer bununla görüngü-ötesi olgusallığın incelenmesi anlaşılıyorsa, bilinemezin alanıdır. Bu alanda pekin bilgi elde edemeyiz, ve bunu aramak boşuna zaman yitirmektir. Ussalcı bir metafiziğe ulaşmanın anlamlı biricik yolu görgül bilimlerin sonuçlarını bireştirmek olacaktır. Ve görgül bilimin kendisinde 'özler' ile değil ama görüngüler ile ilgileniriz. Hiç kuşkusuz belli bir anlamda özlerden söz edebiliriz, ama bunlar yalnızca Locke'un 'adsal' özler dediği özlerdir. Sözcük metafiziksel bir anlamda kullanılmamaktadır.

Eğer Fransız Aydınlanmasının tüm filozoflarının 'olgucular' oldukları söylenecek olsaydı, bu gerçekten de ciddi bir yanlış olacaktı. Örneğin Voltaire Tanrının varoluşunu tanıtlayabileceğimizi düşünüyordu. Ve Maupertuis de aynı yolda düşünüyordu. Ama dönemin belli filozoflarında olguculuğa yakın

açık bir eğilimi de saptayabiliriz. Ve böylece diyebiliriz ki onsekizinci yüzyılın felsefesi izleyen yüzyılın olguculuğu için yolun hazırlanmasına katkıda bulundu.

Aynı zamanda Fransız Aydınlanması üzerine bu yorum tekyanlıdır: bir anlamda aşırı felsefidir. Demek istediğimi açıklayabilmek için Condillac örneğini alıyorum. Bu filozof Locke'dan derin bir biçimde etkilenmişti. Ve anladığı biçimiyle Locke'un görgücülüğünü insanın ruhsal yeti ve işlemlerine uygulamaya girişti, bunların tümünün de 'dönüşmüş duyumlar' terimlerinde nasıl açıklanabileceklerini göstermeye çalıştı. Gene de, Condillac'ın kendisi sözcüğün sağın anlamında olgucu diyebileceğimiz biri değildi. Ama hiç kuşkusuz *Duyumlar Üzerine İnceleme*'sini olguculuk yönünde bir devim olarak ya da olguculuğun gelişimindeki bir evre olarak yorumlamak olanaklıdır. Ama yalnızca ruhbilimin gelişimindeki bir evre olarak yorumlamak da olanaklıdır. Ve ruhbilim, kendinde düşünüldüğünde, zorunlu olarak felsefi olguculuk ile bağıntılı değildir.

Yine, Fransız Aydınlanmasının birçok filozofu insanın ruhsal yaşamı ve bunun fizyolojik koşulları üzerine kafa yoruyordu. Ve bu belli durumlarda,—örneğin Cabanis'nin durumunda olduğu gibi,—bir kaba özdekçilik bildiriminde sonuçlanıyordu. Bu yüzden, bütün bir araştırmayı bu sonucun terimlerinde yorumlama eğilimine düşmek güç değildir. Aynı zamanda belli filozofların inakçı özdekçiliklerine yararlı bir inceleme çizgisinin gelişimindeki geçici bir sapınç olarak bakmak da olanaklıdır. Başka bir deyişle, eğer onsekizinci yüzyıl filozoflarının ruhbilimsel incelemelerine bu araştırma çizgisinin gelişiminin erken evrelerindeki geçici deneyler olarak bakılacak olursa, o zaman abartma ve kabalıklara yüklenecek ağırlık ansal çevren yalnızca kendi içinde düşünülen Fransız Aydınlanmasına sınırlandığında olduğundan daha az olabilir. Hiç kuşkusuz, ilgi konusu—bu bölümlerde olduğu gibi—tikel bir dönemin ve tikel bir kümenin düşüncesi olduğu zaman, bu abartma ve kabalıklara dikkati çekmek gerekir. Ama gene de genel tabloyu gözden kaçırmamak ve bu özelliklerin geleceğe doğru uzanan ve ileri bir tarihte daha erken sapınçların eleştiri ve düzelt-

melerini sağlama yeteneğinde olan gelişim çizgisinin belli bir evresine ait olduklarını kafada tutmak yerinde olacaktır.

Genel olarak, öyleyse, Fransız Aydınlanmasının felsefesine Hume'un 'insan bilimi' olarak adlandırmış olduğu şeyi geliştirmeye yönelik bir girişim olarak bakabiliriz. Aslında bu betimleme olguların tümüne uymaz. Örneğin evrenbilimsel kuramlar buluruz. Ama dikkati onsekizinci yüzyıl filozoflarının insanın ruhsal ve toplumsal yaşamı açısından Newton'un fiziksel evren için yapmış olduklarını yapmaya yönelik ilgilerine çeker. Ve bu amacı yerine getirme çabalarında önceki yüzyılın kurgul dizgeleri tarafından olmaktan çok Locke'un görgücülüğü tarafından esinlendirilen bir yaklaşımı benimsiyorlardı.

Ayrıca belirtmeye değer ki Fransız Aydınlanmasının filozofları, kimi İngiliz ahlakçıları gibi, törebilimi metafizik ve tanrıbilimden ayırdetmeye çalıştılar. Ahlaksal düşünceleri hiç kuşkusuz birbirlerinden önemli ölçüde ayrılıyor, örneğin Diderot'nun törel idealizminden La Mettrie'ün alt-düzey yararcılığına dek geniş bir yelpaze içersine yayılıyordu. Ama deyim yerindeyse ahlakı ayakları üzerine oturtma girişimlerinde az çok anlaşma içindeydiler. Bayle'in "tanrıtanımazlardan oluşan bir Devlet bütünüyle olanaklıdır" önesürümünün ve La Mettrie'nin 'yalnızca olanaklı değil ama istenebilirdir' biçimindeki katkısının imlemleri gerçekte budur. Bununla birlikte, tüm *le philosophe*ların bu bakış açısı ile anlaştıklarını söylemek doğru olmayacaktır. Örneğin Voltaire'in görüşünde, eğer Tanrı olmamış olsaydı, toplumun ahlaksal iyiliği uğruna Onu yaratmak kesinlikle zorunlu olacaktı. Ama, genel olarak konuşursak, Aydınlanmanın felsefesi törebilimin metafiziksel ve tanrıbilimsel görüşlerden bir ayrılışını kapsıyordu. Bu ayırmanın savunulabilir olup olmadığı hiç kuşkusuz tartışma götürür bir noktadır.

Son olarak anımsayabiliriz ki Fransa'da onsekizinci yüzyıl felsefesi, İngiltere'de olduğu gibi, başlıca üniversitelerde felsefe profesörleri olmayan ve çoğu kez felsefe-dışı ilgileri olan insanların ürünüydü. İngiltere'de Hume bir filozof olduğu denli de bir tarihçiydi. Fransa'da Voltaire oyunlar yazıyordu. Maupertuis bir enlem derecesinin sağın ölçümleri yoluyla

dünyanın uçlarındaki şeklinin belirlenmesine katkıda bulunma amacıyla Kuzey Kutbuna yapılan bir araştırma gezisine katıldı. D'Alembert ünlü bir matematikçiydi. Montesquieu ve Voltaire tarihçiliğin gelişiminde önemli roller oynadılar. La Mettrie bir doktordu. Onsekizinci yüzyılda henüz felsefi görüşler üzerine bir bilginin ekinsel bir gerek olarak görüldüğü ve felsefenin henüz özel bir akademik alan olmadığı bir zaman içersindeyiz. Dahası, henüz felsefe ve bilimler arasında yakın bir bağıntı söz konusudur, bir bağıntı ki gerçekten de Fransız felsefi düşüncesinin açıkça genel bir ırasalı olmuştur.

2. Bayle'in Kuşkuculuğu

Fransa'da Aydınlanmanın yolunu hazırlamış olan Fransız yazarlar arasında en etkili olanı büyük bir olasılıkla Pierre Bayle idi (1647-1706)—ünlü *Dictionnaire historique et critique*'in (1695-97) yazarı. Bir Protestan olarak yetiştirilmiş olan Bayle bir süre için Katolik oldu, ama daha sonra yine Protestanlığa geri döndü. Bununla birlikte, Reformasyonun Kilisesine bağlılığına karşın, Katoliklerin hoşgörüsüzlüğü tekellerinde bulundurmadıkları kanısındaydı. Ve 1680'den sonra yaşamını sürdürecek olduğu Rotterdam'da kalışı sırasında hoşgörüyü savundu ve hoşgörüsüz tutumu nedeniyle Kalvinist tanrıbilimci Jurieu'ye saldırdı.

Bayle'in görüşünde, yürürlükteki tanrıbilimsel çekişmeler karışık ve anlamsızdı. Örneğin kayra ve özgür istenç arasındaki ilişkiler üzerine tartışmayı alalım. Tomistler, Jansenistler ve Kalvinistler, tümü de Molinizme karşı düşmanlıkta birleşirler. Ve gerçekte aralarında hiçbir temel ayrım yoktur. Ve gene de Tomistler Jansenistler olmadıklarını ileri sürer, ve bu sonuncular Kalvinizmi yadsır, Kalvinistler ise ötekileri kınarlar. Molinistlere gelince, St. Augustine'in öğretisinin Jansenistlerinkinden ayrıldığını gösterme çabalarında sofistik uslamlamalara başvuruyorlardı. Genel olarak insan kafası hiçbir ayrım yokken ayrım olduğuna ve aralarında hiçbir bağıntı olmayan değişik konumlar arasında çözülemez bağıntılar bulunduğuna inanma eğilimindedir. Bu yüzden denebilir ki pek çok çekişme

yaşam ve dinçlik kaynaklarını önyargılarda ve duru yargıların eksikliğinde bulur.

Bununla birlikte, Bayle'in metafiziğe ve felsefi ya da doğal tanrıbilime ilişkin görüşleri inakçı tanrıbilimde sürmekte olan çekişmeler konusundaki görüşlerinden çok daha önemlidir. İnsan usunun yanlışları ortaya çıkarmak için olumlu gerçeği bulmak için olduğundan daha iyi uyarlanmış olduğunu, ve metafizik açısından durumun özellikle bu olduğunu düşünüyordu. Gerçekten de, yaygın olarak kabul ediliyordu ki bir filozofun Tanrının varoluşunun tüm tikel tanıtlarını eleştirmeye hakkı vardır, yeter ki Tanrının varoluşunun şu ya da bu yolda tanıtlanabileceğini yadsımasın. Ama gerçekte sunulan tüm tanıtlar yokedici eleştirinin altına getirilmişlerdir. Yine, hiç kimse şimdiye dek kötülük sorununu çözmüş değildir. Ne de bunun şaşırtıcı olduğunu düşünmek gerekir. Çünkü dünyadaki kötülüğü ve sonsuz, her yerde bulunan ve herşeye gücü yeten bir Tanrının doğrulanışını herhangi bir ussal yolda uzlaştırmak olanaklı değildir. Manichaeanlar, ikici felsefeleri ile, kötülük konusunda ortodokslar tarafından sunulan herhangi bir açıklamadan çok daha iyisini getiriyorlardı. Aynı zamanda Manichaeanların metafiziksel önsavları saçmaydı. Ruhun ölümsüzlüğüne gelince, bunun hiçbir açık tanıtı bulunabilecek gibi görünmüyordu.

Bayle Tanrının varoluşu ve ölümsüzlük öğretileri yanlıştır demedi. Tersine, inancı us alanının dışına yerleştirdi. Bu anlatım gene de bir sınırlama gereksinimindedir. Çünkü Bayle yalnızca dinsel gerçekliklerin, us ile çelişmemelerine karşın, ussal tanıtlamaya açık olmadıklarını söylemiyordu. Görüşü dahaçok bu gerçekliklerin usa itici gelen pek çok şeyi kapsadıkları biçimindeydi. Böylece—ister içten olsun isterse olmasın—ileri sürdüğü şey tanrısal bildirişi kabul etmede çok daha büyük bir değerin yattığıydı. Her ne olursa olsun, eğer dinin gerçekleri ussal-olmayanın alanına düşüyorlarsa, tanrıbilimsel uslamlama ve çekişmelere girmekte hiçbir anlam yoktur. Hoşgörü çekişmenin yerini almalıdır.

Belirtmek gerek ki Bayle yalnızca din ve usu değil ama din ve ahlakı da ayırdı. Başka bir deyişle, dinsel kanıların ve

güdülerin ahlaksal bir yaşam sürdürmek için zorunlu olduklarını sanmanın büyük bir yanılgı olduğunda diretti. Dinsel olmayan güdüler tıpkı dinsel güdüler denli etkili, ya da giderek onlardan daha da güçlü olabilirler. Ve ölümsüzlüğe ya da daha doğrusu Tanrıya inanmayan insanlardan oluşan ahlaksal bir toplumun bulunması bütünüyle olanaklı olacaktır. Bayle *Dictionnaire*'de Sadukiler üzerine makalesinde der ki, herşey bir yana, yeniden dirilişe hiçbir biçimde inanmayan Sadukiler buna inanan Farisilerden daha iyiydiler. Yaşam deneyimi inanç ve kılgı arasında çözülemez bir bağıntı olduğunu göstermez. Böylece erdemli bir yaşam sürdürebilmek için hiçbir dinsel inanca gereksinim duymayan özerk ahlaksal insan kavramına varmış oluruz.

Fransız Aydınlanmasının sonraki yazarları, örneğin Diderot, Bayle'in *Dictionnaire*'inden geniş ölçüde yararlandılar. Çalışma ayrıca Alman *Aufklärung*u üzerinde de belli bir etki yarattı. 1767'de Büyük Frederick Voltaire'e şunları yazacaktı: Bayle savaşı başlatmış, bir dizi İngiliz filozof onun izinden yürümüştü—Voltaire'in yazgısı ise kavgayı bitirmekti.

3. Fontenelle

Bernard le Bovier de Fontenelle'in (1657-1757) özellikle bilimsel düşüncelerin bir halksallaştırıcısı olarak bilinmekte olduğunu söylemek belki de doğru olacaktır. Yazınsal etkinliğine, başka ürünlerinin yanısıra, başarısız bir oyunla başladı. Ama çok geçmeden modern toplumun yeni fiziğin duru ve anlaşılır açıklamalarını beklediğini gördü. Ve bu gereksinimi karşılama girişimi öylesine büyük başarı ile karşılaştı ki, *Académie des Sciences*ın sekreterliğine getirildi. Genel olarak Kartezyen fiziğin bir savunucusuydu; ve *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686) başlıklı çalışmasında Kartezyen gökbilim kuramlarını halksallaştırdı. Hiç kuşkusuz Newton'un önemine karşı gözleri kapalı değildi, ve 1727'de *Newton'a Övgü*'yü yayımladı. Ama *Théorie des tourbillons cartésiens* başlıklı çalışmasında (1752) Descartes'ın burgaçlar kuramını savundu ve Newton'un ona anlaşılmaz bir kendilik konutluyor gibi görünen çekim ilkesine

saldırdı. Ölümünden sonra çalışma odasında bulunan elyazmaları yaşamının son döneminde kafasının belirgin bir biçimde görgücülük yönünde evrimlendiğini gösterir. Tüm düşüncelerimiz en sonunda duyu-deneyimi verilerine indirgenebilirdir.

Onsekizinci yüzyıl Fransasında bilimsel düşüncelerin yayılmasına yardımcı olmanın yanısıra, Fontenelle, biraz dolaylı bir yoldan da olsa, ayrıca dinsel gerçekliklerle ilgili kuşkuculuğun gelişimine de katkıda bulundu. Örneğin *Masalların Kökeni* ve *Bilicilerin Tarihi* üzerine birer küçük çalışma yayımladı. Bunlardan ilkinde mitlerin ya da efsanelerin anlığa değil ama imgesel yetinin oyununa bağlı oldukları görüşünü yadsıdı. Örneğin Yunan mitleri fenomenleri açıklama isteğinden doğmuşlardı; anlık ürünleriydiler, üstelik onları geliştirmede imgelemin belli bir rol oynamış olmasına karşın. Erken evrelerindeki insan anlığı modern insanın anlığından özsel olarak ayrı değildi. Hem ilkel ve hem de modern insan fenomenleri açıklamaya, bilinmeyeni bilinene indirgemeye çalışır. Aralarındaki ayrım şudur. Erken zamanlarda pozitif bilgi bütünüyle yetersizdi ve insan düşüncesi mitolojik açıklamalara başvurmak zorunda kalıyordu. Modern dünyada ise olumlu bilgi öyle bir düzeyde gelişmiştir ki, bilimsel açıklama mitolojik açıklamanın yerini alır. Bu görüşün imlemi yeterince açıktır, üstelik Fontenelle tarafından belirtik bir biçimde bildirilmiş olmamasına karşın.

Bilicilik üzerine yazılarında Fontenelle'e göre ne putperest biliciliğin cinlerin etkinliklerine bağlı olduğunu ne de biliciliğin İsa'nın gelişiyle susturulmuş olduğunu söylemek için hiçbir inandırıcı neden yoktur. İsa'nın güç ve tanrısallığından yana uslamlama, ki putperest biliciliğin susturulmuş olduğunu söylemekten oluşur, öyleyse herhangi bir tarihsel temelden yoksundur. Ele alınan tikel noktaların büyük önem taşıdıklarını söylemek güçtür. Ama denebilir ki imlem Hıristiyan savunmacıların değersiz uslamlamalara başvurmaya alışmış oldukları biçimindedir.

Bununla birlikte, Fontenelle bir tanrıtanımaz değildi. Tanrının Kendini yasa-yönetimli Doğa dizgesinde sergilediğini

düşünüyordu, insan tutku ve özencinin egemen olduğu tarih alanında değil. Başka bir deyişle, Fontenelle için Tanrı herhangi bir tarihsel dinin Kendini tarihte bildiren ve inakçı dizgelerin doğuşuna neden olan Tanrısı değil, ama bilimsel dünya anlayışında bildirilen Doğa Tanrısı idi. Gerçekten de onsekizinci yüzyıl Fransız filozofları arasında tanrıtanımazlar vardı; ama deizm—ya da, Voltaire'in adlandırdığı gibi, teizm—çok daha yaygındı, üstelik tanrıtanımazlığın Fransızlar arasında İngiliz çağdaşları arasında olduğundan çok daha sık görülmesine karşın.

4. Montesquieu ve Tüze İncelemeleri

Fransız Aydınlanma filozoflarının insanın toplumsal ve politik yaşamını anlamaya çalıştıkları daha önce belirtilmişti. Bu alandaki en önemli çalışmalardan biri Montesquieu'nün tüze üzerine incelemeleriydi. Charles de Sécondat (1689-1755), Baron de la Brède et de Montesquieu, özgürlüğün bir yandaşı ve despotizmin bir düşmanıydı. 1721'de yayımladığı *Lettres persanes* Fransa'daki politik durum ve kilise koşulları üzerine yergilerden oluşuyordu. 1728'den 1729'a dek kaldığı İngiltere'de ülkenin politik dizgesinin belli özelliklerine karşı büyük hayranlık geliştirmişti. 1734'te *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains* [*Romalıların Görkem Ve Yozluklarının Nedenleri Üzerine İrdelemeler*] başlıklı çalışmasını yayımladı. Son olarak 1748'de yasalar üzerine çalışması, *De l'esprit des lois* [*Yasaların Tini*] çıktı ki onyedi yıl süren bir emeğin ürünüydü.

Yasalar üzerine çalışmasında Montesquieu karşılaştırmalı bir toplum, tüze ve hükümet incelemesine girişir. Olgulara ilişkin bilgisi aslında böylesine geniş bir ölçekte tasarlanan bir girişimi yerine getirebilmek için yeterince doğru ve kapsamlı değildi; ama girişimin kendisi karşılaştırmalı bir toplumbilimsel gözlem olarak oldukça önemliydi. Gerçekten, Montesquieu'nün belli öncelleri vardı. Özel olarak Aristoteles çok sayıda Yunan anayasasına ilişkin incelemelerin derlenmesinde öncü olmuştu. Ama Montesquieu'nün tasarına modern felsefenin

ışığında bakılmalıdır. Politika ve tüze alanında başka felsefeciler tarafından başka alanlarda uygulanan tümevarımcı görgül yöntemi uyguladı.

Bununla birlikte, Montesquieu'nün amacı yalnızca toplumsal, politik ve tüzel fenomenleri betimlemek, büyük bir sayıda tikel olguyu kaydetmek ve betimlemek değildi. Olguları anlamayı, tarihsel gelişimin ilkelerine yönelik dizgesel bir inceleme için fenomenlerin karşılaştırmalı bir gözleminden yararlanmayı istiyordu. "Herşeyden önce insanları inceledim, ve şu inanca vardım ki bu sonsuz yasalar ve töreler türlülüğünde yalnızca özençleri tarafından güdülmüyorlardı. İlkeler biçimlendirdim, ve bu ilkelere kendiliklerinden uyan tikel durumlar gördüm—tüm ulusların tarihleri yalnızca (bu ilkelerden doğan) sonuçlardı ve her özel yasa bir başka yasaya bağlıydı ya da daha genel bir başka yasaya bağımlıydı."[1] Montesquieu konusuna böyle yaklaşıyordu, yalnızca olgucu bir toplumbilimcinin tininde değil, ama dahaçok bir tarih felsefecisi olarak.

Belli bir bakış açısından Montesquieu'nün toplum, hükümet ve tüze kuramı tarihsel verilerden çıkarılan genellemelerden, ama çoğu kez aşırı-iveğen genellemelerden oluşur. Değişik politik toplumlardaki değişik olumlu tüze dizgeleri bir etmenler türlülüğü ile koşulludurlar: halkın karakteri, hükümet biçimlerinin doğa ve ilkeleri, iklim ve ekonomik koşullar vb. tarafından belirlenir. Bu ilişkilerin bütünlüğü 'yasaların tinini' oluşturur. Ve bu tinidir ki Montesquieu irdelemeyi üstlenir.

Montesquieu ilk olarak yasaların hükümet ile ilişkilerinden söz eder ve "cumhuriyetçi, monarşik ve despotik"[2] olarak üç hükümet türü ayırdeder. Bir cumhuriyet ya bir demokrasi olabilir—halk kütlesi en üst erki elinde tuttuğu zaman—, ya da bir aristokrasi olabilir—halkın salt bir bölümü en üst erki elinde tuttuğu zaman. Bir monarşide prens belli temel yasalarla uyum içinde yönetir, ve genellikle 'ara güçler' bulunur. Despotik bir Devlette böyle temel yasalar ve bir yasa 'emanetçisi' yoktur. "Bu yüzdendir ki dinin bu ülkelerde etkisi genel-

[1] *De l'esprit des lois*, Önsöz. [2] *A.g.y.* II, 1.

likle çok fazladır, çünkü bir tür sürekli emanetçi işlevindedir, ve eğer bu din açısından söylenemiyorsa, yasaların yerine kendilerine saygı gösterilen töreler açısından söylenebilir."[3] Cumhuriyetçi hükümetin ilkesi yurttaşlık erdemidir; monarşik hükümetinki onur, ve despotizminki ise korkudur. Bu hükümet biçimleri ve bunların ilkeleri verildiğinde, belli yasal dizge tipleri yürürlükte olacaklardır. "Hükümetin doğası ve biçimi arasında şu ayrım vardır: doğası onun oluşmasını sağlayan şey iken, ilkesi ise onu davranışa iten yandır. Biri tikel yapısıdır, öteki onu devime geçiren insan tutkularıdır. Şimdi, yasaların her hükümetin doğası ile olduğu gibi ilkesi ile de göreli olmaları gerekir."[4]

Montesquieu'nün kuramını sanki salt görgül bir genelleme olarak amaçlanmış gibi betimlemiştim. Ve, böyle yorumlandığı zaman, ona karşı ileri sürülebilecek noktalardan biri de Montesquieu'nün sınıflamasının geleneksel ve yapay olduğu, tarihsel verilerin bir betimlemesi olarak bütünüyle yetersiz kaldığı biçiminde olacaktır. Ama Montesquieu'nün *ideal* hükümet tiplerinden söz etmekte olduğunu gözden kaçırmamak önemlidir. Örneğin, tüm edimsel despotlukların arkasında bir ideal despotik hükümet tipi seçilebilir. Ama bundan hiçbir biçimde verili bir despotizmin bu ideali ya da arı tipi, yapısında ya da 'ilke'sinde, ona bütünüyle bağlı kalan bir yolda somutlaştıracak olduğu sonucu çıkmaz. Tipler kuramından haklı olarak herhangi bir verili cumhuriyette işlemekte olan ilkenin yurttaşlık erdemi olduğu ya da verili herhangi bir despotizmde yürürlükte olan davranış ilkesinin korku olduğu vargısını çıkaramayız. Aynı zamanda, verili bir hükümet biçimi kendi ideal tipini somutlaştırmayı başaramadığı ölçüde, ondan eksik bir biçim olarak söz edilmektedir. "Üç hükümetin ilkeleri bunlardır: ki belli bir cumhuriyette insanların erdemli oldukları değil, ama olmaları gerektiği anlamına gelir. Bu belli bir monarşide insanların bir onur duygusu taşıdıklarını, ve tikel bir despotik Devlette bir korku duygusu taşıdıklarını değil, ama taşıyor olmaları gerektiğini tanıtlar. Bu nitelikler olmaksızın bir hükümet eksik olacaktır."[5] Böylece Montesquieu bir hükü-

[3]*De l'esprit des lois*, II, 4. [4]*A.g.y.*, III, 1. [5]*A.g.y.*, III, 11.

met biçimi altında belli bir yasalar dizgesi bulunur değil ama bulunuyor olması gerekir diyebilir. Aydınlanmış yasamacı yasaların politik toplum tipine karşılık düşmesini sağlamaya çalışacaktır; ama gene de zorunlu olarak karşılık düşmezler.

Yasaların iklim ve ekonomik koşullar ile ilişkileri konusunda da andırımlı anlatımlara gidilebilir. Örneğin, iklim bir halkın karakter ve tutkularının biçimlenişine yardımcı olur. İngilizlerin karakteri Sicilyalıların karakterinden ayrıdır. Ve yasalar "kendisi için yapılmış oldukları halka öyle bir yolda uyarlanmalıdırlar ki, bir ulusun yasalarının bir başkasına uygun kılınmaları pek olanaklı olmamalıdır."[6] Montesquieu iklim ve ekonomik koşulların yasa dizgelerini hiçbir anlıksal denetimin olanaklı olmayacağı bir yolda belirlediklerini söylemez. Bunlar, gerçekten de, hükümet biçimleri ve yasa dizgeleri üzerinde güçlü bir etki yaratırlar; ama bu etki belirleyici bir yazgının etkisine eşdeğer değildir. Bilge yasamacı yasayı iklim ve ekonomi koşullarına uyarlayacaktır. Ama bu örneğin belli durumlarda onun iklimin karakter ve davranış üzerindeki ters etkilerine bilinçli olarak tepki gösterecek olduğu anlamına gelebilir. İnsan yalnızca insan-altı koşulların ve etmenlerin bir oyuncağı değildir.

Montesquieu'nün kuramında iki önemli düşünceyi ayırdetmek olanaklıdır. İlkin bir görgül etmenler karmaşasının sonucu olarak yasa dizgeleri düşüncesi vardır. Burada tarihsel verilerin bir genellemesini bulurız, bir genelleme ki insanın toplumsal ve politik yaşamının daha öte bir yorumunda bir önsav olarak kullanılabilecektir. İkinci olarak, insan toplumlarında işlemekte olan idealler düşüncesi vardır. Daha açık bir deyişle, Montesquieu'nün tipler kuramı, gerçi olduğu biçimiyle çok dar olsa da, belki de her politik toplumun bir idealin tam olmayan somutlaşması olduğu anlamında alınabilir—bir ideal ki toplumun gelişiminde örtük bir biçimlendirici etmen olmuştur ve toplum ona yaklaşır ya da ondan uzaklaşır. Bilge yasamacının görevi bu işlemsel idealin doğasını ortaya çıkarmak ve yasamayı bunun ilerleyen olgusallaşmasına uyarlamak olacaktır. Eğer bu yolda yorumlanıyorsa, tipler kuramı Yunan

[6] *De l'esprit des lois*, I, 3.

anayasa sınıflandırmalarının salt bir kalıntısı olmaktan daha çoğu olarak görünür. Montesquieu'nün biraz eskimiş kategorilerin yardımıyla doğru bir tarihsel içgörüyü anlatmaya çalışmakta olduğunu söyleyebiliriz.

Bununla birlikte, eğer Montesquieu'nün kuramını bu yolda alırsak, bunun imlemi yalnızca tarihsel verileri anlamakla ilgilendiği ve görecilik ile yetindiği biçiminde olacaktır. Yasa dizgeleri görgül etmenlerin değişik karmaşalarından doğarlar. Her bir dizgede işlemsel bir idealin iş başında olduğunu görebiliriz. Ama filozofun değişik politik ve tüzel dizgeleri karşılaştırıp değerlendirmede bulunabilmek için başvurabileceği hiçbir saltık ölçün yoktur.

Bu yorum gene de iki nedenle yanıltıcı olacaktır. İlk olarak Montesquieu değişmez türel yasaları kabul ediyordu. Tanrı, dünyanın yaratıcısı ve koruyucusu, fiziksel dünyayı yöneten yasa ya da kuralları saptamıştır.[7] Ve "insan, fiziksel bir varlık olarak, başka cisimler gibi, değişmez yasalar tarafından yönetilir."[8] Bununla birlikte, anlıklı ya da ussal varlık olarak, çiğneme yeteneğinde olduğu yasaların altında durur. Bunlardan kimileri kendi yaptığı yasalardır; ama başkaları ona bağımlı değildirler. "Öyleyse pozitif yasa yoluyla yerleşiklik kazanmalarına karşın ona önsel olan türel ilişkileri kabul etmeliyiz."[9] "Haklı ya da haksız hiçbirşey yoktur ama yalnızca olumlu yasalar tarafından buyrulan ya da yasaklanan şeyler vardır demek, bir çemberi betimlemeden önce tüm yarıçaplar eşit değildiler demekle aynı şeydir."[10] Bir doğa durumu düşüncesini kabul ederek, Montesquieu tüm olumlu yasalara önsel olarak "doğanın yasaları vardır, ve böyle adlandırılırlar çünkü güçlerini bütünüyle yapı ve varlığımızdan türetirler"[11] der. Ve bu yasaları bilebilmek için insanı toplumun kurulmasından önce olduğu biçimiyle irdelememiz gerekir. "Böyle bir durumda kazanılan yasalar doğa yasaları olacaktır."[12] Bu düşüncenin Montesquieu'nün kuramının başka yanlarına uygun düşüp düşmediği tartışma götürebilir. Ama hiçbir kuşku yoktur ki

[7]Yasalar en genel anlamlarında 'şeylerin doğalarından çıkan zorunlu ilişkilerdir' (*De l'esprit des lois*, I, 1).

[8]*A.g.y.*, I, 1. [9]*A.g.y.* [10]*A.g.y.* [11]*A.g.y.* [12]*A.g.y.*

politik toplumun yerleştirdiği tüm olumlu yasalara önsel olan bir doğal ahlaksal yasanın varolduğunu ileri sürüyordu. Eğer dilersek diyebiliriz ki yasalar üzerine incelemesi ileriye politik ve tüzel kurumların salt görgül ve tümevarımcı bir irdelemesine bakar ve kendi doğal yasa kuramı erken tüze felsefecilerinden kalan birşeydi. Ama bu kuram gene de düşüncesindeki somut öğelerden biridir.

İkinci olarak Montesquieu bir özgürlük yandaşıydı, tarihsel fenomenlerin yalnızca uzakta duran bir gözlemcisi değil. Böylece *De l'esprit des lois*'nın onbirinci ve onikinci kitaplarında politik erkinlik koşullarını irdelemeye girişir. Despotizme karşı olduğu için, doğal olarak özgürlükçü bir anayasanın en iyi anayasa biçimi olduğunu düşünüyordu. Çözümlemesi *özgürlük* sözcüğüne politik bağlamda kullanıldığı biçimiyle bir anlam verme ve sonra onu güvenlik içinde sürdürebilecek koşulları irdeleme biçimini alabilmektedir. Ve, kuramsal olarak konuşursak, bu iş politik özgürlüğe hiçbir eğilim göstermeyen ya da ona karşı ilgisiz olan bir politik felsefeci tarafından da yapılabilirdi. Ama çözümlemesinde Montesquieu gözünü bir yanda hayranlık duyduğu İngiliz anayasasından ve öte yanda hoşlanmadığı Fransız politik dizgesinden ayırmıyordu. Politik özgürlük üzerine tartışması böylece yalnızca soyut bir çözümleme değildir, en azından tini ve güdüsü söz konusu olduğu sürece. Çünkü Fransız dizgesinin nasıl özgürlüğe izin verebilecek ve onu sürdürebilecek bir yolda düzeltilebileceği üzerine kafa yoruyordu.

Politik özgürlük, der Montesquieu, sınırsız özgürlükten değil, ama "yalnızca istememiz gerekeni yapma gücünden ve istememmiz gerekeni yapmaya zorlanıyor olmamaktan"[13] oluşur. "Özgürlük yasaların izin verdiği herşeyi yapma hakkıdır."[14] Özgür bir toplumda hiçbir yurttaş yasa tarafından izin verilen bir yolda davranmaktan alıkonmaz, ve hiçbir yurttaş yasa onun kendi eğilimini izlemesine izin verdiği zaman tek bir tikel yolda davranmaya zorlanmaz. Bu özgürlük tanımı belki de pek aydınlatıcı değildir; ama buradan Montesquieu politik özgürlüğün güçlerin ayrılığını içerdiğini vurgulamaya

[13] *De l'esprit des lois*, XI, 3. [14] *A.g.y.*

geçer. Daha açık bir deyişle, yasama, yürütme ve yargı güçleri tek bir insanın ya da tikel bir insanlar kümesinin yetkisine bırakılmamalıdır. Birbirlerinden öyle bir yolda ayrı ya da bağımsız olmalıdırlar ki, birbirleri üzerinde denetleyici bir etkide bulunabilsinler ve despotizme ve erkin tiranca kötüye kullanımına karşı bir koruyuculuk işlevini yerine getirebilsinler.

Politik özgürlük koşulunun bu bildirimine, Montesquieu'nün açıkça söylediği gibi, İngiliz anayasasının irdelenişi yoluyla varılır. Değişik Devletlerde değişik işlemsel idealler olmuştur ve olmaktadır. Roma'nın ideali ya da ereği denetleyici egemenliğin yoğunlaştırılmasıydı, Yahudi Devletininki dinin korunması ve geliştirilmesi, Çin'inki politik dinginlik. Ama tek bir ulus vardır ki, anayasasının doğrudan ereği olarak politik özgürlüğü alır—İngiltere. Buna göre, "bir anayasada politik özgürlüğü bulup ortaya çıkarmak için büyük bir emek gerekmeyecektir. Eğer nerede varolduğunu görebiliyorsak, niçin araştırmak için daha ötelere gidelim?"[15]

Kimi yazarlar'a göre Montesquieu İngiliz anayasasını Harrington ve Locke gibi politik kuramcıların gözleriyle gördü ve İngiliz anayasasının ayırdedici özelliği olarak güçlerin ayrılığından söz ettiği zaman, 1688 Devriminin en sonunda Parlamentonun üstünlüğünü yerleştirmiş olduğunu anlamayı başaramadı. Başka bir deyişle, yalnızca İngiliz anayasasının gözlemi üzerine dayanmış olan birinin güçlerin ayrılığı olayını onun başlıca ırasalı olarak görmede diretmemesi gerekirdi. Ama Montesquieu İngiliz anayasasını ona ilişkin bir kuramın ışığında görmüş ve yorumlamış olsa bile, ve 'güçlerin ayrılığı' deyimi somut durumun yeterli bir betimlemesi olmamış olsa bile, deyimin durumun somut özelliklerine dikkati çektiği açıkça görünür. Yargıçlar, hiç kuşkusuz, yasamanın oluşturmuş olduğu anlamda bir 'güç' oluşturmuyorlardı; ama aynı zamanda işlevlerinin yerine getirilmesinde tekerkin ya da bunun bakanlarının başına buyruk denetimleri altında da durmuyorlardı. Hiç bir kuşku olmaksızın denebilir ki, Montesquieu'nün İngiliz anayasasında hayranlık duyduğu şey uzun bir gelişim sürecinin sonucuydu, 'güçlerin ayrılığı' üzerine

[15] *A.g.y.*, XI, 5.

soyut bir kuramın uygulanışının değil. Ama bu formülün büyüsüne kapılmadı, ve İngiliz anayasasını güçlerin bir ayrılığı olarak yorumladıktan sonra salt bir öykünme güdüsüyle bunun kendi ülkesinde de yaratılması gerektiğini düşünmedi. "Usun çok aşırısının her zaman istenebilir olmadığını, ve insanların hemen her zaman kendilerini ortaya uçlara olduğundan çok daha iyi uyarladıklarını düşünen ben, nasıl böyle birşeyi tasarlayabilirim?"[16] Montesquieu Fransız politik dizgesinde bir reform istedi, ve İngiliz anayasası üzerine gözlemi ona bu dizgeyi şiddete ve zora dayalı bir devrim olmaksızın değiştirebilecek yolları telkin etti.

Montesquieu'nün güçleri dengeleme konusundaki görüşleri hem Amerika ve hem de Fransa'da önemli bir etki yarattı, örneğin 1791 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi durumunda olduğu gibi. Bununla birlikte, politik toplumlar üzerine, hükümet biçimleri, yasal dizgeler ve başka koşullandırıcı etmenler arasındaki bağıntılar üzerine görgül ve karşılaştırmalı inceleme alanındaki öncü yapıtı yakın zamanlarda çok daha fazla vurgulanır.

5. Maupertuis

Fontenelle üzerine olan kesimde onun Kartezyen fizik kuramlarını savunmasına dikkati çekmiştik. Descartes'ın yerine Newton'un geçirilmesi Pierre Louis Moreau de Maupertuis'un (1698-1759) etkinliği tarafından örneklenebilir. Maupertuis Kartezyen burgaçlar kuramına saldırdı ve Newton'un çekim kuramını savundu. Gerçekten de, Newton'un kuramlarını savunması Royal Society'nin bir üyesi olarak seçilmesine katkıda bulundu. 1736'da Lapland'a bir araştırma gezisine öncülük etti ve, bu bölümün ilk kesiminde değinildiği gibi, buna yerkürenin şeklini belirleme amacıyla bir enlem derecesinin sağın ölçümlerini yapmak için Kral XV. Louis'nin isteği üzerine girişti. Bu gözlemlerin 1738'de yayımlanan sonuçları Newton'un dünyanın yüzeyinin Kutuplara doğru basık olduğu kuramını doğruladı.

[16] *De l'esprit des lois*, XI, 6.

Kimi bakımlardan Maupertuis'nin felsefi düşünceleri görgücü ve giderek olgucu idiler. 1750'de, Büyük Frederick'in çağrısı üzerine Berlin'de Prusya Akademisinin başkanı olarak bulunurken, *Evrenbilim Üzerine Deneme* başlıklı bir çalışma yayımladı. Bu çalışmada örneğin engellerin fiziksel olarak aşılmaları sırasında karşılaştığımız direnç duygusunda köken bulan kuvvet kavramından söz eder. "Doğru anlamı içindeki *kuvvet* sözcüğü dinginlikteki bir cismi devindirmeyi ya da devimdeki bir cismin devimini değiştirmeyi ya da durdurmayı isterken yaşadığımız belli bir duyguyu anlatır. O zaman edindiğimiz algıya cismin dinginlik ya da deviminde bir değişim öylesine sürekli olarak eşlik eder ki, onun bu değişimin nedeni olduğuna inanmanın önüne geçemeyiz. Böylece bir cismin dinginlik ya da deviminde bir değişimin yer aldığını gördüğümüz zaman bunun belli bir kuvvetin etkisi olduğunu söylemede hiç duraksama göstermeyiz. Ve eğer bu değişime katkıda bulunmak üzere bizim tarafımızdan yapılan herhangi bir çabanın duygusunu taşımıyorsak, ve eğer yalnızca bu fenomeni yükleyebileceğimiz başka cisimler görüyorsak, *kuvveti*, sanki onlara aitmiş gibi, onlara yerleştiririz."[17] Kökeninde kuvvet düşüncesi yalnızca "ruhumuzun bir duygusudur,"[18] ve, böyle olarak, onu yüklediğimiz cisimlere ait olamaz. Gene de, cisimlerde devindirici bir kuvvetin bulunmasından söz etmenin bir zararı yoktur, yeter ki bunun "yalnızca bilgimizi(n eksikliğini) tamamlamak üzere yaratılan bir sözcük olduğunu, ve yalnızca fenomenlerin bir sonucunu imlediğini" anımsayalım.[19] Başka bir deyişle, *kuvvet* sözcüğünü kullanmamız tarafından ona karşılık düşen anlaşılmaz ya da gizemli bir kendiliğin varolduğunu düşünme gibi bir yanlışa düşmeye izin vermeyelim. Kuvvet "ancak görünürdeki etkileri yoluyla" ölçülür. Fizik biliminde fenomenler alanında kalırız. Ve mekanik biliminin temel kavramları duyum terimlerinde yorumlanabilirler. Gerçekten de, Maupertuis matematiksel ve düzeneksel ilkelerdeki zorunlu bağıntı izleniminin görgücü terimlerde de açıklanabilir olduğuna inanıyordu—örneğin çağrışım ve alışkanlık yoluyla.

[17] *Essai de cosmologie, 2 partie; Oeuvres*, ilk yayım. 1756, s. 29-30.
[18] *A.g.y.*, s. 30. [19] *A.g.y.*, s. 31.

Bununla birlikte, aynı zamanda Maupertuis doğal yasalar konusunda ereksel bir anlayış da getirdi. Düzeneksellikteki temel ilke "en küçük eylem niceliği"[20] ilkesidir. Bu ilkeye göre, "Doğada bir değişim yer aldığı zaman, bu değişim için kullanılmış olan eylem niceliği her zaman olanaklı en küçük niceliktir. Bu ilkedendir ki devim yasalarını çıkarsarız."[21] Başka bir deyişle, Doğa her zaman amacına ulaşabilmek için gerekli olan olanaklı en küçük kuvvet ya da erke düzeyini kullanır. Bu en küçük olanaklı eylem niceliği yasası daha önce matematikçi Fermat tarafından optik çalışmalarda kullanılmıştı; ama Maupertuis bunu evrensel bir uygulama alanı içersine getirdi. Samuel König, Leibniz'in bir izleyicisi, Leibniz'in bu yasayı bildirmede Maupertuis'yi öncelemiş olduğunu ileri sürdü; ve Fransız filozof bu önesürümün gerçekliğini çürütmeye çalıştı. Ama öncelik sorununun bizi burada ilgilendirmesi gerekmez. Önemli olan nokta Maupertuis'nin ereksel Doğa dizgesinin kendini herşeyi-bilen bir Yaratıcının işi olarak gösterdiğini ileri sürme hakkını kendinde görmesidir. Ona göre, Descartes'ın erkenin sakınımı ilkesi dünyayı Tanrının yönetiminden çıkarıyor görünür. "Ama bizim ilkemiz, şeyler konusunda taşımamız gereken düşüncelerle daha uyumlu olarak, dünyayı bir Yaratıcının gücüne duyulan sürekli gereksinim içinde bırakır, ve dünya bu gücün en bilgece kullanımının zorunlu bir sonucudur."[22]

Yapıtlar'ının 1756 yayımına Maupertuis bir *Sytême de la Nature* ekledi. Bu çalışmanın Latincesi daha önce 1751'de Baumann takma adı altında yayımlanmıştı. Bu denemede yazar düşünce ve uzam arasındaki keskin Kartezyen ayrımı yadsıdı. Diyordu ki, özdeğe anlık yükleme konusunda duyulan isteksizlik özünde yalnızca her zaman bu anlığın bizimki gibi olması gerektiğinin varsayılması olgusundan doğar.[23] Gerçekte bulanık duyumdan duru anlıksal süreçlere dek uzanan sonsuz bir anlık dereceleri dizisi vardır. Ve her kendilik onun belli bir derecesini taşır. Maupertuis böylece bir hilozoizm biçimi

[20] *A.g.y.*, s. 42. [21] *A.g.y.*, s. 42-3.
[22] *Essai de cosmologie, 2 partie; Oeuvres*, ilk yayım, 1756, s. 44.
[23] *Systême de la Nature*, LXII; *Oeuvres*, II, s. 164-5.

önerdi ki, buna göre giderek en alt özdeksel şeylerde bile belli bir yaşam ve duyarlık derecesi bulunur.

Bu öğretinin gücüne dayanılarak Maupertuis zaman zaman Fransız Aydınlanmasının daha sonra değineceğiniz kaba özdekçileri ile birlikte sınıflandırılmıştır. Ama filozof kuramının Diderot tarafından özdekçiliğe eşdeğer olarak ve Tanrının varoluşu için herhangi bir geçerli uslamlamanın temelini yokediyor olarak yorumlanmasına karşı çıktı. *Système de la Nature*'ün 1756 yayımına eklediği *M. Diderot'nun Karşıçıkışlarına Yanıt*'ında Maupertuis Diderot'nun arı özdeksel şeylere öğesel algıların yüklenmesini onlara dokunmaya andırımlı bir duyumun yüklenmesi ile değiştirmek isteyince, yalnızca sözcüklerle oynadığını ileri sürdü. Çünkü duyum bir algı biçimidir. Ve öğesel algılar bize özgü olan açık ve seçik algılar ile aynı şey değildir. 'Baumann'ın dedikleri' ile Diderot'nun onun söylemesini istedikleri arasında gerçek bir ayrım yoktur. Açıktır ki, bu gözlemler Maupertuis'nin bir özdekçi olup olmadığı sorusunu bir çözüme bağlamaktan uzaktır. Ama bu ne olursa olsun yanıtlaması güç bir sorudur. Öyle görünür ki filozof öğesel algı yeteneğinde olan ama Leibniz'in monadları gibi metafiziksel noktalar olmaktan çok fiziksel noktalar olan atom ya da parçacıkların bileşimlerinden yüksek 'algı' derecelerinin doğduğunu ileri sürmüştür. Ve hiç kuşkusuz bunun özdekçi bir konum olduğu ileri sürülebilir. Aynı zamanda Maupertuis için yalnızca niteliklerin değil ama ayrıca uzamın da fenomenler, e.d. ruhsal tasarımlar oldukları olgusunu gözden kaçırmamak gerekir. Ve Burnet giderek belli yanlarında Maupertuis'nin felsefesinin Berkeley'in karşı-özdekçi öğretisini andırdığını ileri sürmüştür.[24] Sorunun gerçeği şöyle görünür. Maupertuis'nin yazıları özdekçiliğin gelişimine katkıda bulunmuş olsalar da, konumu onu dosdoğru Fransız Aydınlanmasının özdekçi filozofları ile birlikte sınıflandırmamızı aklayamayacak denli ikircimlidir. Diderot'nun yorumuna gelince, Maupertuis açıktır ki onun Baumann'ın önsavının 'korkunç' sonuçlarından söz ederken ciddi olmadığından ve bu sonuçları sözel olarak yadsırken gerçekte yalnızca onları tanıtmayı istediğinden kuşkulanıyordu.

[24] *Maupertuis*, Paris, 1929.

6. Voltaire ve Deizm

Gördük ki hem Fontenelle ve hem de Maupertuis evrensel dizgenin Tanrının varoluşunu sergilemekte olduğuna inanıyorlardı. Montesquieu de Tanrıya inanıyordu. Ve Voltaire de. Adı yalnızca bir kurum olarak Katolik Kiliseye ve dinadamlarının eksikliklerine karşı değil ama Hıristiyan öğretilere karşı da sert ve alaycı saldırılarıyla birlikte anılmaktadır. Gene de bu onun bir tanrıtanımaz olmadığı olgusunu değiştirmez.

Daha sonra adını M. de Voltaire olarak değiştirecek olan François Marie Arouet (1694-1778) çocukluğunda Paris'de Louis-le-Grand Jesuit kolejinde eğitim gördü. Bastille'e iki ziyaretten sonra 1726'da İngiltere'ye giderek 1729'a dek orada kaldı. Ve İngiltere'de kalışı sırasındadır ki Locke ve Newton'un yazıları ile tanıştı ve *Felsefi Mektuplar*'ında açıkça görüldüğü gibi İngiliz yaşamındaki göreli özgürlüğe karşı hayranlık duyguları geliştirdi.[25] Başka bir yerde Newton, Locke ve Clarke'ın Fransa'da baskıya uğrayacak, Roma'da hapsedilecek, ve Lizbon'da yakılacak olduklarını belirtir. Ama hoşgörü için bu coşkusu 1761'de üç rahibin Lizbon'da dinadamlarına karşı olan hükümet tarafından yakıldığı haberini işittiğinde bunun onda yarattığı derin doyum duygusunu anlatmasının önüne geçemedi.

Voltaire 1734'de Cirey'e gitti ve orada o sıralar yayınlamamayı daha uygun bulduğu *Metafizik Üzerine İnceleme*'sini yazdı. *Newton'un Felsefesi* başlıklı çalışması 1783'de çıktı. Voltaire felsefi düşüncelerinin çoğunu Bayle, Locke ve Newton gibi düşünürlerden aldı; ve bu düşünceleri durulu ve nükteli yazılarda sunmada ve onlara Fransız toplumunun anlayabileceği bir biçim vermede hiç kuşkusuz başarılıydı. Ama belli bir derinliği olan bir filozof değildi. Locke'dan etkilenmiş olmasına karşın, bir filozof olarak onunla aynı düzeyde değildi. Ve Newton üzerine yazmış olmasına karşın, kendisi bir matematiksel fizikçi değildi.

[25]Voltaire büyük bir hayranlık duymasına karşın Hume ile hiçbir zaman karşılaşmadı. Kendi payına Hume da Fransız felsefeciye karşı tutumunda pek yakınlık göstermedi, gerçi Voltaire Ferney'deyken ona Paris'ten olumlu bir mektup yazma konusunda inandırılmış olsa da.

1750'de Voltaire Büyük Frederick'in çağrısı üzerine Berlin'e gitti, ve 1752'de Maupertuis üzerine *Doktor Akakia* başlıklı yergisini yazdı. Bu yergi Frederick'in hoşuna gitmedi; ve filozof ile kral koruyucusu arasındaki ilişkiler gerginleştiği için, Voltaire 1753'de Berlin'den ayrılarak Cenova yakınlarına yerleşti. Önemli yapıtı *Essai sur les moeurs* 1756'da çıktı.

Voltaire 1758'de Ferney'de bir mülk eldindi. *Candide* 1759'da, *Hoşgörü Üzerine İnceleme* 1763'de, *Felsefe Sözlüğü* 1764'de, *Bilgisiz Filozof* 1766'da, Bolingbroke üzerine bir çalışma 1767'de, *Tanrıtanımcıların İnanç Bildirimleri* 1768'de çıktı. 1778 yılında oyunu *Irène*'in ilk sahnelenişinde bulunmak üzere Paris'e gitti ve başkentte olağanüstü bir alkış tufanı ile ödüllendirildi. Ama ilk sahnelenişin üzerine çok geçmeden Paris'te öldü.

1829-34 Beuchot yayımında Voltaire'in toplu yapıtları yaklaşık yetmiş cilt oluşturur. Bir filozof, oyun yazarı, ozan, tarihçi ve romancıydı. Bir insan olarak hiç kuşkusuz pek çok iyi yanı vardı. Oldukça güçlü bir sağduyu taşıyordu; ve türe sorunlarında bir reform uygulaması için duyduğu istek, karışık güdüler tarafından esinlendirilmiş olsalar da belli türel haksızlıkları kamu oyunun gözleri önüne getirmek için gösterdiği çabalarla birlikte, belli bir insanca duygu düzeyini gösterir. Ama bütününde alındığında karakteri özellikle hayranlık duyulabilecek bir türde değildi. Kendini beğenmiş, kinci, kinik ve anlıksal olarak ilkesizdi. Maupertuis, Rousseau ve daha başkalarına yönelttiği saldırılarının ona saygınlık kazandırdıklarını söylemek güçtür. Ama hiç kuşkusuz karakter bozuklukları üzerine söyleyebilecek olduğumuz hiçbir şey yazılarında Fransız Aydınlanmasının tinini parlak bir biçimde toparlamakta olduğu olgusunu değiştiremeyecektir.

Newton felsefesinin öğeleri üzerine çalışmasında Voltaire Kartezyenizmin doğrudan doğruya Spinozacılığa götürdüğünü ileri sürer. "Pekçok insan tanıdım ki Kartezyenizm onları şeylerin enginliğinden başka hiçbir Tanrının olmadığını kabul etmeye götürmüştür, ve, tersine, hiçbir Newtoncu görmedim ki en tam anlamda bir tanrıtanır olmasın."[26] "Newton'un

[26] *Philosophie de Newton*, I, 1.

bütün felsefesi zorunlu olarak herşeyi yaratan ve herşeyi özgürce düzenleyen bir En-Yüksek Varlığın bilgisine götürür."[27] Eğer bir boşluk varsa, özdek sonlu olmalıdır. Ve eğer sonlu ise, olumsal ve bağımlıdır. Dahası, çekim ve devim özdeğin özsel nitelikleri değildirler. Bu yüzden Tanrı tarafından getirilmiş olmalıdırlar.

Metafizik Üzerine İnceleme'sinde Voltaire Tanrının varoluşu için iki uslamlama çizgisi önerir. Birincisi sonsal nedensellikten yola çıkan bir tanıtlamadır. Dünya bir saate benzetilir; ve Voltaire ileri sürer ki, tıpkı kolları zamanı belirten bir saati gören birinin onun zamanı göstermek amacıyla bir başkası tarafından yapılmış olduğu vargısını çıkarması gibi, Doğanın gözleminden de onun anlıklı bir Yaratıcı tarafından yapılmış olduğu vargısı çıkarılmalıdır. İkinci uslamlama Locke ve Clarke tarafından saptanan çizgiler üzerinde olumsallıktan bir uslamlamadır. Bununla birlikte, daha sonra Voltaire bu ikinci uslamlamayı bir yana bırakarak kendini birinciye sınırladı. *Felsefe Sözlüğü*'nde tanrıtanımazlık üzerine yazısının sonunda şunları söyler: "Filozof olmayan geometriciler sonsal nedenleri yadsımışlardır; ama gerçek filozoflar onları kabul ederler. Ve, çok iyi bilinen bir yazarın söylediği gibi, bir din hocası Tanrıyı küçük çocuklara bildirirken, Newton Onu bilgeler için tanıtladı." Ve Doğa üzerine makalesinde yalnız başına alındığında hiçbir toparlama evrensel uyumu ya da dizgeyi açıklayamaz diyordu. "Beni Doğa olarak adlandırırlar, ama ben tümüyle sanatım."

Ama Voltaire sonuna dek Tanrının varoluşuna duyduğu inancı sürdürmüş olsa da, dünyanın Tanrı ile ilişkisi üzerine görüşleri belli bir değişime uğradılar. İlkin az çok Leibniz ve Pope'un evrensel iyimserliklerini paylaşıyordu. Böylece Newton üzerine çalışmasında dünyadaki kötülük yüzünden Tanrıyı yadsıyan tanrıtanımazdan söz ederek belirtir ki, *iyi* ve *iyi-lik* terimleri ikircimlidir. "Seninle ilişkisinde kötü olan genel dizgede iyidir."[28] Yine, kurtlar koyunları yer ve örümcekler sinekleri yakalar diye Tanrının varoluşu konusunda usun bizi götürdüğü vargıları bir yana mı bırakacağız? "Görmüyor

[27] *A.g.y.* [28] *A.g.y.*

musun ki, tersine, sürekli olarak yenip yutulan ve sürekli olarak yeniden üretilen bu sürekli kuşaklar evrenin tasarına girerler?"[29]

Bununla birlikte, büyük acılar getiren 1755 Lizbon depremi Voltaire'in dikkatini güçlü bir biçimde kötülük sorunu üzerine çevirdi. Ve bu olaya tepkilerini Lizbon'daki yıkım üzerine şiirinde ve *Candide*'de dile getirdi. Şiirde tanrısal özgürlüğü yeniden doğruluyor görünmektedir; ama geç yazılarında yaratılışı zorunluğa bağlar. Tanrı sonsuzluk içinde varolan ilk ya da en yüksek nedendir. Ama etkisiz bir neden kavramı saçmadır. Öyleyse dünya sonsuzluk içinde Tanrıdan doğuyor olmalıdır. Hiç kuşkusuz Tanrının bir parçası değildir, ve varoluşu için ona bağımlı olması anlamında olumsaldır. Ama yaratılış bengi ve zorunludur. Ve kötülük dünyadan ayrılamaz olduğu için, o da zorunludur. Öyleyse Tanrıya bağımlıdır; ama Tanrı onu ortaya çıkarmayı seçmiş değildir. Tanrıyı ancak eğer onu özgürce yaratmışsa kötülükten sorumlu tutabiliriz.

İnsana dönelim. *Philosophie de Newton*'da[30] Voltaire, Locke'u tanıyan pekçoklarının ona söylediklerine göre, Newton'un bir zamanlar Locke'a Doğaya ilişkin bilgimizin Tanrı için uzamlı bir şeye düşünme yetisini vermenin olanaksız olduğunu bildirebileceğimiz denli büyük olmadığını itiraf ettiğini belirtir. Ve yeterince açıktır ki Voltaire özdeksel-olmayan tözsel bir varlık olarak ruh kuramını gereksiz bir varsayım olarak görüyordu. *Felsefe Sözlüğü*'nde Ruh üzerine makalede ileri 'tinsel ruh' gibi terimlerin yalnızca bilgisizliğimizi örten sözcükler olduklarını ileri sürer. Yunanlılar duyusal ve anlıksal ruhlar arasına bir ayrım getiriyorlardı. Ama hiç kuşkusuz duyusal ruh diye birşey yoktur; "o senin örgenlerinin deviminden başka birşey değildir." Ve usun yüksek ruhun varoluşu için bulabileceği tanıtlama alt ruhun varoluşu için bulabilecek olduğundan daha iyi değildir. "Ancak inanç yoluyladır ki onu bilebilirsin." Voltaire burada kesin olarak tinsel ve ölümsüz bir ruh diye birşey yoktur demez. Ama görüşü başka bir yerde yeterince açık olarak ortaya koyulur.

Ruhbilimsel bir anlamda insan özgürlüğüne gelince, Vol-

[29] *Philosophie de Newton*, I, 1. [30] I, 7.

taire görüşünü değiştirdi. *Metafizik Üzerine İnceleme*'de[31] özgürlüğün olgusallığını bilincin tüm kuramsal karşıçıkışlara direnen dolaysız tanıklığına başvurarak savunuyordu. Bununla birlikte, *Philosophie de Newton*[32] başlıklı çalışmasında bir ayrım yapar. Belli sıradan sorunlarda, beni şu değil ama bu yolda davranmaya yönelten hiçbir güdüm olmadığı zaman, ilgisizlik özgürlüğünü taşıdığım söylenebilir. Örneğin, eğer sola ya da sağa dönme konusunda bir seçim yapabiliyorsam, ve eğer birini yapmaya doğru hiçbir eğilimim ve ötekine karşı hiçbir isteksizliğim yoksa, seçim kendi öz istencimin sonucudur. Açıktır ki, burada oldukça sözel bir anlamda alınmaktadır. Özgür olduğumuz tüm başka durumlarda kendiliğindenlik denilen özgürlüğü taşırız; "başka bir deyişle, güdülerimiz varsa, istencimiz onlar tarafından belirlenir. Ve bu güdüler her zaman anlağın ya da içgüdünün son sonucudurlar."[33] Burada özgürlük adda kabul edilir. Ama bu ayrımı yaptıktan sonra, Voltaire şunları söylemeye geçer: "Herşeyin nedeni vardır; öyleyse senin istencinin de. Öyleyse hiç kimse kazanmış olduğu son düşüncenin bir sonucu olması dışında isteyemez. ... Bu yüzdendir ki bilge Locke *özgürlük* adını kullanmayı göze alamaz; özgür bir istenç ona bir kuruntudan başka birşey gibi görünmez. Kişinin istediğini yapma gücünden başka hiçbir özgürlük tanımaz."[34] Kısaca, "kabul etmeliyiz ki özgürlüğe yönelik karşıçıkışlara bulanık bir diluzluğuna başvurmaksızın yanıt vermek pek olanaklı değildir; hüzünlü bir konu, öyle ki bilge insan bunun üzerinde düşünmekten bile korkar. Salt bir avutucu düşünce vardır: kişi hangi dizgeyi benimsiyor olursa olsun, eylemlerimizin hangi yazgıcılık tarafından belirlendiğine inanırsa inansın, her zaman sanki özgürmüş gibi davranacaktır."[35] Daha sonraki bölümde Voltaire ilgisizlik özgürlüğüne yönelik bir dizi karşıçıkış getirmektedir.

Felsefe Sözlüğü'nde Özgürlük üzerine makalesinde Voltaire yuvarlak bir anlatımla bildirir ki ilgisizlik özgürlüğü "onu yaratanların kendilerinde de bulunmayan birşey, anlamsız bir sözcüktür." Kişinin istediği şey güdü tarafından belirlenir; ama kişi davranınada ya da davranmamada özgür olabilir, şu

[31]7. [32]I, 4. [33]*Philosophie de Newton*, I, 4. [34]*A.g.y.* [35]*A.g.y.*

anlamda ki, yerine getirmeyi istediği eylemi yerine getirmesi gücü içinde olabilir ya da olmayabilir. "İstencin değil ama eylemlerin özgürdür; davranma gücün olduğu zaman davranmakta özgürsün." *Bilgisiz Filozof*'ta[36] Voltaire özgür bir istenç düşüncesinin saçma olduğunu ileri sürer; çünkü özgür bir istenç yeterli güdüsü olmayan bir istenç olacak ve Doğanın izlediği yolun dışına düşecektir. Eğer "küçük bir hayvan, beş ayaklık boyuyla" evrensel yasa egemenliği karşısında bir kuraldışı olmuş olsaydı, bu çok tuhaf olurdu. Şansa bağlı olarak davranacaktı, oysa şans diye birşey yoktur. "Herhangi bir bilinmeyen nedenin bilinen etkisini anlatmak için bu sözcüğü yaratan biziz." Özgürlük bilincine ya da duygusuna gelince, bu istencimizdeki belirlenimcilik ile bütünüyle bağdaşabilirdir. Kişinin istenen eylemi yerine getirmeye gücü olduğu zaman dilediğini *yapabilecek* olduğundan daha çoğunu göstermez.

Belirlenimciliği öne sürmesi Voltaire'in ahlaksal yasa düşüncesini bir yana attığı anlamına gelmez. Herhangi bir doğuştan ahlaksal ilkenin olmadığı konusunda Locke ile anlaştığını bildiriyordu. Ama Tanrı tarafından öyle bir yolda oluşturulmuşuzdur ki, zamanın akışı içinde türenin zorunluğunu görmeye başlarız. Gerçekten, Voltaire ahlaksal kanıların değişkenliklerine dikkati çekmeye alışmıştı. Böylece *Metafizik Üzerine İnceleme*'de[37] bir yerde erdem denilen şeyin başka bir yerde bir kusur olarak görüldüğünü belirtir, ve ahlaksal kurallar da tıpkı diller ve göreneklər denli değişkendirler. Aynı zamanda "doğal yasalar vardır ki, insanlar dünyanın her yerinde bunlar konusunda anlaşmak zorundadırlar."[38] Tanrı insanı vazgeçilemez belli duygularla donatmıştır ki, bunlar, sonsuza dek sürecek olan bağlar olarak, insan toplumunun temel yasalarını yaratırlar. Temel yasanın içeriği oldukça sınırlı görünmektedir ve başlıca başkalarını incitmemekten ve birinin komşusunu ahlaksızca incitmediği sürece hoşuna gideni yapabilmesinden oluştuğu söylenebilir. Gene de, Voltaire nasıl her zaman deistik (ya da kendi deyimiyle teistik) bir konumu sürdürmüşse, yine öyle ahlaksal bir göreciliğe de hiçbir zaman bütünüyle teslim olmamıştır. Pascal'da

[36]13. [37]9. [38]*A.g.y.*

bulunabilecek türde derin bir dinsel duygu hiç kuşkusuz Voltaire'e özgü bir özellik değildi; ne de yüksek bir ahlaksal idealizme inandığı söylenebilir. Ama tanrıtanımazlığı nasıl yadsımışsa, aşırı törel göreciliği de yadsımıştır.

Voltaire'in insan özgürlüğü ile ilgili olarak ruhbilimsel bir anlamda belirlenimci bir konumu benimsemeye başladığını söylemiştik. Aynı zamanda politik özgürlüğün de kararlı bir savunucusuydu. Locke gibi, Devlet tarafından saygı duyulması gereken bir insan hakları öğretisine inanıyordu; ve, Montesquieu gibi, İngiltere'de yürürlükte olan özgürlük koşullarına hayranlık duyuyordu. Ama politik özgürlük ile ne demek istediğini anlamak zorunludur. Kafasında herşeyden önce bir düşünce ve anlatım özgürlüğü vardı. Başka bir deyişle, birincil olarak *le plilosophe*lar için kazanılacak özgürlükle ilgileniyordu, en azından Voltaire ile anlaştıkları ölçüde. Halk egemenliğini geliştirmeyi istiyor olma anlamında bir demokrat değildi. Hiç kuşkusuz bilimsel ve ekonomik ilerleme için zorunlu olduğunu düşündüğü hoşgörüyü savunuyordu; ve tiransal despotizmden nefret ediyordu. Ama Rousseau'nun eşitlik konusundaki düşüncelerini alaya aldı, ve ideali filozofların etkileriyle aydınlatılmış iyiliksever bir tekerk ideali idi. Hayalperestlere ve idealistlere güvenmiyordu; ve mektuplaşmaları ayaktakımının —ki halkı böyle adlandırmak hoşuna gidiyordu—her zaman bir ayaktakımı olarak kalacağı görüşünde olduğunu gösterir. Özgürlük ve hoşgörü için daha iyi koşullar ve türel sorunlarda daha iyi ölçünler pekala Fransız tekerki altında da elde edilebilirdi, yeter ki Kilisenin gücü kırılmış ve felsefi aydınlanma Hıristiyan inak ve boşinançların yerini almış olsun. Voltaire hiç kuşkusuz hiçbir zaman kurtuluşun halktan ya da şiddete dayalı bir ayaklanmadan gelebilecek olduğunu düşünmemişti. Bu yüzden, gerçi yazıları Devrim için zeminin hazırlanmasına katkıda bulunmuş olsalar da, Voltaire'i Devrimi edimsel olarak alacak olduğu biçim içersinde istekle bekliyor ya da bilinçli olarak onu geliştirmeyi amaçlıyor olarak sunmak büyük bir yanılgı olacaktır. Düşmanı tekerk değil ama din-adamları sınıfıydı. Montesquieu'nün 'güçlerin ayrılığı' ilkesini savunma anlamında anayasanın özgürleştirilmesiyle ilgilen-

miyordu. Ve gerçekte giderek denebilir ki dinadamlarının etkisinden kurtarılması anlamında tekerkin gücünün arttırılmasından yanaydı.

Bu yorumlar Voltaire'in ilerlemenin bir düşmanı olduğunu imliyor olarak anlaşılmamalıdır. Tersine, Voltaire ilerleme düşüncesinin en etkili yayıcılarından biriydi. Ama terim onun için usun egemenliği, e.d. anlıksal, bilimsel ve ekonomik ilerleme anlamını taşıyordu, politik ilerleme anlamını değil, eğer bununla demokrasiye ya da halk yönetimine bir geçiş anlaşılıyorsa. Çünkü bilimde, sanatta ve düşüncelere karşı hoşgörüde ilerlemeyi geliştirmesi en olanaklı güç aydınlanmış tekerkin yönetimiydi.

Montesquieu'nün kuramlarının bu bölümde irdelenmiş olmaları olgusuna karşın, Voltaire'in tarih konusundaki görüşlerini tarih felsefesinin doğuşunu ele alan bölüme bırakmayı öneriyorum.

7. *Vauvenargues*

Aydınlanma ya da Us Çağı olarak bilinen dönem üzerine düşünüldüğü zaman, doğallıkla soğuk ve eleştirel anlığın bir yüceltilişi anımsanır. Gene de Aydınlanmanın en büyük adlarından biri olan Hume idi ki usun tutkuların kölesi olduğunu ve olması gerektiğini söylüyor ve ahlaksal yaşamın temelini duyguda buluyordu. Ve Fransa'da doğallıkla eleştirel ve biraz da yüzeysel bir anlayışın asıl temsilcisi olarak görülebilecek olan Voltaire tutkular olmaksızın hiçbir insan ilerlemesinin olamayacağını bildiriyordu. Çünkü tutkular insandaki güdücü güçtürler; makineleri işleten çarklar onlardır.[39] Benzer olarak, Vauvenargues'ye göre "tutkularımız kendimizden ayrı değildirler; aralarından kimileri ruhumuzun bütün temeli ve bütün tözüdürler."[40] İnsanın gerçek doğası ustan çok tutkularda aranmalıdır.

Vauvenargues Markisi Luc de Clapiers 1715'de doğdu. 1733'de bir subay olarak orduya girdi ve sağlığı bozuluncaya

[39] *Treatise on Metaphysics* 8.
[40] *Introduction to the knowledge of the Human Mind*, II, 42.

dek birçok sefere katıldı. Yaşamının son iki yılını geçirdiği Paris'te Voltaire ile aralarında bir dostluk ilişkisi gelişti. 1747'de öldü. Ölümünden önceki yıl *İnsan Anlığının Bilgisine Giriş* ve bunun ardından *Kimi Şairler Üzerine Eleştirel Düşünceler* başlıklı çalışmalarını yayımladı. Yapıtlarının ölümünden sonraki yayımlarına *Düzgüler* ve daha başka parçalar eklenmiştir.

Vauvenargues çalışmasının ilk kitabını anlığa (*esprit*) ayırmıştır. "Bu ilk Kitabın amacı deneyim üzerine temellendirilmiş tanımlar ve düşünceler yoluyla insanların anlık adı altında kapsanan tüm değişik niteliklerinin bilinmesini sağlamaktır. Bu aynı niteliklerin fiziksel nedenlerini araştıranlar, eğer bu çalışmada ilkelerini inceledikleri şeylerin etkilerini geliştirmede başarılı olabilirlerse, belki de onlardan daha bir pekinlikle söz edebileceklerdir."[41] Vauvenargues tüm anlıkların eşitliğini vurgulama eğiliminde olanların görüşlerine katılmıyordu. Çalışmasında genellikle karşılıklı olarak dışlayıcı olan ve değişik anlık tiplerini doğuran bir dizi niteliği kısaca tartışır. Ayrıca dahi kavramını da vurgular ve onda genellikle karşılıklı olarak bağımsız niteliklerin bir bileşiminin bulunduğunu düşünür. "İnanıyorum ki etkinlik olmaksızın hiçbir dahi olamaz. İnanıyorum ki dahilik büyük bir ölçüde tutkularımıza bağlıdır. İnanıyorum ki pekçok değişik niteliğin biraraya gelmesinden ve eğilimlerimiz ve yetilerimiz arasındaki gizli bağdaşmalardan doğar. Eğer bu zorunlu koşullardan biri yoksa, hiçbir dahilik olamaz, ya da ancak belli bir eksiklik gösteren bir dahilikten söz edilebilir. ... Karşılıklı olarak bağımsız niteliklerin bu biraraya gelişlerinin zorunluğudur ki dahilerin her zaman böylesine ender olmaları olgusunun nedeni olarak görünür."[42]

İkinci kitapta Vauvenargues tutkuları irdeler ki, bunların tümü de, "Mr. Locke'un dediği gibi,"[43] haz ve acı üzerine dayanırlar. Bunlar sırasıyla eksiksizlik ve eksiklik durumları ile ilişkilendirilirler. Eş deyişle, insan doğallıkla varlığına bağlıdır, ve eğer varlığı hiçbir yolda eksiklik göstermeyen ve kendini her zaman engellenme ya da eksiklik olmaksızın geliştiren bir

[41] *Introduction to the Knowledge of the Human Mind*, I, 1.
[42] *A.g.y.*, I, 15. [43] *A.g.y.*, II, 22.

varlık olmuş olsaydı, hazdan başka hiçbirşey duymazdı. Ama gerçekte hem hazzı ve hem de acıyı yaşarız; ve "bu iki aykırı duygunun yaşanmasındandır ki iyi ve kötü düşüncelerini türetiriz."[44] Tutkular (en azından "düşünme örgeni yoluyla" gelip yalnızca dolaysız duyu izlenimleri olmayanlar) "varlığın sevgisi ya da varlığın eksiksizliğinin sevgisi üzerine ya da eksiksiz olmamamızın duygusu üzerine"[45] dayanırlar. Örneğin, öyle insanlar vardır ki eksikliklerinin duygusunu eksiksizlik, yetenek, güç duygularından çok daha yeğin olarak duyarlar. O zaman endişe, melankoli vb. gibi tutkular ortaya çıkar. Büyük tutkular taşıdığımız iki duygunun, gücümüzün duygusu ile eksiklik ve zayıflığımızın duygusunun birleşmesinden doğar. Çünkü "acılarımızın duygusu bizi kendi ötemize geçmeye iterken, becerilerimizin duygusu ise bunu yapmaya yüreklendirir ve böylece umut içinde oraya götürür."[46]

Üçüncü kitapta Vauvenargues ahlaksal iyi ve kötü kavramlarını irdeler. Görmüştük ki iyi ve kötü düşünceleri haz ve acı duyguları üzerine dayanır. Ama değişik insanlar haz ve acıyı değişik şeylerde bulurlar. İyi ve kötü konusundaki düşünceleri bu yüzden birbirlerinden ayrılır. Bu gene de ahlaksal iyi ve kötü ile denmek istenen şey değildir. "Birşeyin bütün bir toplum tarafından iyi olarak görülebilmesi için bütün toplumun yararına yönelik olması gerekir. Ve birşeyin kötü olarak görülebilmesi için, toplumun yıkımına yönelik olması gerekir. Burada ahlaksal iyi ve kötünün büyük ırasalını buluruz."[47] İnsanlar eksikli doğaları ile kendilerine yeterli değildirler; toplum onlar için zorunludur. Ve toplumsal yaşam kişinin tikel çıkarını genel çıkar ile kaynaştırmasını gerektirir. "Bu tüm ahlakın temelidir."[48] Ama ortak iyinin izlenmesi özveri gerektirir, ve herkes kendiliğinden böyle özverilerde bulunmaya hazır değildir. Bu yüzden yasa zorunludur.

Erdem ve erdemsizliğe gelince, "kendi kişisel çıkarlarından önce genel çıkarın yeğlenmesi erdeme yaraşan ve onun düşüncesini belirleyen biricik tanımdır. Buna karşı, birinin gözü başka hiçbirşeyi görmeksizin kendi çıkarları uğruna kamu mutluluğunu gözden çıkarması sonsuza dek erdemsizliğin

[44] *A.g.y.* [45] *A.g.y.*, II, 22. [46] *A.g.y.* [47] *A.g.y.*, III, 43. [48] *A.g.y.*

belirtisidir."[49] Mandeville pekala kişisel kusurların kamu yararına olduklarını ve tecimin aşırı varsıllık ve gösteriş hırsı olmaksızın gelişemeyeceğini düşünebilir. Ama bu belli bir anlamda doğru olsa da, gene de kabul etmek gerek ki erdemsizliğe saparak üretilen iyiliğe her zaman büyük kötülükler karışmıştır. Ve gene de eğer bunlar denetlenerek kamu iyiliğine altgüdümlü kılınıyorlarsa, bunu yapan us ve erdemdir.

Vauvenargues bu yüzden yararcı bir ahlak görüşünü önerir. Ama nasıl ilk kitapta dahilik kavramı üzerinde önemle duruyorsa, üçüncüde de ruh büyüklüğüne geniş bir yer ayırır. "Ruh büyüklüğü yüce bir içgüdüdür ki insanları hangi doğada olursa olsun büyük olana iter; ama onları tutkularına, içgörülerine, eğitimlerine, talihlerine vb. göre iyiye ya da kötüye yöneltir."[50] Ruh büyüklüğü böylece kendinde ahlaksal olarak ilgisizdir. Kusur ile birleştiği zaman, toplum için tehlikelidir (Vauvenargues Cateline'den söz etmektedir); ama gene de ruh büyüklüğüdür. "Nerede büyüklük varsa, onu kendimize karşın duyumsarız. Fatihlerin görkemine her zaman saldırılmıştır; insanlar ondan her zaman acı çekmiş, ve onu her zaman saymışlardır."[51] "İyinin ve kötünün ötesinde" duran üstün insan anlayışı ile Nietzche'nin Vauvenargues'e duygudaşlık göstermiş olması şaşırtıcı değildir. Ama Vauvenargues hiç kuşkusuz ahlakın toplumsal ırası konusunda daha önce söylemiş olduklarını yadsımaya çalışmadı. İnsan doğa ve karakterinin karmaşıklığına dikkati çekti. "Kusurlar vardır ki büyük nitelikleri dışlamazlar, ve buna göre büyük nitelikler vardır ki erdemden ayrı dururlar. Bu gerçeği üzüntüyle kabul ediyorum. ... (Ama) insanların bütünüyle iyi ya da bütünüyle kötü olmalarını isteyenler doğayı bilmezler. İnsanlarda herşey birbirine karışmıştır; orada herşey sınırlıdır; ve giderek erdemsizliğin bile sınırları vardır."[52]

Vauvenargues'nin *Düzgüler*inde açıkça Pascal'ı anımsatan belli deyişleri bulabiliriz. "Us yüreğin çıkarlarını bilmez."[53] "Büyük düşünceler yürekten doğarlar."[54] Tutkuların temel

[49] *Introduction to the knowledge of the Human Mind*, III, 45; [50] *A.g.y.* 44.
[51] *Réflexions et maximes*, 222.
[52] *Introduction to the knowledge of the Human Mind*, III, 44.
[53] *Reflexions et maximes*, 124. [54] *A.g.y.*, 127.

rolleri üzerine daha önce dikkati çekmiş olduğumuz o diretmeyi de buluruz. "Belki de anlığın en büyük yararlarını tutkulara borçluyuz."[55] Tutkular insana usu öğretmişlerdir. Tüm halkların çocukluklarında, tıpkı bireylerinkinde olduğu gibi, duygu her zaman düşünceyi öncelemiş ve onun ilk efendisi olmuştur."[56] Belki de bu vurgulamaya değer bir noktadır, çünkü Us Çağı denilince göz önüne getirilen şey çoğunlukla çözümlemeci soğuk usun çıkarına duyguyu ve tutkuyu değersizleştirme alışkanlığında olan bir dönemdir.

Vauvenargues'nin dizgeci bir yazar olmadığını, çünkü yazılarının geliştirilmiş tartışmalardan çok özdeyişlerden oluştuğunu söylemek pek doğru olmayacaktır. Çünkü insan anlığının bilgisi üzerine çalışmasında düşüncelerinin az çok dizgesel bir düzenlenişinden söz edebiliriz. Ama ön söylemlerinde koşulların başlangıçtaki tasarını yerine getirmesine izin vermediklerini kabul ediyordu. Her ne olursa olsun, Vauvenargues—kendi deyimiyle—ruhsal fenomenlerin nedenlerini araştırmaktan çok anlığın değişik niteliklerini ve değişik tutkuları ayırdetmek ve sınıflandırmakla ilgileniyordu. Ansal işlemleri ve işlevleri ilksel bir temelden türetme yollarının bir incelenişi için Condillac'a dönmemiz gerekir.

8. Condillac ve İnsan Anlığı

Étienne Bonnet de Condillac (1715-80) ilkin rahipliği amaçladı ve Saint-Sulpice din okuluna girdi. Ama 1740'da din okulundan ayrılarak felsefeye yöneldi ve 1758'den 1767'ye dek Parma Dükünün oğlunun öğretmenliğini yaptı.

Condillac'ın ilk yayımı *İnsan Bilgisinin Kökeni Üzerine Deneme* (*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1746) başlığı altında açıkça Locke'un görgücülüğünün damgasını taşıyan bir çalışmaydı. Bu gene de Condillac'ın yalnızca İngiliz filozofun öğretisini yeniden-ürettiği anlamına gelmez. Ama Locke'un karmaşık düşünceleri yalın olanlara indirgememiz ve yalın düşüncelere görgül ya da deneyimsel bir köken yüklememiz gerektiği yolundaki genel ilkeleri ile anlaşıyordu.

[55] *Reflexions et maximes*, 151. [56] *A.g.y.*, 154-5.

Ansal yaşamımızın gelişimi üzerine tartışmasında Condillac dilin rolü üzerine güçlü bir vurgu getirdi. Düşünceler bir bakıma ancak bir im ya da sözcük ile bağlandıkları zaman belirlenmiş olurlar. Örneğin, çimenlere baktığım zaman yeşilin bir duyumunu alırım; yeşile ilişkin yalın bir düşünce duyular yoluyla bana iletilir. Ama hiç kuşkusuz bu sınırsızca yinelenebilecek yalıtılmış deneyim ancak bir im ya da simge ile, *yeşil* sözcüğü ile bağlandığı zaman bir düşünce nesnesi olabilir ve başka düşüncelerle bir bileşime girebilir. Temel bilgi gereci böylece bir düşüncenin bir im ile birleşmesidir; ve bu birleşme dolayısıyladır ki dünyaya ilişkin artan deneyimimiz ile ve gereksinim ve amaçlarımız ile uyum içinde karmaşık bir anlıksal yaşam geliştirebiliriz. Gerçekten, dil, daha doğrusu sıradan dil, onda im ile imlenen arasında matematiksel dilde bulduğumuz eksiksiz çakışmayı bulamıyor olmamız anlamında kusurludur. Ama gene de anlıklı ve düşünmeye yetenekli varlıklarızdır, çünkü dil yetisine iyeyizdir.

Condillac *Dizgeler Üzerine İnceleme*'sinde (*Traité des Systèmes*, 1749) Descartes, Malebranche, Spinoza ve Leibniz gibi düşünürlerin felsefelerinde sergilendiği biçimiyle 'dizgelerin tini'ni olumsuz bir eleştiri altına alır. Büyük ussalcı felsefeciler ilk ilkelerden ve tanımlardan yola çıkarak dizgeler kurmaya çalıştılar. Bu özellikle Spinoza açısından doğrudur. Ama geometrik denilen yöntem dünyanın gerçek bir bilgisini geliştirmede yararsızdır. Bir felsefeci tanımlarıyla özlerin bir kavrayışına ulaştığını imgeleyebilir; ama gerçekte bu tanımlar keyfidir. Daha açık bir deyişle, yalnızca belli sözcüklerin gerçek ve sağın olarak imledikleri anlamları belirtmek üzere amaçlanmış değillerse keyfidirler. Ve eğer bir bakıma salt sözlük tanımları iseler, felsefi dizgelerde yerine getirmeleri gereken işi yapamazlar.

Bu hiç kuşkusuz demek değildir ki Condillac bilgiyi dizgeselleştirmeye yönelik tüm çabaları kınamaktadır. Dizgelerin tinini, *a priori* bir yolda yalnızca ustan bir felsefe geliştirme girişimini olumsuz bir eleştiri altına almak bireşimi kınamak değildir. Sözcüğün kabul edilebilir anlamında bir dizge bir bilimin bölümlerini aralarındaki ilişkileri açıkça sergileyebile-

cek oldukları bir yolda düzenli olarak yerleştirmeyi anlatır. Hiç kuşkusuz ilkeler olacaktır. Ama ilkeler burada bilinen fenomenler anlamına geleceklerdir. Böylece Newton bilinen çekim fenomenlerini bir ilke olarak kullanarak ve daha sonra gezegenlerin devimleri ve dalgalar gibi fenomenleri bu ilkenin ışığında açıklayarak bir dizge kurdu.

Condillac'ın ölümünden sonra 1780'de çıkan *Mantık* başlıklı çalışmasında da buna benzer düşünceler buluruz. Onyedinci yüzyılın büyük metafizikçileri geometriden ödünç alınan ve tanımlardan çıkarsama yoluyla ilerleyen bireşimli bir yöntemi izliyorlardı. Ve bu yöntem, gördüğümüz gibi, bize Doğanın gerçek bilgisini veremez. Bununla birlikte, çözümlemeci yöntem ise her zaman verili olanın alanında kalır. Karışık bir veriden yola çıkar ve onu değişik parçalarına çözümleriz: bütünü dizgesel bir yolda yeniden oluşturabiliriz. Bu doğal yöntemdir, bilgimizi geliştirmeyi istediğimiz zaman anlığın doğal olarak izlediği yoldur. Örneğin bir görünüşü, diyelim ki bir kır görünüşünü bilmeye nasıl ulaşırız? İlkin bunun karışık bir izlenimini ediniriz, ve daha sonra aşamalı olarak bunun değişik bileşen özelliklerinin seçik bir bilgisine vararak bu özelliklerin bir arada bütünü nasıl oluşturduklarını görmeye başlarız. Bir yöntem kuramı geliştirirken bizden istenen şey ideal bir yönteme ilişkin bir *a priori* kavram oluşturmamız değildir; bilgisini geliştirirken anlığın edimsel olarak nasıl işlediğini incelememiz gerekir. O zaman görülecektir ki ideal ve değişmez tek bir yöntem yoktur. İçinde şeyleri incelememiz gereken düzen gereksinim ve amacımıza bağlıdır. Ve eğer Doğayı incelemeyi, şeylerin gerçek bilgilerini kazanmayı istiyorsak, verili olanın alanı içersinde, bize en sonunda duyu-deneyiminde verilen fenomenal düzen içersinde kalmamız gerekecektir.

Condillac özellikle *Duyumlar Üzerine İnceleme*'si (*Traité des sensations*, 1754) ile tanınır. Locke duyumlara bağlı düşünceler ile düşünme etkinliğinden kaynaklanan düşünceler arasında ayrım yapıyor, duyum ve düşünme ya da içe-bakış olarak iki düşünce kaynağı kabul ediyordu. Ve insan bilgisinin kökeni üzerine erken çalışmasında Condillac az çok Locke'un

konumunu benimsedi. Ama *Duyumlar Üzerine İnceleme*'de Locke'un düşüncelerin ikili kökenleri kuramından açıkça koptu. Yalnızca tek bir köken ya da kaynak vardır—duyum.

Condillac'ın görüşünde Locke'un düşünme etkinliğinden kaynaklanan düşünceleri, başka bir deyişle ruhsal fenomenleri irdelemesi yetersizdi. Örneğin töz düşüncesi gibi karmaşık düşünceleri yalın düşüncelere çözümlüyordu; ama karşılaştırma, yargılama, isteme vb. gibi ansal işlemleri yalnızca verili olarak ve sorgulamaksızın alıyordu. Öyleyse Locke'un ötesine ilerleme için gerekçe ortadaydı. Bu ansal işlem ve işlevlerin en sonunda nasıl duyumlara indirgenebilir oldukları gösterilmelidir. Hiç kuşkusuz bunların tümü de duyumlar olarak adlandırılamazlar; ama 'dönüşmüş duyumlar'dırlar. Daha açık bir deyişle, ruhsal yaşamın bütün bir yapısı duyumdan üretilir. Durumun bu olduğunu göstermek Condillac'ın *Duyumlar Üzerine İnceleme*'de önüne koyduğu görevdir.

Görüşünü açıkça sergileyebilmek için Condillac okuyucularından koku duyusu ile başlayıp aşamalı olarak duyularla donatılan bir yontu imgelemelerini ister. Ve insanın bütün bir ansal yaşamının ona duyuların kaynaklık ettiği önsavı üzerinde nasıl açıklanabileceğini göstermeye çalışır. Yontu andırımı hiç kuşkusuz oldukça yapaydır. Ama Condillac'ın okuyucularından yapmalarını istediği şey kendilerini tüm bilgiden yoksun olarak imgelemeleri ve onunla birlikte ansal işlemlerini öğesel duyumlar temelinde yeniden kurmalarıdır. Düşüncelerimizin kökeni sorununa bu yaklaşımının temelinde Londralı cerrah Cheselden'in ellerinde başarılı katarakt ameliyatlarından geçen doğuştan körlerin deneyimlerinden ve Diderot'nun sağır ve dilsizler üzerindeki ruhbilimsel gözlemlerinden sağlanan veriler yatar. *Duyumlar Üzerine İnceleme*'de[57] Condillac Cheselden'in ameliyatlarının birinden sağlanan veriler üzerinde uzunlamasına durur.

Bu incelemenin başlıca özelliklerinden biri Condillac'ın ayrı olarak alındığında her bir duyunun tüm yetileri nasıl yaratabildiğini göstermeye çalışırken izlediği yoldur. Örneğin bilgisinin erimi koku duyusuyla sınırlı bir insanı alalım (yontu

[57] *Treatise on Sensations*, III, V.

tarafından temsil edilmek üzere). "Eğer yontuya koklaması için bir gül verirsek, bu bizim için gül koklayan bir yontu, ama kendi için gülün kokusudur."[58] Başka bir deyişle, bu insan özdek, dışsal şeyler ya da kendi bedeni gibi nesnelerin hiçbir düşüncesini taşımayacaktır. Kendisi kendi öz bilinci için bir koku duyumundan başka hiçbirşey olmayacaktır. Şimdi, varsayalım ki bu insan yalnızca tek bir duyumu, bir gülün kokusunu taşımaktadır. Bu 'dikkat'tir. Ve gül uzaklaştırıldığında, geriye dikkatin az ya da çok diri ya da yeğin olmasına göre güçlü ya da zayıf bir izlenim kalacaktır. Burada önümüzde belleğin şafağı bulunmaktadır. Geçmiş duyuma dikkat bir duygu kipinden başka birşey olmayan bellektir. Ve şimdi varsayalım ki söz konusu insan güllerin ve karanfillerin kokularını bir çok kez kokladıktan sonra bir gülü kokluyor olsun. Edilgin dikkati güllerin ve karanfillerin anıları arasında bölünür. O zaman bir karşılaştırma durumu söz konusudur ki, iki düşünceye aynı zamanda dikkat etmekten oluşur. "Ve karşılaştırma olduğu zaman yargı vardır. ... Bir yargı yalnızca karşılaştırılan iki düşünce arasındaki bir ilişkinin algısıdır."[59] Yine, eğer bu insan hoşuna gitmeyen bir koku duyumunu alıyor ve geçmişteki hoş bir duyumu anımsıyorsa, önümüzde imgelem durumu bulunmaktadır. Çünkü bellek ve imgelem türde ayrı değildirler. Yine, aynı insan tikel ve soyut düşünceler de oluşturabilir. Kimi kokular hoşturlar, başkaları ise nahoş. Eğer insan doyum ve doyumsuzluk düşüncelerini bunların çeşitli tikel değişkelerinden ayırma alışkanlığını geliştirecek olursa, soyut düşüncelere iye olacaktır. Benzer olarak, birçok değişik ardışık duyumu anımsayacak olursa, sayı düşüncelerini geliştirebilecektir.

Öte yandan, her bir koku duyumu ya hoş ya da nahoştur. Ve eğer şimdi nahoş bir duyumu yaşayan insan geçmişteki hoş bir duyumu anımsayacak olursa, o mutlu durumu yeniden kazanma gereksinimini duyacaktır. Bu ise isteği doğurur. Çünkü "istek bu yetilerin gereksinimini duyduğumuz şeylere yönelik eylemlerinden başka birşey değildir."[60] Ve tüm başkalarını uzaklaştıran ya da en azından başat olan istek bir tutkudur. Böylece sevgi ve nefret tutkularına varmış oluruz. "Yontu onda

[58] *Treatise on Sensations*, I, i, 2. [59] *A.g.y.*, I, i, 15. [60] *A.g.y.*, I, iii, 1.

olan ya da olmasını dilediği hoş bir duyguyu sever. Ona acı veren nahoş bir duygudan ise nefret eder."[61] Dahası, eğer yontu şimdi yaşamakta olduğu isteğin başka zamanlarda doyum tarafından izlenmiş olduğunu anımsayacak olursa, isteğini yerine getirebileceğini düşünecektir. Ve şimdi önümüzde olan şey istenç durumudur. "Çünkü *istenç* ile saltık bir isteği anlarız; eş deyişle, istediğimiz şeyin gücümüz içinde olduğunu düşünürüz."[62]

Condillac böylece tüm ansal işlemlerin koklama duyusundan türetilebileceklerini göstermeye çalışır. Açıktır ki, eğer ansal yeti ve işlemlerimizi yalnızca dönüşmüş koku duyumu olarak düşünecek olursak, erimleri aşırı ölçüde sınırlanacaktır. Ve koku duyumuna sınırlı olan bir insandaki 'kendi'nin bilinci için de aynı şeyi söyleyebiliriz. "(Yontunun) '*Ben*'i yalnızca deneyimlediği ve belleğin ona anımsattığı duyumların bir toplamıdır."[63] Gene de, "salt tek bir duyum ile anlak biraraya gelmiş beşi ile olduğu denli çok yeti taşır."[64] ('Anlak' yalnızca birarada alınan bilişsel yetilerin tümü için addır.)

Daha sonra işitme, tatma ve görme duyuları irdelenir. Ama Condillac koku, işitme, tat ve görme duyularının bileşiminin bir insanın dikkatinin, isteklerinin ve hazlarının nesnelerini çoğaltmasına karşın bir dışsallık yargısı üretmediğini ileri sürdü. Yontu "henüz salt kendini görecektir. ... Değişkelerini dış nedenlere borçlu olduğu gibi bir kuşkusu yoktur. ... Giderek bir bedeni olduğunu bile bilmez."[65] Başka bir deyişle, en sonunda dokunma duyusudur ki dışsallık yargısından sorumludur. Bu sorunu açıklamasında Condillac'ın düşünceleri biraz değişir. *Duyumlar Üzerine İnceleme*'nin ilk yayımında dışsallığın bilgisini devimden bağımsızlaştırırken, buna karşı ikinci yayımda dışsallık kavramının devimden bağımsız olarak doğmadığını kabul etti. Bununla birlikte, her ne olursa olsun bu kavramdan birincil olarak sorumlu olan şey dokunma duyusudur. Bir çocuk elini bedeninin bölümleri boyunca devindirecek olursa, "kendini bedenin tüm bölümlerinde duyumsayacaktır."[66] "Ama eğer yabancı bir cisme dokunacak

[61] *Treatise on Sensations*, I, iii, 5. [62] *A.g.y.*, I, iii, 9. [63] *A.g.y.*, I, iv, 3.
[64] *A.g.y.*, I, vii, 1. [65] *A.g.y.*, I, xii, 1-2. [66] *A.g.y.*, II, v, 4.

olursa, elde kendini değişkiye uğramış olarak duyumsayan *Ben* kendini yabancı cisimde değişkiye uğramış olarak duyumsamayacaktır. *Ben* yabancı bir cisimden elden almakta olduğu karşılığı alamaz. Yontu böylece bu kipleri bütünüyle kendi dışında olarak yargılar."[67] Ve dokunma başka duyulara katıldığı zaman, insan aşamalı olarak kendi çeşitli duyu-örgenlerini bulup çıkarır ve koku, işitme vb. duyumlarının dışsal nesneler tarafından yaratıldığı yargısına varır. Örneğin, güle dokunarak ve onu yüze doğru yaklaştırarak ya da ondan uzaklaştırarak, bir insan koku örgeni konusunda ve kendi koku duyumunun dışsal nedeni konusunda yargılar oluşturmaya başlar. Benzer olarak, ancak dokunma duyusu ile bileşim yoluyladır ki göz uzaklığı, büyüklüğü ve devimi nasıl göreceğini öğrenir. Büyüklük, şekil, uzaklık ve konum gibi şeyleri görme yoluyla yargılamaya öylesine alışmışızdır ki doğallıkla bu yargıların yalnızca görme duyumuna bağlı olduklarını düşünme eğilimindeyizdir. Ama durum böyle değildir.

Belki de geçerken *İnsan Bilgisinin Kökeni Üzerine Deneme*'si ile *Duyumlar Üzerine İnceleme*'sinin yayınlanışları arasında Condillac payına bir görüş değişikliğine dikkati çekmek yerinde olacaktır. İlk çalışmada anlık için düşünce ve im ya da simge arasındaki halkanın zorunlu olduğunu ileri sürüyor görünür. Ama ikincisinde bu görüş bir değişime uğramıştır. Örneğin koku duyusu ile sınırlı olan insanı ele alırken bu insanın belli bir sayı düşüncesi taşımasının olanaklı olduğunu kabul eder. Bir ve bir ve bir düşüncelerini taşıyabilir. Ama, Condillac'a göre, "bellek aynı zamanda dört birimi seçik olarak kavrayamaz. Üçün ötesinde ancak belirsiz bir çokluk tasarlayabilir. ... Hesaplama sanatıdır ki bize bakış açımızı genişletmeyi öğretmiştir."[68] Böylece *İnceleme*'de Condillac anlığın ve düşüncelerin kullanımının dili öncelediğini ileri sürer, üstelik dil ansal yaşamımızın ilkel bir evrenin ötesine gelişimi için zorunlu olsa bile.

İnceleme'nin vargısı "doğal düzende tüm bilgi duyumlardan doğar"[69] biçimindedir. İnsanın tüm ansal işlemleri, giderek genel olarak onun yüksek ansal etkinlikleri sayılanlar bile,

[67] *Treatise on Sensations*, II, v, 5. [68] *A.g.y.*, I, iv, 7. [69] *A.g.y.*, IV, ix, 1.

'dönüşmüş duyumlar' olarak açıklanabilirler. Böylece Condillac Locke'un konumu üzerinde kesin bir ilerleme yapmış olduğuna inanıyordu. Locke ruhun yetilerinin doğuştan nitelikler olduğunu düşünüyordu; kökenlerini duyumun kendisinde taşıyabilecek oldukları gibi bir olguyu hiçbir zaman göz önüne getirmemişti. Belki de Condillac'ın bildiriminin bütünüyle doğru olmadığı ileri sürülebilir. Çünkü Locke Tanrı için özdeğe düşünme yetisi vermenin olanaksız olduğunun gösterilmemiş olduğunu ileri sürmemiş miydi? Ama gerçekte Locke çevrelerinde yetilerimizin kullanılmakta oldukları düşünceleri çözümlemek ve bunların görgül zeminlerine varmakla ilgileniyordu; yetiler ya da ruhsal işlevlerin kendileri için aynı şeyi yapmıyordu.

Öte yandan, *İnsan Anlağı Üzerine Deneme*'sinde[70] Locke istenç "yokluğu duyulan bir iyinin isteğinin yarattığı ansal bir tasalanma" tarafından belirlenir diyordu. Bu tasalanma ya da rahatsızlıktır ki "istenci yaşamlarımızın en büyük bölümünü oluşturan ardışık istemli eylemlere belirler, ve bizi değişik süreçler yoluyla değişik ereklere yöneltir."[71] Condillac bu düşüncenin erimini geliştirdi ve genişletti. Böylece *Duyumlar Üzerine İnceleme*'nin sonraki yayımlarına eklediği *Extrait raisonné*'de "tasalanma (*inquiétude*) bize dokunma, görme, işitme, duyumsama, tatma, karşılaştırma, yargılama, düşünme, isteme, sevme, korkma, umudetme, dileme alışkanlıklarını veren ilk ilkedir, ve, tek bir sözcükte, tasalanma yoluyladır ki anlık ve bedenin tüm alışkanlıkları doğar" der. Tüm ruhsal fenomenler, öyleyse, tasalanma üzerine dayanırlar, ve bu bir iyinin beklentisi olmaktan çok belli koşullar altındaki bir tasalanma ya da rahatsızlıktır. Böylece belki de denebilir ki Condillac insanın ansal yaşamını geliştiren bütün bir süreci 'istemselci' bir temelde kurar. Dikkat duyumsanan gereksinime gönderme ile açıklanmalıdır; ve bellek düşüncelerin salt düzeneksel bir çağrışımı tarafından olmaktan çok istek tarafından yönetilir. *Traité des animaux*[72] başlıklı çalışmasında açıkça belirtir ki onun görüşünde düşüncelerimizin düzeni en sonunda gereksinim ya da çıkar üzerine dayanır. Bu açıkça

[70] *Treatise on Sensations*, II, 21, 31 vs. [71] *A.g.y.*, 33. [72] *A.g.y.*, II, 11.

verimli bir kuramdır. Daha sonra insanın anlıksal yaşamı üzerine—örneğin Schopenauer'de bulunan—istemselci yorumda meyvalarını verecektir.

Condillac'ın dönüşmüş duyumlar olarak ansal işlemler kuramı ilk bakışta özdekçi bir konumu belirtiyor görünür. Ve ruhun 'yetilerinden' duyumdan türüyorlar olarak söz etme alışkanlığı bu izlenimi güçlendirir, çünkü bu sözler insan ruhunun kendisinin özdeksel olduğunu imliyor anlamına alınabilirler. Dahası, insanın kazanımlarının toplamından başka birşey olmadığını ileri süren o değil midir? "(Yontuya) birbiri ardına yeni varlık kipleri ve yeni duyular vermekle onun istekler oluşturduğunu, deneyimden bunları düzenlemeyi ve doyurmayı öğrendiğini, ve gereksinimlerden gereksinimlere, bilgilerden bilgilere, hazlardan hazlara geçtiğini gördük. Yontu öyleyse tüm kazandıklarının toplamından başka birşey değildir. İnsanlar için de böyle olamaz mı?"[73] İnsan kazanımlarının toplamı olabilir; ve bunlar dönüşmüş duyumlardır.

Condillac'ın kuramının özdekçi bir bakış açısını güçlendirmeye katkıda bulunmuş ve özdekçiler üzerinde etkili olmuş olduğunu yadsımak sanırım güçtür. Ama Condillac'm kendisi bir özdekçi değildi. Her şeyden önce yalnızca cisimlerin ve bunların değişkilerinin olduğunu savunan biri anlamında bir özdekçi değildi. Çünkü yalnızca en-yüksek neden olarak Tanrının varoluşunu doğrulamakla kalmadı, ama özdeksel-olmayan, tinsel bir ruh kuramını da ileri sürdü. Ruhu bir duyumlar öbeğine indirgeme niyetinde değildi. Tersine, ruhu yalın bir birlik özeği olarak kabul etti ve sonra etkinliğini tüm ruhsal fenomenlerin en sonunda duyumlardan türetilebilir oldukları önsavı temelinde yeniden kurmaya girişti. İndirgemeci çözümlemesi ile insanda tinsel bir ruhun bulunduğunu kabul etmesinin birbirleri ile tutarlı oldukları hiç kuşkusuz tartışma götürür bir noktadır. Ama her ne olursa olsun Condillac'ı bir özdekçi olarak betimlemek doğru olmayacaktır.

İkinci olarak Condillac bütününde uzamlı şeylerin olup olmadıkları gibi bir konuyu açık bir soru olarak bıraktı. Gördüğümüz gibi, ilkin bizi dışsallığa inandıranın dokunma

[73] *Treatise on Sensations*, IV, ix, 3.

duyusu olduğunu söylüyordu. Ama çok geçmeden dışsallık düşüncesinin doğuş yolunun bir açıklamasının uzamlı şeylerin var olduklarının bir tanıtını vermekle aynı şey olmadığını anladı. Eğer sesler, tatlar, kokular ve renkler nesnelerde varlık taşımaz dersek, uzamın da onlarda varolmadığını söylememiz gerekecektir. Belki nesneler uzamlı, sesli, tatlı, kokulu ve renklidirler; belki de değildirler. "Bu görüşlerden ne birini ne de ötekini ileri sürüyorum, ve nesnelerin bize göründükleri gibi olduklarını ya da başka birşey olduklarını tanıtlayabilecek birini bekliyorum."[74] Karşı çıkılabilir ki, eğer bir uzam yoksa hiçbir nesne de yoktur. Ama bu doğru değildir. "Usauygun olarak çıkarsayabileceğimiz tek şey nesnelerin bizde duyumlara vesile olan varoluşlar oldukları, ve hiçbir pekin bilgilerine ulaşamayacağımız özellikler taşıdıkları olacaktır."[75] Bu düzeyde, öyleyse, inakçı bir özdekçi olmaktan uzak, Condillac özdekçi-olmayan bir yorum için kapıyı açık bırakmaktadır, gerçi bu önsavı doğrulamıyor olsa da.

Eklenebilir ki Condillac insanın ansal yaşamını açıklamasının katıksız bir belirlenimcilik içerdiğini kabul etmiyordu. *Duyumlar Üzerine İnceleme*'ye özgürlük üzerine bir söylem ekleyerek orada bu noktayı tartışır.

9. Helvétius ve İnsan

Condillac'ın tüm ruhsal fenomenlerin dönüşmüş duyumlar olduklarını gösterme girişimi Claude Adrien Helvétius (1715-71) tarafından *Anlık Üzerine* (*De l'esprit*, 1758) başlıklı çalışmasında sürdürüldü. Helvétius bir doktor ailesinden geliyordu. Ailenin Schwezier olan asıl adı daha sonra Latince'ye uyarlanmıştı. Bir süre vergi memurluğu görevinde bulundu, ama sözü edilen yapıtının uyandırdığı tepkiler yüzünden kraliyet hizmetinde bu görevi sürdürmesi olanaksızlaştı. Böylece, İngiltere ve Berlin'e yolculukları dışında, kendi yurtluğunda dingin bir yaşam sürdürdü. İnsan üzerine kitabı (*De l'homme, de se facultés et de son éducation*) ölümünden sonra 1772'de yayınlandı.

[74] *Treatise on Sensations*, IV, v, *not.*

Helvétius insan anlağının tüm güçlerini duyum ve duyu-algısına indirger. Yaygın olarak insanın duyu düzeyini aşan yetileri olduğuna inanılmıştır. Ama bu yanlış bir kuramdır. Örneğin yargıyı alalım. Yargıda bulunmak bireysel düşünceler arasındaki benzerlikleri ve benzemezlikleri algılamaktır. Eğer kırmızının sarıdan ayrı olduğu yargısında bulunursam, yaptığım şey 'kırmızı' denilen rengin gözlerimi 'sarı' denilen rengin etkileyişinden ayrı bir yolda etkilediğini algılamaktır. Yargıda bulunmak, öyleyse, yalnızca algılamaktır.

Bu indirgemeci çözümleme süreci insanın törel yaşamına da uygulanır. Öz-sevgi insan davranışının evrensel temelidir, ve öz-sevgi haz kazanmaya yöneliktir. "İnsanlar kendilerini severler: tümü de mutlu olmayı ister ve eğer kendilerine her tür hazzı üretmeye yeterli bir güç düzeyi ile donatılmış olsalardı mutluluklarının tam olacağını düşünürler. Tüm güç sevgisi öyleyse kaynağını haz sevgisinde bulur."[76] Güç sevgisi gibi fenomenler ikincildirler, yalnızca temel haz sevgisinin dönüşümleridirler. "Bedensel duyarlık öyleyse insanın biricik devindiricisidir."[77] Eliaçıklık ve iyilikseverlik gibi erdemler bile öz-sevgiye, eş deyişle haz sevgisine indirgenebilirdirler. "İyilik-sever bir insan nedir? Öyle biri ki bir sefalet görünüşü onda acı verici bir duyum üretir."[78] Son çözümlemede, iyiliksever biri insanların mutsuzluk ve acılarını yalnızca onda acılı duyumlara yol açtıkları için gidermeye çalışmaktadır.

Bu kaba indirgemeci ruhbilim temelinde Helvétius yararcı bir ahlak kuramı geliştirir. Değişik toplumlarda insanlar değişik ahlaksal görüşler taşımışlar ve *iyi* ve *erdem* gibi sözcüklere değişik anlamlar yüklemişlerdir. Ve bu olgu, eş deyişle, değişik halkların aynı törel terimlere değişik anlamlar yüklemeleri olgusudur ki tartışmada böylesine karışıklığa neden olmaktadır. Törebilim üzerine tartışmaya girişmeden önce öyleyse ilkin sözcüklerin anlamlarını bir karara bağlamamız gerekir. Ve, "sözcükler bir kez tanımlandıktan sonra, bir soru ortaya atılır atılmaz çözülür."[79] Ama bu tanımlar keyfi olmayacaklar

[75] *Treatise on Sensations*, IV, v, *not.*

[76] *On Man*, 2, 7; çev. W.Hooper, 1777, I, 127. [77] *A.g.y.*, Hooper, I, s. 121. [78] *A.g.y.*, Hooper, I, s. 122. [79] *A.g.y.*, 2, 18; Hooper, I, s. 199.

mıdır? Hayır, der, Helvétius, eğer iş özgür bir halk tarafından yerine getirilecek olursa. "İngiltere belki de Avrupa'da evrenin kendisinden bu iyiliği bekleyebileceği ve elde edebileceği biricik ülkedir."[80] Eğer düşünce özgürlüğü kabul edilecek olursa, insanlığın sağduyusu törel terimlerin asıl anlamları için ortak birer anlatım bulacaktır. "Gerçek erdem tüm çağlarda ve tüm ülkelerde böyle kabul edilmiştir.

Erdem adı yalnızca kamuya yararlı ve genel çıkar ile uyumlu türde eylemlere verilmelidir."[81] Öyleyse, öz-çıkarın temel ve evrensel davranış güdüsü olmasına karşın, kamu çıkarı ya da yararı ahlak ilkesidir. Ve Helvétius ortak çıkara hizmetin ruhbilimsel olarak nasıl olanaklı olduğunu göstermeye çalışır. Örneğin, eğer bir çocuğa kendini sefil ve talihsizlerin yerine koyması öğretilirse, acılı duyumlar yaşayacak, ve öz-sevgi sefilliği gidermek için bir istek uyandıracaktır. Zamanın akışı içinde çağrışımın gücü iyiliksever dürtü ve davranışlar yönünde bir alışkanlık yerleştirecektir. Öyleyse, tüm davranışın temelinde öz-sevgi yatsa bile, başkacılık ruhbilimsel olarak olanaklıdır.

Bu bakış açısı davranış alışkanlıkları oluşturmada eğitimin herşeyden önde geldiğini düşündürür. Helvétius yararcı ahlak kuramının başlıca öncülerinden ve geliştiricilerinden biridir; ama yazılarının özel bir ırasalı eğitimin gücü üzerinde diretmesidir. "Eğitim herşeyi yapabilir" ve "bizi biz yapan eğitimdir."[82] Ama iyi bir eğitim dizgesinin kurulması ciddi engellerle karşılaşır. İlk olarak dinadamları sınıfı, ve ikinci olarak hükümetlerin çoğunun çok yetersiz ya da kötü olmaları olgusu vardır. Dinadamları sınıfının gücü kırılıncaya ve gerçekten iyi bir hükümet dizgesi eşit ölçüde iyi bir yasama dizgesi ile olgusallaşıncaya dek iyi bir eğitim dizgesi bulmamız olanaksızdır. Ahlakın birinci ve biricik ilkesi "kamu iyiliği en-yüksek yasadır"[83] biçimindedir. Ama çok az hükümet bu yasaya göre davranır. Gene de, "eğitimin ahlaksal yanındaki her önemli reformasyon yasalarda ve hükümet biçiminde de bir reformasyonu gerektirir."[84]

[80] *On Man*, 2, 19; Hooper, I, s. 200. [81] *A.g.y.*, 2, 17; Hooper, I, s. 194.
[82] *A.g.y.*, 10, 1; Hooper, II, s. 392 ve 395.
[83] *A.g.y.*, 10, 10; Hooper, II, s. 436. [84] *A.g.y.*, Hooper, II, s. 433.

Bu düşüncelerin ışığında Helvétius politik despotizme çatar. Böylece *İnsan Üzerine* başlıklı çalışmasında Fransa'nın boyun eğdiği despotizmden söz eder ve ekler ki "hem dehayı ve hem de erdemi söndürmek despotik erkin özelliğidir."[85] Yine, ulusal gönencin aşırı ölçüde eşitsiz dağılımından söz ederken belirtir ki, "başına buyruk bir gücün baskısı altına alınmış bir halk arasındaki bu eşit dağılımla böbürlenmek bir ahmaklıktır."[86] Ancak özgür bir ülkededir ki ulusal gönencin aşamalı ve daha eşitlikçi bir yeniden-dağılımı olabilir. Öyleyse diyebiliriz ki Helvétius Voltaire'den çok daha önde duran bir politik reformcuydu; despotizmin devrilmesine ve halkın gönencine ondan çok daha fazla ilgi duyuyordu. Sol-kanat yazarlar tarafından kendi öncüllerinden biri olarak sözünün edilmesinin nedenlerinden biri budur.

Helvétius yalnızca dinadamlarına, özellikle Katolik rahipliğe değil, ama toplum çıkarlarının zararına gördüğü bildirilmiş ya da 'gizemli' dine saldırısında da yorulmak bilmez biriydi. Gerçekten, kendine yönelik dinsizlik suçlaması üzerine konuşurken buna karşı çıkar ve hiçbir Hıristiyan inağı yadsımadığını ileri sürer. Ama yazılarından bütünüyle açıktır ki bir doğal din biçiminden ya da deizmden başka birşeyi kabul etmeye hiç de niyetli değildi. Ve bu dinin içeriği herhangibir tanrıbilimsel inancın işlevinde olmaktan çok ahlakın işlevinde yorumlanır. "Tanrının haklı ve iyi istenci yeryüzünün çocuklarının mutlu olmaları ve kamu gönenci ile bağdaşan tüm hazlardan yararlanmalarıdır. Felsefenin dünyaya bildirmesi gereken gerçek tapınma budur."[87] Yine, "gerçek ilkeler üzerine kurulan ahlak biricik gerçek doğal dindir."[88]

Helvétius'un derin bir felsefeci olduğu pek ileri sürülemez. Tüm ruhsal işlevleri duyuma indirgemesi kabadır, ve törebilimde temel düşüncelerinin kapsamlı hiçbir çözümlemesini ya da savunmasını vermez. Bu eksiklikler Fransız Aydınlanmasının kimi başka filozoflarının da gözlerinden kaçmadı. Örneğin Diderot Helvétius'un ayrıntıları törpüleme eğilimine

[86] *On Man*, 6, 9; Hooper, II, s. 105.
[87] *A.g.y.*, 1, 13; Hooper, 1, s. 58-9.
[88] *A.g.y.*; Hooper, 1, s. 60.

ve tüm ahlaksal dürtüleri örtülü bencillik terimlerinde açıklamasına karşı çıktı. Gene de, indirgemeci çözümlemesinde, anlıksal aydınlanma ve eğitimin gücü üzerinde diretmesinde, ve Kilise ve Devlet üzerine saldırılarında Helvétius onsekizinci yüzyıl Fransız felsefesinin kimi önemli yanlarını temsil eder, üstelik ondan dönemin tipik bir düşünürü olarak söz etmek bir abartma olsa bile.

BÖLÜM İKİ

FRANSIZ AYDINLANMASI (2)

1. Ansiklopedi: *Diderot ve d'Alembert*

FRANSIZ AYDINLANMASININ düşünce ve ideallerinin büyük yazınsal hazinesi *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* idi. Esin kaynağını Chambers'in *Cyclopaedia; or an Universel Dictionary of Arts and Scinence*'ının [Londra, 1728] Fransızca bir çevirisinden alan *Encyclopédie* Diderot ve d'Alembert tarafından yayıma hazırlandı. İlk cilt 1751'de, ikincisi ertesi yıl yayımlandı. Zamanın hükümeti kraliyet yetkesine ve dine karşı zararlı olduğu gerekçesiyle çalışmayı durdurmaya çalıştı. Bununla birlikte, 1757'ye dek yedi cildin yayımı gerçekleştirildi. 1758'de d'Alembert yayımcılıktan çekilince Fransız Hükümeti bir kez daha tasarın sürdürülmesini önleme işine girişti. Ama sonunda Diderot'ya bütün iş tamamlanıncaya dek yeni hiçbir cildin yayımlanmaması koşuluyla basımı sürdürme izni verildi. Ve 1765'de son on cilt (8—17) çıktı. Ayrıca ilk cildi 1762'de yayımlanan tabloların dördüncü cildi de basıldı. Daha sonra tabloların geriye kalan ciltleri çıktı, ve bu arada beş ciltlik bir ek ve iki ciltlik bir dizin ise Amsterdam'da basıldı. *Ansiklopedi*'nin ilk tam yayımı (1751-80) otuzbeş ciltten oluşuyordu. Daha sonra pekçok yabancı dilde yayımlanacaktı.

Makalelerde anlatılan görüşleri ilgilendiren tüm tartışmalardan ayrı olarak, *Ansiklopedi*, yayımcılarının da açıkça kabul ettikleri gibi, istenen pekçok şeyi dışarda bırakmıştı. Makaleler

ölçün ve değer açısından büyük değişiklikler gösteriyorlar ve yayımcı denetim ve eş-güdümünün eksikliği göze çarpıyordu. Başka bir deyişle, bu çalışmada modern ansiklopedilerde bulunacak olan özlülüğü, olguların açık ve sağın bilgileri üzerinde yoğunlaşmayı, dizgesel eş-güdüm ve düzenlemeyi bulmayı beklememiz gerekir. Ama tüm eksikliklerine karşın, *Ansiklopedi* çok önemli bir çalışmaydı. Çünkü amacı yalnızca okuyucular için olgulara ilişkin bilgiler sağlamak ve yararlı bir başvuru yapıtı olarak iş görmek değil, ama ayrıca kamu oyuna yol göstermek ve görüşünü şekillendirmekti. Hiç kuşkusuz yayımının böylesine tepkiye yol açmasının nedeni de budur. Çünkü hem Kilisenin ve hem de varolan politik dizgenin düşmanıydı. Makalelerin yazımında hiç kuşkusuz belli bir ölçüde sağgörülü davranılmıştı; ama çalışmaya emek verenlerin genel tutumları bütünüyle açıktı. Ürün özgür-düşünürlerin ve ussalcıların büyük ölçek bir bildirimiydi; ve önemi sözcüğün modern anlamında bir ansiklopedi olarak taşıdığı kalıcı değerden değil ama ideolojik yanından geliyordu.

Diderot ve d'Alembert örneğin Kiliseye ve bildirilmiş dine saldırı gibi bir sorun olduğu zaman tek bir kafa olarak davranan, ama başka bakımlardan aralarında önemli ayrımlar bulunan düşünürlerin katkılarını elde ettiler. Böylece kimi makaleler deist Voltaire tarafından yazıldı—bir Voltaire ki, gene de sağgörü öyle davranmasının doğru olduğunu gösterdiği zaman bütünüyle gerçeğe aykırı olarak *Ansiklopedi* ile hiçbir ilgisinin olmamış olduğunu bildirmede duraksamadı. Ama katkıda bulunanlar arasında sözünü sakınmaz bir özdekçi olan d'Holbach da vardı; ve Helvétius'ün çalışmaya katılması yapıtın kilise yetkililerine salık verilmesine pek yararlı olmadı. Katkıda bulunanlar arasında ayrıca Montesquieu ve ekonomist Turgot da bulunuyordu.

D'Holbach özdekçilik üzerine olan kesimde ele alınacak ve Turgot'nun düşünceleri ise bu bölümün sonunda tartışılacaktır. Bu kesimde kendimizi Diderot ve d'Alembert ile sınırlamak yerinde olacaktır.

(i) Denis Diderot (1713-84), Voltaire gibi, Louis-le-Grand Jesuit Kolejinin bir öğrencisiydi. Ve yine Voltaire gibi, İngiliz

düşüncesinin etkisi altında kalarak pekçok İngiliz yapıtını Fransızca'ya çevirdi. Aralarında *Essai sur le mérite et la vertu* [*Değer ve Erdem Üzerine Deneme*] (1745) de vardı ki, bunda kendi notlarının eşliğinde Shaftesbury'nin *Inquiry concerning Virtue and Merit*'inin bir çevirisi bulunuyordu. Ve, daha önce gördüğümüz gibi, yaşamının çalışması olan *Ansiklopedi*'nin tasarı ona Chambers'in *Cyclopaedia*'sı tarafından telkin edildi. 1746'da Lahey'de *Pensées philosophiques* ve 1749'da Londra'da *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* başlıklı yapıtlarını yayımladı. *Entretien entre d'Alembert et Diderot* ve *Le rêve de d'Alembert* gibi bir dizi denemesi ise sağlığı sırasında yayımlanmadılar. Diderot hiçbir zaman varsıl bir insan olmadı ve üstelik bir süre için oldukça sıkıntılı bir parasal darboğaza girdi. Ama Rus İmparatoriçesi Katerina'dan yardım gördü ve 1773'de St. Petersburg'a giderek orada birkaç ay kaldı, iyiliksever çariçe ile sık sık felsefi tartışmalarda bulundu. Usta bir konuşmacıydı.

Diderot'nun oturmuş bir felsefi dizgesi yoktu. Düşüncesi her zaman değişim içindeydi. Örneğin bir deist, bir ateist ya da bir panteist olduğunu söyleyemeyiz, çünkü konumu belli bir kararlılık göstermiyordu. *Pensées philosophiques*'yi yazdığı zaman gerçekten de bir deistti; ve ertesi yıl (1747) doğal dinin yeterli olduğunu savunan bir deneme yazdı, ama çalışına 1770'e dek yayımlanmadı. Musevilik ve Hıristiyanlık gibi tarihsel dinler karşılıklı olarak dışlayıcı ve hoşgörüsüzdürler. Boşinancın yaratısıdırlar. Tarihte belli dönemlerde başlarlar, ve tümü de yokolacaklardır. Ama tüm tarihsel dinler doğal dini öngerektirirler, çünkü her zaman varolmuş olan din yalnızca odur. Ve yalnızca doğal din insanları birbirlerinden ayırmak yerine birleştirir ve boşinançlara açık insanlar tarafından sağlanan tanıklık yerine Tanrının içimize yazdığı tanıklık üzerine dayanır. Bununla birlikte, gelişiminin daha ileri bir evresinde Diderot ateizm uğruna deizmi de terketti ve insanlara kendilerini dinin boyunduruğundan kurtarmaları çağrısında bulundu. Deizm din Hidrasından bir düzine başı koparmıştı; ama bağışladığı tek bir baştan tüm ötekileri yeniden büyüyeceklerdi. Biricik çıkar yol tüm boşinancı sonuna dek silip atmaktı. Gene de Diderot daha sonra bir tür doğalcı panteizmi önerdi.

Doğanın tüm parçaları en sonunda tek bir bireyi, Bütünü ya da Tümü oluştururlar.

Benzer olarak, düşüncesinin akışkan ırası Diderot'nun bir özdekçi olup olmadığını kesinlikle ileri sürmeyi de olanaksızlaştırır. *Ansiklopedi*'de Locke üzerine makalesinde İngiliz filozofun Tanrı için özdeğe düşünme sığası bağışlamanın olanaksız olmayabileceği biçimindeki sözlerine değiniyor, ve açıktır ki düşüncenin duyarlıktan geliştiği görüşünü benimsiyordu. 1769'da yazılan *Entretien entre d'Alembert et Diderot*'da insan üzerine özdekçi bir yorıma daha açık bir anlatım verdi. İnsanlar ve hayvanlar, gerçi düzenlenişleri ayrı olsa da, gerçekte aynı doğadadırlar. Bilişsel güçte ve anlıkta ayrımları yalnızca değişik fiziksel düzenlenişlerin sonuçlarıdır. Ve benzer düşünceler *Rêve de d'Alembert*'da da görünür ve orada tüm ruhbilimsel fenomenlerin fizyolojik temellere indirgenebilir oldukları, özgürlük duyusunun yanılsama olduğu imlenir. Diderot hiç kuşkusuz Condillac'ın insanın ruhsal yaşamında duyumun rolüne ilişkin kuramından etkilendi; ama daha sonraları Condillac'ın duyumculuğunu eleştirmeye başladı ve çözümlemesinin yeterince ileri gitmediğini düşündü. Duyumun fizyolojik temelini onun ötesinde aramamız gerekir. Ve Diderot'nun özdekçiliğin açık sözlü bir açımlaması olan *Sytême de la nature* (1770) başlıklı çalışmasını yazarken d'Holbach'a yardım etmesi imlemli bir olay olsa da, gene de d'Holbach'ın onun düşüncesinin gelişimi üzerindeki etkisini abartmamak gerekir. Aynı zamanda Diderot'da tüm-ruhçulık yönünde bir eğilim de bulabiliriz. *Ansiklopedi*'de övmüş olduğu Leibniz için derin bir hayranlık duygusu besliyordu. Ve daha sonra onu Leibniz'in monadlarına karşılık düşen atomlara algı yüklerken buluruz. Belli bileşimlerde bu atomlar hayvan örgenliklerini oluşturur, ve atomlar tarafından oluşturulan sürekliliği temel alan bilinç bu örgenliklerde doğar.

Diderot'nun Doğa ve insan yorumlarının akıcı ırası bilim ve felsefede deneyimsel yöntem üzerinde diretmesi ile bağıntılıdır. *Doğanın Yorumu Üzerine* başlıklı çalışmasında, hiç kuşkusuz yanlış olarak, matematik biliminin çok geçmeden bir durma noktasına geleceğini, ve bir yüzyıldan daha kısa bir süre

önce Avrupa'da üç büyük geometricinin kalmayacağını bildirdi. Matematiğin kendi ürettiği kavramlar ile sınırlı olduğu ve bize somut olgusallık ile doğrudan bir tanışıklık vermeye yetenekli olmadığı kanısındaydı. Bu tanışıklık ancak deneysel yöntemin kullanımı yoluyla, yalnızca metafiziğe değil ama matematiğe karşı da başarısını tanıtlamış olan yeni bilimsel yaklaşım yoluyla elde edilebilirdi. Ve bir kez Doğanın kendisini incelersek değişebilir ve esnek olduğunu, yeni olanakların varsıllığı içinde çeşitlilik ve türdeşsizlik ırasını taşıdığını buluruz. Bizimkileri öncelemiş olan tüm türleri kim bilmektedir? Ve bizimkileri izleyecek olan türleri kim bilecektir? Herşey değişim içindedir; birbirine bütünüyle benzer iki atom ya da molekül bulmak olanaksızdır; yalnızca sonsuz bütünlük süreklidir. Doğa düzeni duruk birşey değildir, tersine sürekli olarak yeniden doğmaktadır. Öyleyse kavramsal şemalar ve sınıflandırmalarımızın terimlerinde Doğanın sürekli bir yorumunu veremeyiz. Ve düşüncenin birincil gereksinimlerinden biri kendini yeni bakış açılarına ve görgül olgusallığın yeni yanlarına karşı açık tutmasıdır.

Kimi tarihçiler Diderot'nun düşüncesindeki özdekçi öğeler ile törel idealizmi arasındaki uyumsuzluğu vurgulamışlardır. Bir yandan, özdekçiliği özgürlüğü ortadan kaldırır ve tövbeyi ve pişmanlığı anlamsız ve yararsız kılıyor görünür. Öte yandan, erken erotik romansı *Bijoux indiscrets*'i yazmış olduğu için kendini kınar, ve öz-veri, iyilikseverlik ve insancılık ülkülerini yüceltir. Özdekçilik ve tanrıtanımazlık görüşlerini düşük ahlaksal ideallerle birleştirmiş olan özdekçilere hiçbir duygudaşlık göstermedi; ve Helvétius'un tüm ahlaksal dürtü ve idealleri örtülü bencillik terimlerinde açıklama girişimine karşı çıktı. Aslında doğal ahlakın değişmez yasalarının varoluşunu ileri sürdü. Ve, bir sanat eleştirmeni olarak, sanatçının özgür, yaratıcı etkinliğini yüceltti.

Bununla birlikte, Diderot üzerine çalışmasında Rosenkranz ile filozofun özdekçiliği ve törebilimi arasında bir tutarsızlık bulunduğu konusunda anlaşıyor olsak da, Diderot'nun kendisi böyle bir tutarsızlık görmüyordu. Onun görüşünde törel idealler ile insandaki tinsel bir ruha inanç arasında hiçbir özsel ilişki

yoktu. Düşüncenin daha ilkel ruhsal etkinliklerden türetilmesi yüksek ahlaksal ideallerin yadsınmasını gerektirmez. Böylece *Ansiklopedi*'de Locke üzerine yukarıda değindiğimiz makalesinde özdeğin düşünmesi ile düşünmemesi arasında ne ayrım vardır diye sorar. "Bu nasıl olur da türe ya da türesizlik düşüncesini etkileyebilir?" Düşüncenin duyarlıktan çıktığı ya da geliştiği kuramından hiçbir kötü ahlaksal sonuç doğmaz. Çünkü insan tam anlamıyla olduğu gibi kalır, ve güçlerini yönelttiği iyi ya da kötü amaçlara göre yargılanır, düşüncenin kökensel bir yaratı mı yoksa duyarlığın bir türevi mi olduğuna göre değil. Lamarck'ın evrim kuramını öncelemiş olan Diderot, eğer onu modern terimlerde anlayacak olursak, evrim önsavı insanın ahlaksal ideallerinin geçerliliğini etkilemez der.

Belli bir düzeye dek Diderot törel düşüncelerini Shaftesbury'nin yazılarının etkisi altında biçimlendirdi. Ama bu düşünceler, onun iyilikseverlik ve insanlık ideallerini savunmuş olması anlamı dışında, sağın olarak belirlenmiş değillerdi. En azından değişmez ahlaksal yasalar biçiminde 'ussalcı' bir düşünce ileri sürerek başlıyordu. Ama bu yasaların temelini insanın doğasında, eş deyişle onun dürtü, tutku ve isteklerinin örgensel birliğinde buluyordu, usun *a priori* buyruklarında değil. Ve doğaya aykırı olduğu için çileci ideale düşmandı. Başka bir deyişle, Diderot bir doğal yasa düşüncesini savunmayı sürdürmüş olsa bile, vurguyu bunun görgül temeli üzerine ve (tanrıbilimsel bir töre ile karşıtlaştırıldığında) ortak gönenci yükseltmedeki pragmatik etkerliği üzerine getirmeye yöneldi.

(ii) Jean le Rond d'Alembert (1717-83) evlilik dışı doğdu ve ebeveynleri tarafından terkedildi. Jean le Rond ya da Lerond adını Paris'de S. Jean le Rond kilisesinin yakınlarında bulunması olayına borçluydu. Soyadı daha sonra kendisi tarafından eklendi. Rousseau adındaki bir camcının karısı tarafından bakıldı; ama gerçek babası Chevalier Destouches ona yıllık bir gelir bağladı ve ancak bu yolla eğitimi olanaklı oldu.

D'Alembert 1738'de avukatlığa kabul edilmesine karşın bir avukat olarak çalışmadı. Daha sonra tıbba döndü, ama çok geçmeden yeni bir kararla kendini bütünüyle matematiğe verdi. Böylece aralarında *Mémoire sur le calcul intégral* (1739)

de olmak üzere bir dizi denemesini Bilimler Akademisine sundu, ve 1741'de bu akademinin üyeliğine kabul edildi. Matematikteki ve bilimlerdeki çalışmaları oldukça önemliydiler. 1741'de *Mémoire sur le réfraction des corps solides* ve 1743'de *Traité de dynamique* başlıklı çalışmalarını yayımladı. Devimbilim üzerine incelemesinde bu güne dek *d'Alembert ilkesi* olarak bilinegelen ilkeyi geliştirdi, ve 1744'de bunu *Traité de l'équilibre et du mouvement des fluides* başlıklı çalışmasında uyguladı. Daha sonra bölümsel ayrımlar matematiğini buldu ve bunu Prusya Akademisi tarafından onurlandırılan *Réflexion sur la cause générale des vents* (1747) adlı çalışmasında uyguladı. Başka yazıları arasında *Essai d'une nouvelle théorie sur la résistance des fluides* (1752) ve *Recherches sur différents points importants du système du monde* (1754-6) başlığını taşıyanlardan da söz edilebilir.

Gördüğümüz gibi, d'Alembert *Ansiklopedi*'yi yayımlamada Diderot ile işbirliğinde bulundu, ve *Discours préliminaire*'in yazarıydı. Ayrıca tümüyle olmasalar da başlıca matematiksel konularla ilgili bir dizi makale de yazdı. Ama 1758'de karşıtçılıktan ve yayımcılığın tehlikelerinden usanmış olarak yapıta daha öte katkılarda bulunmaktan çekildi. 1752'de *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*'yi yayımladı, ve 1759'da *Essai sur les éléments de philosophie* çıktı. 1763'de Berlin'e bir yolculuk yaptı, ama Büyük Frederick'in Akademi başkanlığı teklifini geri çevirdi. Bundan bir yıl önce de Rus Çariçesi Katerina tarafından oğlunun öğretmeni olması için oldukça çekici koşullarda yapılan çağrıyı geri çevirmişti. D'Alembert ona ahlaksal karakteri ve yetenekleri dolayısıyla büyük değer veren ve vasiyetinde 200 Paundluk bir kalıt bırakan David Hume'un bir dostuydu. Birincil olarak bir matematikçi ve bilimci olan d'Alembert başka Ansiklopedicilere göre daha az kuşku ve saldırı altında kaldı ve 1755'de Papa XIV. Benedict'in salık vermesi üzerine Bolonya Enstitüsü üyeliğine seçildi. *Ansiklopedi*'deki ön söyleminde d'Alembert Locke'un bilimsel felsefenin yaratıcısı olduğunu ve fizikte Newton'ın konumuna karşılık düşen bir konumu doldurduğunu bildirdi. Ve *Felsefenin Öğeleri*'nde onsekizinci yüzyılın özel bir anlamda felsefe yüzyılı olduğunu ileri sürdü. Doğal felsefe devrimcileştirilmişti, ve

neredeyse tüm başka bilgi alanları ilerlemeler yaparak yeni biçimler kazanmışlardı. "Dünyasal bilimlerin ilkelerinden dinsel bildirişin temellerine, metafizikten beğeni sorunlarına, müzikten ahlaka, tanrıbilimcilerin skolastik tartışmalarından tecim sorunlarına, prenslerin yasalarından halkların yasalarına, doğal yasadan ulusların keyfi yasalarına ... dek herşey tartışılmış ve çözümlenmiş, en azından sözleri edilmiştir. Bu genel ansal coşkunun meyvası ya da sonucu kimi şeyler üzerine yeni bir ışık ve başkaları üzerine ise yeni gölgeler düşürmek olmuştur, tıpkı dalgaların gelgitlerinin etkisinin kimi şeyleri kumsalda bırakarak başkalarını sürükleyip uzaklara götürmek olması gibi."[1]

Bu demek değildir ki d'Alembert için anlıksal ilerleme yalnızca, ya da üstelik birincil olarak, yeni olguların yalın bir birikiminden oluşur. Descartes'ı anımsatan bir yolda tüm bilimlerin birarada insan anlığının açınımı olduklarını ileri sürer. Ve birleştirme işlevini vurgular. Fenomenler dizgesinin türdeş ve biçimdeş olduğunu kabul eder; ve bilimsel bilginin amacı bu dizgenin birlik ve tutarlılığını örneklediği ilkelerin ışığında göstermektir.

Ama bu noktanın doğru olarak anlaşılması gereklidir. D'Alembert metafiziksel ilkelerle ilgililenmez. Ne de metafiziksel bir anlamda şeylerin özlerini saptamakla ilgilenir. Metafiziksel kuramlar ve kurgular bizi çatışkılara götürür ve kuşkuculukta sonlanırlar; bir bilgi kaynağı değildirler. Şeylerin niçinlerini ve nedenlerini bilemeyiz. Giderek dışsal bir dünyanın varolduğunu bile bilemeyiz. Gerçekten, kaçınılmaz olarak böyle bir dünyanın olduğu sayıltısı üzerine davranırız; ama bu bir kuramsal bilgi sorunu olmaktan çok bir içgüdü sorunudur. Ve bilimsel felsefenin amacı hiçbir biçimde bu tür sorunların çözümüyle ilgili değildir. Örneğin cisimlerin özlerine işleyebilme yeteneğinde olup olmamamız bizim için bütünüyle ilgisiz bir sorundur, "yeter ki, özdeğin onu tasarladığımız gibi olduğunu varsayarak, ilksel olarak gördüğümüz özelliklerden özdekte algıladığımız ikincil nitelikleri çıkarsayabilelim,

[1] *Eléments de Philosophie*, bkz. *Mélanges de litterature, d'histoir de philosophie*. 1759 yayımı, IV, s. 3-6.

ve genel fenomenler dizgesi, her zaman biçimdeş ve sürekli olarak, hiçbir yerde bize bir çelişki göstermesin."[2] İlkelerden fenomenleri çıkarsamak metafiziksel ilkelerden ya da metafiziksel özlerden görgül verileri çıkarsamak değildir; tersine, gözlenmiş ikincil özellikleri daha ilksel olarak görülen başka gözlenmiş özelliklerden çıkarsamaktır. Bilimsel felsefenin işi fenomenleri metafiziksel bir anlamda açıklamaktan çok dizgesel bir yolda betimlemek ve ilişkilendirmektir. İlk yolda davranır davranmaz, sözcüğün gerçek anlamında bilgi olarak adlandırılabilecek şeyin sınırlarının ötesine geçmiş oluruz.

Buna göre diyebiliriz ki d'Alembert olguculuğun bir habercisiydi. Bilimin metafiziksel kuram ve açıklamaların gizemli ve anlaşılmaz nitelik ya da tözlerine hiçbir gereksinimi yoktur. Ve felsefe, bilim gibi, yalnızca fenomenlerle ilgilenir, üstelik kimi tikel sınırlı bilgi dallarında uzmanlar tarafından irdelenenden daha geniş bir fenomen alanını irdeliyor olsa bile. Bu hiç kuşkusuz demek değildir ki doğa felsefecisi hiçbir anlamda açıklama ile ilgilenmez. Duyu-deneyimi temelinde açık tanımlar oluşturur, ve doğrulanabilir vargılar çıkarsayabilir. Ama hiçbir pekin bilgiye erişme olanağını sunmayan bir alana girmeyi göze almadıkça fenomenlerin ya da görgül olarak doğrulanabilir kendiliklerin eriminin ötesine geçemez. Metafizik ya olguların bir bilimi olmalı ya da bir yanılsama alanı olarak kalmalıdır. Düşünce tarihinin bir incelemesi bize insanların yalnızca olası kuramları nasıl geliştirdiklerini ve kimi durumlarda uzunlamasına araştırmalar tarafından doğrulandıktan sonra olasılığın deyim yerindeyse nasıl gerçeklik olduğunu gösterir. Böylece bilimlerin tarihinin bir incelemesi de daha öte araştırmalar için bakış açıları ve görgül olarak sınanmaları gereken kuramlar sunar.

D'Alembert'in ahlak kuramında törebilimi tanrıbilim ve metafizikten ayırma doğrultusunda dönemin filozofları tarafından paylaşılan o aynı kaygıyı görebiliriz. Ahlak başka insanlara karşı ödevimizin bilincidir. Ve ahlakın ilkelerinin tümü de aynı ereğe doğru, eş deyişle, gerçek çıkarımız ve toplumsal

[2] *Eléments de Philosophie* bkz. *Melanges de littérature, d'histoir et de philosophie.* 1759 yayımı, IV, s. 59.

ödevimizin yerine getirilmesi arasındaki özünlü bağı göstermeye doğru yakınsaşırlar. Ahlak filozofunun görevi böylece insanın toplumdaki yerini açığa sermek ve güçlerini ortak gönenç ve mutluluk için kullanma ödevini göstermektir.

D'Alembert'i bir özdekçi olarak adlandırmak doğru değildir. Çünkü şeylerin temelde yatan doğaları konusunda bildirimlerden uzak duruyor ve inakçı özdekçi ve düzenekçilere güven duymuyordu. Bir matematikçi olarak öneminden ayrı olarak, düşüncesinin çarpıcı özelliği belki de olgucu yöntembilim üzerinde diretmesidir. Diderot gibi o da ilerlemenin pekala verili olarak kabul edilebileceğini, çünkü anlıksal aydınlanmanın kendisi ile birlikte toplumsal ve ahlaksal ilerlemeyi getireceğini düşünüyordu. Ama anlıksal ve bilimsel gelişim anlayışında derin bir biçimde Newton ve deneysel yöntem tarafından etkilendi. Düşüncesi olgusallığın enson tinsel ya da özdeksel doğasına ilişkin çekişmenin çerçevesinde olmaktan çok modern bilimsel gelişim tarafından çizilen alan içersinde deviniyordu.

2. *Özdekçilik; La Mettrie, d'Holbach ve Cabanis*

Bununla birlikte, Fransız Aydınlanması dönemine ait olan kimi açık sözlü özdekçiler de vardı; ve bu kesimde La Mettrie, d'Holbach ve Cabanis üzerine birşeyler söylemek istiyorum.

(i) Julien Offray de La Mettrie (1709-51) bir doktordu. Ateşin anlık ve düşünce üzerinde yaptığı etkileri kendisinde gözleyerek fizyolojik etmenler ve ruhsal işlemler arasındaki ilişkileri incelemeye yöneldi. *Histoire naturelle de l'âme* başlıklı çalışması 1745'de çıktı, ve ertesi yıl Fransa'dan sürüldü. 1748'de Leyden'de *L'homme machine*'yi yayımladı, ve aynı yıl Hollanda'dan sürüldü. Büyük Frederick'den sığınma hakkı istedi. *L'homme plante* 1748'de Potsdam'da çıktı.

Ruhun Doğal Tarihi başlıklı çalışmasında (ki daha sonra *Ruh Üzerine İnceleme* olarak adlandırıldı) La Mettrie insanın ruhsal düşünce ve istenç yaşamının duyumlardan doğduğunu ve eğitim tarafından geliştirildiğini ileri sürer. Duyuların olmadığı yerde hiçbir düşünce yoktur; daha az duyu daha az düşünce

demektir; ve nerede eğitim ve öğretim düzeyi düşükse, orada düşüncelerin bir yetersizliği söz konusudur. Ruh ya da anlık özsel olarak bedensel yapı üzerine bağımlıdır, ve ruhun doğal tarihi fizyolojik süreçlerin sağın gözlemleri yoluyla incelenmelidir. Duyular, der La Mettrie, onun filozoflarıdırlar. Özünlü olarak bedenden bağımsız tinsel bir ruh kuramı gereksiz bir önsavdır.

İnsan Bir Makine'de La Mettrie Descartes'ın dirimli bedeni bir makine olarak betimlemesine değinir. Ama onun görüşünde Descartes'ın ikiciliği ileri sürmek için, eş deyişle insandan özdeksel-olmayan ve özgür bir düşünen töz ile uzamlı bir tözden, bedenden oluşuyor olarak söz etmek için hiçbir dayanağı yoktu. Fiziksel örgenliğe ilişkin yorumunu bütün insana uygulaması gerekirdi. Aynı zamanda La Mettrie kendi özdek düşüncesinde Descartes'dan önemli ölçüde ayrılır. Çünkü özdek salt bir uzam değildir: ayrıca devim gücüne ve duyum sığasına da iyedir. En azından, örgütlenmiş ya da düzenlenmiş özdek onu düzenlenmemiş özdekten ayıran bir devim ilkesine iyedir; ve duyum devimden doğar. Bu doğuşu açıklayamıyor ya da sonuna dek anlayamıyor olabiliriz; ama özdeğin kendisini ve temel özelliklerini sonuna dek anlamamız olanaksızdır. Gözlemin bize devimin, eş deyişle örgütlü özdeğin ilkesinin doğduğu güvencesini vermesi yeterlidir. Ve, devim ilkesi verildiğinde, yalnızca duyum değil ama tüm başka ruhsal yaşam biçimleri de doğabilirler. Kısaca, tüm yaşam biçimleri en sonunda değişik fiziksel örgütleniş biçimleri üzerine bağımlıdır. Hiç kuşkusuz, bir makine andırımı insanı betimlemek için yeterli değildir. Ayrıca bir bitki andırımını da kullanabiliriz (bu yüzden, *L'homme plante*). Ama bu demek değildir ki Doğada kökensel olarak birbirlerinden ayrı düzeyler vardır. Onda tür ayrımlarından çok derece ayrımlarını buluruz.

Din sorunlarında La Mettrie tam bir bilinmezcilik ileri sürdü. Ama yaygın bir biçimde bir tanrıtanımaz olarak görülüyordu. Ve, gerçekten de, Bayle'in tanrıtanımazlardan oluşan bir Devlet olanaklıdır önesürümünü bunun yalnızca olanaklı değil ama istenebilir de olduğunu ekleyerek geliştirmeye çalıştı. Başka bir deyişle, din yalnızca ahlaktan bütünüyle

aynı olmakla kalmaz, üstelik ona düşmandır da. La Mettrie'nin törel düşüncelerine gelince, bunların doğası çalışmasının başlığı tarafından yeterince belirtilir—*Yararlanma Sanatı ya da Haz Okulu*.[3] Diderot'nun ahlaksal idealizmini taşımıyordu. Geçerken belirtebiliriz ki, bu çalışma onsekizinci yüzyılda yayımlanan ve 'libertinler' denilen çevrenin görüşlerini temsil eden bir dizi çalışma arasında salt biriydi. Gene de, anlatılan görüşler La Mettrie'ün özel bir yanı olarak duyu hazzının vurgulanışından yararlanım için daha ince ve anlıksal olarak biraz daha yüksek izlencelere dek uzanıyorlardı.

(ii) La Mettrie'ün yazıları oldukça büyük etki yarattılar; ama özdekçi bir konumun başlıca bildirimi için Baron Paul von Holbach (1723-89) tarafından yazılan *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde morale* (1770) başlıklı çalışmaya dönmeliyiz. Almanya'da doğdu, daha sonra Paris'e yerleşti, ve genel olarak d'Holbach adıyla tanınır. Paris'teki evi *le philosophe*lar için bir buluşma yeriydi ve filozoflar orada Baron ve karısı—ki kocasının felsefesine hiçbir duygudaşlık göstermiyordu—tarafından aşırı bir konukseverlikle ağırlanırlardı. Paris'te iken Hume da bu toplantılara katılmıştı, ama d'Holbach'ın inakçı tanrıtanımazlığına hiçbir yakınlık duymadı. Baron'a saygılarını dile getirmesine karşın, çevrenin üyeleri arasından d'Alembert'i yeğliyordu. Bununla birlikte, filozofları hiç sevmeyen Horace Walpole mektuplarında[4] d'Holbach'ın yemeklerine gitmeyi bıraktığını belirttikten sonra, "saçmaya karşı saçma, Jesuitleri filozoflardan daha çok severim" diye belirtir.

D'Holbach'a göre Descartes özdeğin kendinde süredurumda olduğunu ve böylece devimin bir bakıma dışardan eklenmesi gerektiğini düşünmekte yanılıyordu. Devim zorunlu olarak özdeğin özünden, eş deyişle şeyleri en temelde oluşturan atomların doğasından gelir. Descartes ayrıca özdeğin tümünün tek parça olduğunu, tümünün aynı türde olduğunu düşünmekte de yanılıyordu. Leibniz'in 'seçilemezler' ya da 'algılanamazlar' ilkesi Descartes'ın özdeğin türdeşliği kavra-

[3] *L'art de jouir ou l'école de la volupté*, 1751.
[4] VI, 370.

ınından daha çok gerçeklik içerir. Ve değişik devim türleri vardır, her şeyin boyun eğilmesi kaçınılmaz devim yasaları vardır.

Görgül olarak bildiğimiz biçimiyle şeyler değişik atom örgütlenişlerinden oluşurlar ve davranışları yapılarındaki çeşitliliğe göre değişir. Her yerde itme ve çekme fenomenlerini bulurız; ama insan alanında bunlar sevgi ve nefret biçimini alırlar. Dahası, her şey kendini varlıkta tutmaya çabalar. Ve insan da öz-sevgi ve öz-çıkar tarafından güdülenir. Ama bu toplumun gönenci için duyulan bir kaygıyı dışlıyor olarak alınmamalıdır. Çünkü insan toplumsal bir varlıktır, ve kişinin kendi doyumu ve gönenci için kaygısı genel gönenç için kaygı ile elele gider. D'Holbach tepeden tırnağa özdekçi ve belirlenimci idi; ama bir bencillik yaşamını savunmayı amaçlamıyordu. İnsancıl ve iyiliksever bir karakter taşıyan biri olarak biliniyordu. Ve ona yüklenen çalışmalar arasında *Système social ou principes naturels de la morale et de la politique* (Londra, 1773) ve *La morale universelle* (Amsterdam, 1776) gibi yazarı bilinmeyen çalışmaları da bulurız.

Devimi dışsal bir öğe olarak değil ama şeylerin özsel bir özellikleri olarak alan belirlenmiş bir Doğa dizgesi kuramı d'Holbach'a bir Tanrı ya da herhangi bir dünya-üstü varlık ya da varlıklar konutlama gereksinimini ortadan kaldırıyor gibi göründü. Dünyanın düzeni ya da dizgesi tanrısal bir tasarın değil ama şeylerin doğalarının ve içkin yasalarının bir sonucudur. Ama d'Holbach yalnızca bilinmezciliği kabul etmekle ve Hume'un deyimiyle dinsel önsavın gereksiz olduğunu söylemekle yetinmedi. Onun görüşünde din insan mutluluğuna ve ilerlemesine düşmandı. *Doğa Dizgesi*'nin ikinci kitabının çok iyi bilinen bir pasajında der ki bilgisizlik ve korku tanrıları yaratmış, ve düşlem, coşku ve aldanma onları anlatan resimleri süslemiş ya da çirkinleştirmiştir, zayıflık onlara tapınmakta, saflık onları korumakta ve tiranlık kendi öz amaçları için onlara inancı desteklemektedir. Tanrıya inanç insanları mutlu kılmaktan öylesine uzaktır ki, tersine, endişe ve korkularını arttırır.

Böylece, eğer politik tiranlığın güçlü bir aracı olarak din yıkılabilirse, öylesine acı ve sefaletten sorumlu bir dizgenin

yerine ussal bir toplumsal dizgenin gelişimini sağlamlaştırmak daha kolay olacaktır. Yazılarında d'Holbach *ancien régime*'in yadsınması konusunda meslektaşları arasında genellikle görüldüğünden daha açık sözlüydü. Ama politik sorunlara bir çözüm olarak devrimi reddetti ve *Toplumsal Dizge*'sinde devrimin kendisinin iyileştirmesi gereken hastalıktan daha kötü olduğunu bildirdi.

Kimi zamanlar denir ki *Doğa Dizgesi* başlıklı çalışmasında d'Holbach Fransız Aydınlanmasının yazarlarının değişik eğilimlerini bileştirmiş ve sonra bunları en uç noktalarına dek götürmüştür. Bu hiç kuşkusuz belli bir düzeye dek doğrudur. Ama düşünceleri kendi çevresindeki filozofların pek çoğu için oldukça aşırıydı. Örneğin Voltaire çalışmayı tanrıtanımazlığı nedeniyle kınadı. Ve Almanya'da Büyük Frederick çirkin bir çelişki olarak gördüğü şeye dikkati çekti. D'Holbach'a göre insanlar da tıpkı başka şeyler gibi belirlenimciliğin altında dururlar. Gene de rahipleri ve hükümetleri ateşli terimlerde kınamada ve yeni bir toplumsal düzen isteminde bulunmada hiç duraksamaz, gerçi bu tür konuşma yolunun insanlar özgür olmadıkça ve eylemleri için usauygun bir biçimde övülebiliyor ya da kınanabiliyor olmadıkça hiçbir anlamı olmasa da.

Son olarak, d'Holbach'ın çalışmasının oldukça değişik bir çevreden gelen ve sık sık aktarılan bir değerlendirmesi daha vardır. *Wahreit und Dichtung*'da (Kitap XI) Goethe Strasburg'daki çalışmalarından söz ederken merak duygusuyla kendisi ve arkadaşlarının *Doğa Dizgesi*'ne bir göz attıklarını belirtir. "Böyle bir kitabın niçin tehlikeli olduğunu anlayamadık. Bize öylesine gri, öylesine kasvetli, öylesine ceset gibi göründü ki varlığına dayanmakta güçlük çektik ve önünde bir hayaletin önündeymişiz gibi tüylerimiz ürperdi." Goethe'ye d'Holbach'ın çalışması Doğayı ve yaşamı değerli olan herşeyden yoksunlaştırıyor görünmüştü.

(iii) Özdekçiliğin özellikle kaba anlatımlarından biri de Pierre Jean Georges Cabanis'in (1757-1808) yazılarında bulunabilir. Cabanis bir doktordu ve *Rapports du physique et du moral de l'homme* başlıklı bir çalışması vardı. İnsana ilişkin görüşünü *Les nerfs—voilà tout l'homme* sözlerinde toparlayarak, beynin

düşünceyi karaciğerin safrayı salgıladığı gibi salgıladığını bildirdi. Bu durumda yalnızca değişik salgı kümelerinin varolduklarının düşünülmesi gerekecek, ve hangisinin daha büyük gerçeklik-değeri taşıdığına karar vermek biraz güç olacaktır. Bununla birlikte, bütün Fransız Aydınlanmasının Cabanis gibi özdekçiler tarafından bildirilen kaba önesürümlerin ışığında değerlendirilmesi gerektiğini önermek yanlış olacaktır. Gerçekten de, eğer salt bu kabalıklara dikkat edilecek olursa, özdekçi düşünce akımının imlemi gözden kaçırılır. Çünkü önemi d'Alembert ve başkalarının karşı çıkmış oldukları inakçılıkta olmaktan çok izlenceci yanında yatar. Başka bir deyişle, uzun-erimli önemi psikolojik fenomenlerin fizyolojik fenomenlere inakçı indirgenişinde olmaktan çok bu iki küme arasındaki bağıntıları incelemeye yönelik bir izlence olmasında yatar.

Cabanis karşı çıkarak ruhsal yaşamın fizyolojik temelleri üzerinde yoğunlaşmasının metafiziksel özdekçiliği imlemediğinde diretti. Enson nedenler ile ilgili olarak bilinmezciliği ileri sürüyordu. Ama onun görüşünde ahlak metafiziksel ve tanrıbilimsel sayıltılardan kurtarılmalı ve insanın bilimsel incelemesinde sağlam bir temele oturtulmalıydı. Bunların incelemesine katkılarından biri insan yaşamının birliği üzerinde diretmesiydi. Örneğin Condillac ile birlikte bir yontuya şu ya da bu duyumu bağışlamaktan söz etmek anlamsızdır. Duyular yalnızca karşılıklı olarak bağımlı olmakla kalmaz, ama ayrıca başka örgensel işlevler ile de yakın bir bağıntı içinde dururlar.

3. Doğal Tarih: Buffon, Robinet ve Bonnet

Diderot, kendi görüşü olarak, belli koşullar altında hiçbirşeyin yöntem konusunda uğraşmaktan daha yararsız olamayacağını ortaya sürmüştü. Bu, diyordu, herşeyden önce genel olarak doğal tarih ve özel olarak bitkibilim açısından doğrudur. Hiç kuşkusuz herhangi bir bilimin yalnızca gelişi güzel bir yolda yararlı olarak incelenebileceğini söylemek istemiyordu. Demek istediği şey eğer tüm bilimlere uygulanabilecek evrensel bir yöntem bulmakla uğraşıyorsak yalnızca zaman yitirmekte

olduğumuzdu. Örneğin matematikte uygulanabilen bir yöntemin bitkibilimde de uygulanabilir olduğunu düşünmek saçmadır. Bitkibilim incelemesinde uygun olan yöntem ve dizgeselleştirme biçimi bu bilimin konusunun özel ırasından türetilmelidir.

Bu bakış açısını oluşturmada Diderot belli bir düzeyde Buffon'ın *Histoire naturelle générale et particulière* (1749-88) başlıklı çalışmasından etkilendi.

(i) Sözü edilen çalışmanın giriş bölümünde Georges-Louis Leclerc de Buffon (1707-88) tek bir bilimsel yöntem ideali oluşturmak ve sonra tüm bilimsel araştırma dallarını bu yöntemin çerçevesine sığdırmaya çalışmak büyük bir yanılgı olacaktır der. Örneğin matematikte simgelerimizin anlamlarını açıkça saptarız, ve çıkarsama yoluyla ilerleyebilir ve başlangıç-noktamızın imlemlerini ortaya serebiliriz; oysa matematikte olduğu gibi kavramlarımız ile ya da simgelerimizin kendi belirlediğimiz anlamları ile değil ama varolan Doğa ile ilgilenmekte olduğumuz zaman, bunu yapamayız. Gerçeklik matematikte doğal bilimlerde olduğundan daha başkadır. Bu sonunculara fenomenlerin gözlemleri ile başlamamız gerekir, ve ancak gözlem temelindedir ki andırımların yardımıyla genel vargılar oluşturabiliriz. Sonunda tikel olguların nasıl biraraya bağlandıklarını ve evrensel gerçekliklerin bu tikel olgularda nasıl örneklendiklerini görebiliriz. Ama matematiğin çıkarsamacı yöntemini kullanamayız. Buffon kraliyet bahçesinin düzenlenmesinden sorumluydu, ve gerçekten de açıktır ki söyledikleri bitkibilim alanında oldukça geçerlidir.

Buffon'ın ideal ve evrensel olarak uygulanabilir tek bir bilimsel yöntem konusundaki katı bir anlayışı yadsımasına örgenliklerin birbirlerinden katı sınırlarla ayrılmış ve keskin bir biçimde tanımlanmış sınıf ve türlere düştükleri düşüncesinin bir yadsınışı eşlik ediyordu. Linnaeus bile bitkibilimsel çalışmalarında bu bakımdan yanılıyordu. Çünkü başına buyruk bir yolda bitkilerin belli ırasallarını sınıflandırma işine anahtar olarak seçmiş, Doğayı anlama konusunda sonuçsuz bir işe girişmişti. Doğada süreklilik vardır; aşamalı geçişler vardır, katı olarak saptanmış tipler değil. Başka bir deyişle, Buffon birbir-

lerinden keskin çizgilerle ayrılmış sınıfların bir aşamalılığı düşüncesi yerine, içlerinde üyelerin gözlenen akrabalığa göre kavrandıkları bir sınıflar zinciri ya da dizisi düşüncesini geçirdi. Bütün bir sınıflar ya da türler kavramını yadsımadı. Ama tür bir üyeler kümesidir ki, üyeleri, gözlenen ırasallar dolayısıyla, başka şeylere olduklarından daha çok birbirlerine benzerler. Sınıflandırmamızın durağan özleri anlattığını sanmak bir yanılgıdır. Belki de diyebiliriz ki Buffon sınıflandırmayı Locke'un 'adsal öz' dediği şeyin terimlerinde anlıyordu. Ama görüşlerindeki önemli nokta Doğayı gözlendiği biçimiyle izlememiz ve sınıf-kavramlarımızı esnek tutarak durağan bir kavramsal şema kurmaktan ve Doğayı ona uydurmaya çalışmaktan kaçınmamız gerektiğidir. Eğer yalnızca düşüncelerimiz ya da tanımlarımız ve bunların imlemleri ile ilgileniyor olsaydık, bu ikinci yaklaşım doğru olurdu. Ama örneğin bitkibilimde olgusallığı bilmekle ilgileniriz, matematiğin dizgesine yakın bir dizge ile değil.

Buffon'un görüşlerinin belli bir yolda evrim kuramı için yolun hazırlanmasına yardım etmiş olduklarını söylemek belki de doğru olacaktır. Gene de onun türler dizisi ya da zinciri düşüncesinden kendisinin bu kuramı ileri sürdüğü vargısını çıkarmaya hakkımız yoktur. Gerçekten de dışsal koşullar yaşamın sürmesini olanaklı kıldığı sürece çeşitli örgenlik tiplerinin sürekli bir dizi içinde varoluşa getirildiklerini düşünüyordu. Ama bir türün bir başkasına dönüşüm sürecine girdiğini söylemiyordu. Tersine, dirimli şeyin bir tür ideal arketipini düşünüyordu ki, tanrısal tasarın birliğini temsil ediyor ve belirsiz bir sayıda olanaklı somut biçim kazanabiliyordu. Ve gerçi bu somut tipler durağan ve katı olmasalar da, her birinin yaratılışı özel bir edim olarak görülüyordu.

(ii) Bir 'dizi' düşüncesi Jean-Baptiste Robinet'nin (1735-1820) yazılarında da temsil edildi. Onun için Doğa olanaklı en eksiksiz yolda beslenme, büyüme ve üreme gibi bir anlamda tüm özdekte bulunan üç dirimsel işlevi olgusallaştırma sorunu ile yüz yüzedir. Doğanın bu soruna çözümü insanda bulunur ve böylece insan özdeksel dünya söz konusu olduğu sürece dizinin doruğunu oluşturur. Ama bir tözün özsel bir belirtisi

olan etkinliğin özdekten ve özdeksel örgenlere bağımlılıktan aşamalı bir kurtuluşunu tasarlayabiliriz. Ve bu anlayış bizi arı anlık düşüncesine götürür.

(iii) Bununla birlikte salt doğrusal bir dizi kuramında önemli güçlükler yatar. Ve Charles Bonnet'nin (1720-93) Doğanın dizide değişik ana çizgiler üretebileceğini ve bunların kendilerinin de altgüdümlü çizgeler üretebileceklerini ileri sürdüğünü görüyoruz. Alman doğacısı ve gezgini Peter Simon Pallas'da (1741-1811) değişik dalları ile bir ağaç andırımını buluruz. Yine bu bakımdan Buffon'ın kendisi de bir ağ andırımını düşünüyordu.

4. Boscovich'in Dinamiği

Bir Jesuit olan Roger Joseph Boscovich (1711-87) açıktır ki Aydınlanma filozoflarından biri olarak sunulamaz, eğer Aydınlanma ile tüm doğa-üstü dine karşıt bir düşünce devimi anlaşılıyorsa. Ama terim yalnızca bu sınırlı anlamda kullanılmamalıdır. Hiç kuşkusuz şimdi Fransız Aydınlanması ile ilgileniyoruz, ve Ragusa'da [Sicilya] doğan Boscovich bir Fransız da değildi. Ama on yıl boyunca (1773-83) Paris'te denizciler için optik direktörü olarak görevde bulunmuştu; ve her ne olursa olsun burası onun üzerine birkaç şey söylemek için en uygun yerdir.

Boscovich 1740'da Roman Kolejinde (şimdi Gregorian Üniversitesi) matematik profesörlüğüne atandı, ve bu görevde bulunurken matematiksel ve gökbilimsel konular üzerine bir dizi deneme yayımladı. 1758'de Viyana'da *Philosophiae naturalis theoria, redacta ad unicam legem virium in natura existentium* başlıklı çalışmasını yayımladı. İngiltere'deki bir kalışı sırasında Royal Society'nin üyeliğine seçildi, ve 1796'da Royal Society'den Venüs'ün geçişini gözlemek için Kaliforniya'ya bir yolculuğu üstlenmesi konusunda bir çağrı aldı. Ama İspanya hükümetinin Jesuitleri topraklarından sürmesi olgusu çağrıyı kabul etmesini engelledi. 1785'de, Paris'ten İtalya'ya geri döndükten sonra, beş ciltte *Opera pertinentia ad opticam et astronomiam* başlıklı çalışmasını yayımladı. Başka çalışmaları arasında *Elementa universae matheseos*'un da sözünü edebiliriz (1754).

Boscovich'in görüşünde iki cisim arasında edimsel bir değme diye birşey söz konusu olamaz. Newton'un çekim kuramının etkisi eylemin bir uzaklık içinde eylem olduğunu göstermek olmuştur. Öyleyse bundan böyle devim ya da erkenin dolaysız değme yoluyla iletildiğini kabul edemeyiz. Bunun yerine birbirlerini çeken ve iten ama hiçbir zaman edimsel olarak birbirlerine dokunmayan atomlar konutlamamız gerekir. Her bir atomun uzayda bir konumu vardır, ve her biri gizil bir kuvvete iyedir, herhangi iki atomun birbirlerini çekiyor ya da itiyor olmaları anlamında. Verili belli bir uzaklıktan daha büyük tüm uzaklıklar için bu kuvvet uzaklığın karesi ile ters orantılı olarak değişen bir çekimdir. Daha küçük uzaklıklar durumunda kuvvet bir uzaklık durumunda çekim ve ötekinin durumunda itmedir. Ama burada çekme ve itmeyi yöneten yasalar henüz bulunmamışlardır, gerçi, Boscovich'e göre, uzaklığı sınırsızca azaltacak olursak, itme kuvveti sınırsızca artacak olsa da. Bu yüzden iki atom hiçbir zaman dolaysız bir değme durumunda olamaz. Hiç kuşkusuz atom dizgeleri vardır; ama hiçbir dizge bir başkası ile aynı yeri dolduramaz. Çünkü bir dizge bir başkasına yaklaştığı zaman öyle bir noktaya gelinecektir ki, burada iki dizgenin atomları arasındaki artan itme kuvvetinin yenilmesi artık olanaksız olacaktır. Söylemeye gerek yok ki, Boscovich atomların biricik olgusallık olduklarını ileri sürmüyordu. Yalnızca cisimlerden söz ediyor ve kendi dinamik atom kuramının düzenekbilim ve fiziğin sorunlarına nasıl uygulanabileceğini göstermeye geçiyordu.

5. Fizyokratlar; Quesnay ve Turgot

Ansiklopediciler bilimlerin gelişiminde ve buna koşut olarak boşinançtan kurtuluşta göründüğü biçimiyle ilerleme düşüncesinde diri bir esin kaynağı buluyorlardı. Anlıksal aydınlanmaya hoşgörüde bir artışa politik ve toplumsal reformlar eşlik edecekti. İlerleme düşüncesi ayrıca 'fizyokratlar' olarak bilinen bir küme onsekizinci yüzyıl Fransız ekonomistinin kuramlarında da bir yer bulur. Fizyokratlar adı kümenin bir üyesi olan Dupont de Nemours (1739-1817) tarafından bulundu. Fizyo-

kratlar başlangıçta kendilerini ekonomistler olarak adlandırdılar, ama özel adları (Yunanca *fusis*, doğa, ve *kratein*, yönetmek, sözcüklerinin bileşimi) yerinde bir seçimdi, çünkü temel ilkelerine dikkati çeker. Bu ilke doğal ekonomik yasaların olduklarını ve ekonomik ilerlemenin bu yasaları engelsizce işlemeye bırakmamıza bağımlı olduğunu anlatıyordu.

Bu konumu hükümetin ekonomik sorunlara olabildiğince az karışması gerektiği gibi bir sonuç izler. Toplum bir sözleşme üzerine kurulmuştur ki, buna göre birey davranışları başka insanların hakları ile bağdaşmadığı ölçüde doğal özgürlüğünün sınırlanmasına boyun eğer. Ve hükümet kendini sözleşmenin işlemesini güvence altına alma görevine sınırlamalıdır. Eğer ekonomi alanına karışmaya çalışacak olursa, örneğin yarışmacılığı sınırlayarak ya da ayrıcalıklar ve tekeller getirerek bunu yapacak olursa, 'doğal yasa'nın işleyişine karışıyor olacaktır. Ve böyle bir karışmadan hiçbir yarar doğmaz: Doğa en iyisini bilir.

Bu demek değildir ki fizyokratlar halk egemenliğinin ateşli savunucuları oldukları anlamında coşkulu demokratlar idiler. Tersine, aydınlanmış otokrasiye politikalarını yürürlüğe koymanın bir aracı olarak bakma eğilimindeydiler. Karışınama ve *laissez-faire* öğretileri, gerçekten de, genel özgürlük isteminin bir parçası olarak devrimci bir anlamda kullanılmalarına olanak veriyorlardı; ve çok geçmeden somut olarak böyle kullanılır oldular. Ama örneğin ne Quesnay'yi ve ne de Turgot'yu devrimin yandaşları olarak ya da monarşik yönetime karşı halk yönetiminin savunucuları olarak adlandırmak olanaklıdır.

(i) François Quesnay (1694-1774) tıp ve cerrahi eğitimi gördü ve XV. Louis'nin doktoru oldu. Ama sarayda kaldığı süre boyunca kendini ekonomi çalışmalarına verdi, ve fizyokratlar kümesi onun ve Jean de Gournay'nin çevresinde toparlandı. Quesnay *Ansiklopedi* için ekonomik sorunlar üzerine bazı makaleler yazdı. Başkaları arasında *Maximes générales de gouvernement économique d'un royaume agricole* (1758) ve yine aynı yılda *Tableau économique avec son explication, ou extrait des économies royales de Sully* başlıklı yazıları da yayımladı.

Quesnay'ye göre, ulusal gönenç tarımsal üretkenlik üzerine

bağımlıdır. Yalnızca ham gereç niceliğini arttıran emekler gerçekten üretkendirler. Ve ulusal gönenç bu ürünlerin onları üretme giderlerinin ötesine geçen bölümüne bağımlıdır. İşleyim ve tecim yalnızca üretilen varsıllığa yeni biçimler verir (ham gereçler örneğin metalleri kapsar) ve varsıllığı bir elden bir başkasına aktarırlar. Bunlar öyleyse 'kısır'dırlar, 'üretken' değil; ama bunu söylemek gene de yararlı değildirler demek değildir.

Toprak iyesinin ve toplumun çıkarı öyleyse birdir. Tarımsal üretim ne denli büyükse, ulusal gönenç o denli büyüktür. Ya da, Quesnay'in dediği gibi, yoksul köylüler, yoksul bir krallık; yoksul bir krallık, yoksul bir kral. 'Net üretim'in artışı öyleyse kılgıya önem veren ekonomistin amacı olmalıdır. Tecim varsıllığı dağıtır; ama tecimci ve işleyimci sınıflar kazançlarını ulusun kesesinden elde ederler, ve ortak iyilik bu harcamanın olanaklı olduğu ölçüde düşürülmesini gerektirir. Devletin gelirleri tarım emeğinin net ürünü üzerine bağımlıdır; ve bir tarım vergisinden türetilmeleri gerekir.

İşleyim ve tecimin zararına tarımsal üretim üzerine bu özel vurgu tüm fizyokratlar tarafında paylaşılmıyordu, ama kümenin kimi önde gelen üyelerinin ırasalıydı. 1764-6'da Paris'te kalışı sırasında Quesnay ile tanışan Adam Smith ona büyük saygı duydu; ama fizyokratlar tarafından belli bir düzeyde etkilenmiş olsa da, işleyim ve tecimin 'kısır' olarak betimlenişiyle anlaşmıyordu.

(ii) Anne Robert Jacques Turgot, Baron de Laune (1727-81), ilkin rahiplik eğitimi görmüş olmasına karşın, atanmasından önce bu eğitimden ayrıldı ve daha sonra çeşili parlamento ve yönetim görevlerinde bulundu. Voltaire'in bir dostuydu, ve ayrıca Quesnay, Gournay, Dupont de Nemours ve fizyokratik okulun başka ekonomistleri ile de tanışıyordu. Kılgın ekonomik reformlar ile ilgilenmenin yanısıra, kimileri *Ansiklopedi* için olmak üzere bir dizi deneme ve makale de yazdı. 1770'de *Lettres sur la liberté du commerce des grains* başlıklı bir yazı yazdı, ve 1776'da ayrı bir kitap olarak *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses* başlıklı çalışmasını yayımladı. Bu son çalışma ilk olarak 1769-70'de bir dergide

çıktı. 1774'de atamalı Deniz Bakanı ve kısa bir süre sonra Genel Denetmen oldu. Bir Maliye Bakanı işlevindeki bu son konumda ekonomi üzerinde diretti ve hükümetin gelirinde bir artış elde etmeyi başardı. Başlangıçta kralın desteğinden yararlandı, ama ayrıcalıkların kaldırılması, tüm sınıfların vergilendirme altına alınması ve tahılda tecim özgürlüğü gibi tasarları ona sayısız düşman kazandırdı, ve eğitim dizgesi ve yoksullara yardım tasarıları ise krala çok fazla geldi. Sonunda 1776'da görevden ayrılmaya zorlandı. Yaşamının bundan sonraki bölümünde kendini çalışmalarına verdi.

Bir ekonomist olarak Turgot Quesnay'nin biricik varsıllık kaynağı olarak toprak üzerine ve işleyim ve tecimde tam özgürlük üzerine görüşlerini paylaşıyordu. Ama bir ekonomistten daha çoğuydu. Örneğin *Ansiklopedi*'de varoluş üzerine makalesinde olgucu bir yorum geliştirdi. Verili dünya karşılıklı ilişkileri sürekli olarak değişmekte olan fenomenlerin bir çokluğudur. Gene de belli kümelerde göreli olarak kalıcı eşgüdüm ilişkileri vardır. Bu kümelerden biri haz ve acı algıları ya da duyguları ile ilişkili tikel bir algılar kümesi olarak 'kendi' ya da 'ben' dediğimiz şeydir. Dışsal dünyanın varoluşunu ileri sürmek başka fenomen kümelerinin, ister dolaysızca verili isterse konutlanmış olsunlar, 'kendi' ile uzaysal ya da nedensel ilişkiler içinde durduklarını ileri sürmektir. Varoluş böylece bir özne olarak bizim için ya da uzaysal ve nedensel ilişkiler dizgesi içindeki bir özne için varoluş demektir. Varoluşun kendinde ne olduğu ya da varolan şeylerin uzaysal-zamansal ve nedensel ilişkiler dizgesinden ayrı olarak ne oldukları sorusu yanıtlama gücünde olduğumuz bir soru değildir. Başka bir deyişle, metafiziksel soruları çözemeyiz. Bilim fenomenlerin betimlenişi ile ilgilenir, 'enson sorular' ile değil.

Turgot olgucu bir tarih yorumunun gelişiminde önemlidir. Hayvan tarihinden ayrı olarak insan tarihinde ilerleme vardır, öyle ki bir kuşağın anlıksal başarımları sonrakiler tarafından üstlenilir ve genişletilip aşılır. Her bir ekinsel dönemde, gerçekten de, yineleyen belli bir kalıbı bulabiliriz. Ama bütününde insan soyunun anlıksal ilerlemesi üç ana evre içinden geçer—dinsel, felsefi ya da metafiziksel, ve bilimsel. Bu üçüncü

evrede matematiksel ve doğal bilimler kurgul metafizik üzerinde utku kazanır ve daha ileri bilimsel ilerlemenin ve yeni toplumsal ve ekonomik yaşam biçimlerinin temellerini atarlar. Böylece Turgot sonraki yüzyılda Auguste Comte tarafından açınlanacak olan tarih yorumunu önceliyordu. Ve ekonomi bakış açısından onun da Quesnay ve başka fizyokratlar ile birlikte sınıflandırılması gerekiyor olsa da, daha geniş felsefi bakış açısından *Ansiklopedi*'nin yayımcıları, d'Alembert ve Diderot ile birlikte sınıflandırılabilir.

6. Son Notlar

Fransız Aydınlanması, hiç kuşkusuz anlaşılabilir olarak, sık sık Helvétius, La Mettrie ve d'Holbach gibi insanların kaba özdekçilikleri ve karşı-dinsel polemikleri ile birleştirilir. Ve bu açıktır ki onsekizinci-yüzyıl Fransız felsefesinin somut bir yanıdır. Ama belki de diyebiliriz ki devimin tininin en iyi temsilcileri enson olgusallık konusunda inakçı bildirimlerde bulunmaktan kaçınan ve bilimsel ilerlemenin ve hoşgörünün artışının yeni ve daha ussal toplumsal ve politik yaşam biçimlerini getireceğini düşünen d'Alembert, Diderot ve Turgot gibi insanlardı. Onsekizinci yüzyıl Fransız felsefesi hiç kuşkusuz Devrim için yolu hazırlamaya yardım etmiştir; ama filozofların kendileri kanlı bir devrimi değil, tersine bilginin yayılmasını ve bu yolla toplumsal reformu amaçlıyorlardı. *Le philosophe*ların dünya görüşlerinin yeterli olduğunu ya da karşı-metafizikçi bakış açıları ile anlaştığımı söylemek istiyor değilim. Aynı zamanda onları yalnızca kimi yazarların inakçı özdekçiliklerinin ışığı altında görmek de yanlış olacaktır. Belirtildiği gibi, bunu yapmak çalışmalarının izlenceli yanlarını, görgül olarak doğrulanabilir bilgi alanını gidebileceği denli genişletme izlencesini gözden kaçırmak olacaktır. Kabalıklar bir yana, ileriye, örneğin görgül ruhbilim ve yaşambilimin serpilmesine, toplumbilimsel incelemelerin gelişimine ve politik ekonominin doğuşuna bakıyorlardı. Sonraki yüzyılda idealistler dinsel, metafiziksel ve bilimsel bakış açılarını bireştirme gereksinimini duydular. Ama bu ideal hiç kuşkusuz bilimsel ve olgucu dünya görüşünün

bulunuşunu öngerektiriyordu, ve bunun üretimine yardım etmede onsekizinci yüzyıl filozoflarının önemleri çok büyüktü. Ondokuzuncu yüzyılın idealistlerinin görmüş oldukları gibi, bilimsel dünya görüşü olumsuzlamayı değil ama daha geniş bir bireşim içine alarak değiştirmeyi gerektiriyordu. Bu bireşimi sağlamada başarılı olup olmadıkları ise hiç kuşkusuz başka bir sorudur.

BÖLÜM ÜÇ

ROUSSEAU (1)

1. Yaşam ve Yazılar

JEAN JACQUES ROUSSEAU 28 Haziran 1712'de Cenova'da doğdu. Babası bir saat yapımcısıydı. 1725'de beş yıllık bir süre için bir oymacının yanında çıraklığa başladı; ama bir süre sonra kaçtı. Cenova yakınlarında Configuon köyünün rahibi çocuğu daha sonra yaşamında önemli bir yer dolduracak olan Barones Warens ile tanıştırdı. Onun etkisi altında Rousseau Katolikliğe döndü, ve 1728'de Turin Kilisesinde din öğrencilerine ayrılan bir konukevine alındı—bir kurum ki *İtiraflar*'ında bize oldukça kötüleyici bir tablosunu sunmuştur. Bir süre yerleşik bir yaşamdan yoksun olarak dolaşıp durduktan sonra 1731'de bir kez daha Mdm de Warens'e katıldı. Onunla ilk kez Chambéry'deki ve daha sonra Les Charmettes'deki yaşamı daha sonra kendisi tarafından idilik bir öykü olarak idealize edilecekti. Bu dönemdeydi ki okuma yoluyla daha önceki düzensiz eğitiminin eksikliklerini gidermek için yoğun bir çaba gösterdi.

1738'den 1740'a dek Rousseau M. de Mably adında birinin çocuklarının öğretmenliğini üstlendi ve bu işi sırasında Condillac ile tanıştı. 1742'de Paris'e gitti, ama 1743'de oradan yeni Fransız büyükelçisi Comte de Montaigu'ya sekreter olarak Venedik'e geçti. Aralarındaki ilişki pek iyi değildi, ve ertesi yıl Rousseau küstahlık nedeniyle işinden atılarak Paris'e geri döndü. 1745'de Voltaire ile ilk kez karşılaştı, ve 1749'da Diderot

onu *Ansiklopedi* için müzik üzerine makaleler yazmaya çağırdı. Ayrıca d'Holbach'ın *salonu* ile de tanıştırıldı. Aynı yıl Dijon Akademisi sanatların ve bilimlerin ilerlemesinin ahlakın arınmasına mı yoksa bozulmasına mı yol açacağı sorusu üzerine yazılacak en iyi denemeye bir ödül koymuştu. Rousseau'nun *Sanatlar ve Bilimler Üzerine Söylem*'i ödülü kazanan deneme oldu ve çalışma 1750'de yayımlandı. Yazarı kısa bir zamanda ünlü biri oldu. Ama uygarlığa ve insandaki bozucu etkilerine karşı bir saldırıya giriştiği için, görüşleri doğal olarak *le philosophe*lardan güçlü bir karşıtçılık gördü, ve bir sözcükler savaşı başladı. Rousseau daha şimdiden d'Holbach çevresi ile kesin bir kopuş noktasına gelmişti. Bununla birlikte, karşıtçılıktan yılmadan, Dijon Akademisi tarafından bu kez de insanlar arasındaki eşitsizliğin kökeni nedir ve doğal yasa tarafından aklanır mı sorusu üzerine koyulan bir başka ödül için yarışmaya katılma kararını verdi. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni ve Temeli Üzerine Söylem*'i ödülü kazanamamasına karşın 1758'de yayımlandı. Çalışmada doğal insanın ya da doğa durumundaki insanın, başka bir deyişle, uygarlığın koşumlarından ve eklentilerinden sıyrılmış olduğu zamanki insanın bir tablosu sunulur. İnsan doğal olarak iyidir, ama uygarlık kendisiyle birlikte eşitsizliği ve buna bağlı bir dizi kötülüğü getirmiştir. Aynı yılda, 1755'de, Rousseau'nun politik ekonomi üzerine makalesi *Ansiklopedi*'de basıldı. 1758'de *Politik Ekonomi Üzerine Söylem* başlığı altında ayrı olarak yayımlandı. Genel İstenç düşüncesi ilk kez bu denemede ortaya çıkar.

Rousseau ilk iki *Söylem*'inde yansıtıldığı gibi bir süredir Paris'teki yaşamdan tiksinmişti. Doğduğu kenti aramaya başlamıştı. Bu yüzden 1754'de Fransız başkentini arkada bırakarak Cenova'ya doğru yola çıktı. Orada Protestan Kiliseye yeniden kabul edildi. Bu değişim gerçekten de herhangi bir dinsel bocalama anlamına gelmiyordu. Çünkü, Rousseau'nun kendi sözleriyle, eğer Paris'teki felsefeci dostları onun için başka hiçbirşey yapmamış olsalar bile, en azından Katolik inak için duyabileceği herhangi bir inancı zayıflatmışlardı. Biçimsel olarak Protestanlığa geri dönüş için ana nedeni, kendi belirttiği gibi, Cenova yurttaşlığını yeniden kazanmak için duyduğu istekti.

Ama felsefeci Cenova'da uzun süre kalmadı. 1754 Ekiminde Paris'e geri döndükten sonra ertesi yıl çıkan *Eşitsizlik Üzerine Söylem*'inin bir kopyasını Voltaire'e gönderdi ve ondan "insan soyuna karşı yeni kitabın" için bir teşekkür mektubu aldı.

Rousseau 1756'da Montmorency'ye çekilerek 1762'ye dek yaşamını orada sürdürdü. Bu büyük bir yazınsal etkinlik dönemiydi. 1758'de *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* yazıldı. Çalışma *Ansiklopedi*'de d'Alembert tarafından yazılan ve Cenova'da tiyatro gösterilerinin yasaklanmasının bir eleştirisini de içeren Cenova makalesi ile ilgiliydi. 1761 yılı *La Nouvelle Héloïse*'in, Rousseau'nun romanının yayımlanışına tanık oldu. Ve 1762'de yalnızca en ünlü çalışması *Toplumsal Sözleşme* (*Du contrat social*) değil, ama ayrıca *Émile* başlığı ile eğitim üzerine kitabı da çıktı. Bu sıralarda Rousseau Diderot ile tartışmasının ortasındaydı. *Les philosophes* ile kesin kopuşu *Lettres morales*'de anlatımını buldu, ama bunlar 1861'e dek yayımlanmadılar.

Toplumsal Sözleşme ve *Émile*'in yayımlanmasının bir sonucu olarak Rousseau 1762'de İsviçre'ye sığınmak zorunda kaldı. Ama çalışmalarına tepki Cenova'da da düşmancaydı, ve 1763'de Cenova yurttaşlığını resmi olarak reddetti. 1765'de Berlin'e gitmek üzere yola çıktı, ama yolda İngiltere'ye gitmeye karar verdi; ve Ocak 1766'da ona İngiltere'de sığınacak bir yer teklif eden David Hume ile birlikte Manş Denizini geçti. Bu ziyaretin bütünüyle başarılı olduğu söylenemez. Her zaman duyarlı ve kuşkucu olan Rousseau o sıralarda izlenmekte olduğu sanrısına kapılmıştı, ve Hume'un düşmanları ile birlik içinde olduğuna inanmaya başladı. Hume, Rousseau'nun ansal dengesizliğini anlamayarak, özellikle dostu için bir kraliyet pansiyonu sağlama işine girişmiş olduğu bir sırada bu durumu büyük bir öfkeyle karşıladı ve tüm karşıt önerileri göz ardı ederek sorunun kendi yanından bir açıklamasını Londra ve Paris'te yayımladı. Mayıs 1766'da Rousseau Fransa'ya geri döndü ve orada Conti Prensi tarafından bir konuk olarak karşılandı. 1770'de, bir süre dolanıp durduktan sonra, tutuklanma tehlikesi altında olduğu olgusunu gözardı ederek Paris'e geri döndü. Ama gerçekte polis tarafından rahatsız edilmemesine karşın, özellikle Grimm ve Diderot tarafından yürütülen yazınsal bir karalama

kampanyasına hedef oldu. Mayıs 1778'de Marquis de Girardin-'in konuğu olarak Erménonville'e gitmek üzere yola çıktı ve Temmuzun ikisinde orada öldü. *İtiraflar* ve *Rêveries du Promeneur Solitaire* ölümünden sonra yayımlandılar (1782-9). *Polonya Hükümeti Üzerine İrdelemeler* 1782'de çıktı.

Rousseau'nun karakter ve yaşamı ruhbilimciler için geniş bir gereçler alanı sağlar. Gerçekten, sıkıntıların bir bölümü bedensel sağlıksızlığından kaynaklanıyordu. Yıllarca bir mesane rahatsızlığından yakınmıştı, ve ölüm nedeni büyük olasılıkla üremi idi. Ama daha başından kendini topluma uyarlamak ona güç gelen bir işti; ve gerçi derin bir sevecenlik ve bağlılık duygusu gösterme yeteneğini taşımış olsa da, sürekli bir dostluğu sürdüremeyecek denli duyarlı, kuşkucu ve hoşgörüsüzdü. Öz-çözümlemeye çok fazla girmişti, ama çoğu kez kendini ve başkalarını anlamada başarısızlığa uğradı. Bir felsefeciydi, gene de aşırı duygusal bir huyu vardı, ve onu duygu ve düşünce, yürek ve anlık arasında ezen gerilime dikkati çekti. Romantik, duygusal, gerçek bir dinsel duygu taşımasına karşın, kendine dönük ve ansal açıdan dengesiz biri olarak Rousseau'nun *le philosophe*lardan kopması şaşırtıcı değildir. D'Holbach Hume'u uyarmış ve bir engereğe bağrını açmayı düşündüğünü söylemişti. Ve Hume daha sonra Rousseau'dan "tüm insanların en benzersizi" olarak söz etti, ama bunun arkasından keskin bir dille onun bütün bir yaşam süresi boyunca yalnızca duyumsadığını ve onda duyarlığın eşi görülmemiş bir doruğa yükseldiğini ekledi. Ama tüm bunlar, hiç kuşkusuz, hiçbir biçimde Rousseau'nun felsefe tarihindeki yerinin önemini etkilemezler.[1]

2. *Uygarlığın Kötülükleri*

"İnsanı kendisini deyim yerindeyse hiçlikten kendi çabalarıyla yükseltirken görmek soylu ve güzel bir görünüştür."[2] Bu sözler

[1]Bu ve sonraki bölümlerde şu kısaltmalar kullanılacaktır: *Sanatlar ve Bilimler Üzerine Söylem* için *S.B.*; *Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylem* için *E.K.*; *Politik Ekonomi Üzerine Söylem* için *P.E.*; *Emile* için *E.*; ve *Toplumsal Sözleşme* için *T.S. Toplumsal Sözleşme, Söylemler* ve *Emile* için sayfa göndermeleri *Everyman's Library* yayımlarınadır. [2]*S.B.*, s. 130.

Rousseau'nun *Sanatlar ve Bilimler Üzerine Söylem*'inin başlangıcını oluşturur. Ve bu durumda bunları uygarlığın armağanlarının övgü dolu bir açıklamasının izlediğini görmeyi beklemek doğal olacaktır. Eğer bu satırlar örneğin d'Alembert tarafından yazılmış olsalardı, beklentilerimiz hiç kuşkusuz karşılanırdı. Ama Rousseau'da durum böyle değildir. Şöyle der: "Anlığın da, tıpkı beden gibi, gereksinimleri vardır: bedeninkiler toplumun temeli, anlığınkiler onun süslemeleridir."[3] Bu sözcükler gerçekten de bütünüyle zararsız bir anlamda alınabilirler, üstelik tüm fiziksel-olmayan gereksinimlerin karşılanmasının toplumun özsel olmayan bir süsünden başka birşey olmadığını imliyor görünseler bile. Ama dosdoğru öğrendiğimiz şey sanatlar, yazın ve bilimlerin insanları çökerten zincirlerin üzerine çiçek çelenkleri attıkları ve insanların göğüslerinde uğruna doğmuş göründükleri özgürlük duygusunu boğduklarıdır. Bu 'süsler' insanlara köleliklerini sevdirir. "Zorunluk tahtlara çıkarılmıştır; sanatlar ve bilimler onları güçlendirmiştir."[4]

Böylece uygarlaşmış denilen toplum üzerine bir diluzluğu saldırısı için zemin hazırlanır. Rousseau toplumsal yaşamın yapaylığına özel olarak dikkati çeker. Daha ilkel toplum biçimlerinde insan doğası temel olarak şimdi olduğundan daha iyi olmamış olabilir, ama insanlar içten ve açıktılar, kendilerini oldukları gibi görünmeye bırakırlardı. Şimdi "bundan böyle gerçekte olduğumuz gibi görünmeyi göze alamaz, ama bitimsiz bir kısıtlanışın altında yatarız."[5] İnsanlar sürüsünde herkes, çok daha güçlü başka bir güdü işe karışmadıkça, benzer olarak davranır; ve içten dostluk ve gerçek güven uzaklara sürülmüşlerdir. Beylik bir kibarlık örtüsü her tür değersiz tutumun üstüne yayılır. Yine, kaba antlarda Tanrı adını saygısızca anmıyor olabiliriz; ama gerçek sövgüler bizi hiç de rahatsız etmez. Aşırı övünce kendimizi bırakmayız; bunun yerine başkalarının değerli yanlarını el altından karalar ve ustalıkla onlara çamur atarız. "Başka uluslara nefretimiz azalır, ama onunla birlikte vatanseverlik de ölür. Bilgisizlik horlanır; ama onu tehlikeli bir kuşkuculuk izlemiştir."[6] Rousseau Aydınlanmanın kozmopolitan tinini sevmedi ve onaylamadı.

[3] *A.g.y.* [4] *A.g.y.*, s. 131. [5] *A.g.y.*, s. 132. [6] *S.B.*, s. 133.

Uygar toplum tablosunda Rousseau açıktır ki Paris'teki deneyimini evrenselleştirdi. Orada modaya düşkün toplumda o zamana dek gerçek değerleri ile değil ama küçük düşürücü bir bağımlılık konumunda görünmüştü. Bununla birlikte, söylediklerinden kimileri hiç kuşkusuz oldukça doğrudur ve öğüt arayanlar için elverişli bir başvuru kaynağı sunarlar. Örneğin, doğrudur ki incelikli toplumda aşırı övüngenlik gülünç görülür, ama başkalarını değersizleştirmek için ince dolaplara başvurularak da aynı ereğe ulaşılmaya çalışılır. Bununla birlikte, Rousseau işlerin bu durumunu sanatların ve bilimlerin gelişimine uygulamaya geçer. "Anlıklarımız sanatların ve bilimlerin gelişmesi ile orantılı olarak bozulmuştur."[7] Ve bilimsel ilerleme "boş bir meraka" yüklenir.[8] Ama onsekizinci yüzyıl toplumundaki belli gölgelere dikkati çekmek bir şeydir, sanatların ve bilimlerin ilerlemesini bu bozuklukların nedenleri olarak saptamak bütünüyle başka birşey.

Hiç kuşkusuz, Rousseau savını tarihe başvuru ile desteklemeye çalışır. Mısır, der, felsefenin ve güzel sanatların anası oldu (oldukça su götürür bir önerme), ama çok geçmeden Pers kralı Kambises tarafından ve daha sonra Yunanlılar, Romalılar, Araplar ve son olarak da Türkler tarafından ele geçirildi. Yunanistan'da, der Rousseau, bilimlerin ilerlemesi çok geçmeden haz düşkünü tutumların doğmasına neden oldu ve Makedonya boyunduruğunun dayatılmasına götürdü. "Demosthenes'in en dokunaklı konuşması bile lüksün ve sanatların bir kez zayıflattıkları bir bedene yaşam soluyamaz."[9] Bunların karşısında erken Perslerin ve İskitlerin erdemlerini düşünebiliriz—Romalıları yenmiş olan Germanik boyların "yalınlık, suçsuzluk ve erdemlerinin"[10] sözünü etmek bile gereksizdir. Ve Sparta'yı, "bilimin yararsızlığının sonsuza dek sürecek olan tanıtını"[11] unutmamalıyız.

Söylem'in ikinci bölümünde açıkça bildirilir ki, "gökbilim boşinançtan, diluzluğu ise tutku, nefret, yanlışlık ve dalkavukluktan doğmuştur; geometri varsıllık hırsından, fizik boş bir meraktan, ve giderek ahlak felsefesi de insan gururundan doğmuştur. Böylece sanatlar ve bilimler doğuşlarını kusurları-

[7] *A.g.y.* [8] *A.g.y.*, s. 134. [9] *A.g.y.* [10] *A.g.y.*, s. 135. [11] *A.g.y.*, s. 136.

mıza borçludurlar."[12] Kötülükten doğarlar, ve kötü sonuçlara götürürler. Lüks üretir ve zayıflık yaratırlar. Romalıların askeri erdemleri güzel sanatları geliştirmeleriyle orantılı olarak yitti. Ve "eğer bilimlerin gelişimi askeri niteliklere zararlıysa, ahlaksal niteliklere karşı daha da zararlıdır."[13] Ahlaksal doğruluk ve dürüstlükten başka herşeyi öğreten pahalı bir eğitim verilir. Yazınsal, sanatsal ve bilimsel beceri onurlandırılır, ama ahlaksal erdem ödülsüz kalır. *Söylem*'in sonlarına doğru Rousseau gerçekten de Dijon Akademisine seslendiği ve yazınsal bir ödül için yarışmakta olduğu olgusunu anımsar. Ve Francis Bacon, Descartes ve Newton gibi insanlar, "bu insanlık öğretmenleri"[14] onuruna birşeyler söylemeyi doğru bulur. Ama Doğanın kendisi tarafından onun öğrencileri olmaya esinlendirilen bu dehaları "ders-kitabı yazarları sürüsü"[15] ile karşı karşıya koyar, çünkü bu sonuncular sağgörüden yoksun olarak bilimlerin mabetlerinin kapılarını kırıp parçalamış ve değersiz bir avama eksiklikleri çok daha iyi olacak olan bilgi ve düşünceleri sunmuşlardır. Rousseau'nun kimleri göz önünde tuttuğu konusunda pek kuşkumuz olamaz.

Rousseau'nun eleştirmenleri onun tarihsel bilgisindeki eksiklikleri ve ahlaksal yozlaşmanın sanatların ve bilimlerin gelişimi tarafından yaratıldığı savından yana uslamlamalarının zayıflığını göstermede hiçbir güçlük çekmediler. Eğer bugün sağ olsaydı, hiç kuşkusuz askeri gereksinimlerin belli alanlarda bilimsel gelişimi nasıl uyarmış olduğunu gösterecekti. Ve kuşkusuz böyle bir gelişimin insanın erdemsizliğinden doğduğunu ve kötü sonuçlara götürdüğünü ileri sürecekti. Ama açıktır ki tablonun bir başka yanı daha vardır. Örneğin atom fiziğindeki ilerleme belli bir anlamda savaş tarafından uyarılmış olsa bile, araştırmanın meyvaları yokedici amaçlardan başka amaçlar için de kullanılabilir. Yine, Rousseau'nun Atina pahasına Sparta'yı idealleştirmesini ve Germanik boyların erdemlerini övgüsünü eleştirmek kolaydır. Bununla birlikte, Rousseau'nun kendisi çalışmadaki mantık ve düzen eksikliğini ve uslamlamalardaki zayıflığı açıkça kabul etti. Açık eksikliklerine karşın gene de ilk *Söylem* Ansiklopedicilerin sanatların

[12] *A.g.y.*, s. 140. [13] *S.B.*, s. 147. [14] *A.g.y.*, s. 152. [15] *A.g.y.*, s. 152.

ve bilimlerin ilerlemesi genel bir anlamda insan ilerlemesini temsil eder sayıltılarına karşı bir denge öğesi olarak belli bir önem taşır. Gerçekten de, yazı uygar toplumun tam ve toptan bir yadsınışı olarak alınmamalıdır. Bir duygunun, Rousseau'ya birdenbire ortaya çıkan bir aydınlanmanın gücüyle gelmiş bir düşüncenin ışığında benimsenen bir tutumun anlatımıydı. Ama daha sonra, herşeyden önce *Toplumsal Sözleşme*'de, insanın ilkel durumundan örgütlü toplum durumuna geçişi aklamaya, ve hangi toplumsal kurum biçiminin insanın doğal iyiliği ile en bağdaşabilir ve hangisinin onu bozması ve ayartmasının en az olası olduğunu soruşturmaya girişir. Bundan başka, öyle görünür ki 1750 ya da 1751'de Rousseau *Politik Ekonomi* üzerine bir çalışma tasarlamaya başlamış ama notlarından *Toplumsal Sözleşme*'nin tözünü çıkardıktan sonra bundan vazgeçmişti. Ve bu durumda, giderek ilk *Söylem*'i yazdığı sıralarda bile, uygar toplumun özsel olarak bütünüyle yadsınacak denli kötü olduğunu ciddi olarak savunmuş olamaz. Aynı zamanda Rousseau'nun sanatlar ve bilimler konusunda söylediklerinin içten olmadığı vargısını çıkarmak da bütünüyle yanlış olacaktır. İnsanın yapay bir uygarlığın gelişimi ve ussallık tarafından bozulmuş olduğu biçimindeki genel düşüncesinden ayrılmadı, üstelik, felsefesinin yeterli bir tablosunu elde etmek için, bu düşünceyi Devleti ve işlevini ilgilendiren olumlu öğretisi ile dengelememiz gerekse bile. Geç yazılarında gerçekten de belli bir tutum değişikliği vardır, ama bu erken görüşlerinin toptan bir geri çekilişine varmaz.

3. Eşitsizliğin Kökeni

Eğer insanın yapay bir uygarlık tarafından bozulmuş olduğunu varsayarsak, kendisinden uzaklaşmış olduğu doğal durum, doğa durumu nedir? Başka bir deyişle, 'doğa durumu' terimine hangi olumlu anlam yüklenecektir? Bu soru Rousseau tarafından *İnsanlığın Eşitsizliğinin Köken ve Temeli Üzerine Söylem*'de tartışılır.

Hiç kuşkusuz doğa durumunu gözleyemeyiz; çünkü yalnızca toplumdaki insan ile tanışığızdır. İnsanın ilkel olgusal

koşulları görgül araştırmadan kaçar. Yorumumuz öyleyse varsayımsal bir açıklama biçimini almalıdır. "O zaman, olguları bir yana koyarak başlayalım, çünkü sorunu etkilemeyeceklerdir. Bu konuyu ele aldığımız zaman girişebileceğimiz araştırmalar tarihsel gerçekler olarak değil ama yalnızca koşullu ve varsayımlı uslamlamalar olarak alınmalıdırlar—uslamlamalar ki, şeylerin gerçek kökenlerini saptamak için değil ama doğalarını açıklamak için saptanmışlardır, tıpkı fizikçimizin dünyanın oluşumu konusunda her gün üretmekte olduğu önsavlar gibi."[16] Gerçekte bu demektir ki insanı bildiğimiz gibi almalı ve sonra ancak uzun bir toplumsal gelişim süreci boyunca kazanabileceği tüm doğaüstü yetenekleri ve yetileri soyutlamalıyız. Aslında, toplumun kendisini soyutlamamız gerekir.

Bu yolda bakarsak, insanı "açlığını ilk meşede doyurur ve susuzluğunu ilk derede dindirirken buluruz; yatağını ona bir öğünlük yiyecek sunmuş olan ağacın dibine kurar; ve, bunlarla, tüm istekleri karşılanır."[17] Böyle bir insan fiziksel olarak gürbüz olacak, güçte olmasa da beceride kendilerine baskın çıktığı hayvanlardan korkmayacak, ve az sayıda hastalık nedenine duyarlı olduğu için ilaca çok az ve doktorlara ise daha da az gereksinecektir. Başlıca ilgisi öz-sakınım olacaktır. Görme, işitme ve koku duyuları gelişecektir, ama yumuşaklık ve tensellik yoluyla eksiksizleşen dokunma ve tat duyuları değil.

Yabanıl insan hayvandan nede ayrıdır? "Hayvan ve insan arasındaki türsel ayrımı oluşturan şey anlaktan çok insanın özgürlük niteliğidir ... ve özellikle onun bu özgürlük bilincindedir ki ruhunun tinselliği sergilenir. Çünkü fizik duyuların düzeneklerini ve düşüncelerin oluşumunu belli bir düzeyde açıklayabilir; ama isteme ya da daha doğrusu seçme gücünde, ve bu gücün duygusunda, yalnızca tinsel olan ve düzeneksellik yasaları tarafından bütünüyle açıklanamayan edimlerden başka birşey bulunamayacaktır."[18] Rousseau böylece salt özdekçi ve düzenekçi bir insan yorumunu açıkça yadsır.

İnsanı hayvandan ayıran daha öte bir nitelik de insanın kendisini geliştirme yetisi, eksiksizleşebilme özelliğidir. Ama insan ilkin dolaysız istekler tarafından, içgüdü ve duygu

[16] *E.K.*, Introduction, s. 175-6. [17] *E.K.*, s. 177. [18] *A.g.y.*, s. 184.

tarafından yönetiliyordu. "İstemek ya da istememek, istek duymak ve korkmak, yeni koşullar insanın yetilerinin yeni gelişimlerine yol açıncaya dek ruhunun ilk ve neredeyse biricik işlemleri olmuş olmalıdır."[19] Yabanıl insanın istekleri hiçbir zaman fiziksel gereksinimlerinin ötesine geçemez. "Evrende iyi olarak tanıdığı şeyler yalnızca besin, bir dişi ve uykudur; korktuğu biricik kötülük ise acı ve açlık."[20]

Rousseau insanı "çalışma, konuşma ve bir yuva olmaksızın ormanda dolanıp duran, savaşa ve tüm bağlara eşit ölçüde yabancı olan, ne kendi türünün yaratıklarına gereksinim duyan ne de onları incitmeyi isteyen"[21] bir yaratık olarak imgeler. İnsan öyleyse toplumsal yaşamdan yoksun olarak ve henüz düşünme düzeyine yükselmemiş olarak tasarlanır. Böyle bir insanın ahlaksal niteliklerinin olduğu söylenebilir mi? Kesin bir anlamda hayır; ama bundan doğa durumundaki insanın kötü olduğu sonucu çıkmaz. İnsan en ilkel durumunda hiçbir iyilik düşüncesi taşımıyordu, öyleyse kötüydü vargısını çıkarmaya hakkımız yoktur. Yine, nerede 'benim' ve 'senin' yoksa, orada hiçbir açık türe ve türesizlik kavramı da yoktur; ama bundan bu kavramların yokluğunda insanların şiddet uyguladıkları ve acımasız davrandıkları sonucu çıkmaz. Hobbes'un doğa durumunu herkesin herkese karşı bir savaş durumu olarak betimlemesi yanlıştı. Öz-sevginin temel dürtü olduğunu söylemede haklıydı; ama öz-sevgi, öz-sakınıma dürtü anlamında, kendiliğinden kötülük ve şiddet içermez. Başlangıçta bireyin kendisinden başkalarına ilgisi pek derin değildi; ve ilgisi artınca doğal ya da doğuştan şefkat duygusu işlemeye başladı. Bu duygu tüm düşünceyi önceler, ve kimi zaman onu hayvanlar bile gösterir. Bu doğal şefkat temasına ve öz-sevgi ile ilişkisine bu bölümün vargı kesiminde yeniden döneceğim. Bu arada belirtmek yeterlidir ki Rousseau için ilkel doğa durumundaki insan iyidir. Sağın ahlaksal bir anlamda iyi olarak nitelendirilemese bile, ahlak yalnızca doğal duygu ve dürtülerinin bir gelişimidir. Böylece Paris başpiskoposu Christophe de Beaumont'a mektubunda—ki 1763'de basıldı—açıkça temel törel ilke insanın doğal olarak iyi olduğu ve insan doğasında hiçbir ilk

[19] *A.g.y.*, s. 185. [20] *A.g.y.*, s. 186. [21] *A.g.y.*, s. 203.

günahın ya da sapıklığın olmadığıdır diye yazabilmektedir.

Belirtilmesi gerekecek bir başka nokta da Rousseau'nun ilkel insanı konuşmadan yoksun olarak betimlediğidir. Ve *Eşitsizlik Üzerine Söylem*'in ilk bölümünde dilin kökenleri ve insanın anlıksal gelişimindeki önemi konusunda kimi gözlemlerde bulunur. Dil "doğanın yalın çığlığında"[22] köken buldu; ama zamanın akışı içinde uylaşımsal imler ortak onay yoluyla yerleşiklik kazandılar, her tikel şey için tikel bir ad saptandı. Ama Rousseau bu dilbilimsel gelişim evresinden genel düşünceleri anlatan genel terimlere geçişin nasıl yer almış olduğunu açıklayabileceğini ileri sürmez. "Genel düşünceler sözcüklerin yardımı olmaksızın bilince sunulamazlar, ne de önermeler aracılığıyla olmaksızın anlak onları kavrayabilir."[23] Ama sözcükler düşünceleri varsayıyor görünürler. Öyleyse bir sorunla karşı karşıya kalmış oluruz. Ayrıca dilin toplum ile ilişkisi sorunu da vardır. "Güç olan ama o denli de kaçınılmaz olan bu sorunu, dilin yaratılması için toplumun varoluşu ya da toplumun kurulması için dilin yaratılışı sorununu, onu üstlenecek birine bırakıyorum."[24] Bununla birlikte, böyle sorunların çözümleri ne olursa olsun, insanın anlıksal yaşamının gelişimini dilin gelişiminden ayrı olarak düşünmek olanaksızdır.

Eşitsizlik Üzerine Söylem'in ikinci bölümünde Rousseau doğa durumundan örgütlü topluma geçişi tartışır. İnsanların nasıl aşamalı olarak ortak girişimlerin üstünlüğünü anlamaya ve böylece nasıl, en azından özel durumlarda, toplumsal bir bağ duygusu geliştirmeye başladıklarını düşünür. Ama Rousseau'nun özellikle vurguladığı nokta özel mülkiyetin yerleşmesidir. "Bir parça toprağı kapattıktan sonra *Bu benimdir* diye düşünmeye başlayan ve kolayca ona inanacak başkalarını bulan ilk insan uygar toplumun gerçek kurucusuydu."[25] Mülkiyet getirildi, eşitlik yitti, ormanlar parlayan tarlalara dönüştü, ekinlerle birlikte kölelik ve sefalet de doğdu. "Bu büyük devrim metal işleyimi ve tarım tarafından yaratıldı."[26] Türe ve türesizlik arasındaki ahlaksal ayrımlar da ortaya çıktı. Ama bu demek değildir ki insanlar doğa durumunda olduklarından daha

[22] *E.K.* s. 191. [23] *A.g.y.*, s. 192. [24] *A.g.y.*, s. 194. [25] *E.K.*, s. 207. [26] *A.g.y.*, s. 215.

iyiydiler. "Varsıllar tarafından gasplar, yoksullar tarafından hırsızlıklar, ve her ikisinin dizginlenmemiş tutkuları, doğal şefkatin çığlıklarını ve türenin daha da zayıf sesini bastırdı ve insanları açgözlülük, hırs ve soysuzlukla doldurdu. ... Yeni doğan toplum durumu böylece korkunç bir savaş durumuna zemin oldu."[27] Başka bir deyişle, özel mülkiyet insanın ilkel yalınlık durumundan uzaklaşmasının sonucuydu ve arkasından anlatılması güç kötülükler getirdi.

Görmüştük ki Rousseau'nun ilkel doğa durumu Hobbes'un doğa durumuna karşılık düşmüyor, ve *Homo homini lupus* [insan insanın kurdudur] deyimini haklı çıkaracak bir koşulu anlatmıyordu. Ama az önce betimlenmiş olan toplum biçimi Rousseau tarafından bir savaş durumuna benzetiliyordu, ve bu bakımdan Hobbes'un doğa durumunu andırır, gerçi daha başka önemli bakımlardan ondan ayrılsa da. Örneğin, yüksek ahlaksal nitelikler Rousseau için uygar toplum durumunda doğarlar ki bu toplum biçimi, soyutlama içinde düşünüldüğünde, politik toplumun oluşumunu önceler.[28] Buna karşı Hobbes için söz konusu ahlaksal nitelikler gerçekte politik toplumun ve hükümetin kurulmasını sağlayan bağıttan doğarlar.

Özel mülkiyet kurumunun yerleşmesine ve gelişmesine eşlik eden güvensizlik ve başka kötülükler verildiğinde, politik toplumun, hükümetin ve tüzenin kuruluşu kaçınılmaz bir vargıydı. "Herkes özgürlüğünü sağlama bağlama umuduyla apar topar zincirlerine koştu; ya da, tehlikeleri öngörmelerini sağlayabilecek yeterli deneyimleri olmaksızın, ancak politik kurumların üstünlüklerini görmeye yetecek bir kavrayışları vardı."[29] Hükümet ve tüze böylece ortak onay tarafından kuruldu. Ama Rousseau bu gelişimden coşkuya kapılacak biri değildir. Tersine, politik toplumun kuruluşu "yoksullara yeni zincirler bağladı ve varsıllara yeni güçler verdi; geri alınamayacak bir yolda doğal özgürlüğü yok etti, sonsuza dek sürecek mülkiyet ve eşitsizlik yasasını yerleştirdi ve bir kaç hırslı bireyin üstünlüğü uğruna tüm insanlığı sürekli emek, kölelik ve sefilliğe bağlı kıldı."[30]

[27] *A.g.y.*, s. 219.

[28] Hegel sonraki yüzyılda yurttaş toplumu ve Devlet arasında bir ayrım yapıı. [29] *E.K.*, s. 221. [30] *A.g.y.*

Rousseau buna göre ortak görüşü benimsemekle ve politik toplumun kuruluşunu "halk ve onlar tarafından seçilen şefler arasındaki gerçek bir sözleşme" olarak görmekle yetindiğini bildirir; "bir sözleşme ki, onunla her iki yan kendilerini onda anlatılan ve birliklerinin bağını oluşturan yasalara uymaya bağlar."[31] Ama politik toplumun gelişimi hangi yollardan geçti sorusunu sormaya geçebiliriz. Başına buyruk güç ve despotizm ile mi başladı, yoksa despotizm daha sonraki bir gelişim miydi? Rousseau'nun bu soruya yanıtı ikircimsizdir. "O zaman, hükümetin keyfi güç yoluyla başlamadığını, tersine bunun hükümetin bozuluşu, onun aşırı ucu olduğunu ve sonunda onu güçlülerin yasasının (ki başında bunun çaresine bakmak için amaçlanmıştı) tam kendisine geri götüreceğini kaçınılmaz görüyorum."[32]

Doğa durumunda yalnızca doğal ya da fiziksel eşitsizlik vardı ve bu ister fiziksel isterse ansal olsunlar doğal becerilerin ve yetilerin eşitsizliğinden oluşur. Kaynağının ne olduğunu sormak yararsızdır, çünkü adın kendisi Doğa tarafından belirlendiğini gösterir. *Söylem*'in konusu öyleyse Rousseau'nun "ahlaksal ya da politik eşitsizlik"[33] dediği şeydir. Bu kökensel olarak yetilerimizin gelişimine bağlıdır, ve "mülkiyet ve yasaların kurumsallaşması tarafından süreklileştirilir ve geçerli kılınır."[34] Ek olarak diyebiliriz ki, ne zaman doğal ya da fiziksel eşitsizlik ile orantılı değilse, doğal hak ile çatışmaya girer. Söz gelimi, "aç çoğunluğun yalın yaşam zorunluklarının yokluğunu çektiği bir durumda ayrıcalıklı azınlığın kendini oburca tüketime vermesi haksızlıktır."[35] Ve despotizme vardığımız zaman, bir bakıma çemberi tamamlamış oluruz. Uyruklar, tümü de kölelere indirgenmiş olarak, ilk eşitliklerine dönerler. Ve efendileri hiçbir sınırla karşılaşmadıkları için, tüm ahlaksal ayrımlar ve haklılık ilkeleri yiter. İnsanlar o zaman bir doğa durumuna dönmüşlerdir. Bu gene de kökensel doğa durumundan ayrılır, çünkü ikincisi bir suçsuzluk ve yalınlık durumu iken birincisi ise bozulmanın sonucudur.

Gördüğümüz gibi gibi, Rousseau *Söylem*'ine olguları bir yana bırakarak bir önsavı, eş deyişle, eşitsizliğin kökeninin

[31] *A.g.y.*, s. 228. [32] *A.g.y.* [33] *A.g.y.*, s. 174. [34] *A.g.y.*, s. 238. [35] *A.g.y.*

varsayımsal bir açıklamasını geliştirmekle başlamayı öneriyordu. Ve önsavına göre ahlaksal ya da politik eşitsizlik yalnızca insan yetilerinin gelişimine değil, ama, herşeyden önce, ilkin özel mülkiyetin ve daha sonra da politik toplum, hükümet ve tüzenin kurulmasına yüklenebilir. Sonunda önümüzde duran şey bir yanda ilkel insanın doğal iyiliği ve yalınlığı ile öte yanda uygar insanın bozulması ve örgütlü toplumun kötülükleri arasındaki keskin karşıtlıktır. Aynı zamanda eksiksizleşebilme hayvandan ayrı olarak insanın ayırdedici özelliklerinden biri olarak saptanmıştı. Öyleyse, Philopolis takma adı altında yazan Charles Bonnet (1720-93) tarafından getirilen karşıçıkışı, eğer eksiksizleşebilme insanın doğal bir yetisi ise, uygar toplum doğaldır biçimindeki görüşü anlayabiliriz. Ve bu açıktır ki hiçbir biçimde *Eşitsizlik Üzerine Söylem*'e yöneltilebilecek biricik karşıçıkış değildir.

Ama gerçi Rousseau bu *Söylem*'de ilerleme düşüncesine karşı ilk *Söylem*'de yapmış olduğu saldırıyı yinelese de, sonunda açıkça toplumu yoketme gibi saçma bir düşünceyi savunmadığını belirtir. "O zaman ne yapılmalıdır? Toplumlar bütünüyle yokedilmeli midir? *Meum* ve *tuum* [benimki, seninki] ortadan kaldırılmalı ve ayılar arasında yaşamak için ormana geri mi dönmeliyiz?"[36] İsteyenler ormana dönebilir; ama Rousseau gibi meşe palamudu ile yaşayamayacak ve yasalar ve tüzeciler olmaksızın yapamayacak olanlar, uygarlık yapısı için sağlıklı bir küçümsemeyi sürdürürlerken, toplumun yeniden biçimlendirilmesi için kaygılarını dile getireceklerdir. Böylece daha olumlu bir politik toplum öğretisi için yol açık kalır. Ve gerçekte Rousseau'nun ana düşüncelerinden biri, toplumsal ya da politik sözleşme düşüncesi, gördüğümüz gibi *Eşitsizlik Üzerine Söylem*'de ortaya çıkar.

4. Genel İstenç Kuramının Ortaya Çıkışı

Rousseau'nun önde gelen düşüncelerinden bir başkası, genel istenç düşüncesi, *Politik Ekonomi Üzerine Söylem*'de görünür. Devlet ve aile arasında bir ayrım yaptıktan sonra, Rousseau

[36] *E.K.*, s. 245.

birincinin "bir istenci olan ahlaksal bir varlık"[37] olduğunu söylemeye geçer. "Bu genel istenç, ki her zaman bütünün ve her bir parçanın korunmasına ve iyiliğine yönelik olduğu gibi yasaların da kaynağıdır, Devletin tüm üyeleri için, birbirleri ile ve onunla ilişkilerinde, haklı ya da haksız olanın kuralını oluşturur."[38] Örneğin Spartalı çocuklar kıt öğünlerini tamamlamak için çaldıkları zaman ahlaksal olarak hırsızlıkla suçlu olduklarını söylemek boşunadır. Çünkü Sparta Devletinin genel istenci ile uyum içinde davranıyorlardı. Ve bu onlar için haklı ve haksızın, doğru ve eğrinin ölçüsüydü.

Politik Ekonomi Üzerine Söylem'in *Eşitsizlik Üzerine Söylem* ile aşağı yukarı aynı zamanda ya da belki de ondan biraz önce yazılmış olduğunu anımsarsak, iki çalışma arasındaki ton ayrımına şaşmamak olanaksızdır. Ama, bu bölümün ikinci kesiminde değinildiği gibi, öyle görünür ki Rousseau Devlet konusundaki olumlu düşüncelerini Dijon Akademisi tarafından teklif edilen ödülleri kazanmak için saptanan konular üzerine diluzluğu denemeleri yazarak yarışmaya katılmadan önce oluşturmuştu. *Eşitsizlik Üzerine Söylem*'de doğa durumu ve örgütlü topluma geçiş düşünceleri tartışılır, ve bir sözleşme üzerine dayandırılan politik toplum kuramı kendini gösterir; ama ilk iki *Söylem*'den hiç biri politik kuram üzerine dizgesel bir inceleme olarak amaçlanmış değildir. Daha sonra *Politik Ekonomi Üzerine Söylem*'de genel istenç kuramı üzerine bir taslak buluruz. Bu çalışma gerçekten de ilk iki *Söylem*'e olmaktan çok *Toplumsal Sözleşme*'ye daha yakın bir tinde olduğu izlenimini verir; ama genel istenç kavramı sanki Rousseau tarafından ilk kez düşünülmüş birşey gibi önerilmez.

Genel istenç kuramına geri dönelim. Eğer Devlet içersindeki tikel bir toplumu, söz gelimi dinsel bir kümeyi alırsak, bu toplum kendi üyeleri ile ilişkisinde genel olan bir istenç taşır; daha açık bir deyişle, ereklerine erişmeye yönelik ortak bir istenci vardır. Ama bu istenç Devletin genel istenci ile ilişki içinde düşünülecek olursa tikeldir. Öte yandan, ahlaksal iyilik kişinin tikel istencini genel istenç ile özdeşleştirmesi gerektiğini imler. Öyleyse, bundan şu çıkar ki bir insan söz gelimi

[37] *P.E.*, s. 253. [38] *P.E.*, s. 253.

dinsel bir kümenin iyi bir üyesi ama aynı zamanda kötü bir yurttaş olabilir. Çünkü istenci kümenin genel istenci ile bir olsa da, bu genel istenç o dinsel kümeyi kendi içinde kapsayan Devletin genel istenci ile uyumsuz olabilir.

Rousseau genel istencin ortak iyi ya da çıkara yönelik olduğunu varsayar ve "en genel istenç her zaman o denli de en haklı olandır, ve halkın sesi gerçekte Tanrının sesidir"[39] der. Devletin genel istenci, Devletin içersindeki herhangi bir toplumun genel istencinden daha genel olarak, egemen olmalıdır; çünkü daha haklıdır ve daha evrensel bir iyiye yöneliktir. Öyleyse şu vargıya ulaşırız: "meşru ya da halka dayalı hükümetin, eş deyişle, amacı halkın iyiliği olan hükümetin ilk ve en önemli kuralı ... herşeyde genel istenci izlemektir."[40] Yine, "eğer genel istencin yerine getirilmesini istiyorsanız, tüm tikel istençleri onunla uyum içine getirin; başka bir deyişle, erdem tikel istençlerin genel istence bu uygunluğundan başka birşey olmadığı için, erdemin egemenliğini kurun."[41] Ama eğer erdem genel istenç ile uyumlu olmaktan daha öte birşey değilse, erdemin egemenliğini kurmak tüm tikel istençleri genel istence uyumlu kılmaktan daha öte birşey olamaz. Bu yüzden Rousseau'nun zorunluğunu vurguladığı kamu eğitimi bu uygunluğu kolaylaştırmaya ve elde etmeye yönelik olmalıdır.

Rousseau egemenlik ve hükümet arasına bir ayrım getirir. Egemen yalnızca yasama hakkına iye olan güçtür; hükümetin işlevi yürütme ve yönetme, daha doğrusu tüzeyi yönetme işidir. "Yasamacının ilk ödevi yasaları genel istence uyumlu kılmaktır."[42] Ve "genel istenç her zaman kamu çıkarına en yararlı olan, eş deyişle en haklı olan yandadır; öyle ki genel istencin izlendiğinden pekin olmak için gereken tek şey yalnızca haklı olarak davranmaktır."[43]

Genel istençten neyi anlamamız gerekir? Rousseau'nun yanılmaz genel istenci meclisteki oylama tarafından anlatıldığı biçimiyle halkın sesiyle özdeşleştirdiği yorumuna götüren doğal bir eğilimden söz edebiliriz. Ama kendisi bu özdeşleşliği yapmaz. Büyük bir Devlette böyle bütün halkı kapsayan genel

[39] *A.g.y.*, s. 254. [40] *P.E.*, s. 255. [41] *A.g.y.*, s. 260.
[42] *A.g.y.*, s. 258. [43] *A.g.y.*, s. 259.

meclisler uygulanabilirlikten yoksundurlar; ama üstelik genel bir meclisi toparlamak olanaklı olsa bile, "kararının genel istencin anlatımı olacağı hiçbir biçimde kesin değildir."[44] Hiç kuşkusuz, eğer Devletin eklemli bir anlatım gereksinimi içinde duran yarı-gizemli genel istenci gibi birşeyden söz edilecek olursa, kaçınılmaz olarak onu yasamanın anlatılan kararı ile ya da halkın sözde bir sözcüsünün anlatılan istenci ile özdeşleştirme eğilimi doğacaktır. Ve bu eğilim kuşkusuz Rousseau'da da bulunur. Ve öncülleri verildiğinde başka türlü olmasını düşünmek güçtür. Ama bu gene de bir eğilimden daha öteye varmaz; biçimsel olarak kabul ettiği bir konum değildir. Örneğin, egemen yasamanın edimsel bir kararının genel istencin gerçek bir anlatımı olamayabileceğini açıkça kabul eder. Bu karar pekala şu ya da bu nedenle haksız olarak geçerlik kazanmış özel çıkarların bir anlatımı olabilir. Örneğin, genel istencin haklı olanın ve haksız olanın ölçütü olduğunu söylemek, bu yüzden, Devletin yasalarının haksızlık gerekçesiyle hiçbir eleştirilerinin olanaklı olmadığını söylemek değildir. Rousseau'nun yasamacının ilk ödevi yasaları genel istence uyumlu kılmaktır ve genel istencin izlendiğinden pekin olabilmek için gereken tek şey yalnızca haklı olarak davranmaktır diyebilmesinin nedeni budur. Böyle bildirimler açıktır ki yasanın zorunlu ya da kaçınılmaz olarak genel istencin gerçek anlatımı olmadığını, ve giderek genel bir meclisin kararlarının bile ahlaksal eleştiriden bağışık olmadıklarını kabul ederler.

Politik Ekonomi Üzerine Söylem söz konusu olduğu sürece, Rousseau açıkça Devletten daha yüksek birşeyin olduğunu kabul eder. Görmüştük ki, ona göre istenç ne denli genelse o denli haklıdır. Öyleyse diyebiliriz ki tıpkı Devlet içersindeki bireylerin ve tikel toplumların istençlerinin Devletin genel istenci ile ilişkide tikel istençler olmaları gibi, bireysel bir Devletin istenci de "genel istenci her zaman doğanın istenci olan ve değişik Devletleri ve halkları bireysel üyeleri olarak alan ... büyük dünya kenti ile ilişki içinde"[45] görüldüğünde ancak tikel bir istençtir. Başka bir deyişle, öyle görünmektedir ki Rousseau'nun kafasının arkasında insanların yüreklerine

[44] *A.g.y.* [45] *P.E.*, s. 253.

kazınmış olan ve boyun eğildiğinde insana zorunlu olarak mutluluk ve gönenç getiren geleneksel bir doğal ahlaksal yasa kavramı yatmaktadır. Ve politik bir toplumun genel istenci deyim yerindeyse insan istencinin iyiye doğru evrensel yöneliminin tikel bir kanala çevrilişidir. Yasamacının görevi yasaları bu genel istence uyumlu kılmak, yurttaşın görevi ise kendi tikel istencini genel istenç ile uyum içine getirmektir.

Eğer bu genel istenç verili bir toplumda insan istencinin insanın iyiliğine doğru evrensel yönelimini temsil ediyorsa, toplumun her üyesinin 'gerçekten' istemekte olduğunu temsil etmektedir. Bu nokta Rousseau'ya toplum üyeliği ve yasaya boyun eğme özgürlüğün kısıtlanmasını ve kırpılmasını içerir yolundaki karşıçıkışa yanıt verme olanağını verir. İnsanlar doğal olarak özgürdürler. Ve yalnızca mülkiyet ve yaşamlarını değil ama özgürlüklerini de güvence altına almak için toplumlarda birleşirler. Bununla birlikte, gerçekten de insanlar örgütlü toplumlar oluşturdukları zaman sınırlamalar altına girerler; efendiler yerine uyruklar olurlar. Ve insanların uyruklar olmakla özgür olduklarını ya da özgürlüğü koruduklarını ileri sürmek aşırı ölçüde paradoksal değil midir? Rousseau yasa düşüncesine başvurarak yanıt verir. "Yalnızca yasayadır ki insanlar türe ve özgürlüğü borçludurlar."[46] Ama bu yanıt ancak yasa genel istenci temsil edttiği ölçüde ve ancak genel istenç herkesin 'gerçek' istencini ve herkesin usunun 'gerçekten' buyurduğunu temsil ettiği ölçüde etkili olabilir. Yasaya boyun eğmekle bir insan böylece kendi usuna ve yargısına boyun eğer ve kendi gerçek istencini izler. Ve birinin kendi yargı ve istencini izlemesi özgür olmaktır. Bu yüzden boyun eğen yurttaş gerçekten özgür insandır; çünkü bir yasaya boyun eğmektedir ki kendi gerçek istencini anlatır. Bu kavram daha sonraki felsefede büyük bir önem kazanacaktır.

Öyleyse, daha önce de belirtildiği gibi dil açısından ilk iki *Söylem*'den çarpıcı bir biçimde uzaklaşan *Politik Ekonomi Üzerine Söylem*'de *Toplumsal Sözleşme*'nin en imlemli kuramının, genel istenç kuramının vurgulu bir bildirimini buluruz. Kuram önemli güçlükler ve sorunlar yaratır; ama daha öte tartışmayı

[46] *P.E.*, s. 256.

sonraki bölüme ertelemek en doğrusu olacaktır. Bununla birlikte, bu bölümün vargı kesimi Rousseau'nun genel dünya görüşü üzerine biraz daha ışık düşürmeye yardımcı olabilir.

Politik Ekonomi Üzerine Söylem'in son sayfalarında Rousseau vergilendirme konusunu ele alır. Onun görüşünde en haklı olan, ve buna göre bir özgür insanlar toplumuna en uygun düşen vergi dizgesi bir insanın yaşam zorunluklarının üstünde ve ötesinde iye olduğu mülkiyet miktarı ile orantılı bir baş vergisi olacaktır. Yalnızca yaşam zorunluklarına iye olanlar hiçbir vergi ödemeyeceklerdir. Öteki yurttaşlara gelince, vergi vergilendirilenlerin mülkiyetleri ile doğru bir orantı içinde değil, ama koşulları ve iyeliklerinin gereksizliği arasındaki ayrım ile bileşik bir orantı içinde toplanacaktır. Bir insanın ne denli varsılsa o denli vergi ödemesi bütünüyle haklıdır. Çünkü, varsıllar toplumsal sözleşmeden büyük yararlar sağlarlar. Toplum onların iyeliklerini korur ve onlara kârlı saygınlık ve erk konumlarına kolay giriş yolları açar. Yoksulların yararlanamadıkları pek çok üstünlükten yararlanırlar. Bu yüzden, bir insan ne denli varsılsa, eş deyişle Devletten ne denli çok alıyorsa, vergilendirilmesi de varsıllığı ile orantılı olmalıdır. Ayrıca tüm lüks mallar üzerinde ağır vergiler getirilmelidir. Çünkü o zaman ya varsıllar toplumsal olarak yararsız harcamalar yerine toplumsal olarak yararlı harcamalara yönelecekler ya da Devlet yüksek vergiler alacaktır. Her iki durumda da Devlet kazanacaktır.

Eğer Rousseau'nun düşüncelerini modern terimlere çevirecek olursak, diyebiliriz ki aşamalı bir gelir-vergisi dizgesini savunuyordu ki, buna göre çok düşük gelir düzeyinde olanlar hiç vergi ödemezlerken, belli bir düzeyin üstünde gelirleri olanlar ölçek yükseldikçe sürekli olarak artan bir vergi ödeyeceklerdi. Hiç kuşkusuz tam olarak söylemekte olduğu şey bu değildir, çünkü gelir terimlerinde olmaktan çok mülkiyet ve 'gereksizlikler' terimlerinde düşünmektedir. Gene de bunun önerilerinin tinini yansıttığını söyleyebiliriz. Ve bu önerilerin göze çarpmadan "tüm varsıllıkları Devletin gerçek gücünü oluşturan orta duruma yaklaştırma"[47] eğilimini taşıdıklarından söz etmesi anlamlıdır.

[47] *P.E.*, s. 286.

5. Rousseau'nun Duygu Felsefesi

İnsandaki temel dürtünün öz-sevgi olduğu düşüncesi Rousseau'nun değişmez savıydı. İsteklerimiz tutkularımızı yaratırlar; ve ilkel insanın istekleri salt fiziksel olduğu için, öz-sakınım "onun başlıca ve neredeyse biricik kaygısı"[48] idi. *Émile*'de der ki "ilk ödevlerimiz kendimize karşıdır; ilk duygularımız 'kendi' üzerinde özeklenir; tüm içgüdülerimiz ilkin kendi öz korunmamıza ve kendi öz iyiliğimize yöneliktir."[49] Yine, "tutkularımızın kökeni, geri kalan herşeyin kök ve kaynağı, insanla birlikte doğan ve onu yaşadığı sürece hiçbir zaman terketmeyen biricik tutku, öz-sevgidir; bu tutku ilkeldir, içgüdüseldir, tüm geri kalanları önceler, öyle ki bunlar bir anlamda yalnızca onun değişkileridirler."[50]

Ama bu temel öz-sevgi tutkusu bencillik ile karıştırılmamalıdır. Çünkü bencillik yalnızca toplumda doğan ve insanı her zaman kendini başkalarına yeğlemeye götüren bir duygudur. "Gerçek doğa durumunda bencillik yoktu."[51] Çünkü ilkel insan bencilliğin olanaklı olması için gereken karşılaştırmaları yapmıyordu. Öz-sevgi, kendi içinde düşünüldüğünde, "her zaman iyi, her zaman doğa düzeni ile uyum içindedir."[52] Paris başpiskoposuna mektubunda Rousseau öz-sevgi "kendinde iyiye ve kötüye ilgisiz bir tutkudur" der; "ancak ilineksel olarak ve içinde geliştiği koşullara göre iyi ya da kötü olur."[53] Ama ister iyi isterse ilgisiz olarak adlandırılsın, hiç kuşkusuz kötü değildir, ve bencillik denilen şeyle özdeşleştirilmemesi gerekir.

İlkel insan ayrıca Rousseau'nun "tüm düşünce türlerine önsel olan arı doğa duygusu"[54] olarak betimlediği doğal acıma ya da şefkat tarafından güdülüyor olarak da betimlenir. Bu duygu hiç kuşkusuz ancak bir insan belli bir anlamda başkalarına dikkat etme ve ilgi gösterme noktasına geldiği zaman işlemeye başlar; ama henüz şefkatin istenebilirliğine doğru uslamlamada bulunmaz; onu yalnızca duyumsar. Salt doğal bir dürtüdür.

Rousseau kimi zamanlar şefkatin öz-sevgiden ayrı ve köken-

[48] *E.K.*, s. 183. [49] *E.*, II, s. 61. [50] *E.*, IV, s. 173. [51] *E.K.*, s. 197, *not* 2.
[52] *E.*, IV, s. 174. [53] *Oeuvres*, 1865, III, s. 647. [54] *E.K.*, s. 198.

sel olarak bağımsız bir duygu ya da tutku olduğunu imliyor görünür. Böylece şefkatten 'doğal bir duygu' olarak söz eder ki, "her bireydeki öz-sevginin şiddetini yumuşatarak bütün türün sürdürülmesine katkıda bulunur."[55] Ve ekler ki varsayımsal doğa durumunda şefkat yasaların, ahlakın ve erdemlerin yerine geçer, onların eksikliğini kapatır. Ama öz-sevgi ve şefkati birbirinden ayırdedebilsek de, ikincisi gerçekte birincinin bir türevidir. *Émile*'de "çocuğun ilk duygusu öz-sevgidir (ve) ondan türeyen ikincisi çevresindekilere yönelik sevgidir[56] der. Aslında Rousseau burada doğal acıma ya da şefkatin ötesine geçen birşeyden söz eder. Ama daha sonra acımanın, "doğa düzenine göre insan yüreğine dokunan ilk 'göreli' duygunun"[57] nasıl doğduğunu anlatmaya girişir. Bireyin kendisinden daha mutlu olanlara değil, ama daha talihsiz olanlara ve kendisinin bağışık olduğuna inanmadığı rahatsızlıklara uğrayanlara şefkat ve duygudaşlık gösterdiğini bildirir. Başka bir deyişle, kökensel olarak insan kendini acı çekenle özdeşleştirdiği için acıma duyar. Ve bu durumda kökensel öz-sevgi dürtüsünün ona eşlik eden bağımsız bir doğal acıma ya da şefkat duygusu tarafından değiştirilmesinden çok, ikincinin birincide kapsanması ve insan başkalarına da dikkat etmeye başladığı zaman birinciden gelişmesi söz konusudur. Bu anlamdadır ki şefkat 'ilk göreli duygu'dur.

Şimdi, tüm ahlak bu doğal duygular üzerine kurulur. Paris başpiskoposuna mektubunda Rousseau öz-sevginin yalın bir tutku olmadığını belirtir. Çünkü insan bileşik bir varlıktır, duyarlı ve anlaklıdır. Duyu-isteği bedenin iyiliğine eğilimli iken, insanın anlıklı yanının isteği, düzen isteği ya da sevgisi, ruhun iyiliğine eğilimlidir. "Bu son sevgi, gelişip etkinleştiğinde, duyunç adını taşır";[58] ama duyuncun işlemleri, düzen sevgisi, düzen bilgisini öngerektirler. Öyleyse ancak insan başkalarına da dikkat etmeye ve ilişkileri anlayıp karşılaştırmalar yapmaya başladığı zamandır ki türe ve düzen gibi düşünceler taşımaya başlar ve duyunç işleyebilir. İnsanın düşünme yetisinin zorunluğu verildiğinde, ahlaksal kavramlar oluşturulur ve erdemler ve kusurlar doğar. Ama tüm bunlar insanın temel duyguları

[55] *F.K.*, s. 199. [56] *E.*, IV, s. 174. [57] *A.g.y.*, s. 184. [58] *Oeuvres*, 1865, III, s. 64.

üzerine kurulur. Örneğin türe kavramı öz-sevgi üzerine kuruludur. "Böylece ilk türe kavramı başkalarına borçlu olduklarımızdan değil, ama hakkımız olandan kaynaklanır."[59] Yine, doğal şefkat duygusundan "(Mandeville'in) insana iyeliğini yadsıdığı tüm toplumsal erdemler doğar. Eliaçıklık, bağışkanlık ya da insanlık gibi duygular zayıflara, suçlulara, ya da genel olarak insanlığa uygulanan şefkatten başka nedir?"[60] Ve duyunç, gördüğümüz gibi, anlıklı ve ussal bir varlık olarak insanda bulunduğu biçimiyle öz-sevgi üzerine kurulur. Eğer bütün ahlaksal yaşamımız temel dürtü ya da tutkularımıza bağımlıysa, Rousseau'yu ahlaksal eğitimin yalnızca onların kökünü kazımaktan oluştuğunu ileri sürenlere saldırırken görmek şaşırtıcı olmayacaktır.

"Tutkularımız öz-sakınımın başlıca araçlarıdır; onları yok etmeye çalışmak öyleyse saçma olduğu denli de boşunadır; bu doğayı yenmek, Tanrının yaptığı şeyi yeniden şekillendirmek olacaktır."[61] Gerçekte ahlaksal gelişim temel öz-sevgi tutkusunun doğru yönetiminden ve genişlemesinden oluşur. "Öz-sevgiyi başkalarına genişletin ve erdeme dönüşsün, bir erdem ki kökü her birimizin yüreğindedir."[62] Öz-sevgi gerçekten erdemli her insanın tüm insanlık sevgisi ve genel mutluluğun yükselişi gibi kaygılarına gelişmeye yeteneklidir. Ahlak böylece insanın doğal tutku ve duygularının karşı çıkılamaz ve engellenemez gelişimidir. Erdemsizlik insan için doğal değildir; onun doğasının bir çarpıklığını oluşturur. "Doğal tutkularımız sayıca azdır; özgürlüğün araçlarıdırlar, öz-sakınıma eğilimlidirler. Bizi köleleştirip yok eden tüm başka tutkuların başka kaynakları vardır; doğa onları bize vermez; bunları ona karşın ele geçiririz."[63] Örneğin, uygarlığın doğuşu insanın istek ve gereksinimlerini arttırmış, ve bu da bencilliği ve "nefret ve öfke dolu tutkuları" doğurmuştur. Öyleyse, Rousseau'nun yalın insanların, doğanın en yakınında duran ve duygu ve tutkuları yapay bir uygarlık tarafından en az bozulmuş olanların duyıncun sesine en açık olduklarında diretmesini anlamak kolaydır. "Erdem! Yalın anlıkların yüce bilgisi, seni bilmek için böylesine

[59] *E.*, II, s. 61. [60] *E.K.*, s. 199. [61] *E.*, IV. s. 173. [62] *A.g.y.*, s. 215. [63] *A.g.y.*, s. 173.

çalışına ve hazırlık mı gerekir? İlkelerin her yürekte yazılı değil mi? Yasalarını öğrenmek için tutkular suskunken kendimizi yoklamaktan ve duyuncun sesini dinlemekten daha çoğunu mu yapmamız gerekir? Kendisiyle yetinmeyi öğrenmemiz gereken gerçek felsefe budur."[64] Ve Rousseau Savoyard rahibine şunları söyletir: "Öyleyse yüreklerimizin tam içinde doğuştan bir türe ve erdem ilkesi vardır ki, onunla, düzgülerimize karşın, kendi eylemlerimizi ya da başkalarınınkileri iyi ya da kötü olarak yargılarız; ve bu ilkeyedir ki duyunç diyorum."[65] "Varolmak duyumsamaktır; duygumuz hiç kuşkusuz anlığımızdan öncedir, ve düşüncelerimiz oluşmadan çok daha önce duygularımız vardı. ... İyiyi bilmek onu sevmek değildir; bu bilgi insanda doğuştan değildir. Ama us insanı bu bilgiyi algılamaya götürür götürmez, duyunç da insanı onu sevmeye iter. Doğuştan olan bu duygudur."[66] Bu yüzden, gerçi Rousseau us ve düşüncenin ahlakın gelişiminde oynayacak bir rollerinin olduğunu yadsımıyor, tersine bunu ileri sürüyor olsa da, vurguyu duygu üzerine getirir. "Doğru olarak duyumsadığım doğru, eğri olarak duyumsadığım eğridir ... [ve] ancak duyunç ile çekiştiğimiz zamandır ki uslamlamanın inceleliklerine başvurmamız gerekir."[67] Bu sözler gerçekten de saf Savoyard rahibine söyletilirler; ama Rousseau'nun düşüncesinin somut bir yanını temsil ettikleri de açıktır.

'Duygu' sözcüğü, son alıntıda kullanıldığı zaman, hiç kuşkusuz söz gelimi bir acıma duygusunun anlattığı anlamda duyguyu değil ama dolaysız ayrımsamayı ya da sezgiyi simgeler. Ve sözcük az çok Savoyard rahibi onu Tanrının varoluşunun kabulü ile bağıntı içinde kullandığı zaman kazandığı anlamı taşır. Dünya karşılıklı ilişkili kendiliklerin bir dizgesidir, ve bu olgu tanrısal anlığın varoluşunu sergiler. "Duygunun iç sesine kulak verelim; hangi sağlıklı anlık onun kanıtını yadsıyabilir?"[68] "İnanıyorum ki, öyleyse, dünya bilge ve güçlü bir istenç tarafından yönetilir; onu görür, ya da daha doğrusu duyumsarım, ve bunu bilmek büyük birşey."[69] "Tanrıyı her yerde işlerinde görürüm; onu kendi içimde duyarım."[70] Yine, bilirim ki özgür,

[64] *S.B.*, s. 153-4. [65] *E.*, IV, s. 252. [66] *A.g.y.*, s. 253.
[67] *A.g.y.*, s. 249. [68] *A.g.y.*, s. 237. [69] *A.g.y.*, s. 239. [70] *A.g.y.*

etkin bir varlığım. "Bu noktayı benimle boşuna tartışıyorsun; onu duyuyorum, ve bu duygudur ki bana onunla tartışan ustan daha büyük bir güçle seslenir."[71]

Görmüştük ki ahlak insan başkaları ile ilişkilerini kavramaya başladığı zaman gelişir. Rousseau böylece "toplum bireyde ve birey toplumda incelenmelidir; politikayı ve ahlakı birbirlerinden ayrı olarak irdelemeyi isteyenler ikisini de hiçbir zaman anlayamıyacaklar"[72] diyebilir. Eğer kişi yalnızca *Toplumsal Sözleşme* ile tanışıksa, belki de bu bildirimi ahlaksal nitelikler yalnızca olumlu yasamada anlatılan genel istenç tarafından bir karara bağlanırlar anlamında yorumlamaya yönelebilir. Ama bildirimin ilk parçasını, eş deyişle, toplum bireyde incelenmelidir anlatımını gözden kaçırmamalıyız. Bu noktaya dek söylemiş olduklarımız Rousseau için Doğanın kendisinin istencimizi insanın iyiliğine yöneltmiş olduğunu gösterir. Ama bu iyilik konusunda hiçbir doğuştan düşüncemiz yoktur. Bu yüzden onun üzerine yanlış düşünceler oluşturabiliriz. Öyleyse, bir mecliste biraraya gelmiş olsalar bile bireysel yurttaşların ortak iyiden yana olduğunu düşündükleri şeyin gerçekten ortak iyiden yana olduğu konusunda hiçbir güvence yoktur. Aynı zamanda, tüm çarpık tutkuların ve yanlış düşüncelerin altında yatıyor olsa da, istencin iyiye doğru evrensel ve doğal bir yönelimi vardır. Bu yüzden, bu istenci yorumlamak ve yasaları onunla uyumlu kılmak yasamacının işidir. Ve bu nedenledir ki Rousseau *Toplumsal Sözleşme*'de şunları söyleyebilir: "genel istenç her zaman haklıdır ve kamu yararına eğilimlidir; ama bundan insanların düşüncelerinin her zaman eşit ölçüde doğru oldukları sonucu çıkmaz. İstencimiz her zaman kendi iyiliğimiz içindir, ama bunun ne olduğunu her zaman göremeyiz; halk hiçbir zaman bozulmaz, ama sık sık aldatılır ve ancak bu durumdadır ki kötü olanı istiyor görünür."[73]

Demek istemiyorum ki Rousseau'nun geleneksel doğal yasa anlayışına çok şey borçlu olan genel istenç kuramının bu yanı politik kuramın tarihsel gelişimi açısından en imlemli yandır. Ve kuramın başka yanlarını sonraki bölümde tartışacağız. Ama yanılmaz genel istenç kavramı ile Rousseau'nun başka yazıla-

[71] *A.g.y.*, s. 242. [72] *A.g.y.*, s. 197. [73] *T.S.*, II, 3, s. 25.

rında geliştirmiş olduğu ahlak kuramı arasındaki ilişkiyi göz önünde tutacak olursak, bu kavramı nasıl birincil bir konumuf gücüyle önermeye başladığını anlamak kolaylaşır.

Rousseau'nun sezgiyi ve iç duyguyu (*sentiment intérieur*) yüceltmesi onsekizinci yüzyılın ikinci yarısında oldukça yaygın olan kuru ussalcılığa karşıt olarak doğan bir tepkiye anlatım veriyordu. Ayrıca bu başkaldırı üzerinde güçlü bir ivme de yarattı. Sezgi ve duyarlık kültü Rousseau'ya çok şey borçluydu. Tanrıya ve ölümsüzlüğe inancı katıksız uslamlama üzerine değil ama duygu üzerine temellendiren Savoyard rahibinin inanç bildirimine gelince, bu Robespierre ve izleyicileri üzerinde önemli bir etki yarattı. Ama uzun erimde Rousseau'nun duygusal deizmi belki de Katolikliğe karşı olmaktan çok onun yeniden güçlenmesinden yana işliyordu.

BÖLÜM DÖRT

ROUSSEAU (2)

1. Toplumsal Sözleşme

ROUSSEAU *Toplumsal Sözleşme*'de irdelenecek ilk sorunu şu terimlerde bildirir: "İnsan özgür doğar; ve her yerde zincirlere vurulmuştur. Kişi kendini başkalarının efendisi görür, ama gene de onlardan daha yeğin bir kölelik altında durur. Bu değişim nasıl ortaya çıkmıştır? Bilmiyorum. Onu ne aklayabilir? Sanırım bu soruyu yanıtlayabilirim."[1] İçinde insanların özgür oldukları kökensel bir doğa durumunu konutladıktan sonra, Rousseau ya insanın ilkel özgürlüğüne son veren toplumsal düzeni kınayarak insanların bağlarını olanaklı olur olmaz üstlerinden atmaları gerektiğini söylemek, ya da herhangi bir yolda bu düzeni aklamak zorunda kalır. İlk yol dışlanır, çünkü "toplumsal düzen tüm başka hakların temeli olan kutsal bir haktır."[2] Bu yüzden Rousseau toplumsal düzenin haklı ve geçerli olduğunu göstermeye zorlanır.

Bu sorunu çözmede Rousseau daha önce Hobbes ve Locke'un felsefelerinde değişik biçimlerde karşılaşmış olduğumuz sözleşme kuramına başvurur. Toplumsal düzeni zor üzerine kurmayı istemez; çünkü güç hak sağlamaz. "Zor fiziksel bir güçtür, ve nasıl ahlaksal bir etkisinin olabileceğini anlıyamıyorum. Zora boyun eğmek bir istenç değil ama bir zorunluk edimidir—olsa olsa bir sağgörüden kaynaklanır.

[1] *T.S.*, I, 3, s. 5. [2] *A.g.y.*

Hangi anlamda bir ödev olarak adlandırılabilir?"[3] Eğer yurttaşların bir boyun eğme yükümlülükleri varsa, bu yalnızca boyun eğilen kişinin ya da kişilerin gücü ellerinde bulundurmaları üzerine kurulamaz. Aynı zamanda toplum üzerinde yasamada bulunmak için bir doğal hak da yoktur. Çünkü toplum ve doğa durumu ayrıdırlar. Toplumsal düzen, öyleyse, geçerli ve aklanmış olmak için, anlaşma ya da uylaşım üzerine kurulmalıdır.

Rousseau bir önsav önerir: İnsanlar öyle bir noktaya gelmişlerdir ki, artık yaşamlarını doğa durumunda sürdürebilmelerinin karşısında duran engeller yaşamlarını bu durumda sürdürmelerini sağlayan kaynaklarından daha büyüktür. Öyleyse biraraya gelmeleri ve bir birleşme oluşturmaları zorunludur. Ama sorun yalnızca kişileri ve her bir üyeye ait şeyleri koruyacak bir birleşme biçimini bulma sorunu değildir. O denli de içinde her bir üyenin yine salt kendine boyun eğeceği ve daha önce olduğu gibi özgür kalacağı bir birleşme biçimi bulmaktır. "Bu temel sorunadır ki *Toplumsal Sözleşme* çözüm sağlar."[4]

Toplumsal sözleşme ya da bağıt özünde şöyle anlatılabilir. "Her birimiz kendi kişisini ve tüm gücünü ortak olarak genel istencin yüksek denetimi altına koyar ve birleşik yetkimizde her bir üyeyi bütünün bölünmez bir parçası olarak kabul ederiz."[5] Bu birleşme edimi dolaysızca ahlaksal ve ortaklaşa bir küme, bir kamu kişisi, cumhuriyet ya da politik küme yaratır. Edilgin olarak düşünüldüğünde Devlet olarak adlandırılırken, etkin olarak düşünüldüğünde Egemen olarak, ve başka benzer kümelerle karşılaştırıldığında bir Erk olarak adlandırılır. Üyeleri toplu olarak alındıklarında halk olarak adlandırılır, ama, bireysel olarak alındıklarında, egemen erki paylaştıkları için yurttaşlar olarak ve Devletin yasaları altında durdukları için uyruklar olarak adlandırılırlar.

Bu toplumsal sözleşme kuramı açıktır ki Hobbes'un kuramından ayrılır. Onun kuramına göre bireyler haklarını bağıtın dışında duran ve ona bir yan olarak katılmayan bir egemene teslim etme konusunda anlaşmaya varırlar. Hükümet

[4] *T.S.*, I, 6, s. 14. [5] *A.g.y.*, s. 15.

böylece örgütlü bir toplum yaratan aynı anlaşma tarafından kurulur: gerçekte, politik kümenin varoluşu özsel olarak egemen ile ilişkisi üzerine bağımlıdır—egemen ki, gerçekten de bir meclis olabilecektir, bir birey değil, ama sözleşmeye katılan yanlardan ayırdedilebilirdir. Bununla birlikte, Rousseau'nun kuramında kökensel sözleşme öyle bir egemen yaratır ki, sözleşmede bulunan yanlar ile birarada alınmaları koşuluyla özdeştir, ve hükümet konusunda hiçbir şey söylenmez. Rousseau için, hükümet yalnızca yürütücü bir güçtür ki gücü açısından egemen meclise ya da politik kümeye bağımlıdır. Hobbes'un sorunu bir toplumsal bütünleşme sorunuydu. İnsana ve doğa durumuna ilişkin görüşleri göz önüne getirilecek olursa, insan doğasındaki özekkaç kuvvetlere karşı etkili bir denge öğesi bulma göreviyle yüz yüze kalıyordu. Ya da, daha somut olarak, toplumun en büyük kötülüğüne, eş deyişle iç savaşa karşı etkili bir çözüm bulma sorunu ile yüz yüzeydi. Çözümü özekselleşmiş hükümette, her şeyden önce hükümetin konumunu vurgulayan bir egemenlik kuramında buluyordu. Ve doğa durumu önsavını kabul ettiği için, hükümet üzerine bu vurguyu doğa durumundan örgütlü toplum durumuna geçişi getiren bağıt konusundaki açıklaması ile birleştirmesi gerekiyordu. Buna karşı, Rousseau'nun sorunu bir başka noktada yatar. Özgürlük üzerinde diretmesi verildiğinde, ve doğa durumundan örgütlü toplum durumuna değişimin yalnızca güvenlik uğruna özgürlük yerine köleliğin geçirilmesi olmadığını gösterme konusundaki isteği verildiğinde, toplumda doğa durumunda bulunandan daha yüksek bir özgürlük biçiminin kazanıldığını göstermeye zorlandığını duydu. Öyleyse onun kendi toplumsal sözleşme açıklamasında hükümet düşüncesini ya da sözleşmede bulunan yanların haklarını sözleşmenin dışındaki bir egemene aktarmaları düşüncesini vurgularken bulmayı beklememek gerekir. Bunun yerine, onu sözleşmede bulunan yanlar arasındaki karşılıklı bir anlaşmayı vurgularken buluruz—bir anlaşma ki, her üyeye kendisini doğa durumunda yapabilecek olduğundan daha tam olarak gerçekleştirme olanağını sunan yeni bir ahlaksal kendilik yaratır.

Açıktır ki bu ilk iki *Söylem* ve *Toplumsal Sözleşme* arasında

çarpıcı bir tutum ve ton değişimini simgeler. Gerçekten, *Eşitsizlik Üzerine Söylem*'de, son bölümde de belirtildiği gibi, Rousseau'nun olgun politik kuramının kimi öğelerinin kendilerini gösterdiklerini görebiliriz. Ama ilk *Söylem* kaçınılmaz olarak Rousseau için politik toplumun bir kötülük olduğu izlenimini verirken, buna karşı *Toplumsal Sözleşme*'de insanın gerçek doğasını toplumsal düzende bir bakıma yerine getiriliyor olarak buluruz. İnsan "aptal ve imgelemden yoksun bir hayvan olmak yerine ... anlıklı bir varlık ve bir insan"[6] olmaktadır. Hiç kuşkusuz ilk *Söylem* ve *Toplumsal Sözleşme* arasında keskin bir çelişkinin bulunması söz konusu değildir. Birincide Rousseau edimsel varoluşu içindeki uygar toplumun—özellikle Fransız toplumunun—kötülükleri üzerine yazarken, *Toplumsal Sözleşme*'de ise dahaçok olması gerektiği biçimiyle politik toplumdan söz eder. Ve bu ikinci çalışmada bile, insanın toplumsal sözleşme yoluyla sağladığı yararları yüceltirken belirtir ki, "bu yeni koşulu kötüye kullanması sık sık onu terketmiş olduğu durumun altına düşürür."[7] Aynı zamanda belirgin bir ton ve vurgu değişiminin olduğunu yadsımak da güçtür. Ve *Toplumsal Sözleşme*'nin *Eşitsizlik Üzerine Söylem* ile ilişkisi için de aynı şey geçerlidir. Bu ikinci çalışmanın yarattığı izlenim doğal olarak iyi olan insanın ahlaksal düşünce ve ahlaksal nitelikleri sözcüğün sağın anlamında aşamalı bir gelişim süreci sırasında kazandığıdır. Bu süreçte uygar toplum, gevşek toplumsal bağlarla örülü bir toplum olması anlamında, örgütlü politik toplumun oluşumunu önceler. Ama *Toplumsal Sözleşme*'de Rousseau sanki politik toplumun kuruluşu yoluyla insan hemen ahlaksal-olmayan bir durumdan ahlaksal bir duruma geçiyormuş gibi konuşur. "Doğa durumundan uygar duruma geçiş insan davranışmda içgüdünün yerine türeyi geçirerek ve eylemlerine daha önce onlarda bulunmayan ahlak öğesi vererek onda oldukça dikkate değer bir değişim yaratır."[8] Devlet türenin kaynağı ve hakların temeli olmaktadır. Burada yine belki de hiçbir keskin çelişki yoktur. Her şey bir yana, toplumsal sözleşme—Hume'un belirttiği gibi—felsefi bir kurgudan başka birşey değildir; ve, eğer dilersek, Rousseau'yu

[6] *T.S.*, I, 8, s. 19. [7] *A.g.y.*

toplumdaki insan ile toplumdan soyutlama içinde düşünülen insan arasında tarihsel olmaktan çok kuramsal ya da mantıksal bir ayrım yapıyor olarak görebiliriz. Salt yalıtılmış bir birey olarak insan, kendinde kötü olmasa da, sözcüğün gerçek anlamında ahlaksal bir varlık değildir: ancak toplumdadır ki anlıksal ve ahlaksal yaşamı gelişir. Ve bunlar özünde Rousseau'nun *Eşitsizlik Üzerine Söylem*'de söylemiş olduklarıdır. Aynı zamanda, bir ton değişimi de söz konusudur. Hiç kuşkusuz, bu ton değişimi büyük ölçüde amaç ayrımı tarafından açıklanabilir. *Söylem*'de Rousseau eşitsizliğin kökenleri ile ilgileniyordu, ve 'ahlaksal ya da politik eşitsizlik' dediği şeyi toplumun kuruluşuna yükler. Vurgu, *Söylem*'in başlığı tarafından da belirtildiği gibi, eşitsizlik üzerinedir. *Toplumsal Sözleşme*'de ise Rousseau insanın toplumun kuruluşundan kazandığı üstünlükler ile ilgilenir, söz gelimi salt 'doğal' özgürlüğün yerine uygar ve ahlaksal özgürlüğün geçmesi gibi. Ama tondaki değişim büyük ölçüde amaç ayrımı terimlerinde açıklanabilse de, gene de oradadır. *Toplumsal Sözleşme*'de Rousseau'nun politik kuramının yeni ve daha önemli bir yanı sergilenir.

Öyleyse, *Toplumsal Sözleşme*'nin ilk bölümünün açılış sözlerinin, eğer Rousseau'nun konumunun yeterli bir bildirimi olarak alınacak olurlarsa, ne denli yanıltıcı olabileceklerini görebiliriz. "İnsan özgür doğar; ve her yerde zincirlere vuruludur." Bu sözler bir sorunu anlatırlar, bir çözümü değil. Çözüm doğal özgürlüğün uygar ve ahlaksal özgürlüğe dönüşmesi düşüncesinde bulunacaktır. "Bir insanın toplumsal sözleşme ile yitirdiği şey doğal özgürlüğü ve ulaşmaya çalıştığı ve ulaşmayı başardığı herşeye sınırsız haktır; kazandığı ise uygar özgürlük ve iye olduğu her şeyin onun mülkiyeti olmasıdır."[9] Doğal özgürlük ancak bireyin gücü ile sınırlıdır; uygar özgürlük genel istenç tarafından sınırlanır—genel istenç ki, toplumun her üyesinin gerçek istenci onunla birdir. Yalnızca iyelik zorun ya da ilk ele geçirme hakkının sonucudur; mülkiyeliği olumlu bir hak üzerine, Devlet tarafından verilen bir hak üzerine kuruludur. "Tüm bunların üstüne, insanın uygar durumda kazandıklarına ahlaksal özgürlüğü ekleyebiliriz ki,

[8] *T.S.*, I, 8, s. 18. [9] *A.g.y.*, s. 19.

ancak bu onu gerçekten kendisinin efendisi yapar. Çünkü salt isteğin dürtüsü bir kölelik iken, kendimize dayattığımız bir yasaya boyun eğiş ise özgürlüktür."[10] Kimi toplum biçimlerinde, örneğin baskıcı ve başına buyruk bir diktatörlükte, insanlar gerçekten de kölelik düzeyine indirilirler ve doğa durumunda olduklarından çok daha kötü bir durumda olabilirler. Ama bu Devletin özünden kaynaklanmıyor olması anlamında ilinekseldir. Eğer Devleti özünde irdeleyecek olursak, kurumlarının insana ölçülemeyecek bir yarar getirdiklerini söylememiz gerekir.

Sözleşme kuramını kabul etmekle Rousseau hiç kuşkusuz Locke'un da yüz yüze kaldığı aynı güçlüğün karşısındadır. Sözleşmede bulunan ilk yanların yalnızca kendilerini değil ama onları izleyecek kuşakları da bağladıklarını mı söyleyeceğiz? Ve, eğer böyleyse, bunu söyleme hakkımız nereden gelir? Rousseau bu sorunu açık olarak irdeliyor gibi görünmez, gerçi bir Devletin yurttaşlarının herhangi bir zamanda sözleşmeyi bozma konusunda anlaşabileceklerini açıkça belirtse de. "Halk kütlesini bağlayacak herhangi bir tür temel yasa ne vardır, ne de olabilir—giderek toplumsal sözleşmenin kendisi bile bu güvenceden yoksundur."[11] Yine, "Devlette geri alınamayacak hiçbir temel yasa yoktur, toplumsal sözleşmenin kendisi bile; çünkü eğer tüm yurttaşlar sözleşmeyi bozmak için tam bir anlaşma içindeyseler, sözleşmenin bütünüyle haklı olarak bozulacağından kuşku duymak olanaksızdır."[12] Tek başlarına alman yurttaşlara gelince, Rousseau Grotius'un her insan kendi Devletine üyeliğinden vaz geçebilir ve ülkeyi bırakarak doğal özgürlüğüne kavuşabilir görüşüne değinir. Görünürde bu görüşü onaylar ve ekler ki "eğer meclisteki yurttaşların tümü her birinin kendi başına yapabilecek olduğunu yapamayacaksa bu gerçekten saçma olacaktır."[13] (Rousseau bir not olarak ekler ki birinin gereksinim saatinde yükümlülüklerinden kaçmak için ülkeyi terketmesi bir suç ve cezalandırılabilir bir edim olacaktır.) Görünürde inanıyordu ki toplumsal sözleşme yeni bir ahlaksal varlığı ortaya çıkardığı için, bu varlık, üyeler hep birlikte dönemli toplantılarından birinde

[10] *T.S.*, I, 8, s. 19. [11] *T.S.*, I, 7, s. 17. [12] *T.S.*, III, 18, s. 89. [13] *A.g.y.*

sözleşmeyi bozmaya karar vermedikçe, kimi üyelerin ölmelerine ve yeni üyelerin doğmalarına karşın varolmayı sürdürür. Devlete üyelik Devletin ahlaksal bir varlık olarak sürekli varoluşunu etkilemez.

2. Egemenlik, Genel İstenç ve Özgürlük

Görmüştük ki Rousseau'ya göre toplumsal sözleşme yoluyla bireylerin birleşmesi tarafından oluşturulan kamusal kişi, etkin olarak düşünüldüğünde, Egemen olarak adlandırılır. Bu gerçekte demektir ki Egemen güç yasamacı olarak, yasanın kaynağı olarak, bütün bir halk kitlesidir. Öte yandan, yasa istencin anlatımıdır. Rousseau böylece egemenlik "genel istencin uygulanışından daha azı değildir"[14] diyebilmektedir. Her yurttaşın ikili bir sıfatı vardır. Yasanın kaynağı olan ahlaksal varlığın bir üyesi olarak, egemenin bir üyesidir. Yasa altında duruyor ve ona boyun eğmek zorunda olarak düşünüldüğünde, bir uyruktur. Bireyin hiç kuşkusuz tikel bir istenci vardır, ve bu istenç genel istenç ile uyumsuz olabilir. Kendi tikel istencini bir üyesi olduğu egemenin genel istencine uyumlu kılmak onun yurttaşlık görevidir.

Rousseau egemenliğin vazgeçilemez olduğunda diretir. Çünkü genel istencin uygulanışından oluşur, ve bu istençten vazgeçmek ya da onu devretmek olanaksızdır. Güç devredilebilir, ama istenç değil. Rousseau'nun daha sonra halkın sözcüğün en tam anlamında temsilciler seçemeyeceği noktasında diretmesinin nedeni budur; halk yalnızca vekiller seçebilir. "Egemenlik, onu vazgeçilemez yapan aynı nedenle, temsil edilemez; özsel olarak genel istençte yatar, ve istenç temsil edilmeye izin vermez. Ya aynı ya da başkasıdır; ara bir olanak yoktur. Öyleyse halkın vekilleri onun temsilcileri değildirler ve olamazlar: yalnızca onun kahyalarıdırlar, ve hiçbir belirleyici edim yerine getiremezler. Halkın doğrudan onaylamadığı her yasa boş bir sıfırdır ..."[15] (Rousseau'nun vargılarından biri de İngiltere halkının ancak parlamento üyelerinin seçimi sırasında özgür olduğu ve sonra köleliğe geri döndüğüdür.)

[14] *T.S.*, II, I, s. 22. [15] *T.S.*, III, 15, s. 83.

Aynı nedenle egemenlik bölünemezdir. Çünkü uygulanışı egemenlik olarak adlandırılan istenç genel istençtir, ve bu bölünemez. Bölünecek olursa, ancak tikel istençler ortaya çıkar ve böylece egemenlik olanaksızlaşır. Egemenliği örneğin yasama ve yürütme güçleri gibi çeşitli güçlere bölemeyiz. Yürütme gücü ya da hükümet ne egemendir ne de onun bir parçasıdır: Yasanın uygulanması ile ilgilenir ve yalnızca egemenin bir aracıdır. Öyleyse Rousseau için egemen güç yasama gücüdür, ve bu ise halktır. Verili bir Devlette adsal egemen halktan başka bir kişi ya da kişiler olabilir; ama gerçek egemen her zaman halktır. Söylemeye gerek yok ki, Rousseau'nun 'halk' ile demek istediği şey Devlette bir başka sınıftan ya da sınıflardan ayrı olarak bir sınıf değildir; demek istediği bütün yurttaşlar kümesidir. Ayrıca belirtebiliriz ki 'yasamacı' sözcüğünü ona kendi verdiği uygulayımsal bir anlamda, yasalar hazırlayan bir kimseyi belirtmek için kullanır, örneğin Likurgus'un Spartalılar için yasalar hazırladığının söylenmesi gibi. Ama bu anlamda yasamacının hiç kuşkusuz egemen bir gücü yoktur. İşlevi aydınlatıcı bir danışman olarak egemen halkı aydınlatmak, böylece onun şimdi ve burada ortak çıkarının ne olduğu konusunda açık bir düşünce ile davranmasına katkıda bulunmaktır.

Böylece egemenliğin genel istencin uygulanışı olduğu söylenir: ve egemen halktır, bu istenç onda yaşar. Ama genel istenç ile denmek istenen nedir?

Doğal eğilim hiç kuşkusuz 'genel istenç' terimini birincil olarak isteyen özne ile, yasamacı işlevindeki egemen halk ile ilişki içinde anlamaktır. O zaman kolayca genel istencin her şeye karşın meclisteki bir çoğunluk oyunda anlatılan karar ile özdeşleştirilebileceğini düşünmeye yönelebiliriz. Ve Rousseau'yu bu anlamda yorumlayacak olursak, pekala genel istenci yanılmaz olarak ve her zaman kamu yararına eğilimli olarak betimlemesinin hem saçma hem de zararlı olduğu yorumunda bulunabiliriz. Saçma, çünkü halk meclisi tarafından çıkarılan bir yasanın gerçekten kamu yararına olacağı konusunda hiçbir güvence yoktur; zararlı, çünkü tiranlığı ve hoşgörüsüzlüğü yüreklendirir. Ama bu vargılara dayanak olan yorum doğru

değildir; her ne olursa olsun, burada vurgu yanlış yere düşer.

Herşeyden önce Rousseau'nun genel istenç (*volonté générale*) ve herkesin istenci (*volonté de tous*) arasındaki ünlü ayrımını anımsamamız gerekir. "Herkesin istenci ve genel istenç arasında çoğu kez oldukça büyük bir ayrım vardır. İkincisi yalnızca ortak çıkarı ilgilendirirken, birincisi ise özel çıkarı göz önüne alır ve tikel istençlerin bir toplamından daha çoğu değildir."[16] Genel istenç gerçekten de evrensel bir öznenin, egemen halkın istenci olması anlamında geneldir; ama vurgu Rousseau tarafından hedefin evrenselliği üzerine, eş deyişle ortak çıkar ya da iyi ya da yarar üzerine getirilir. Ve bu genel istenç doğrudan doğruya bir çoğunluk oyunda ya da giderek bir oy-birliği durumunda sergilendiği biçimiyle bir tikel istençler toplamı ile özdeşleştirilemez. Çünkü oylamanın sonucu ortak iyinin neyi imlediği ya da istediği konusunda yanlış bir düşünceye anlatım verebilir; ve oylamanın sonucu olarak çıkarılan bir yasa pekala kamu yararına aykırı olabilir. "Kendiliğinden halk her zaman iyi olanı ister, ama kendiliğinden hiçbir biçimde her zaman onu göremez. Genel istenç her zaman haklıdır, ama onu güden yargı her zaman aydınlanmış değildir ... kamu göremediği iyiyi ister."[17] Bu olgudur ki yukarıda betimlenen anlamda "bir yasamacıyı zorunlu kılar."[18]

'Herkesin istenci,' öyleyse, yanılmaz değildir; yalnızca 'genel istenç'tir ki yanılmaz ve her zaman haklıdır. Ve bu demektir ki her zaman ortak iyiye yöneliktir. Sanırım Rousseau'nun insanın doğal iyiliği kavramını toplumsal sözleşme yoluyla doğan yeni ahlaksal varlığa genişletmiş olduğu açıktır. Birey, temel olarak öz-sevgi (ki bunun ahlaksal olarak değersizleştirici bir anlamda bencillik ile özdeşleştirilmeyeceğini anımsayabiliriz) tarafından güdülenerek, doğallıkla kendi iyiliğini arar, gerçi bundan zorunlu olarak gerçek doğası konusunda açık bir düşüncesi olduğu sonucu çıkmasa da.[19] Toplumsal sözleşmenin varoluşa getirdiği 'kamusal kişi' de

[16] *T.S.*, II, 3, s. 25. [17] *T.S.*, II, 6, s. 34. [18] *A.g.y.*

[19] Bir insan ne isterse *sub specie boni* ister biçimindeki Skolastik öğreti ile karşılaştırabiliriz.

kaçınılmaz olarak kendi iyiliğini, ortak iyiyi bulmaya çalışır. Ama halk her zaman kendi gerçek iyisinin nerede yattığını anlayamaz. Bu yüzden genel istencin doğru olarak anlatılabilmesi için aydınlanma gereksinimindedir.

Uslamlamanın gidişi uğruna varsayalım ki, Devletten istekte bulunma yeteneğindeki ahlaksal bir kendilik olarak söz etmek olanaklı olsun. Eğer onun istenci, e.d. genel istenç her zaman haklıdır dersek, ve eğer bu istenç ve tüm tikel istençlerin toplamı olarak düşünülen herkesin istenci arasında bir ayrım yaparsak, o zaman genel istenç yanılmazdır bildirimi bizi halk meclisi tarafından çıkarılan her yasa zorunlu olarak verili koşullar altında kamu yararına en uygun yasadır bildirimine bağlamaz. Gene de haklı olabilecek bir eleştiri için zemin vardır. Aynı zamanda bir genelemeye düşme sakıncası ile de karşı karşıyayız. Çünkü eğer genel istenç her zaman haklıdır dersek, ve bununla genel istenç her zaman ortak iyiye yöneliktir demeyi istersek, eğer, başka bir deyişle, genel istenci evrensel bir amacın, eş deyişle, ortak iyinin ya da çıkarın terimlerinde tanımlarsak, ortak iyi için istenç ortak iyi için istençtir demekten daha öte bir şey söyleyip söylemediğimiz sorusu doğacaktır. Bu yüzden ileri sürülebilir ki, Rousseau kamu meclislerinin yasama kararlarına eleştirel olmayan bir tapınma tutumundan ancak söyledikleri zararsız bir genelemeye indirilerek kurtarılabilir.

Bu durumda gerçekten gerekli olan şeyin Devletten istenci olan bir ahlaksal kendilik olarak söz etmenin ne anlama geldiğinin duru bir açıklaması olduğu yorumuna gidilebilir. Eğer bu istenç herkesin istenci ile özdeş değilse, tam olarak nedir? Tüm tikel istençlerin üstünde duran birşey midir? Yoksa hep birlikte alman ve onları taşıyanların iyiye ilişkin tikel kavramları tarafından yönlendiriliyor olarak değil de iyiye doğru doğal yönelimlerine göre düşünülen tikel istençler midir? İlk durumda varlıkbilimsel bir sorunla, daha açık bir deyişle, varolan genel istencin varlıkbilimsel konumu sorunuyla yüz yüze kalırız. İkinci durumda Rousseau'nun başlangıçtaki bireyciliği üzerinde yeniden biraz daha düşünmesi istenecek gibi görünür. Çünkü *A*'nın istenci *A*'nın iyisine yöneliktir, ve *B*'nin istenci

B'nin iyisine. Öyleyse, eğer *A*, *B*, *C* vb.nin istençlerinin, iyiye doğru doğal yönelimleri içinde düşünüldüklerinde, hep birlikte genel istenci (ki ortak iyiye yöneliktir) oluşturduklarını söylemeyi istiyorsak, öyle görünür ki insanların doğal olarak ve başlangıçtan bu yana toplumsal varlıklar olduklarını ve istençlerinin doğal olarak yalnızca kendi özel iyiliklerine değil ama ayrıca ortak iyiye, ya da ortak iyinin içersinde kapsanan ya da ona katkıda bulunan olarak düşünülen özel iyilerine de yönelik olduğunu ileri sürmemiz gerekir. Sanırım Rousseau'nun kafasında buna benzer birşey yatıyordu. Ama ilkin bize bireyci bir insan tablosu sunarak ve sonra kendine özgü istenci olan yeni bir ahlaksal kamu kişisi düşüncesini ileri sürerek, genel istencin sağın doğasını ve tikel istençler ile sağın ilişkisini bulanık olarak bırakmıştır. Gerçekten de, Rousseau'nun bu sorunlar üzerinde gerektiği gibi düşünmüş olduğunu gösterecek pek bir belirti yok gibi görünür. Politik felsefesinde uyumlu kılınmaları oldukça güç pek çok düşünce çizgisi saptayabiliriz. En imlemli düşünce çizgisi hiç kuşkusuz kendi istenci ile örgensel bir kendilik olarak Devlet düşüncesidir—bu istenç oldukça belirsiz bir anlamda Devletin her üyesinin 'gerçek' istenci olmak üzere. Bu kavrama birazdan döneceğiz.

Demek istemiyorum ki Rousseau için genel istenç ile egemen halkın yasama etkinliği arasında hiçbir bağıntı yoktur. Rousseau ile birlikte, herkesin istenci ile genel istenç arasında çoğu kez oldukça büyük bir ayrım vardır demek, bunlar hiçbir zaman çakışmazlar demek değildir. Ve bir politik kuramcı olarak Rousseau'nun sorunlarından biri de yanılmaz genel istencin yasada somut anlatıma erişmesini güvenceye almanın (hiç kuşkusuz olanaklı olduğu ölçüde) araçlarını önermekti. Önerdiği araçlardan birine daha önce değinmiştik—bilge bir 'yasamacı'nın kullanılması. Bir başka araç da, yerine getirilebildiği ölçüde, Devletin içersinde bölümsel toplumların oluşmasının önlenmesidir. Özsel olan nokta şudur. Eğer her yurttaş bütünüyle bağımsız olarak oylamada bulunacak olursa, Rousseau'ya göre aralarındaki ayrım ortadan kalkar "ve genel istenç ayrımların toplamı olarak kalır."[20] Bununla birlikte, eğer her

[20] *T.S.*, II, 3, s. 25.

biri kendi (bir bakıma göreli) genel istenci ile bölüngüler ve partiler oluşacak olursa, ayrımlar sayıca azalacak ve sonuç daha az genel olan ve daha az anlatım bulan bir genel istenç olacaktır. Daha da kötüsü, bir birleşme ya da parti eğer istenci kaçınılmaz olarak başka yurttaşların istençleri üzerinde üstünlük kazanacak denli güçlü ve kalabalıksa, sonuç herhangi bir yolda Devletin genel istencinin değil, ama ancak tikel bir istencin (ki Devletin genel istenci ile ilişki içinde tikeldir, üstelik birliğin ya da partinin üyeleri ile ilişki içinde genel olsa bile) anlatımı olacaktır. Rousseau'nun vargısı şudur: "Öyleyse, genel istencin kendini anlatabilmesi için Devletin içersinde hiçbir bölümsel toplumun olmaması, ve her bir yurttaşın yalnızca kendi düşüncelerini düşünmesi özseldir."[21]

Bu hiç kuşkusuz Rousseau'nun Hıristiyan Kiliseden hoşlanmamasının nedenlerinden biridir. "Nerede dinadamları birleşik bir küme oluşturmuşlarsa, kendi ülkelerinde efendi ve yasamacılar onlardır. ... Tüm Hıristiyan yazarlardan yalnızca filozof Hobbes kötülüğü ve nasıl giderilebileceğini görmüş, kartalın iki başının yeniden birleşmesini ve politik birliğin baştan sona yeniden kurulmasını önermeyi göze alabilmiştir. ... Ama Hıristiyanlığın efendilik tininin kendi dizgesi ile bağdaşmadığını ve rahiplik çıkarlarının her zaman Devletin çıkarlarından daha güçlü olacağını görmesi gerekirdi."[22] Aslında Rousseau Hıristiyan Kiliseye karşı ve salt yurttaşlık dininden yana konuştuğu zaman, doğrudan doğruya genel istenç ve anlatımına ilişkin tartışmanın alanından uzaklaşır. Ama söyledikleri gene de bu nokta ile açıkça ilgilidir. Çünkü eğer Kilise kendini bir yarı-egemen konumuna koyarsa, kaçınılmaz olarak gerçek egemenin, eş deyişle halkın genel istencinin anlatımını engelleyici bir etki yaratacaktır.

Rousseau'nun eğer yurttaşlar yeterince aydınlanmışsa, ve eğer Devletin içersindeki bölümsel toplumlar bastırılmışsa (ya da, bunun olanaklı olmadığı yerde, sayıca çoğaltılarak birbirlerinden ayrılan çıkarlarının ve etkilerinin ortadan kalkması sağlanmışsa), çoğunluk oyunun nasıl kaçınılmaz olarak genel istenci anlatacağını varsaydığını gözden kaçırmamak gerekir.

[21] *A.g.y.*, s. 26. [22] *T.S.*, IV, 8, s. 116.

"Eğer, yeterli bilgiyle donatılmış halk düşünüp taşınıp karara vardığı zaman, yurttaşların birbirleri ile hiçbir iletişimleri olmamış olsaydı, küçük ayrımların tam toplamı her zaman genel istenci verir, ve karar her zaman iyi olurdu."[23] Yine, "ancak bir yasa vardır ki, doğasına bağlı olarak, oybirliğine gereksinir. Bu toplumsal bağıttır. ... Bu kökensel sözleşmeden ayrı olarak, çoğunluğun oyu her zaman geri kalanları bağlar. ... Genel istenç oyların sayımı yoluyla bulunur."[24] Bu tam olarak Rousseau'nun genel istenç ve herkesin istenci arasındaki ayrıma ilişkin olarak söyledikleriyle çelişmez. Çünkü ayrımın özel çıkarların, özellikle meclisteki halkın kararlarını belirleyen bölümsel kümelerin ve birleşmelerin çıkarlarının olanağına izin vermesi gerekir. Ve bu kötüye kullanma yer aldığı zaman, oylamanın sonucu genel istenci temsil etmez. Ama böyle kötüye kullanmalardan kaçınıldığı zaman, sonuç hiç kuşkusuz genel istence anlatım verecektir.

Hiç kuşkusuz, bir anlamda bu açıkça doğrudur—bir çoğunluğun istencinin bir azınlığın istencinden daha genel olması anlamında. Ama bu bir apaçıklıktır. Ve Rousseau'nun düşündüklerinin bütününü anlatmaz. Çünkü genel istencin anlatımı olan bir yasa onun için ortak iyiye ya da çıkara eğilimli olan ya da bunu güvence altına alan ve koruyan bir yasadır. Öyleyse, eğer küme çıkarlarının etkisinden kaçınılırsa, meclisin anlatılan istenci yanılmaz olarak kamu iyiliğine katkıda bulunur. Meclisin anlatılan istencinin eleştirisi ancak özel parti ve kümelerin uygunsuz etkileri zemininde haklı görünecektir. Eğer her yurttaşın 'kendi düşüncelerini düşündüğünü' ve haksız baskılar altında bulunmadığını varsayarsak, Rousseau'nun öncülleri üzerine, meclisin anlatılan istencini eleştirmek için hiçbir zemin kalmıyor görünür, üstelik yalnızca bir çoğunluk oyu ile anlatılsa bile. Rousseau'nun karar verilecek sorunların ağırlığı ile orantılı olarak çoğunluğun oybirliğine yaklaşması gerektiğini ileri sürdüğü doğrudur; ama bu "genel istenç oyların sayımı yoluyla oluşturulur (ve) genel istencin tüm nitelikleri gene de çoğunlukta bulunur"[25] olgusunu değiştirmez.

Rousseau'nun genel istenci tartışması özgürlük sorunu ile

[23] *T.S.*, II, 3, s. 25-6. [24] *T.S.*, IV, 2, s. 94. [25] *A.g.y.*

yakından bağıntılıdır. Gördüğümüz gibi, varsayımsal doğa durumundan örgütlü politik toplum durumuna geçişi aklamayı istiyordu. İnsanın doğal olarak özgür olduğuna ve özgürlüğün ölçülemez bir değer olduğuna inanarak, Devleti ortaya çıkaran toplumsal sözleşme yoluyla insanın özgürlüğü yitirmek yerine tersine daha yüksek bir özgürlük türünü kazandığını göstermek zorunda kaldığını gördü. Çünkü "özgürlüğü yadsımak bir insan olmayı yadsımaktır."[26] Rousseau buna göre toplumsal sözleşme yoluyla doğal özgürlüğün uygar özgürlük ile değiştirildiğini ileri sürdü. Ama toplumda insanların yasaya boyun eğmeye zorlandıkları da açıktır. Eğer boyun eğmiyorlarsa, ceza görürler. Ve, bu durum verildiğinde, insana fiziksel sığası elverdiğince yapabileceği her şeyi yapma özgürlüğünü veren doğa durumunun politik toplum durumuna değişmesiyle insanın öncekinden daha az değil ama daha çok özgürleştiğini, ya da en azından daha gerçek ve daha tam bir özgürlük kazandığını savunmak olanaklı mıdır? Rousseau'nun bu sorunu irdelemesi ünlüdür.

İlk olarak, toplumsal sözleşme herkesin genel istence boyun eğmesi ve bunu yapmayı yadsıyanların zorlama altına getirilmesi noktalarındaki sözsüz anlaşmayı içeriyor olarak anlaşılmalıdır. "Yurttaş yasaların tümüne onayını verir, onun karşı çıkmasına karşın kabul edilmiş olanları, ve üstelik çiğnemeyi göze aldığında onu cezalandıracak olanları bile içine almak üzere."[27]

İkinci olarak—ki bu en dikkate değer noktadır—, genel istenç her insanın gerçek istencidir. Ve genel istencin anlatımı her yurttaşın gerçek istencinin anlatımıdır. Öte yandan, kendi istencini izlemek özgürce davranmaktır. Bu yüzden kendi istencini genel istence uydurmaya zorlanmak özgür olmaya zorlanmaktır. İstenç öyle bir duruma getirilir ki kişi orada 'gerçekten' istediğini ister.

Burada Rousseau'nun ünlü paradoksu yatar. "Toplumsal bağıt boş bir formül olmaması için örtük olarak şu anlaşmayı içerir (ki salt bu geri kalanlara güç verebilir): Kim genel istence boyun eğmeyi yadsırsa, boyun eğmeye bütün bir küme

[26] *T.S.*, IV, 4, s. 10. [27] *T.S.*, IV, 2, s. 93.

tarafından zorlanacaktır. Bunun anlamı özgür olmaya zorlanacak olmasından daha azı değildir."[28] Yine, "... genel istenç oyların sayımı yoluyla bulunur. Öyleyse, aykırı görüş benim kendi görüşüme üstün çıktığı zaman, bu benim yanılmış olduğumdan ve genel istenç olarak düşünmüş olduğumun böyle olmadığından ne daha çoğunu ne de azını tanıtlar. Eğer kendi tikel istencim üstün gelmiş olsaydı, istencim olanın karşıtını elde etmiş olacaktım; ve özgür olmayacaktım."[29]

Kendi görüşümden ayrı bir görüşün bir çoğunluk oyuyla üstünlük kazanması olgusunun yanılmış olduğumu nasıl 'tanıtladığını' anlamak güçtür. Rousseau yalnızca tanıtladığını varsaymakla yetinir. Bununla birlikte, bu noktanın üzerinden geçerek, *özgür* sözcüğünün ikircimli kullanımına dikkati çekebiliriz. Başka biri eğer özgürlük yapmayı istediği ve yapmaya fiziksel olarak yetenekli olduğu herşeyi yapma özgürlüğü demekse Devlete üyelik tarafından gerçekten de kırpılmıştır demekle yetinebilir. Ama kişinin özgürlüğünün yasa tarafından kısıtlanması toplumun iyiliği için özseldir, ve, toplumun yararlarının zararlarına baskın geldiği olgusu göz önüne alındığında, böyle bir kısıtlamanın getirdiği yararlıktan başka hiçbir aklanmaya gereksinimi yoktur. Biricik ilgili sorun kısıtlamayı ortak iyi tarafından gerektirilen bir enaza indirgemektir. Bu salt görgül ve yararcı yaklaşım, bununla birlikte, Rousseau'nun beğenisine uygun değildi. Özgürlüğün görünürdeki kısıtlanışının gerçekte hiç de bir kısıtlama olmadığını göstermeyi ister. Bu yüzden insanın özgür olmaya zorlanabileceğini ileri sürme gibi paradoksal bir konuma götürülür. Ve konumun hemen paradoksal olarak göze çarpması olgusunun kendisi *özgür* sözcüğüne ne olursa olsun genellikle taşıdığı anlamdan ya da anlamlardan ayrı bir anlam verildiğini düşündürür. Bu sözcüğü örneğin belli bir yasaya boyun eğmeye zorlanan bir insana uygulamak açıklığa katkıda bulunmaz. Çünkü bu yaklaşım sözcüğü olağan kullanım eriminin dışında uygulayarak zor ve zorlamanın gerçekten zor ve zorlama olmadıklarını imlemiş olacaktır.

Dilbilimsel eleştiri kimilerine sıkıcı ve yüzeysel görünebilir.

[28] *T.S.*, I, 7, s. 18. [29] *T.S.*, IV, 2, s. 94.

Ama gerçekte kılgısal önemi oldukça derindir. Çünkü övücü adların ya da sanların olağan kullanım erimlerinin dışındaki durumlara aktarılması, bu durumları daha kabul edilebilir kılmak isteyen politik propagandacıların yedek aygıtlarıdır. Böylece *demokrasi* terimi, belki de 'gerçek' öneki ile, kimi zaman bir azınlığın zor ve terörün yardımıyla çoğunluk üzerinde tiranlık sürdürdüğü duruma uygulanır. Ve zorlamayı 'özgür olmaya zorlama' olarak adlandırmak aynı şeyin bir başka örneğidir. Daha sonra Robespierre'in Jacobinlerin istencini genel istenç olarak bildirdiğini ve devrimci hükümeti özgürlüğün despotizmi olarak adlandırdığını görürüz. Dilbilimsel eleştiri bu sorunlu sulara çok gerekli olan ışıktan birazını düşürebilir.

Bu notlar hiç kuşkusuz Rousseau'nun kendisinin herhangi bir yolda despotizmin ya da tiranlığın ya da terörün bir yandaşı olduğunu imlemek için amaçlanmamışlardır. Onun paradoksu halkı karanın ak olduğunu inandırmak için bir istekten değil, ama toplumsal yaşamın olağan bir özelliğini, kişisel özencin evrensel yasalar tarafından sınırlanmasını doğa durumuna ilişkin olarak vermiş olduğu tablo karşısında aklama güçlüğünden doğar. Ve gerçi böyle paradoksların kullanımına bağlı sakıncaları göstermek yalnızca doğru bir tutum olsa da, yine doğrudur ki kendimizi değinmiş olduğum tipte dilbilimsel eleştiriye sınırlamak Rousseau'nun genel istenç kuramının tarihsel önemini ve gelişiminde tutabilecek olduğu değişik yolları gözden kaçırmak olacaktır. Belki de böyle bir eleştirinin sıkıcı ve yüzeysel görünmesinin nedenlerinden biri de budur. Ama Rousseau'nun kuramı üzerine daha ileri gözlemleri bu bölümün son kesimine ayıracağız. Şimdi hükümet konusuna dönebiliriz.

3. Hükümet

Her özgür eylem, der Rousseau, iki nedenin birlikteliği tarafından üretilir. Biri ahlaksal bir nedendir—edimi belirleyen istenç; öteki fiziksel bir nedendir—edimi yerine getiren fiziksel güç. Her iki neden de gereklidir. Bir felçli koşmayı

isteyebilir; ama bunu yapmak için gereken fiziksel güçten yoksun olarak olduğu yerde kalır.

Bu ayrımı politik kümeye uygularken yasama gücü, eş deyişle egemen halk, ve yürütme gücü ya da hükümet arasında bir ayrım yapmamız gerekir. Birincisi evrensel yasalarda genel istence anlatım verir ve tikel eylemler ya da kişilerle ilgilenmez. İkincisi yasayı uygular ve işletir, ve öyleyse tikel eylemler ve kişilerle ilgilenir. "Yürütme gücünün yasal uygulamasını *hükümet* ya da en-yüksek yönetim olarak, ve bu yönetim görevi ile yüklenen insanı ya da örgeni prens ya da *magistrat* olarak adlandırıyorum."[30]

Bir halkın kendini bir prensin yönetimi altına koymasını sağlayan eylem bir sözleşme değildir: "bu bütünüyle ve yalnızca bir yetkilendirmedir [*commission*]."[31] Bundan şu çıkar ki egemen [halk] yürütme gücünü dilediği gibi sınırlayabilir, değiştirebilir ya da geri alabilir. Gerçekten de, Rousseau egemen halkın dönemsel toplantılarını öngörür ki bunlarda iki soru üzerine ayrı ayrı oylama yapılacaktır: "yürürlükteki hükümet biçimini sürdürmek egemeni memun ediyor mu?" ve "yönetimini edimsel olarak onunla görevli olanların ellerine bırakmak halkı memnun edecek midir?"[32] Açıktır ki Rousseau burada İsviçre kantonları gibi küçük Devletleri düşünmektedir, çünkü bunlarda halkın dönemli toplantıları fiziksel olarak olanaklıdır. Bununla birlikte, hükümetin yalnızca egemen halkın aracı olduğu biçimindeki genel ilke tüm Devletler için geçerlidir. Hiç kuşkusuz, halk yürütme gücünü 'geri alabilir' demek bu gücü kendisi uygulamaya karar verebilir demek değildir. Küçük bir İsviçre kantonunda bile halk sürekli olarak her gün yönetimi yürütemez. Ve, Rousseau'nun ilkeleri üzerine, egemen halk her ne olursa olsun yasama ile ilgilenir, yönetme ile değil, ama ancak varolan hükümetin yönetiminden hoşnut değilse onu görevden almaya ve yürütme gücünü bir başka hükümete vermeye hakkı olduğu anlamı dışında.

Yürütme gücünün, Rousseau'ya göre, "tikel bir kişiliği, üyelerine ortak bir duyarlığı, ve sürmesini sağlayan kendine özgü bir gücü ve istenci'[33] vardır. Ama bu gene de "Devlet

[30] *T.S.*, III, 1, s. 50. [31] *A.g.y.* [32] *T.S.*, III, 18, s. 89. [33] *T.S.*, III, 1, s. 53.

kendi başına ve hükümet ancak egemen yoluyla varolur"[34] olgusunu değiştirmez. Bu bağımlılık aslında hükümeti dinç ve çevik davranıştan alıkoyamaz; ama başat istencinin yasada anlatıldığı biçimiyle genel istenç olması gerekecektir. Eğer egemenin istencinden daha etkin ve güçlü olan ayrı bir tikel istenç kazanacak olursa, o zaman "deyim yerindeyse biri haklı ve öteki edimsel iki egemen olacak, toplumsal birlik hemen buharlaşacak, politik küme çözülecektir."[35] Rousseau başına buyruk ve baskıcı prens ve hükümetlerin bir yandaşı değildi.[36] Onlar halkın hizmetçileri olmalıdır, efendileri değil.

Gerçi Rousseau hükümet tiplerini tartışıyor olsa da, burada bu nokta üzerinde uzunlamasına durmak gereksizdir. Çünkü tüm halklar ve koşullar için tek bir ideal hükümet biçimi olduğu gibi bir görüşü sağduyuyla yadsır. " 'Saltık olarak en iyi hükümet biçimi nedir?' sorusu belirsiz olduğu denli de yanıtlanamazdır; ya da, daha doğrusu, tüm ulusların saltık ve göreli durumlarında ne denli olanaklı bileşim varsa o denli olanaklı yanıt vardır."[37] Yine, "tüm çağlarda en iyi hükümet biçimini ilgilendiren pek çok tartışma yapılmıştır, ama her birinin kimi durumlarda en iyi ve başka durumlarda ise en kötü olduğu konusunda hiç kafa yorulmaksızın."[38] Bununla birlikte, diyebiliriz ki demokratik hükümetler küçük Devletlere, aristokratik hükümetler orta boy olanlara, ve monarşik hükümetler büyük Devletlere uygun düşerler. Ama tüm anayasa biçimleri kötüye kullanılmaya ve yozlaşmaya açıktır. "Eğer bir tanrılar halkı olsaydı, hükümetleri demokratik olurdu. Böylesine eksiksiz bir hükümet insanlar için değildir."[39] Rousseau burada sözel anlamda demokrasiden söz etmektedir ki, tüm anayasa biçimleri arasında bölüngülere ve iç savaşa neden olması en olanaklı olanıdır.

Monarşinin kötüye kullanıma açık olduğu tartışma götür-

[34] *A.g.y.* [35] *A.g.y.*

[36] Tiranik sözcüğü burada sıradan anlamında kullanılmıştır. Bununla birlikte, Rousseau'nun uygulayımsal dilinde bir tiran kraliyet yetkesini gaspeden biriyken, bir despot ise egemen gücü gaspeden biridir. 'Böylece tiran bir despot olamaz, ama despot her zaman bir tirandır' (*T.S.*, III, 10, s. 77).

[37] *T.S.*, III, 9, s. 73. [38] *T.S.*, III, 3, s. 57. [39] *T.S.*, III, 4, s. 59.

mez. "En iyi ve en doğal düzenleme" "en bilge olanların çoğunluğu yönetmesidir, ama ancak kendi yararlarına değil, tersine çoğunluğun yararına yönetecekleri sağlama bağlandığı zaman."[40] Gene de hiç kuşkusuz bu sağlama bağlanamaz. Aristokrasi, başka herhangi bir hükümet biçimi gibi, yozlaşabilir. Gerçekte, yozlaşma eğilimi tüm anayasa biçimlerinde doğal ve kaçınılmazdır. "Politik örgenlik, ve ayrıca insan örgenliği, doğar doğmaz ölmeye başlar, ve yokoluşunun nedenlerini kendi içersinde taşır."[41] Gerçekten de, insanların politik örgenliği olabildiğince uzun bir süre sağlıklı bir koşulda tutmaya çalışmaları gerekir, tıpkı kendi örgenlikleri için de yaptıkları gibi. Ve bunu başarabilmenin en iyi yolu yürütme gücünü yasama gücünden ayırmak ve çeşitli anayasal aygıtları kullanmaktır. Ama en iyi yapılaşmış Devletin bile, üstelik başkalarından daha uzun süre yaşıyor olsa da, önceden görülmeyen koşullardan ayrı olarak, bir sonu olacaktır, tıpkı sağlıklı ve gürbüz bir insan bedeninin de en sonunda ölecek olması gibi, üstelik önceden görülmeyen ilinekler bir yana bırakılacak olursa hasta ve zayıf bedenlerden daha uzun yaşama eğiliminde olsa bile.

4. Vargı Notları

Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşme*'de söylediklerinin belli bir bölümü onun tıpkı kendi kenti olan Cenova gibi küçük bir cumhuriyetten yana eğilimleriyle ilgilidir. Ancak çok küçük bir Devlettedir ki örneğin yurttaşların dönemsel olarak toplanmaları ve yasama işlevlerini yerine getirmeleri olanaklı olacaktır. Yunan kent-Devleti ve küçük İsviçre cumhuriyeti ona büyüklük açısından kendi Devlet idealini verdiler. Dahası, modern Fransa'yı çirkinleştirmiş ve Rousseau'yu dehşete düşürmüş olan varsıllık ve yoksulluk uçları İsviçre halkının daha yalın yaşamında bulunmuyordu. Yine, Rousseau'nun onaylamadığı temsilcilik dizgesi Devletlerin genişlikleri tarafından dayatılmaktadır, üstelik "bize feodal hükümetten, insanlığı değersizleştiren ve insan adını onursuzlaştıran o tüzesiz ve saçma

[40] *T.S.*, III, 5, s. 60-1. [41] *T.S.*, III, 11, s. 77.

dizgeden gelse"[42] bile. Hiç kuşkusuz, Rousseau çok küçük bir Devletin örneğin kendini savunma güçlüğü gibi belli sakıncaları olduğunu çok iyi görüyordu; ama bir küçük Devletler federasyonu düşüncesini kabul ediyordu.

Gene de Rousseau'nun küçük Devletleri yeğleyen görüşü politik kuramının görünüşte hoş olsa da göreli olarak önemsiz bir yanını oluşturur. Örneğin Fransa'nın gerçekte bir küçük Devletler çokluğuna ya da böyle Devletlerden bir konfederasyona indirgenebilecek olduğunu düşünecek denli düşlemci değildi. Her ne olursa olsun, halkın egemenliği düşüncesi ve halk için hükümet ideali Devletlerin uygun büyüklükleri konusundaki düşüncelerinden çok daha önemli ve etkiliydiler. Halk egemenliği düşüncesi Robespierre ve Jacobinler üzerinde biraz etkili oldu. Ve diyebiliriz ki Özgürlük ve Eşitlik belgileri Avrupa üzerine yayıldığı zaman, yayılmakta olanlar, gerçi kendisi devrimin bir savunucusu olmamış olsa da, belli bir düzeyde Rousseau'nun düşünceleri idiler. Rousseau bir kozmopolitan değildi: Aydınlanmanın kozmopolitanlığını sevmiyordu ve Sparta'nın, erken Roma Cumhuriyetinin ve İsviçre halkının ırasalı olmuş olan o vatanseverlik ve yurtseverlik duygusundan yoksunluğunu küçümsüyordu. Öyleyse, en azından diyebiliriz ki Rousseau'nun ulusal halk egemenliği kavramı uluslararası toplumculuktan ayrı olarak ulusal demokrasinin gelişimi ile belli bir yakınlık gösteriyordu.

Bununla birlikte, Rousseau'nun yazılarının politik gelişimler üzerindeki kılgın etkisini ölçebilmek pek olanaklı değildir; kendimizi az çok genel belirtilere sınırlamak zorundayız. Hiç kuşkusuz kuramlarının başka felsefeciler üzerindeki etkilerini izlemek çok daha kolaydır. Ve ilk akla gelen iki düşünür Kant ve Hegel'dir.

Rousseau'nun toplumsal sözleşme kuramının bu bakımdan önemi ya çok azdır ya da hiç yoktur. Gerçekten de, ana politik çalışmasının başlığının açıkça gösterdiği gibi, bu kurama büyük önem veriyordu; ama bu salt yapay bir aygıttı ve varsayımsal doğa durumundan politik toplum durumuna geçişi aklamak için başka yazarlardan üstlenilmişti. Geleceği

[42] *T.S.*, III, 15, s. 83.

olan bir kuram değildi. Genel istenç öğretisi çok daha önemliydi. Ama bu öğreti en azından iki yolda geliştirilebilirdi.

Toplumsal Sözleşme'nin ilk taslağında Rousseau genel istençten her insandaki arı bir anlama edimi olarak, bir insanın komşusundan neyi isteyebileceği ve komşusunun ondan neyi istemede hakkı olduğu üzerine bir uslamlama olarak söz eder. İstenç burada ussal olarak gösterilir. Buna *Toplumsal Sözleşme*'de anlatılan öğretiyi ekleyelim: "salt istek dürtüsü köleliktir, oysa kendimize dayattığımız bir yasaya boyuneğme özgürlüktür."[43] O zaman önümüzde özerk, ussal bir istenç ya da bir kılgın us durmaktadır ki, bununla insan deyim yerindeyse yüksek doğasında kendi için yasamada bulunur, bir ahlaksal yasa bildirir ve kendini alt doğasında buna bağlı kılar. Ve bu yasa evrenseldir, şu anlamda ki, us haklı olanı ve, en azından örtük olarak, her insanın aynı durumda yapması gerekeni buyurur. Ahlaksal alanda yasamada bulunan bu özerk istenç kavramı Kantçı töre anlayışının açık bir öncelenişidir. Karşı çıkılabilir ki, Kant'ın gözünde istenç arı ussal bir istenç iken, buna karşı Rousseau yasa insanların yüreklerinde silinemez harflerle yazılı olmadıkça usun bir eylem kılavuzu olarak etkisiz olacağı olgusunu vurgular. Ussal istenç insanın temel dürtülerinde yatan güdülendirici bir güce gereksinir. Bu doğrudur. Başka bir deyişle, Rousseau'nun insanın ahlaksal yaşamında *le sentiment intérieur* tarafından oynanan rolü vurguladığı doğrudur. Ama Rousseau'nun genel istenç kuramının ve Kant'ın kılgın us kuramının bir ve aynı şey olduklarını ileri sürmek söz konusu olamaz. Önemli olan nokta yalnızca birincinin kuramında Kantçı bir yönde gelişmeye açık öğelerin bulunuyor olmasıdır. Ve Kant hiç kuşkusuz Rousseau'nun yazılarından etkileniyordu.

Bununla birlikte, genel istenç yalnızca nesnesi ile ilişkide evrensel değildir. Rousseau için ayrıca öznesi ile ilişkide de evrenseldir. Daha açık bir deyişle, genel istenç o denli de egemen halkın, toplumsal sözleşme tarafından varoluşa getirilen ahlaksal varlığın ya da kamusal kişinin de istencidir. Ve burada Hegel tarafından geliştirilecek olan örgensel Devlet

[43] *T.S.*, I, 8, s. 19.

kuramının tohumlarını buluruz. Hegel toplumsal sözleşme kuramını eleştirdi ve yadsıdı; ama istenci Devletin ilkesi olarak saptadığı için Rousseau'yu salık veriyordu.[44] Hegel hiç kuşkusuz Rousseau'nun Devlet ve genel istenç kuramlarını üstlenmedi; ama onu inceledi, politik kuramının gelişiminde ondan etkilendi ve esinlendi.

Rousseau'nun küçük Devletlerden yana bir eğilim taşıdığını belirtmiştik. Bir ideal olarak gördüğü politik toplum türünde genel istenç doğrudan demokratik olarak nitelendirebileceğimiz bir yolla, eş deyişle bir halk meclisinde yurttaşların oy vermeleri yoluyla sergilenecekti. Ama böyle meclisleri bütünüyle olanaksızlaştıran büyük bir Devleti alacak olursak, genel istenç doğrudan yasamada anlatım bulamayacaktır. Ancak dönemsel seçimlerde belli bir düzeyde anlatım bulabilecek, ama yasamacı yanının anlatımı için egemen halktan başka bir insanın ya da insanların yorumlarına gereksinecektir. Ve bu noktadan öteye belli bir önderin dilinde açık anlatım bulacak olan yanılmaz ulusal istenç anlayışına giden yol çok uzak değildir. Demek istemiyorum ki Rousseau kuramının böyle bir yorumunu onaylayacaktı. Tersine, böyle bir şeyden büyük bir rahatsızlık duyacak ve yazılarının buna karşı çıkan kesimlerini gösterecekti. Aynı zamanda eklemli anlatım bulmaya çalışan yarı-gizemli bir istenç kavramı bu tür bir kötüye kullanıma karşı kapalı da değildir.

Bununla birlikte, genel istenç kuramının gelişiminin girebilecek olduğu bir başka yol daha vardır. Bir ulusu belli bir işlemsel ideale iye olarak düşünebiliriz. Ve bu ideal onun tarihinde ve gelenek ve kurumlarında belli bir ölçüde anlatılıyor olarak, ve durağan, eklemli bir ideal değil ama aşamalı olarak yaratılmış olan ve ulusal gelişimin ışığında değişim ve yeniden biçimlenme isteyen bir ideal anlamında yoğrulabilir olarak görülebilir. Ve belki de o zaman yasamacıların ve politik kuramcıların görevlerinden, en azından belli bir düzeyde, bu ideale somut anlatım verme ve böylece ulusa 'gerçekte ne istediğini' göstermeye çalışma görevi olarak söz edebiliriz. Bu anlayışın eleştiriden bağışık olduğunu düşünmüyorum. Ama

[44]Bkz. *The Philosophy of Right*, çev. T. M. Knox, Oxford 1942, s. 156-7.

önemli olan nokta yorumlama örgenini yanılmaz bir sözcü olarak tasarlamaya zorlanmaksızın bir genel istenç kuramını ortaya koymanın olanaklı olduğudur. Yasama ve hükümet ulus için neyin iyi olduğunu onun geleneklerinin, kurumlarının ve tarihsel koşullarının ışığında görmeye çalışabilirler; ama bundan en iyi olana ilişkin yorumun doğru olduğu ya da doğru olarak görülmesi gerektiği sonucu çıkmaz. Kendi için en iyi olanı isteyen bir ulus düşüncesini ve bu istence anlatım vermeye çalışan ya da anlatım vermeye çalışma yükümlülüğü altında duran bir hükümet ve yasama düşüncesini taşımak olanaklıdır—yanılmaz bir yorum ve anlatım aygıtı olduğu varsayılmaksızın. Başka bir deyişle, Rousseau'nun kuramını Batı ekinimizde bulunduğu biçimiyle demokratik bir Devletin yaşamına uyarlamak olanaklı olacaktır.

Rousseau'nun kuramının birbirinden uzaklaşan gelişimlerinin olanaklı olmalarının ana nedenlerinden biri de hiç kuşkusuz onun kuramı bildiriminde bulunabilecek olan ikirciindir. Önemli bir ikircim şudur. Rousseau toplumsal düzenin tüm hakların temeli olduğunu söylediği zaman, eğer 'hak' ile yasal hakkı anlıyorsak, bu bildirim zararsız bir anlamda alınabilir. O zaman bildirim bir apaçıklık örneği olur. Ama yasama ahlakı doğurur dediği zaman,[45] bu Devletin ahlaksal niteliklerin kaynağı olduğunu imler. Ve eğer bunu bölümsel toplumlar üzerine saldırıları ile ve aracılığı Kilisede tarafından yapılan bildirilmiş dinden ayrı olarak bir yurttaşlık dinini savunması ile birleştirecek olursak, Rousseau'nun politik kuramının bütüncülcülük yönünü gösterdiği görüşünün nasıl ortaya sürülebildiğini anlamak kolaydır. Gene de gerçekte ahlakın yalnızca Devlete bağımlı olduğunu düşünmedi. Herşey bir yana, Devletin kendisinin iyi olabilmesi için erdemli yurttaşlara gereksinim olduğu noktasında diretti. Böylece Platon'un ikilemi ile yüz yüze kaldı. İyi yurttaşlar olmaksızın iyi bir Devlet olamaz. Ama eğer yasama ve hükümet alanlarında Devlet yurttaşları yozlaştırma ve bozma eğilimindeyse, onların iyi yurttaşlar olmaları olanaksızdır. Rousseau'nun bir Solon ya da Likurgus tipinde aydınlanmış bir 'yasamacı' düşüncesine

[45] *T.S.*, IV, 7, s. 111.

başvurmasının nedenlerinden biri budur. Ama yalnızca bu ikilem ile yüz yüze kalmış olduğu biçimindeki olgu bile gösterir ki, Devletin doğru olduğunu bildirdiği herşeyin doğru olduğu anlamında, ahlakın yalnızca Devlete bağımlı olduğunu düşünmüyordu. Dahası, insanların yüreklerinde doğal bir yasanın yazılı olduğuna inanıyordu. Ve eğer, belli koşullar ve önlemler verildiğinde, bu doğal yasanın hiç kuşkusuz egemen halkın bildirilmiş istencinde açık anlatım bulacak olduğunu düşündüyse, bu iyimserlik törel olguculuğa olmaktan çok insanın doğal iyiliğine duyulan inanca bağlıydı. Bununla birlikte, açıkça öyle bildirimlerde bulunuyordu ki, ahlakın yasamadan ve toplumsal görüşten türetilmesini imliyor görünmeleri anlamında, törel olguculuk kokusu veriyorlardı. Başka bir deyişle, bir bütün olarak alındığında kuramı ikircimlidir. İnsan her zaman iyiyi ister, ama bunun doğası konusunda yanılabilir. Ahlaksal yasayı kim yorumlayacaktır? Yanıt ikircimlidir. Kimi zamanlar bunun duyunç olduğunu söyler, ama başka zamanlar yasama gücü olduğunu duyarız. Bir yandan, yasamanın sesi zorunlu olarak yanılmaz değildir; bencil çıkarlar tarafından etkilenebilir ve o zaman genel istenci anlatamaz. Öyle görünüyor ki duyunç belirleyici etmen olmalıdır. Öte yandan, bir insan kendini egemen halkın kararına uydurmalıdır: eğer gerekirse, özgür olmaya zorlanmalıdır. Burada hiçbir ikircim yoktur demek oldukça güçtür. Bu yüzden, Rousseau'nun kendisinin insanların yüreklerine silinemez harflerle kazınan yasayı ve duyuncun sesini vurgulamış olmasına karşın, kuramında bağdaşmaz öğelerin bulunduğu ve yeni öğenin doğal bir ahlaksal yasaya ilişkin geleneksel anlayışı ortadan kaldırma eğiliminin kendisi olduğu savını anlayabiliriz.

Son bir gözlem daha. Rousseau'yu Fransız Aydınlanması genel başlığı altında irdeledik. Ve kendisini Ansiklopedicilerden ve d'Holbach çevresinden ayırmış olduğu olgusunu göz önüne alırsak, bu uygun olmayan bir sınıflama olarak görünebilir. Dahası, yazın sanatının gelişiminde Rousseau yalnızca Fransız değil ama Alman yazını üzerinde de önemli bir etki yarattı, özellikle *Sturm und Drang* döneminde. Ve bu onu

Fransız Aydınlanmasından ayırmak için ek bir neden olarak görünebilir. Ama Rousseau duyarlık yazınının yaratıcısı değildi, üstelik ona güçlü bir dürtü vermiş olsa bile; ne de insan yaşamında tutkuların ve duygunun önemini vurgulayan onsekizinci yüzyıl Fransız filozof ve yazarları arasında yalnızdı. Örneğin yalnızca Vauvenargues'i anımsamak yeterlidir. Durum böyle görünmektedir. Eğer Aydınlanmanın Fransa'daki ana özellikleri olarak kuru bir ussalcılığı, dinsel kuşkuculuğu ve bir özdekçilik eğilimini seçip çıkaracak olursak, o zaman hiç kuşkusuz Rousseau'nun Aydınlanmanın üstesinden geldiğini ya da ötesine geçtiğini söylememiz gerekir. Ama pekala dönem konusundaki anlayışımızı Rousseau'yu da içine alacak bir yolda yeniden gözden geçirebiliriz: onda kuru bir ussalcılıktan, özdekçilikten ve dinsel kuşkuculuktan daha öte şeyler de bulabiliriz. Bununla birlikte, işin gerçeği şudur. Rousseau görüşlerinin köklerini onsekizinci yüzyıl Fransız genel düşünce deviminde bulmuş olmasına karşın, felsefe ve yazın tarihinde öylesine önde gelen bir yerde durmaktadır ki, ona yalın bir sınıf etiketi vermek ve böylece hakkının verilmiş olduğunu sanmak doğru olmayacaktır. O Jean-Jacques Rousseau'dur ve öyle kalacaktır, yalnızca belli bir tipin örneği değildir. Kuramlarından kimileri, söz gelimi bir toplumsal sözleşme kuramı, kendi çağına özgüdürler ve tarihsel bir ilgiden daha ötesini hak etmezler. Düşüncesinin başka yanlarında, özellikle politik, eğitsel ve ruhbilimsel boyutlarında, ileriye, geleceğe bakıyordu. Ve sorunlarından kimileri, örneğin birey ve Devlet arasındaki ilişki sorunu, açıktır ki şimdi de onları yazmakta olduğu zamanki denli somut sorunlardır, üstelik onun sorularına şimdi değişik formülasyonlar veriyor olsak bile.

ANABÖLÜM İKİ
ALMAN AYDINLANMASI

BÖLÜM BEŞ

ALMAN AYDINLANMASI (1)

1. Christian Thomasius

ALMANYA'DA Aydınlanmanın [*Aufklärung*] ilk evresinin başlıca temsilcisinin Christian Thomasius (1655-1728) olduğunu söylemek belki de doğru olacaktır. Babası Jakob Thomasius Leibniz'in öğretmenlerinden biriydi. Genç bir insan olarak Thomasius felsefe alanında Fransızların Almanlara üstünlüğünü vurguladı. Almanların ne ortak iyiyi geliştiren ne de bireysel mutluluğa katkıda bulunan metafiziksel soyutlamalara eğilimleri vardı. Metafiziğin kendisi gerçek bilgi sağlamaz. Dahası, üniversitelerde öğretildiği biçimiyle 'öğrenilmiş' felsefe ussal düşüncenin ereğinin soyut gerçekliği kendi uğruna düşünmek olduğunu varsayar. Ama bu varsayım bir yanılgıdır. Felsefenin değeri yararlılığında, toplumsal ya da ortak iyiye ve bireyin mutluluğuna ya da iyiliğine katkıda bulunma eğiliminde yatar. Başka bir deyişle, felsefe bir ilerleme aracıdır.

Metafiziğe ve arı anlıksalcılığa karşı bu düşmanlık belli bir düzeyde görgücülükte temellenmişti. Anlık, Thomasius'a göre, ön-yargılardan ve ön-sanılardan, özellikle Aristoculuğun ve Skolastisizmin ırasalı olanlardan arıtılmalıdır. Ama Thomasius Aristoteles'in ve Skolastiklerin metafiziklerini bunların yerine yeni bir metafizik geçirmek amacıyla yadsımıyordu. Böylece örneğin Descartes ve Spinoza'nın etkisi altında matematiksel yöntemin bir buluş felsefesine uygulanmasını savunan

ve gerçeğin saptanmasını insan yaşamının en soylu ideali olarak yücelten Tschirnhaus'un (1651-1708) *Medicina mentis*'ine saldırdı. Thomasius için açıktır ki doğal bilgimiz duyular üzerine bağımlıdır. Hiçbir doğuştan düşüncemiz yoktur, ve salt çıkarsamacı bir yöntem yoluyla dünyaya ilişkin gerçeklikler bulamayız. Deneyim ve gözlem biricik güvenilir bilgi kaynaklarıdır; ve bu bilginin sınırları duyularımız tarafından belirlenir. Bir yandan, eğer duyular üzerinde hiçbir izlenim yaratmayacak denli küçük birşey varsa, onu bilemeyiz. Öte yandan, öylesine büyük şeyler vardır ki anlıklarımızın sığasını aşarlar. Örneğin duyuların nesnelerinin bir İlk Neden üzerine bağımlı olduklarını bilebiliriz; ama bu nedenin kökenini bilemeyiz, en azından felsefe yoluyla. Anlıklarımızın duyu-algısı üzerine bağımlılığı ve buna bağlı olarak bilgi erimimizin sınırlanışı metafiziksel kurgunun boşluğunu gösterir. Ne de duyuların güvenilirliklerinden kuşku duyarak ve sonra güvenilirliklerinin felsefi bir tanıtımı vermeye kalkışarak metafiziğe geri düşmeye izin verinemiz gerekir. Kuşkunun gerçekten de ansal yaşamlarımızda kendine özgü bir yeri vardır. Çünkü geçmişin insana hiçbir yarar sağlamadıkları açığa çıkmış görüşlerini kuşkunun sınavından geçirmemiz gerekir. Ama sağlam sağduyu kuşkuya bir sınır koyar. Kendimizi kuşkuculuğa ya da metafiziğe kaptırmaktan kaçınmamız gerekir. Tersine, kendimizi duyular tarafından sunulduğu biçimiyle dünyanın bilgisine erişmeye vermemiz, ve gene de bunu bilginin kendisi uğruna değil ama yararlılığı uğruna yapmamız gerekir.

Ama Thomasius'un *Einleitung zur Vernunftlehre* ve *Ausübung der Vernunftlehre* başlıklı çalışmalarında (her ikisi de 1691) göründüğü biçimiyle felsefe düşüncesi belli bir düzeyde görgücü bir bakış açısının anlatımı olsa da, onu yalnızca toplumsal gelişimlere değil ama Protestan Reformasyonun dünya görüşüne de bağlayan tarihçiler büyük bir olasılıkla haklıdırlar. Hiç kuşkusuz, eğer ortak iyi düşüncesine verilen önemin orta sınıfın yükselişinin bir anlatımı olduğunu doğrudan ileri sürecek olursak, kendimizi bir abartma suçlaması ile karşı karşıya bırakmış oluruz. Çünkü ortak iyi düşüncesi örneğin ortaçağ felsefesinde de önemli bir konumda bulunuyordu. Aynı

zamanda, kuşku duymaksızın denebilir ki yararcı felsefe anlayışı, yeteneklerini ortak iyinin geliştirilmesi için kullanan aydınlanmış us düşüncesi üzerinde yoğunlaşmasıyla, ortaçağ-sonrası toplumsal yapı ile belli bir bağıntı gösteriyordu ve bu nedenle ondan 'burjuva' felsefesi olarak söz etmek anlamsız olmayacaktır, yeter ki bu sözcük bir sövgü terimi olarak kullanılıyor olmasın. Dinsel bağıntıya gelince, öyle görünür ki bu burjuva felsefesini Protestan Reformasyonun bakış açısının laikleşmiş bir uzantısı olarak alan görüşte belli bir gerçeklik payı vardır. Tanrıya gerçek hizmet toplumsal yaşamın olağan biçimlerinde bulunacaktır, bir yana çekilerek bengi gerçekliklerin düşünülmesinde ya da dünyaya sırt çevirerek çilecilik ve nefsi-köreltme gibi davranışlara yönelmede değil. Bu düşünce, katı dinsel çerçevesinden sıyrıldığı zaman, kolayca bu dünyada toplumsal ilerleme ve bireysel başarının tanrısal bağışkanlığın belirtileri olduğu vargısına götürür. Ve eğer felsefi düşüncenin Luther'in ileri sürdüğü gibi tanrıbilimsel alanda aşağı yukarı hiçbir yetkinliği yoksa, öyle görünür ki bunun doğal vargısı felsefenin kendini toplumsal iyinin ve bireysel zamansal mutluluğun geliştirilmesine vermesi gerektiği biçiminde olacaktır. Felsefi düşüncenin başlıca güdüsü gerçeğin kendi uğruna düşünülmesi değil, ama yararlık olacaktır. Başka bir deyişle, felsefe törellik, toplumsal örgütleniş ve tüze sorunlarıyla ilgilenecektir, metafizik ve tanrıbilim ile değil. İnsan çevresinde özeklenecektir; ama insanı irdelemedeki başlıca amacı felsefi bir insanbilimi genel bir Varlık metafiziği ile bütünleştirmekten çok insanın zamansal iyiliğini geliştirmek olacaktır. İnsan metafiziksel olarak ya da tanrıbilimsel bir bakış açısından değil ama ruhbilimsel olarak irdelenecektir.

Bu hiç kuşkusuz felsefenin karşı-dinsel olması gerektiği anlamına gelmez. Gördüğümüz gibi, Fransız Aydınlanmasının felsefesi sık sık Katolikliğe ve, en azından belli düşünürler durumunda, genel olarak dine düşmandı ve onu toplumsal ilerlemenin bir düşmanı olarak görüyordu; ama bu bakış açısı hiç kuşkusuz genel olarak Alman Aydınlanmasının ya da özel olarak Thomasius'un ırasalı değildi. Thomasius dine karşı olmaktan çok uzaktı. Tersine, Lutherci Kilisede onyedinci yüzyılın

sonlarına doğru doğmuş olan ve bu dinsel kümeye yeni bir dinsel sofuluk yaşamı aşılamaya çalışan pietizm ile ilişkisi vardı ya da ilişkiye girmişti. Ama pietizmin dini yalnızca duyguya indirgediğini söylemek haklı olmasa da, devim metafiziğe ya da Skolastik tanrıbilime hiçbir duygudaşlık göstermiyor ve kişisel inanç ve içselliği vurguluyordu. Öyleyse, pietizm de, gerçi değişik nedenlerle de olsa, görgücülük gibi, felsefeyi metafizikten ve doğal tanrıbilimden uzaklaştırmaya katkıda bulunuyordu.[1]

Vernunftlehre ya da *Us Öğretisi*'nin vargısı metafiziğin yararsız olduğu ve usun insanın iyiliğini geliştirmek için kullanılması gerektiği biçimindedir. Thomasius'un törel kuramı *Einleitung zur Sittenlehre* [*Törebilime Giriş*] (1692) ve *Ausübung der Sittenlehre*'de [*Törebilimin Uygulaması*] (1696) sunulur. Ama kuram ilginç bir başkalaşıma uğrar. İlkin insan için en yüksek iyinin ruh dinginliği olduğu söylenir, ve buna giden yolun us tarafından gösterildiği, istencin ise insanı iyiden uzaklaştıran yeti olduğu .bildirilir. Bu bireyselci bir ideal gibi görünür. Ama Thomasius bundan sonra insanın doğal olarak toplumsal bir varlık, ve ancak bir toplum üyesi olarak sözcüğün gerçek anlamında bir insan olduğunu ileri sürer. Bundan şu çıkar ki insan toplumsal bağ olmaksızın, başkaları için sevgi olmaksızın ruh dinginliğine erişemez; ve birey ortak iyi için özveride bulunmalıdır. Karşılıklı sevgi yoluyla ortak bir istenç doğar ki salt kişisel ve bencil istenci aşar. Bundan çıkan sonuç ise istencin kötü olarak ıralanamayacak olduğu gibi görünür. Çünkü 'ussal sevgi' istencin bir belirişidir; ve erdemler ussal sevgiden doğarlar. Ama Thomasius gene de insan istencinin kötü olduğu görüşünü savunmayı ister. İstenç ona göre varsıllık, onur ve haz istekleri gibi temel dürtü ya da itkilerin kölesidir. Özgecilik [*selflessness*] kendi çabalarımızla elde edilemez. İnsanın seçtik-

[1]Bu bildirim pietizmin Thomasius ve izleyicileri üzerindeki doğrudan etkisi açısından doğrudur; çünkü dini ve tanrıbilimi felsefi düşüncenin alanından uzaklaştırma eğilimindeydi. Ama bildirim sınırlanma gereksinimi içindedir. Örneğin, sonraki ciltte görüleceği gibi Hegel'in düşüncesinin gelişimini anlayabilmek için pietizm üzerine belli bir bilgi zorunludur.

leri ve eylemleri ancak günah üretebilir: yalnızca tanrısal kayradır ki insanı ahlaksal güçsüzlükten kurtarma yeteneğindedir. Başka bir deyişle, Thomasius'un törel yazılarında son sözü söyleyen pietizmdir, ve kendini açıkça bir insanın kendi gücüyle doğal bir ahlak geliştirebilecek olduğunu düşünmüş olduğu için kınar.

Thomasius özellikle tüze bilimi ve uluslarası tüze alanlarındaki çalışmaları ile tanınır. 1688'de *Institutionum jurisprudentiae divinae libri tres, in quibus fundamenta juris naturae secundum hypotheses ill. Pufendorfii perspicue demonstrantur* başlıklı çalışmasını yayımladı. Bu çalışmada, başlığın da belirttiği gibi, ünlü tüzeci Samuel Pufendorf'a (1632-94) bağımlılık içinde yazdı. Ama bunun arkasından gelen *Fundamenta juris naturae et gentium ex sunsu communi deducta*'da (1705) daha yüksek bir özgünlük ve bağımsızlık düzeyi gösterdi. Bunda metafiziksel değil ama ruhbilimsel bir ırada olan insanı irdeleyerek başlar. İnsanda üç temel itki vardır: olabildiğince uzun ve olabildiğince mutlu olarak yaşama isteği, ölüm ve acıdan içgüdüsel kaçınma eğilimi, ve mülkiyet ve efendilik isteği. Us bu dürtü ya da itkileri denetlemediği sürece insan toplumunun bir doğal durumu söz konusudur ki, bu bir savaş ve barış karışımıdır ve her zaman birinciye doğru bozulma eğilimindedir. İşlerin bu durumu ancak ussal düşünce üstünlük kazandığı ve insan için olanaklı en uzun ve en mutlu yaşamı güvence altına almaya yöneldiği zaman düzeltilebilir. Ama mutlu bir yaşam nedir? İlk olarak, türeye uygun bir yaşamdır; ve türe ilkesi başkalarına onların bize yapmalarını dilemediğimiz şeyleri yapmamamız gerektiğidir. Bu ilke üzerine dar anlamda, eş deyişle dışsal barışçıl ilişkilerin korunmasına yönelik olarak doğal yasa temellendirilmiştir. İkinci olarak, mutlu bir yaşam uygunluk (*decorum*) tarafından ıralandırılır; ve uygunluk ilkesi başkalarına onların bize yapmalarını dilediğimiz şeyleri yapmamız gerektiği biçimindedir. Bu ilke üzerine politika kurulmuştur ki, iyiliksever eylem yoluyla barışın geliştirilmesine yöneliktir. Üçüncü olarak, mutlu bir yaşam erdem ve öz-saygı (*honestum*) gerektirir; ve ilke burada kendimize başkalarının kendi yeteneklerine göre kendilerine yapmalarını dilediğimiz

şeyleri yapmamız gerektiği biçimindedir. Bu ilke üzerine tôre temellendirilmiştir ki, içsel barışa erişmeye yöneliktir.

Burada Thomasius'un *Ausübung der Sittenlehre*'sinde insanın kendi çabalarıyla ahlaksal bir yaşam geliştirme yeteneksizliği konusundaki yaklaşımının düşündürdüğü bakış açısından oldukça uzaklaşan bir görüş buluruz. Çünkü *Fundamenta juris naturae et gentium ex sunsu communi deducta*'da açıkça doğal bir yasayı insan usundan türetmek olanaklıdır, ve usun kullanımı yoluyla insan bencil dürtülerinin üstesinden gelerek yararlı olanı, eş deyişle ortak iyiyi geliştirebilir görüşünü benimser. Pufendorf da doğal yasayı ustan türetmişti; ama Thomasius doğal yasayı metafizik ve tanrıbilimden öncelinin yapmış olduğundan daha keskin bir yolda ayırdı. Öyleyse, Aydınlanmanın ırasalı olan bir düşünce ile karşılaşırız: Us insan yaşamının yaralarını iyileştirebilir, ve usun kullanımı toplumsal iyiye yöneltilmelidir. Birey kendi iyiliğini bencil istek ve tenselliğinin üstesinden gelmede ve kendini toplumun iyiliğine altgüdümlü kılmada bulmalıdır. Bu hiçbir zaman demek değildir ki Thomasius dine ya da doğaüstü olana inancı bir yana atmıştı. Ama inanç, duygu ve tapınma alanına ait olan dini felsefi düşünce alanından ayırma eğilimindeydi. Topluluk üzerine getirilen Kalvinist vurgu laikleşmiş bir biçim altında görünür; ama Thomasius için Lutherci pietizm ile birarada varolur.

2. *Christian Wolff*

Alman Aydınlanmasının ikinci evresinin başlıca temsilcisi Christian Wolff'tur (1679-1754). Bununla birlikte, Wolff'ta Thomasius'unkinden oldukça ayrılan bir bakış açısı buluruz. Thomasius'da pietizm ile birleşmiş olarak görülen metafizik düşmanlığı Wolff'da bütünüyle yitmiştir. Bunun yerine onda akademik felsefenin ve Skolastik metafiziğin yeniden dirilişini ve güçlü bir ussalcılığı görürüz. Bu Wolff'un dine karşı olma anlamında bir ussalcı olduğunu imleyecek bir yolda alınmamalıdır; kesinlikle böyle biri değildi. Ama tamamlanmış bir ussal felsefe dizgesi geliştirdi ki, kapsamına metafizik ve doğal

tanrıbilimi alarak üniversitelerde güçlü bir etki yarattı. Aslında felsefenin kılgısal ereğini vurguluyordu ve amacı insanlar arasında anlayış ve erdemin yayılmasına katkıda bulunmaktı. Ama düşüncesinin özgün yanı insan usunun Tanrının metafiziksel bilgisini de içermek üzere metafizik alanında pekinliğe erişme gücüne inancı ve bu güç üzerinde diretmesiydi. Bu ussalcılık sık sık '*Ussal... Düşünceleri*' ('*Vernünftige Gedanken von* ...') sözcükleri ile başlayan Almanca yazılarının başlıklarında anlatım bulur; örneğin '*Ussal Tanrı, Dünya ve İnsan Ruhu Düşünceleri*' (1719). Ve Latince çalışmaları hep birlikte 'Ussal Felsefe'yi oluştururlar (*Philosophia rationalis*). Pietizmin inanç alanını us alanından ayırması ve metafiziği güvenilmez ve yararsız olarak ortadan kaldırması Wolff'un düşüncesine bütünüyle yabancı tutumlardı. Bu anlamda Rönesans-sonrası kıta felsefesinin büyük ussalcı geleneğini sürdürdü. Önemli ölçüde Leibniz'e bağımlı olarak yazdı ve onun düşüncesini Skolastik ve akademik bir biçim altında anlattı. Ama, Leibniz'in ve daha başka önde gelen öncellerinin özgünlüklerinden yoksun olmasına karşın, gene de Alman felsefesinde önemli bir kişiliktir. Ve Kant metafiziği ve metafiziksel tanıtları tartışırken, çoğu kez göz önünde tuttuğu şey Wolff'un felsefesidir. Çünkü ön-eleştirel döneminde Wolff'un ve izleyicilerinin düşüncelerini inceledi ve özümsedi.

Wolff Breslau'da doğdu. Başlangıçta tanrıbilim eğitimini amaçlamış olmasına karşın çok geçmeden felsefeye yöneldi ve Leipzig'de konu üzerine dersler vermeye başladı. Tschirnhaus'ın *Medicine mentis*'i üzerine kimi notları onu Leibniz ile ilişkiye götürdü, ve onun salık vermesi üzerinedir ki Halle'de matematik profesörlüğüne atandı. Orada yalnızca matematik üzerine değil ama ayrıca çeşitli felsefe dalları üzerine de dersler verdi. Bununla birlikte, görüşleri pietist meslektaşlarının karşıtçılığını yarattı ve onlar tarafından tanrısızlıkla suçlanmasına yol açtı. Yine bu çevrenin baskılarına boyun eğen I. Frederick William onu kürsüsünden uzaklaştırdı. Aslında ölüm cezasına çarptırılacağı gözdağı verilerek Wolff'a iki gün içinde Prusya'yı terketmesi emredilmişti. Buna karşın Marburg'da kabul gördü. Orada öğretmen ve yazar olarak etkinliklerini

sürdürürken olay tüm Almanya'da ateşli tartışmalara yol açtı. 1740'da II. Frederick tarafından Halle'ye profesör olarak geri çağrıldı, ardından bir san ile onurlandırıldı. Bu arada düşüncelerinin etkisi Alman üniversitelerinde yayılmıştı. 1754'de Halle'de öldü.

Kimi bakımlardan Wolff baştan sona ussalcıydı. Böylece ideal yöntemi tümdengelimli yöntem olarak görüyordu. Bu yöntemin biçimsel mantık ve arı matematik dışındaki kullanımları en yüksek ilkenin, çelişmeme ilkesinin, tüm olgusallığa uygulanabilir olması olgusu tarafından olanaklı kılınıyordu. Bu ilkeden yeterli neden ilkesini türetebiliriz ki, çelişmeme ilkesi gibi, salt mantıksal değil ama varlıkbilimsel bir ilkedir. Ve yeterli neden ilkesi felsefede büyük bir önem taşır. Örneğin dünya yeterli nedenini aşkın bir Varlıkta, eş deyişle Tanrıda taşıyor olmalıdır.

Wolff hiç kuşkusuz yalnızca tümdengelimli yöntemin bir felsefi dizge kurmak için yeterli olmayacağını, ve görgül bilimlerin gelişimi için daha da yetersiz kalacağını biliyordu. Görgül bilimler alanında deneyim ve tümevarım olmaksızın hiçbir ilerleme yapamayız ve giderek felsefede bile görgül öğelere gereksinim duyarız. Öyleyse sık sık olasılık ile yetinmek zorunda kalırız. Kimi önermeler saltık olarak pekindir; çünkü çelişkiye düşmeksizin karşıtlarını ileri süremeyiz. Ama pek çok önerme vardır ki çelişmeme ilkesine indirgenemez, tersine değişik olasılık dereceleri gösterir.

Başka bir deyişle, Wolff Leibniz'in us gerçeklikleri (ki karşıtları çelişki olmaksızın ileri sürülemez ve zorunlu olarak gerçektirler) ve olgu gerçeklikleri (ki zorunlu olarak değil ama olumsal olarak gerçektirler) arasındaki ayrımını benimsedi. Örneğin ayrımı şu yolda uyguladı. Dünya karşılıklı olarak ilişkili sonlu şeylerin dizgesidir, ve doğası gereği belli bir yolda çalışan ya da devinen bir makine gibidir. Ama bu zorunluk varsayımsaldır. Eğer Tanrı istemiş olsaydı, dünya başka bir doğada olabilirdi. Bundan şu çıkar ki, dünyaya ilişkin olan ve gerçeklikleri saltık olarak zorunlu olmayan birçok gerçek önerme vardır. Aynı zamanda dünya en sonunda tözlerden oluşmuştur ki, bunlardan her biri, en azından ideal olarak, açık bir düşüncede

tasarlanabilen ve tanımlanabilen bir özü örneklendirir. Ve eğer bu özlerin gerçek bir bilgilerini taşıyor olsaydık, bir zorunlu gerçeklikler dizisi çıkarsayabilirdik. Çünkü özleri tasarımladığımız zaman, somut varoluşu soyutlar ve olanak düzenini düşünürüz, Tanrının bu tikel dünyayı seçişine bakmaksızın. Aslında Wolff'un dünya olduğundan daha ayrı olabilirdi görüşünün kendi özler kuramına uymadığı ileri sürülebilir. Çünkü düşünülebilir ki, dünyayı oluşturan özler verildiğinde, dünya-düzeni ancak olduğu gibi olabilirdi. Bununla birlikte, belirtmek istediğim nokta Wolff'un ussalcılığının, tanımlanabilir açık ve seçik düşünceler ve çıkarsama üzerine vurgusunun, onu felsefeyi olanaklının, tüm olanaklı şeylerin bir bilimi olarak betimlemeye götürmekte olduğudur,—olanaklı bir şey bir çelişki içermeyen herhangi birşey olmak üzere.

Leibniz'in sözünü etmiştik, ve hiç kuşkusuz Wolff'un düşüncesi üzerinde belirgin bir etkisinin olmuş olduğu konusunda hiçbir soruya yer yoktur. Bu etkinin örneklerini az sonra kısaca göreceğiz. Ama özler düşüncesini yeniden getirirken Wolff Skolastiklere açık göndermede bulunur; ve, zamanın Skolastizme yönelik yaygın hoşnutsuzluğu verildiğinde, onların düşünceleri üzerinde ilerlemekte olduğunu ileri sürmeyecek denli dikkatli olmasına karşın, Leibniz'i izleyerek, onların görüş ve çalışmalarının toptan kınanmasına hiç de duygudaş olmadığı olgusunu gizlemez. Ve gerçekte Skolastizmden etkilendiği bütünüyle açıktır. Ama Wolff'un öz olarak varlık üzerinde yoğunlaşması Aquinas'dan çok Scotus'u anımsatır. Düşünceleri Tomist dizgeden çok geç Skolastizm tarafından etkilendi. Böylece *Varlıkbilim*'inde yazıları Alman üniversitelerinde, giderek Protestan olanlarda bile dikkate değer bir başarı kazanmış olan Suárez'den övgüyle söz eder.

Skolastizmin etkisi Wolff'un felsefeyi bölümlemesinde de görülebilir. Hiç kuşkusuz geriye Aristoteles'e dek giden temel bölümleme kuramsal ve kılgısal felsefe olarak saptanır. Kuramsal felsefe ya da metafizik de genel olarak varlığı ele alan varlıkbilime, ruh ile ilgilenen ruhbilime, evren dizgelerini ele alan evrenbilime, ve konusu olarak Tanrının varoluş ve yüklemlerini alan ussal ya da doğal tanrıbilime ayrılır. (Kılgısal

felsefe, Aristoteles ile birlikte, etik, ekonomi ve politikaya ayrılır.) Varlıkbilimin ya da genel metafiziğin doğal tanrıbilimden belirtik ayrılışı geriye Orta Çağlara gitmez; ve kimi zamanlar Wolff'un kendisine yüklenmiştir. Ama ayrım daha önce Descartesçı Clauberg (1622-65) tarafından yapılmıştı. Clauberg 'ontoloji' yerine 'ontosofi'den söz ediyordu ve bu sonuncu terim bir Skolastik olan Jean-Baptiste Duhamel (1624-1706) tarafından kendi *Philosophia universalis* başlıklı yapıtında kullanıldı. Dahası, *Varlıkbilim*'inde Wolff belirtik olarak Skolastikler tarafından verilen tanımları ve onların varlık olarak varlığın bilimini irdelemelerini geliştirmeyi amaçladı. Ve gerçi felsefeyi bölümlemesi söz gelimi St. Thomas Aquinas'ınkinden ayrılsa da, dallarını aşamalı olarak düzenlemesi açıkça Skolastik etki altında gelişti.[2] Bu çok önemli bir sorun olarak görünmeyebilir; ama en azından Skolastik geleneğin Alman Aydınlanmasının önde gelen adlarından birinin düşüncesinde yaşamını sürdürdüğünü gözlemek ilginçtir, gerçi sağın Tomist bakış açısından bakıldığında bu Wolff felsefesinde bir yaşam alanı bulan oldukça değersizleştirilmiş bir Skolastizm biçimi olsa bile. Hiç kuşkusuz—Profesör Gilson ile birlikte—Aquinas'ın ve ona inanan izleyicilerinin 'varoluşçuluklarını' geç Skolastiklerin 'varoluşçulukları' ile karşıtlaştıranların düşündükleri şey budur.[3]

Leibniz'in etkisi Wolff'un tözü ele alışında açıkça görülebilir. Wolff 'monad' teriminden kaçınmış olsa da, algılanamaz yalın tözlerin varoluşunu konutladı. Bunlar uzamdan ve betiden yoksundurlar ve aralarında eksiksiz bir benzerlik taşıyan bir çift bulmak olanaksızdır. Özdeksel dünyada algıladığımız şeyler bu tözlerin ya da metafiziksel atomların toplaklarıdır; ve uzam, Leibniz'de olduğu gibi, fenomenal düzene aittir. İnsan bedeni de hiç kuşkusuz bir tözler toplağıdır. Ama insanda bir ruh vardır ki yalın bir tözdür ve varoluşu bilinç, öz-bilinç ve dışsal dünyanın bilinci olgusuna başvurarak

[2]Eklemek gerek ki Wolff'un felsefeyi bölümlemesi daha sonraki Skolastik el-kitapları ve ders-kitapları üzerinde önemli bir etki yarattı.

[3]Bu konu üzerine bkz. Gilson'un *Being and Some Philosophers* (düzeltilmiş ve genişletilmiş ikinci yayım, Toronto, 1952).

tanıtlanabilir. Gerçekten de, ruhun varoluşu söz konusu olduğu sürece, bu öz-bilinçte herkese dolaysızca açıktır.

Wolff bilinç üzerine büyük bir vurgu getirdi. Ruh, yalın bir töz olarak, etkin bir güce iyedir; ama bu güç ruhun dünyayı tasarımlama yeteneğinden oluşur. Ve ruhun değişik etkinlikleri, ki bunların iki temel biçimi bilme ve istemedir, yalnızca bu tasarımlama gücünün değişik belirişleridir. Ruh ve beden arasındaki ilişkiye gelince, bu önceden-saptanmış bir uyumun terimlerinde betimlenmelidir. Leibniz'de olduğu gibi, ruh ve beden arasında hiçbir doğrudan etkileşim yoktur. Tanrı şeyleri öyle bir yolda düzenlemiştir ki, ruh dünyayı kendi bedeninin duyu-örgenlerinde yer alan değişkilere göre tasarımlar.

Tanrının varoluşunun birincil tanıtı Wolff için evrenbilimsel bir uslamlamadır. Dünya, karşılıklı olarak ilişkili sonlu şeylerin dizgesi olarak, varoluş ve doğası için yeterli bir nedene gereksinir, ve bu yeterli neden tanrısal istençtir, gerçi tanrısal seçmenin de Tanrı tarafından anlaşıldığı biçimiyle en iyinin çekici gücünde kendi yeterli nedeni olsa da. Bu hiç kuşkusuz Wolff'un Leibniz teodezisinin ana çizgilerini izlemesi gerektiği anlamına gelir. Leibniz gibi o da fiziksel, ahlaksal ve metafiziksel kötülükler arasında ayrım yapar. Sonuncusu, sonluluğa zorunlu olarak eşlik eden eksiklik olarak, dünyadan ayrılamazdır. Fiziksel ve ahlaksal kötülüklere gelince, dünya en azından bunların olanağını gerektirir. Soru gerçekte Tanrının dünyayı kötülük olmaksızın yaratabilecek olup olmadığı değil, ama kötülüğü—ya da en azından olanağını—içermeyen bir dünya yaratmak için yeterli nedenin olup olmadığıdır. Wolff'un yanıtı Tanrının dünyayı insan tarafından tanınma, onurlandırılma ve övülme gibi bir amacı göz önünde tutarak yaratmış olduğudur.

Tüm bunlarda Thomasius'un insan anlığı metafizikte ve doğal tanrıbilimde gerçeğe erişmek için yeteneksizdir görüşünden oldukça uzakta olduğumuz açıktır. Tanrının varoluşu konusunda kendi evrenbilimsel tanıtının yanısıra, Wolff varlıkbilimsel uslamlamayı da kabul etti ve bu uslamlamanın Leibniz ve kendisi tarafından geliştirilmesinin onu geleneksel eleştiri çizgilerine bağışık kıldığına inanıyordu. Wolff'a karşı

getirilmiş olan tanrıtanımazlık suçlaması saçmaydı. Ama pietistler arasındaki düşmanlarının usu inancın yerine koyduğunu ve onların din anlayışlarının temelini zayıflattığını düşünmüş olmaları anlaşılabilir birşeydir.

Wolff nasıl metafizik alanında insanın anlıksal güçsüzlüğü kuramını yadsımışsa, yine öyle insanın ahlaksal güçsüzlüğü kuramını, eş deyişle kendi başına bırakıldığında insanın günahtan başka birşey yapamayacak olduğu görüşünü de yadsıdı. Onun ahlak kuramı eksiksizlik düşüncesi üzerine kurulmuştu. İyi bizi ve koşulumuzu daha eksiksiz yapan olarak tanımlanırken, kötü ise bizi ve koşulumuzu daha da eksikli kılan olarak tanımlanır. Ama Wolff yalnızca iyi olarak—belli bir yolda bizi eksiksizleştiren olarak—gördüğümüzü istediğimiz ve kötü olarak gördüğümüz hiçbirşeyi istemediğimiz olgusunun çok önceleri 'eskiler tarafından' anlaşılmış olduğunu kabul eder. Başka bir deyişle, Skolastiklerin insan her zaman *sub specie boni* seçer deyimlerini kabul eder. Açıktır ki bu durumda terimin geniş anlamında, eş deyişle istencin nesnesi olan herşeyi kapsayan olarak iyi ile, ahlaksal anlamda, eş deyişle uğruna çabalamamız ya da seçmemiz gereken olarak iyi arasında ayrım yapabilmek için belli bir ölçüt bulması gerekir. Gerçekten de, doğamızın eksiksizleşmesi düşüncesini vurgular. Ama açıktır ki bu kavrama ahlaka-uygun ve ahlaka-aykırı eylemler arasında ayrım yapabilmemizi sağlayabilecek belirli bir içerik verilmelidir. Bunu yapmaya çalışırken Wolff usun denetimi altında insan doğasının çeşitli öğelerinin ve insanın iç ve dış koşullarının uyumlu kılınmaları düşüncesine önem verir. Kimi yazarlar dışsal iyiyi *summum bonum*un ya da insan ahlaksal çabasının ereğinin kapsamına almakla Wolff'un bir 'Protestan töre'ye anlatım verdiğini ileri sürmüşlerdir. Ama, yüzyıllar önce, Aristoteles dışsal iyilerin bir yeterliliği durumunu insanın iyilerinin kapsamına almıştı. Her ne olursa olsun, belirtmek gerek ki Wolff bir kendini-eksiksizleştirme töresine bağlı görünebilecek olan bireycilikten kaçınma kaygısını taşır. Böylece insanın kendini ancak başkalarına yardım etmeye ve salt bencil dürtülerinin üzerine yükselmeye çabalarsa eksiksizleştirebilecek olduğu olgusunu vurgular. Tanrının onurunun ve ortak

iyinin yükseltilmesi kendini-eksiksizleştirme düşüncesine aittirler. Öyleyse 'doğal yasa' kendimizi ve durumumuzu ve başkalarının durumunu daha eksiksiz yapmamız gerektiğini ve kendimizi ve başkalarını daha eksikli kılan şeyleri yapmamamız gerektiğini buyurur.

Wolff özgürlüğü ahlaksal yaşamın bir koşulu olarak ileri sürer. Ama onun için özgürlüğün nasıl olanaklı olduğunu açıklamak, eğer bu bir insanın edimsel olarak yapmış olduğundan başka bir seçim yapabilecek olduğu anlamına geliyorsa, hiç de kolay değildir. Çünkü, gördüğümüz gibi, Doğayı tüm devimleri belirlenmiş ve (varsayımsal olarak) zorunlu olan bir makineye andırımlı olarak düşünür. Bununla birlikte, bu güçlüğe karşın, Wolff insanın özgür olduğunda diretmeyi sürdürdü. Bu konumun aklanmasında ruh ve beden arasında öncedensaptanmış uyum kuramına başvurur. Aralarında doğrudan bir etkileşim yoktur. Bu yüzden, örneğin bedensel koşullar ve tensel dürtüler ruhun seçimlerini belirleyemezler. Seçimleri onun öz kendiliğindenliğinden kaynaklanır ve öyleyse özgürdürler.

Ama Wolff ahlaksal yaşamda anlığın istenç ile ilişkisi konusunda da güçlüğe düşer. Ona göre, yalnızca doğal ahlaksal yasaya karşılık düşen şeyleri yapmaya yönelik sürekli bir istenç erdemin başlangıcı ve temelidir. Ama istencin bu değişmez yönü anlık ya da us tarafından, ahlaksal iyi ve kötünün bilgisi tarafından üretilebilir mi? Bu üretimin istencin kendisinin bir edimi olması gerekmez mi? İstencin nesnel ahlaksal iyiye doğru değişmez yönü daha baştan verili birşey olmadığı için, ve yalnızca anlık tarafından nasıl üretilebildiğini göstermede güçlük olduğu için, Wolff ahlaksal yaşamda eğitime duyulan gereksinimi ve onun tarafından oynanan önemli rolü vurgular. Aynı zamanda vurgulamakta olduğu şey anlıksal eğitimdir, açık ve seçik düşüncelerin oluşumudur. Bu yüzden Wolff insanın kendi çabalarıyla gerçekten ahlaksal bir yaşama nasıl ulaşabileceği sorusuna bütünüyle doyurucu bir yanıt sunmuyor olsa bile, açıktır ki onun için son sözü ussalcılık söyler. Eğitimin birincil ereği insanın ahlaksal belirlenimi konusunda istenç için güdücü-kuvvetler olarak hizmet edebilecek açık düşün-

celer üretmektir. Kafasının arkasında neyin yattığı açıkça görünür. İstenç doğal olarak iyiyi arar. Ama insan iyiye ilişkin düşüncelerinde yanılabilir. Gerçek, açık ve yeterli düşünceleri geliştirmenin önemi buradan gelir. İstenç doğru olarak yalnızca anlık tarafından güdülebilir. Wolff anlığın istenci nasıl yönetebildiğini ve doğru istekleri nasıl üretebildiğini tam olarak açıklamayı başaramamış olabilir; ama anlığın bunu yapabilecek olduğu konusunda hiçbir kuşkusu yoktu.

Wolff kimi zamanlar sanki anlığın eğitiminin amacı yararlı düşünceler üretmekmiş gibi konuşur. Ve eğer Wolff'un kendimize ve komşumuza karşı ödevlerimiz konusunda konuşurken insanın çalışınası ve bu yolla ortak iyiyi geliştirmesi gerektiği üzerinde direttiğini anımsayacak olursak, belki de ahlaksal idealinin yalnızca saygıdeğer, çalışkan yurttaş ideali olduğu vargısını çıkarmaya yönelebiliriz. Başka bir deyişle, insanın ahlaksal belirlenimi konusunda baştan sona burjuva bir anlayış taşıdığı vargısını çıkarabiliriz—bir anlayış ki insanın bu dünyadaki belirlenimine ilişkin Protestan görüşün dünyasallaştırılmış bir biçimi olarak betimlenebilir. Ama gerçi bu anlayış düşüncesindeki öğelerden birini oluştursa da, biricik öğe değildir. Çünkü 'yararlı' terimine geniş bir anlam erimi verir. Topluma yararlı olmak yalnızca bir el emekçisi olarak ya da herhangi bir tür memur olarak dürüst bir hizmet vermek demek değildir. Örneğin sanatçı ve felsefeci gizilliklerini geliştirip kendilerini eksiksizleştirirler, ve topluma 'yararlı'dırlar. Yaşam için eğitim dar ve kaba bir anlamda alınmamalıdır. Wolff geniş bir eğitim ve kendini eksiksizleştirme düşüncesini kendi ahlaksal felsefesinin belirgin özelliği olarak gördüğü 'ortak iyiye hizmet etme ödevi' üzerinde bir diretme ile birleştirmeye çalışır.

Kant'ın insanın ahlaksal eksiksizlik için çaba göstermekle yükümlü olduğu, ve bu eksiksizliğe sonlu bir zaman içersinde erişilemeyeceği düşüncesi karşısında belirtmeye değer ki, ondan önce Wolff da ahlaksal eksiksizliğin burada ve şimdide kesin olarak erişilebilecek birşey olmadığını düşünüyordu. İnsanın hedefine ulaşması ve sonra deyim yerindeyse bir köşeye çekilmesi olanaksızdır. Ahlaksal eksiksizliği arama yükümlülüğü sürekli olarak ona doğru çabada bulunma yükümlü-

lüğünü, usun egemenliği altında dürtülerin ve duyguların tam uyumu uğruna sonsuza dek çabalama yükümlülüğünü imler. Ve bu hem bireye ve hem de insan soyuna düşen ortaklaşa bir yükümlülüktür.

İnsanın ödevleri onun hakları için temeldir. Doğal olarak tüm insanlar eşittir, ve insanlar olarak ödevleri aynıdır. Öyleyse hakları da aynıdır. Çünkü doğal ödevlerimizi yerine getirmemizi sağlayabilecek herşey için doğal hakkımız vardır. Hiç kuşkusuz kazanılmış haklar da vardır; ama doğal haklar söz konusu olduğu sürece, tüm insanlar eşittir.

Wolff Devleti bir sözleşme üzerine dayandırır. Ama Devlet insanın ancak büyük bir toplumda kendisi için yaşam gereksinimlerini yeterli bir ölçüde elde edebileceği ve onları saldırıya karşı savunabileceği olgusunda doğal bir aklanma bulur. Devlet, öyleyse, ortak iyiyi geliştirmek için vardır. Hükümete gelince, en sonunda yurttaşların onayı üzerine dayanır—yurttaşlar ki en-yüksek erki kendilerine saklayabilir ya da herhangi bir hükümet biçimine aktarabilirler. Hükümet gücü yurttaşların ancak ortak iyiye erişme ile ilgili etkinlikleri üzerine genişleyebilir. Bununla birlikte, Wolff yurttaşların fiziksel ve tinsel iyiliklerini göz önünde tutarak hükümeti geniş gözetim güçleri ile donattı. Çünkü ortak iyiyi insan eksiksizliği terimlerinde yorumluyordu, salt ekonomik terimlerde değil. Uluslar, der Wolff *Jus Gentium*[4] başlıklı çalışmasında, "bir doğa durumunda yaşayan bireysel özgür kişiler" olarak görülmelidirler. Ve nasıl bireysel insanları yükümlülük altına getiren ve hakları doğuran bir doğal ahlaksal yasa varsa, yine öyle doğal bir uluslar yasası ya da zorunlu uluslar yasası vardır ki, değiştirilemezdir ve eşit haklar yaratır. Bu yasa uluslara uygulanmış olarak doğal ahlaksal yasadır.

Dahası, birarada alınan tüm uluslar, varsayılan bir onayla, bir üst Devlet oluşturuyor olarak anlaşılmalıdırlar. Çünkü doğanın kendisi ortak iyilikleri için ulusları bir uluslararası toplum oluşturmaya zorlar. Öyleyse vargımız bir bütün olarak ulusların bireysel ulusları büyük topluma karşı yükümlülüklerini yerine getirmeye zorlama hakkı taşıdıkları biçiminde olmalıdır. Ve

[4] *Prolegomena*, 2.

nasıl ki demokratik bir Devlette çoğunluğun istencinin bütün halkın istencini temsil ediyor olarak görülmesi gerekirse, en yüksek Devlette de ulusların çoğunluğunun istenci tüm ulusların istencini temsil ediyor olarak alınmalıdır. Ama uluslar birey kümeleri için olanaklı olan yolda birarada toplanamazlarken bu nasıl anlatılacaktır? Wolff'a göre, eğer doğru usu izlemiş olsalardı üzerinde anlaşacak oldukları şeyi tüm ulusların istenci olarak almalıyız. Ve bundan 'daha uygar uluslar' tarafından onaylanmış olanın ulusların yasası olduğu vargısını çıkarır.

Bir uluslar toplumu kavramından türetilen yasa Wolff tarafından 'ulusların gönüllü yasası' olarak adlandırılır. Ve onu, ulusların kesin onayları üzerine dayanan bağlayıcı yasa ile ve örtük onayları üzerine dayanan geleneksel yasa ile birlikte, 'ulusların olumlu yasası' genel başlığı altına yerleştirir. Ama imgesel bir yönetici ile bir en yüksek Devlet düşüncesinin olanaklı eleştirisinden bütünüyle ayrı olarak, Wolff'un *jus gentium voluntarium* dediği şeyi *jus positivum* başlığı altına olmaktan çok *jus gentium naturale* başlığı altına koymak çok daha doğal görünür. Çünkü ilk yolda yapılacak sınıflama varsayımsal bir uluslar toplumunun varoluşundan çok edimsel bir üst ya da evrensel toplumun varoluşunu gerektiriyor görünür. Bununla birlikte, 'ulusların gönüllü yasası'nın varoluşunu ileri sürmede Wolff Grotius'a dayanır ve ondan etkilenir, üstelik onu gönüllü, bağlayıcı ve geleneksel yasalar arasında yeterli bir ayrım yapmamış olmakla eleştiriyor olmasına karşın. Her ne olursa olsun, bir uluslar toplumu düşüncesi sorgulanamaz bir değerdedir, üstelik Wolff'un düşünceyi kullanışını kabul etmesek bile.

Eğer Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi düşünürlerle karşılaştırılacak olursa, Wolff'un hiç kuşkusuz felsefe tarihinde onlara denk düşecek bir konumda durmadığı kabul edilmelidir. Ama eğer ona Alman düşüncesinin gelişiminin bağlamında bakılacak olursa, yargımız değişecektir. Leibniz'in dışında, Almanya felsefenin yolunda çok az şey üretmişti: Alman felsefesinin büyük dönemi gelecekte yatıyordu. Ama bu arada Wolff ulusunun bir tür felsefi eğitmeni olarak davra-

niyordu. Sık sık, ama hiç kuşkusuz haklı olarak, kurunluk, inakçılık ve biçimcilikle suçlanmıştır. Ama kapsamlılığı ve biçimsel ve düzenli yapısı ile dizgesi Alman üniversiteleri için bir okul-felsefesi sağlama yeteneğindeydi. Etkisi Almanya'nın içersinde ve ötesinde yayıldı, ve düşüncelerinin Kantçı eleştiriciliğin doğuşuna dek Alman üniversitelerinde egemen olduğu söylenebilir. Kendinde hiç de sıradan bir başarı olmayan dizgesi böylece felsefi düşüncenin gelişiminde bir uyaran oldu. Tanrıbilimsel karşıtları üzerinde utkusu kesindi, üstelik felsefesi Kant ve ardıllarının felsefeleri karşısında yenilgiye yazgılanmış olsa bile. Başka bir deyişle, Alman düşünce tarihinde önemli bir yeri vardır, ve özgünlük yoksunluğu ve biçimcilik gibi hiçbir suçlama bunu ondan koparamaz.

3. Wolff'un İzleyicileri ve Karşıtları

Wolff'un kendisi tarafından reddedilen 'Leibniz-Wolff felsefesi' terimi Georg Bernhard Bilfinger (1693-1750) tarafından yaratıldı. Bilfinger bir süre için St. Petersburg'da felsefe profesörlüğü yapmış ve daha sonra (1731'den başlayarak) Tübingen'de tanrıbilim profesörü olmuştu. *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus* (1725) başlıklı çalışması Wolff'un dizgesininin yayılmasına katkıda bulundu, gerçi yazar Wolff'u her noktada izlemiyor olsa da. Wolff'un daha başka izleyicileri arasında Halle'deki kürsüsünü Wolff ile aynı zamanda yitirmiş olan Ludwig Philipp Thümmig'den (1697-1728) ve *Erste Gründe der gesamten Weltweistheit*'ın (1733) yazarı olan ve Wolff felsefesini yazınsal eleştiride kullanmaya çalışan Johann Christoph Gottsched'den de (1700-66) söz edilebilir. Ayrıca Martin Knutzen'den de (1713-51) söz etmek gerekir, üstelik bunun gerekçesi yalnızca 1734'ten başlayarak Königsberg'de mantık ve metafizik profesörü olması ve dinleycileri arasında Kant'ın da bulunmasından başka birşey olmasa bile. Bir felsefeci olduğu denli de bir matematikçi ve gökbilimciydi, ve Kant'ın Newton bilimine ilgisinin doğmasına katkıda bulunmuştu. Felsefe alanında Leibniz ve Wolff tarafından etkilenmişti, ama aynı zamanda

bağımsız bir düşünürdü. Böylece bir etker nedensellik kuramından yana tavır alarak önceden-saptanmış uyum kuramını terkediyordu. Söylemeye gerek yok ki, Knutzen Kant'ın eleştirel kuramından sorumlu değildi, ama dersleri onun ön-eleştirel dönemindeki felsefi görüşlerinin oluşmasına katkıda bulunan etmenlerden biriydi. Dinde Knutzen'in eğilimi pietizm yönündeydi; ama Wolff'un etkisi altında pietist devimin ırasallarından biri olan doğal ya da felsefi tanrıbilimin yadsınışını büyük ölçüde yumuşattı. Gerçekten de, *Hıristiyan Dinin Gerçekliğinin Felsefi Tanıtı* başlıklı bir çalışma yayımladı (1740). Başka bir deyişle, pietist tinselliği Wolff 'ussalcılığı' ile birleştirmeye çalıştı.

Daha önemli bir başka kişilik de Frankfurt an der Oder'de profesör olan Alexander Gottlieb Baumgarten'dır (1714-62). Baumgarten bir dizi ders kitabı yayımlayarak bunlarda Wolff'un felsefesini açımladı ve geliştirdi. Örneğin *Metafizik* başlıklı çalışması, gerçi hiç kuşkusuz içeriği konusunda eleştiriden bağışık kalmasa da, Kant tarafından derslerinde kullanıldı. Ama Baumgarten'ın önemi birincil olarak Kant ile ilişkisinde yatmaz, ne de Latin terimlerini çevirerek Alman felsefe sözcüklerini varsıllaştırmasında. Bu dahaçok onun Alman estetik kuramının gerçek kurucusu olmasına olgusunda yatar. *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (1735) başlıklı yapıtında, ki *Reflections on Poetry* başlığı altında İngilizce'ye çevrilmiştir, 'estetik' (*aesthetica*) terimini yarattı. Kuramlarını iki ciltlik *Aesthetica*'sında geliştirdi (1750-8).

Baumgarten'ın estetiğe yaklaşımı büyük ölçüde Wolff'un felsefesi tarafından belirlendi. Wolff sanatın ve güzelin bir irdelemesini bilerek atlamıştı; çünkü konu felsefesinin şemasına uymuyordu. 'Seçik' kavramlar ile, eş deyişle sözcüklerde iletilebilir olan kavramlar ile ilgileniyordu: 'açık' olan ama 'seçik' olmayan, eş deyişle açık olan ama sözcüklerde iletilebilir olmayan kavramlar ile ilgilenmiyordu, örneğin tikel bir rengin kavramı gibi. Ve güzelliğin hazzı ile ilgili kavramların seçik olmadıklarına inandığı için, estetiği irdelemelerini kapsamına almadı. Dahası, insanın güçlerini ya da yetilerini irdelerken 'yüksek güçler' (*vires superiores*) üzerinde yoğunlaştı, herşeye

karşın 'alt güçleri' (*vires inferiores*) bir yana bıraktı. Ve estetik hazzın alt güçlerin, duyum yetilerinin bir işlevi olduğu biçimindeki inancı da böylece estetik kuramı atlamasının nedenlerinden biriydi. Öyleyse Wolff felsefesinde bir boşluk vardı, ve Baumgarten bunu doldurmaya girişti. Wolff'un bir öğrencisi için bu insanın duyusal güçlerinin bir irdelemesi anlamına geliyordu. Böyle bir irdeleme için gereksinim Almanya'da İngiliz görgücülüğüne ilişkin artan bilgi tarafından daha da iveğenleştirildi.

Baumgarten'ın estetik düşüncesi bir insan görüşü ile bağlı olması anlamında insancı bir ıradaydı. *Estetik*'in başında belirtir ki "felsefeci insanlar arasında bir insandır; ne de haklı olarak insan bilgisinin böylesine büyük bir bölümünün kendisine yabancı olduğunu düşünebilir."[5] Felsefeci insan yaşamında öylesine önemli bir rol oynayan duyarlığın bir bilgisi uğruna çaba göstermelidir, ve gerçi sanatçının yaptığı gibi güzeli yaratamasa da, güzelin gerçek bir bilgisinin arayışı içinde olmalıdır. Gerçekten de, Baumgarten estetiği güzelin ve güzel şeylerin bilimi olarak tanımlar. Ama güzellik duyarlık ya da duyu bilgisi alanında eksiksizliktir. Bu yüzden estetik duyu bilgisinin eksiksizliğinin bilimidir. "Estetiğin hedefi bütününde duyu bilgisinin eksiksizliğidir. Ve bu ise güzelliktir."[6]

Estetik Baumgarten tarafından ayrıca güzel düşünme sanatı (*ars pulchre cogitandi*) olarak da betimlenir. Bu talihsiz betimleme ya da tanım hiç kuşkusuz yanlış anlaşılma ve kötüye kullanıma açıktır. Ama Baumgarten estetik bilimi nasıl 'güzel düşünceler' düşünüleceğini bilmekten oluşur demiyordu; alt denilen yetileri 'eksiksizlikleri' açısından göz önüne alarak uygun bir yolda kullanma sanatına değiniyordu. Ve eğer değişik tanım ve betimlemelerini biraraya getirecek olursak, diyebiliriz ki estetikten bir duyum ruhbilimi, duyuların bir mantığı, ve estetik eleştiricilik için bir dizge sağlamasını bekliyordu.

Duyuların bir mantığı düşüncesi önemlidir. Wolff'un bir izleyicisi olarak Baumgarten doğallıkla felsefi bilimleri aşamalı bir düzen içersine soktu, ve eşit ölçüde doğal olarak estetiği altgüdümlü bir konuma koydu. Çünkü estetik alt güçler ve alt

[5]*Estetik*, kesim 6. [6]*Estetik*, kesim 14.

bilgi ile ilgilidir. Estetik, eğer ne olursa olsun bir bilimse, düşünce etkinliği olmalıdır; ama seçik düşünceler alanını irdelemediği için, deyim yerindeyse bilgi merdiveninde alt bir basamakta bulunuyor olmalıdır. Aynı zamanda Baumgarten estetik sezgiyi arı mantıksal düşünmenin her nasılsa mantıksal düşüncenin ölçünlerini yerine getirmeyi başaramamış bir biçimi olarak ele almanın yerinde olmayacağını da gördü. Gene de 'mantığa-aykırı' değildir. Estetik sezginin kendi iç yasası, kendi iç mantığı vardır. Ve estetikten us andırımlısının sanatı olarak söz etmesinin nedeni budur. "Estetik (güzel sanatların, alt bilginin kuramı, güzel olarak düşünme sanatı, us andırımlısı) duyusal bilginin bilimidir."[7] Baumgarten estetik sezginin kendisinden mi yoksa ona ilişkin düşünsel ve kavramsal tasarımımızdan mı söz etmekte olduğunu her zaman çok açık olarak belirtmiyor olabilir; ama en azından iki şey söylenebilir. İlk olarak, duyarlık 'duyu bilgisi'nin arı mantıksal ya da matematiksel bir bilgi olmaması zemininde bilgi alanından dışlanmamalıdır. İkinci olarak, kendine özgü bir bilgi türüdür. Çünkü onu ele almak için özel bir epistemolojiye, alt bilgi ya da bilgi kuramına (*gnoseologia inferior*) gereksinimimiz vardır. Çünkü estetik sezgiyi yöneten yasa seçik ve arı mantıksal kavramlarda anlatılamaz; o bir 'us andırımlısı'dır. Arı mantık soyutlama demektir, ve soyutlama yoksullaşma demektir—somut ve bireyselin soyut ve evrensel uğruna gözden çıkarılması anlamında. Ama estetik sezgi bireysel ve evrensel, somut ve soyut arasındaki uçurumu kapar; onun 'gerçeği' somut nitelikler içersinde bulunur. Ve güzellik soyut kavramlarda anlatılamayacak birşeydir.

Genel estetik başlığı altına bir temalar türlülüğü getirmekle Baumgarten açık genellemelerin yapılmasını kolaylaştırmadı. Ama onun estetik kuramının çarpıcı özelliği güzellik gibi kavramların kendilerine özgü kullanımlarının olduğu olgusunu tanımasında yatar. Böylece estetiği felsefi araştırmanın bağımsız bir dalı olarak saptadı. Örneğin şiir dilinden söz ederken açıkça belirtir ki tüm dil kullanımlarını aynı kalıba zorlayamayız ve aynı yolda yorumlayamayız. Şiirde sözcükler

[7] *Estetik*, kesim 1; bkz. ayrıca *Prolegomena*, kesim 1.

bir bakıma dolaysız duyusal içerikle doyurulmuş kalırlar: "eksiksiz duyu dili şiirdir."[8] Şiir dili söz gelimi fiziksel bilimin dilinden ayırdedilmelidir: sözcükler aynı yolda işlev görmezler. Ama bundan şiirsel bildirimlerin saçma oldukları sonucu çıkmaz. Bunlar usdışı olmayan ama kendi öz us andırımlılarına iye olan diri sezgiler anlatır ve uyandırırlar. Baumgarten'ın deyimiyle, 'bilgi yaşamı' (*vita cognitionis*) ile yüklüdürler.

Hiç kuşkusuz Baumgarten'ın önemini abartmamamız gerekir. İlk olarak 'estetiğin babası' değildi. Tarihte daha gerilere gitmeksizin, örneğin İngiltere'de Shaftesbury ve Hutcheson daha önceden konu üzerine yazmışlardı. İkinci olarak, kimi zamanlar başarıları ölçüsüz bir övgüyle karşılanmış olsa da, bir denge etmeni olarak yalnıza Benedetto Croce'nin "başlığı ve ilk tanımları dışında Baumgarten'ın *Estetik*'i cansıkıcı bir antikalık kalıbıyla örtülüdür"[9] yargısını düşünmemiz yeterlidir. Aynı zamanda, Almanya'da estetik kuramın gelişiminde önemini yadsımak da güçtür. Hiç kuşkusuz, Croce'nin belirttiği gibi, Baumgarten "oluşum içindeki bir bilim" olarak estetiğin, "*condita* değil ama *condenda* estetiğin"[10] tarihinde önemlidir; ama en azından yalnızca estetik felsefe diye birşeyin olduğunu değil ama ayrıca estetik dilinin kendine özgü yanları olduğunu da kabul ediyordu. Hiç kuşkusuz konuyu Wolff felsefesinin terimlerinde yorumluyordu; ve aşırı anlıksalcı terimlerde, örneğin 'bilgi' ve 'gerçeklik terimlerinde' konuşmuş olduğu suçlamasına açıktır. Ama önemli olan nokta estetik sezgi ve hazzın salt ussalcı bir açıklamasının yetersizliğini görmüş ve estetik kuramın daha öte gelişiminin yolunu hazırlamış olmasıdır. Baumgarten'ın eksiklikleri ne olmuş olursa olsun, insan yaşam ve etkinliğinde felsefi irdelemenin uygun bir nesnesi olabilecek bir başka yanın daha olduğunu ve onu felsefeden bütünüyle dışlanmaması kaygısıyla soyut mantıksal düşünce alanına getirmeye kararlı biri tarafından anlaşılamayacağını görüyordu.

Baumgarten'm izleyicileri arasında Georg Friedrich Meier'den (1718-77) söz edilebilir. Meier Halle'de ustasının öğreti-

[8] *Meditations*, kesim 9.
[9] *Aesthetic*, İng. çev. D. Ainslie, s. 218. [10] *A.g.y.*, s. 219.

lerini açınladı ve *Tüm Güzel Bilimlerin İlkeleri*'ni (*Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*) (1748-50, üç cilt) ve *Tüm Güzel Sanatların ve Bilimlerin İlk İlkeleri Üzerine İrdelemeler*'ini (*Betrachtungen über den ersten Grundsätzen aller schönen Künste*) yayımladı (1757). Estetik kuram söz konusu olduğu sürece, sonraki bölümde yine sözünü edecek olduğumuz Moses Mendelssohn (1729-86) da Baumgarten'dan etkilendi. Ama böyle bir adlar dizinini vermede bir anlam yoktur. Onsekizinci yüzyılın ikinci yarısında estetik üzerine yazılarda bir bolluk olduğunu belirtmek yeterlidir. Gerçekten de, *Yazın ve Estetik Tarihi Üzerine Taslak* (1799) başlıklı çalışmasında J. Koller Almanya'nın konu üzerine tüm başka ülkelerden çok daha fazla çalışma ürettiğini bilmenin vatansever gençliğin hoşuna gidecek olduğunu ileri sürdü.

Wolff'un karşıtlarına ve eleştirmenlerine dönecek olursak, ilk olarak Joachim Lange'den (1670-1744) söz edebiliriz. Halle'de yaşayan Lange ortodoksluk ve dindarlık adına Wolff'un üniversiteden sürülmesinin önde gelen sorumlularından biriydi. Daha felsefi kafalı bir düşünür ise Halle ve Leipzig'de dersler veren ve matematiksel yöntemin felsefede uygulanabilir olduğu düşüncesine saldıran Adrew Rüdiger'di (1673-1731). Matematik olanaklı olanın alanı ile ilgilenirken, buna karşı felsefe ise edimsel olan ile ilgilenir. Felsefeci öyleyse duyu-algısında ve öz-bilinçte verildiği biçimiyle deneyimin temeli üzerinde çalışmalıdır; ve temel belit ve tanımlarını bu kaynaktan türetmelidir. Rüdiger ayrıca örneğin ruh ve beden arasında önceden-saptanmış bir uyum kuramına da saldırdı. Ruh uzamlıdır, ve ruh ve beden arasında fiziksel bir etkileşim vardır.

Wolff'un başka karşıtları arasında Leipzig'de felsefe ve tanrıbilim profesörü olan ve Leibniz-Wolff felsefesinin iyimserlik ve belirlenimciliğine saldıran Christian August Crusius (1715-75) da bulunuyordu. Dünyada özgür varlıklar, eş deyişle insanlar olduğu için, dünya-dizgesini bir önceden-saptanmış uyum olarak yorumlayamayız. Dahası, Crusius Leibniz ve Wolff'un yeterli neden ilkesini kullanmalarını da eleştirdi ve bunun yerine kendisinin ürettiği bir temel ilkeyi, e.d. düşünü-

lemeyecek olanın yanlış olduğu ve yanlış olarak düşünülemeyecek olanın gerçek olduğu önermesini geçirdi.[11] Bu aydınlatıcı önermeden üç başka ilke daha türetti; çelişki ilkesi—hiçbir şey aynı zamanda var ve yok olamaz; ayrılamazlar ilkesi—ayrı olarak düşünülemeyen şeyler ayrı olarak varolamazlar; ve bağdaşmazlar ilkesi—bitişik olarak düşünülemeyecek şeyler bir bitişiklik durumunda varolamazlar. Açıktır ki Crusius gerçekte Wolff'un dizgesinin tinine karşıt değildi, üstelik onun özgün savlarından kimilerini yadsıdığı için çağdaşlarına Wolff'un karşıtlarından biri olarak görünmüş olsa bile. Bu arada belirtebiliriz ki Kant metafizik anlayışını eleştirmekle birlikte Crusius'a oldukça değer veriyordu.

[11] İlke Crusius tarafından örneğin şu yolda uygulanıyordu. Dünyanın varolmaması düşünülebilirdir. Öyleyse yaratılmış olmalıdır. Öyleyse bir Tanrı vardır.

BÖLÜM ALTI

ALMAN AYDINLANMASI (2)

1. Giriş Notları; Büyük Frederick; 'Halk Felsefecileri'

(i) WOLFF ve izleyicilerinin felsefesi bir anlamda Alman *Aufklärung*unun doruk noktasıydı. Bir bakıma insanın ansal etkinliğinin tüm alanlarını usun yargısı önüne getirmek için bir izlence oluşturuyordu. Pietist Lutherci tanrıbilimcilerin Wolff'a karşıçıkışlarının nedeni de hiç kuşkusuz buydu; çünkü onun ussalcılığının inancın düşmanı olduğunu düşünüyorlardı. Wolff dizgesi ayrıca eğitimli orta sınıfın doğuşunu da temsil ediyordu. Us örneğin Tanrıya inançta neyin kabul edilebilir olduğunu, neyin olmadığını yargılamalıdır; tekerkin ya da yerel egemenin kişisel kanıları bir halkın dinini düzenlemede belirleyici etmen olmamalıdırlar. Yine, 'beğeni' ve estetik yargı aristokrasinin ya da dahilerin ayrıcalıkları değildir: felsefi us gücünü estetik alanı da kaplayacak denli genişletebilir. Felsefe, hiç kuşkusuz, göreli olarak az sayıda insan tarafından sürdürülür; ama us kendinde evrenseldir. İnançlar, ahlak, Devlet ve hükümet biçimleri, estetik, tümü de usun kişisel-olmayan yargısının altında durırlar.

Wolff felsefesinin bu yanları ve ayrıca türevleri onu Aydınlanmanın genel devimine bağlar. Aynı zamanda Wolff'un dizgesi, gördüğümüz gibi, Leibniz'in düşüncesi ile ve böylece Avrupa kıtasında Rönesans sonrası felsefedeki ussalcı metafizik ile yakından bağlıydı. Bu yüzden Fransa ve İngiltere'de belir-

diği biçimiyle Aydınlanmanın tininden biraz ayrı durur. Ama *Aufklärung*ın bu bölümde kısaca irdelenecek olan evresinde Fransız ve İngiliz düşüncesinin etkisi oldukça belirginleşir.

(ii) Eğer bu etkinin bir simgesi isteniyorsa, Büyük Frederick'i (1712-86) incelemekten daha iyisini yapamayız. Bir Fransız mürebbiye ve öğretmen tarafından yetiştirildiği için Fransız düşünce ve yazınına yönelik bir hayranlık geliştirdi ve buna Alman yazını için duyduğu belli bir küçümseme eşlik etti— Fransız dilinde konuşmayı ve yazmayı yeğlemesinden anlaşıldığı gibi. Aslında bir süre için Leibniz'in ve Wolff'un felsefelerine güçlü bir duygudaşlık göstermişti. Ve son bölümde gördüğümüz gibi, Wollf'u Halle'ye geri çağırmıştı. Frederick'in Wolff'un I. Frederick William tarafından kovulmasını sağlamış olan Lutherci tanrıbilimcilere hiçbir duygudaşlığı yoktu. Dinsel inançlar söz konusu olduğunda, yalnızca değişik inakçı dizgeler için değil, ama ussalcılık, bilinmezcilik ve giderek tanrıtanımazlık için bile güçlü bir biçimde hoşgörüden yanaydı. Wolff gibi seçkin birinin bir pietizm yandaşı olmadığı için Prusya'dan sürülmesi kralın kabul edemeyeceği birşeydi. Ama zamanın akışı içinde bir düşünür olarak Wolff'a ilişkin görüşleri değişti ve yürürlükteki Fransız ve İngiliz düşüncelerinin etkisi altına girdi. Fransız Aydınlanması üzerine olan bölümlerde nasıl Frederick'in Voltaire ve Maupertius gibi filozofları Potsdam'a çağırdığını ve orada onlarla felsefi ve yazınsal sorunlar üzerine söyleşilerde bulunduğunu görmüştük. İngiliz düşüncesine gelince, Locke'a büyük değer veriyordu ve onun felsefesi üzerine Halle'de dersler verilmesini sağladı.

Tanrıya inanmasına karşın, Büyük Frederick kuşkuculuk yönünde güçlü bir eğilim gösterdi; ve Bayle büyük saygı duyduğu bir yazardı. Kralı bir özgür-düşünür olarak kabul etmek doğru olacaktır. Aynı zamanda Stoacı imparator Marcus Aurelius için bir hayranlık duygusu besliyor ve Stoacılar gibi ödev duygusu ve erdem üzerine büyük vurgu getiriyordu. Böylece *Ahlak İlkesi Olarak Düşünülen Öz-Sevgi Üzerine Deneme*'sinde (1770) öz-sevginin nasıl ancak insanın gerçek iyisi olan erdeme ulaşarak ve onu uygulayarak doyurulabileceğini göstermeye çalıştı.

Frederick'in askeri başarıları ve Prusya'nın politik ve askeri konumunu güçlendirme yönünde hiç de sonuçsuz olmayan kararlılığı göz önüne alınacak olursa, kendini adlandırdığı gibi, 'Sans souci filozofu'nu kinik bir gözle görme eğilimine düşebiliriz. Ama Marcus Aurelius'u övmesi yalnızca boş bir gevezelik değildi. Hiç kimse Prusya tekerkini bir tür kutsanmamış aziz olarak görmeyi istemeyecektir; ama hiç kuşkusuz güçlü bir ödev ve sorumluluk duygusu taşıyordu ve *Anti-machiavell*'de (1740) prens kendini halkının ilk hizmetçisi olarak görmelidir biçimindeki bildirimi ciddi olarak amaçlanmıştı. Bir despot olmuş olabilir; ama aydınlanmış bir despottu ve örneğin yansız türe uygulaması ve ilk eğitimden Prusya Akademisinin yeniden örgütlenmesi ve geliştirilmesine dek eğitimin geliştirilmesi gibi sorunlarla uğraştı.[1] Eğitim konusunda gösterdiği bu kaygıyla Frederick Alman Aydınlanmasının önde gelen adlarından biriydi.

(iii) Almanya'da felsefi düşüncelerin yayılışı yaratıcı düşünürler olmamalarına karşın felsefeyi eğitimli kamuya iletmeye çalışan 'halk filozofları' tarafından ivmelendirildi. Böylece Christian Garve (1742-98) Ferguson, Paley ve Adam Smith gibi İngiliz ahlakçılarının çalışmalarından bir bölümünü Almanca'ya çevirdi. Friedrich Justus Riedel (1742-85) yalnızca bir derleme olarak adlandırılmış olan *Güzel Sanatlar ve Bilimler Kuramı* (1767) başlıklı çalışmasıyla estetik düşüncelerin yayılmasına yardım etti. Christian Friedrich Nicolai (1733-1811) ilkin *Bibliothek der schönen Wissenschaften* (1757-8), daha sonra *Birefe, die neueste Litteratur betreffend* (1759-65) ve son olarak *Allgemeine deutsche Bibliothek*'deki (1765-1805) yayımcılığı yoluyla önemli bir etki yarattı ve bu yazın dergilerine yatırılan emeğin boşa çıkmamasını başardı. Akademik anlamda bir felsefeci olarak pek düşünülemiyecek olsa da Christoph Martin Wieland'dan (1733-1813) da söz edilebilir. İlkin bir pietist iken daha sonra şiir ve yazına dönerek Shakespeare'in yirmiiki

[1]Eğitimle ilgisiydi ki Frederick'in kendi topraklarında Papa XIV. Clement'in İsa Toplumunu yasaklayan Fermanının yayımlanışına izin vermemeye götürdü. Jesuitler tarafından sürdürülen okulun dağılmasını istemiyordu.

oyununu Almanca'ya çevirdi, ve yaşamöyküsel romanı *Agathon*'da (1766) genç bir insanın başlıca değişik felsefelerin birbiri ardına gelen etkileri yoluyla kendini geliştirmesini anlattı.

2. Deizm: Reimarus; Mendelssohn

İngiliz ve Fransız düşüncesinin Alman düşüncesi üzerindeki etkilerinden biri de deizmin doğuşuydu. 1741'de Tindal'm *Yaratılış Denli Eski Hıristiyanlık* (*Christianity as old as the Creation*) başlıklı çalışması Almanca'da çıktı ve John Toland}} tam yüzyılın başında Hannover ve Berlin'in saraylarına ziyarette bulundu.

(i) Alman deistleri arasında Hamburg *Gymnasium*unda İbrani ve Doğu dilleri profesörü olan Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) oldukça ünlüydü. Başlıca çalışması *Tanrının Ussal Tapınıcıları İçin Apoloji ya da Savunma Yazıları* (*Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*) idi. Reimarus çalışmayı yayımlamadı, ama 1774-7'de Lessing kimi bölümlerini *Wolffenbüttel Fragments* başlığı altında yayımladı. Lessing yazarın adını vermedi ve bu parçaları Wolffenbüttel'de bulmuş gibi davrandı. Bir başka bölüm 1786'da Berlin'de C. A. E. Schmidt takma adı altında yayımlandı ve daha sonraki parçalar 1850-2'de çıktılar.

Bir yandan Reimarus salt özdekçi düzenekçiliğe karşı çıkıyordu. Dünya, anlaşılır bir dizge olarak, Tanrının kendini-bildirişidir: dünya-düzeni Tanrı olmaksızın açıklanamaz. Öte yandan doğaüstü dinin güçlü bir karşıtıydı. Dünyanın kendisi tanrısal bildiriştir, ve başka sözde bildirişler yalnızca insan uydurmalarıdır. Dahası, birbirleri ile nedensel olarak bağıntılı düzeneksel dizgeler olarak dünya düşüncesi modern düşüncenin büyük başarımıdır; ve bundan böyle tansıksal ve doğaüstü tanrısal bildiriş düşüncesini kabul edemeyiz. Tansıklar Tanrıya yaraşmaz şeylerdir; çünkü Tanrı amacına ussal olarak anlaşılır bir dizge yoluyla ulaşır. Başka bir deyişle, Reimarus'un doğal tanrıbilimi tanıdığımız deistik kalıbı izler.

(ii) Lessing'in bir dostu ve Kant'm mektuplaştığı biri olan

Yahudi filozof Moses Mendelssohn (1729-86) Aydınlanmanın dinsel ve felsefi düşüncelerinin halksallaştırılmasına yardım etmiş olması anlamında 'halk felsefecileri'nden biri olarak görülebilir. Ama kendi uğruna da belli bir önemi vardır.

1755'de Lessing ve Mendelssohn en azından ilk bakışta şaşırtıcı gelen *Pope Bir Metafizikçi!* (*Pope ein Metaphysiker!*) başlığı ile bir deneme yayımladılar. Prusya Akademisi Alexander Pope'un felsefi dizgesi (ki Maupertius bunun Leibniz felsefesinin bir özeti olduğu düşünüyordu) konusunda bir deneme yarışması duyurusunda bulunmuştu. (Hedef görünürde Leibniz'in ününe dolaylı bir vuruş indirmekti.) Bununla birlikte, Lessing ve Mendelssohn Pope'nin ya bir şair ya da bir metafizikçi olduğunu, ama ikisi birden olmadığını, gerçekte hiçbir felsefi dizgesinin bulunmadığını ileri sürdüler. Felsefe ve şiir bütünüyle ayrı iki şeydir. Kavramsal ve estetik olanlar arasındaki bu ayrım Mendelssohn tarafından *Duyumlar Üzerine Mektuplar*'ında (*Briefe über die Empfindungen*, 1755) ve başka yerlerde daha genel terimlerde anlatılıdı. Beşinci *Mektup*'ta kavramların eksiksiz yeterliliklerinden oluşan 'göksel Venüs' ile 'dünyasal Venüs' ya da güzellik arasında ayrım yapmamız gerektiğini bildirir. Güzelin deneyimi bir bilgi sorunu değildir: onu bir çözümleme ve tanımlama süreciyle kavrayamayız. Daha eksiksiz bilişsel güçlerimiz olmuş olsaydı daha eksiksiz bir estetik haz duyabilecek olduğumuzu düşünmek yanlıştır. Ne de güzelin bir istek nesnesi olduğunu söyleyebiliriz. Birşey isteniyor olduğu sürece, estetik seyrediş ve haz nesnesi olmaya son verir, eğer daha önce olmuşsa bile. Mendelssohn böylece 'onaylama yetisi' (*Billigungsvermögen*) dediği ayrı bir yeti koyutlar. Bizde olsun ya da olmasın, güzelin 'dingin bir haz' ile seyredilmesi, der *Morgenstunden*'de (*Morgenstunden*, 1785), onun özel bir imidir. Böylece estetik seyredişin çıkarsız karakteri üzerinde diretmede Mendelssohn belli bir düzeyde İngiliz estetik kuramının etkisi altında yazıyordu.

Din alanında Mendelssohn Tanrının varoluşunun sağın tanıtlamasının olanaklı olduğunu ileri sürdü. Tanıtları, *Sabah Saatleri*'nde verildiği gibi, az çok Wolff dizgesinin çizgilerini izliyordu; ve varlıkbilimsel uslamlamayı kabul etti ve savundu.

Tanrı olanaklıdır. Ama arı olanak bir en eksiksiz Varlık düşüncesi ile bağdaşmazdır. Öyleyse Tanrı vardır.

Fedon ya da Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine (*Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, 1767) başlıklı çalışmasında Mendelssohn Platon'u çağdaşlaştırmaya çalıştı ve ruhun ne bedenin salt bir uyumu ne de bir bakıma sönebilecek ya da yitebilecek bozulabilir bir şey olduğunu ileri sürdü. Dahası, ruhun kendini eksiksizleştirmeye doğru doğal ve değişmez bir itkisi vardır; ve insan ruhunu bu doğal itki ya da dürtü ile yaratmak ve daha sonra ruhun yeniden yokluğa geçişine izin vermekle bu dürtünün yerine getirilmesini olanaksızlaştırmak tanrısal bilgelik ve iyilik ile bağdaşmazdır.

Felsefeci öyleyse Tanrının varoluşunu ve ruhun ölümsüzlüğünü, doğal dinin temellerini tanıtlayabilir. Bunu yapmakla yalnızca insan anlığının kendi başına bırakıldığında en azından karışık bir yolda kendiliğinden kabul ettiği gerçeklerin kuramsal bir aklanışını verir. Ama bu demek değildir ki Devlet belirli dinsel inançların tek tür kabulünü dayatmaya çalışmada aklanabilir. Ne de üyelerinden tek tür inanç isteyen dinsel bir kümenin bu ereğe ulaşmada Devletin yardımını çağırmaya hakkı vardır. Devlet eylemlerle ilgilenir, inançlarla değil. Ve gerçi hiç kuşkusuz istenebilir etkinlikte sonuçlanma eğilimindeki düşüncelerin oluşumunu düşünce özgürlüğü ile bağdaşabilir olduğu sürece yüreklendirmesi gerekse de, zorlama gücünü eylem alanından düşünce alanına dek genişletmemelidir. Hoşgörü idealdir, üstelik, Locke'un belirttiği gibi, hoşgörünün yerine hoşgörüsüzlüğü geçirmeye çalışanlara hoşgörü gösteremeyecek olsak bile.

Mendelssohn Spinoza ve kamutanrıcılık konusunda Jacobi ile ünlü bir tartışmaya girişti. Ama bu noktayı Lessing üzerine olan kesimde ele alacağız, çünkü tartışma Lessing'e yüklenen Spinozacılık ile ilgili olarak doğdu.

3. Lessing

Gotthold Ephraim Lessing (1729-81) bir tanrıbilim öğrencisi olarak Leipzig üniversitesine girdi. Ama çok geçmeden yazın-

sal bir etkinlik uğruna tanrıbilimsel çalışmalarından ayrıldı. Ve hiç kuşkusuz özellikle bir oyun yazarı olarak ve bir yazın ve sanat eleştirmeni olarak ünlüdür. Bununla birlikte, ona felsefe tarihinde bir yer vermemiz gerekir. Çünkü gerçi hiç bir zaman örneğin bir Wolff gibi usta ve dizgeci bir felsefeci olmamış olsa da, felsefi sorulara derin bir ilgisi vardı ve biraz dağınık olan düşünceleri gene de önemli ölçüde etkili oldular. Bununla birlikte, herhangi bir bireysel düşüncesinden ya da savından çok daha önemli olan olgu yazılarının *Aufklärung* tininin birleşik bir yazınsal anlatımını oluşturma eğilimini göstermiş olmalarıdır. Bu gene de çalışmalarının yalnızca bir tür ayna olarak başkalarının düşüncelerini yansıtmış olduğu anlamında alınmamalıdır. Hiç kuşkusuz bu yorum belli bir ölçüde doğrudur. Örneğin, *Bilge Nathan* (*Nathan der Weise*, 1779) dramatik bir biçimde Aydınlanmanın önde gelen bir özelliği olan dinsel hoşgörü idealini anlatıyordu. Ama Lessing aynı zamanda başkalarından üstlendiği düşünceleri de geliştirdi. Söz gelimi, Reimarus'un deizminden biraz etkilenmiş olmasına karşın, bunu belli bir düzeyde Spinoza'yı anlayışından da gelen esin altında genellikle deizmden anlaşılagelen şeyi olmaktan çok geç idealizmi anımsatan bir yönde geliştirdi.

Lessing, daha önce değinildiği gibi Reimarus'un ana çalışmasının kimi bölümlerini *Wolffenbüttel Fragments* başlığı altında yayımlamıştı. Ve bu davranış kimi yazarların, özellikle Lessing'in kendisinin adı verilmeyen yazar olduğundan kuşkulanan ve aynı zamanda *Fragments*'de anlatılan görüşleri paylaşmayan yazarların ona saldırmalarına yol açtı. Ama gerçekte Lessing din konusunda Reimarus'un görüşlerine katılmıyordu. Reimarus doğal dinin temel gerçekliklerinin sağın olarak tanıtlanabileceklerine inanırken, Lessing ise hiçbir dinsel inanç dizgesinin evrensel olarak geçerli uslamlamalar tarafından tanıtlanabilir olduğuna inanmıyordu. İnanç iç deneyim üzerine dayanır, kuramsal tanıtlar üzerine değil.

Yine, Lessing Reimarus'un pozitif, inakçı dinlere karşı tutumu ile de anlaşmıyordu. Ussalcı deistler tarafından bir yanda doğal dinin us tarafından tanıtlanabilecek gerçeklikleri ile öte yanda bildirilmiş denilen dinin aydınlar tarafından

yadsınmaları gereken inakları arasında yapılan kökten ayrımı kabul edemeyiz. Hiç kuşkusuz demek istemiyorum ki Lessing tanrısal bildiriş düşüncesini ortodoks bir anlamda kabul ediyordu. Örneğin sorgulanamaz bir tanrısal bildiriş olarak İncil düşüncesini yadsıdı, ve kendisi ondokuzuncu yüzyılda öylesine moda olacak olan 'yüksek eleştiri'nin bir öncüsüydü. Ama inanıyordu ki dinsel düşünce ve inançların değerleri davranışlar üzerindeki etkileri ile ya da davranışları istenebilir bir yolda etkileme yetenekleri ile yargılanacaklardı. Hıristiyan yaşam yolu yalnızca Yeni Ahit'in ilkesi saptanmadan önce değil ama ayrıca İncillerden hiçbiri yazılmadan önce de bulunuyordu. Ve belgelerin eleştirisi bu yaşam yolunun değerini etkileyemez. Bu yüzden açıktır ki, eğer tüm dinsel inançlar en sonunda deneyim üzerine dayanıyorlarsa, ve eğer değerleri birincil olarak ahlaksal eksiksizliği geliştirme eğilimlerine göre ölçülecekse, doğal dinin ussal olarak tanıtlanabilir gerçeklikleri ile Hıristiyanlığın insan-yapımı inakları arasındaki deistik ayrım dağılıp yitme eğilimindedir. Lessing'in Hıristiyan inakları yorumu ortodoks yorum değildi; ama aynı zamanda ona Hıristiyanlığa ilişkin olarak ussalcı deistlerin yapabileceklerini sandıklarından daha olumlu bir değerlendirmede bulunma olanağını verdi.

Lessing, hiç kuşkusuz, hiçbir durumda şu değil ama bu dinsel ya da felsefi konumu kabul etmek için daha iyi nedenlerin bulunmadığını ileri sürme amacında değildi. Ama bu onun için gerçeğin göreli dereceleriyle ve saltık gerçeğe sonu gelmez bir yaklaşımla ilgili bir sorundu, herhangi bir anda enson ve evrensel geçerlilik taşıyan bir saltık gerçeğe erişme sorunu değil. Bu bakış açısı ünlü sözleriyle simgeleniyordu: Eğer Tanrı ona sağ elle tamamlanmış gerçeği ve sol elle gerçek için sonu gelmez arayışı teklif edecek olsaydı, ikincisini seçerdi, üstelik bu her zaman yanılgı içinde olacak olması anlamına gelse bile. Arı ve enson gerçeğin iyeliği yalnızca Tanrı içindir.

Bu tutum bütünüyle doğal olarak değişik zeminlerde eleştirilmiştir. Örneğin, sık sık karşı çıkılmıştır ki, insanın saltık ve değişmez gerçeğe iyeliğini yadsıyışı verildiğinde, Lessing'in gerçeklik derecelerini ayırdetmek için hiçbir ölçütü yoktur.

Aslında, gerçeklik derecelerinin değişik davranış çizgilerini geliştirme eğilimleri ile yargılanabileceklerini ileri sürebilir. Ama açıktır ki az çok istenebilir davranış tipleri arasında, ahlaksal ve ahlaksal-olmayan vb. arasında ayrım yapma konusunda yineleyen bir sorun vardır. Ama burada bu sorunun tartışmasına girmemiz olanaksızdır. Geçerken böyle sorunların doğmalarının doğal olduğunu belirtmek yeterlidir. Lessing'in düşüncelerini sunan bir taslakta ilgili olan nokta dahaçok deistlerin ussalcı tutumlarından eğer akıcı diyemesek de 'devimsel' diyebileceğimiz bir gerçeklik düşüncesine kayıştır. Bu son tutum daha sonra Lessing'in düşüncesinin bağlamından çok daha değişik bağlamlarda da yeniden ortaya çıkmıştır.

Lessing'in gerçeklik düşüncesi onun tarih düşüncesi ile yakından ilişkilidir. *İnsan Soyunun Eğitimi*'nde (*Die Erziehung des Menschengeschlechts*, 1780) "bireysel insan için eğitim ne ise, bütün insan soyu için tanrısal bildiriş odur"[2] diye yazar. Eğitim bireye sunulan bildiriş iken tanrısal bildiriş ise insan soyunun sürekli eğitimidir. Öyleyse Lessing için tanrısal bildiriş insan soyunun tarihteki tanrısal eğitimidir. Bir süreçtir ki her zaman ilerlemektedir, şimdi yer almaktadır ve gelecekte de sürecektir.

Dahası, genel olarak insan soyunun eğitimi olarak tanrısal bildiriş bireyin eğitimine andırımlıdır. Çocuk duyusal ödüller ve cezalar aracılığıyla eğitilir. Ve insan soyunun çocukluğunda Tanrının yapabileceği biricik şey "öyle bir din, öyle bir yasa vermekti ki, uyulması ya da uyulmaması yoluyla Onun halkı burada yeryüzünde mutlu ya da mutsuz olma umudunu ya da korkusunu duyacaktı."[3] İnsan soyunun çocukluğu, öyleyse, az çok işlerin Eski Ahit'te betimlenen durumuna karşılık düşer. Bunu insan soyunun Yeni Ahit'e karşılık düşen gençlik evresi izler. Ahlaksal davranış için dünyasal cezalar ve ödüller yerine daha soylu güdüler öne çıkar; ruhun ölümsüzlüğü ve öteki dünyadaki ilksiz sonsuz ödüller ya da cezalar üzerine öğütler verilir. Aynı zamanda İsrail'in Tanrısı olarak Tanrı anlayışı evrensel Baba anlayışına gelişir; ve cennet için bir hazırlık olarak iç yürek arılığı ideali, bir yasaya zamansal gönenç elde

[2]Kesim 1. [3]*Education of the Human Race*, kesim 17.

etme amacıyla salt dışsal olarak boyuneğişin yerini alır. Hiç kuşkusuz, Hıristiyanlar İsa'nın öğretisine kendilerine özgü tanrıbilimsel kurgular eklemişlerdir; ama bunlarda olumlu bir değer görmemiz gerekir. Çünkü insanları uslarını kullanmaya yöneltmiş ve tinsel şeyler üzerine düşünmeye alışmalarını sağlamışlardır. Lessing kimi tikel inaklara değinir ve onları ussallaştırır; ama önemli olan nokta onları ussallaştırmasından çok onlarda olumlu bir değer görüyor olmasıdır. Bu noktada geriye deistlere olmaktan çok ileriye Hegel'e doğru bakmaktadır. Son olarak, insan soyunun olgunluk evresi vardır. "Hiç kuşkusuz bize Yeni Bağıtın ilksel kitaplarında sözü verilmiş olan yeni, bengi bir İncilin zamanı gelecektir."[4] 'İlksel kitaplar' terimi değersizleştirici bir terim değildir. Lessing için Eski Ahit'in kitapları Yeni Ahit ile karşılaştırıldıklarında *Elementarbücher* iken, Yeni Ahit'in kitapları da tanrısal bildirişin daha öte evresi ile karşılaştırıldıklarında *Elementarbücher*dirler. Tanrısal bildirişin bu üçüncü evresinde insan iyiyi iyinin uğruna yapacaktır, dünyasal ya da göksel bir ödül uğruna değil. Lessing böylece vurguyu insan soyunun ahlaksal eğitimi üzerine getirir. Bu sonu gelmez bir süreçtir; ve Lessing giderek bir palingenesis ya da yeniden-bedenselleşme kuramını da imler. Kuramı ileri sürdüğünü söylemek çok ileri gitmek olacaktır: bunu bir dizi soruda imler. "Niçin her bireysel insan bu dünyada birden çok kez bulunmuş olamasın? Bu önsav en eskisi olduğu için mi gülünçtür? ... Yeni bilgiler, yeni yetenekler kazanmak için niçin dönmüş olduğum denli sık geri dönmeyeyim?"[5]

1783'de Jacobi (ki düşünceleri sonraki bölümde anahatlarda verilecektir) Mendelssohn'a ölümünden kısa bir süre önce ziyaret ettiği Lessing'in ona açıkça bir Spinozacı olduğunu bildirmiş olduğunu yazdı. Jacobi için bu şaşırtıcı bir itiraftı; çünkü kamutanrıcılığın yalnızca tanrıtanımazlığın başka bir adı olduğunu düşünüyordu. Mendelssohn'a gelince, bir kamutanrıcı değildi; ama Jacobi'nin sözlerinden incindi ve rahatsız oldu, bunları yalnızca Lessing'e değil ama dolaylı da olsa kendine de yönelik bir saldırı olarak aldı, çünkü Lessing'in çalışmalarını yayımlama hazırlığı içindeydi. Bu yüzden kendi

[4] *Education of the Human Race*, kesim 86. [5] *A.g.y.*, kesimler 94-8.

payına *Sabah Saatleri*'nde Jacobi'ye saldırdı ve bunun üzerine Jacobi Mendelssohn ile mektuplaşmalarını da kapsayan bir yanıt yayımladı (1785). Tartışmaya Goethe ve Herder de çekildiler, ve ikisi de Jacobi'nin Spinoza'nın öğretisini kamutanrıcılık ile özdeşleştirmesine karşı çıktılar.

Lessing'in Jacobi'ye söyledikleri görünürde şunlardır: ortodoks Tanrı düşünceleri bundan böyle onun için yararsızdır, Tanrı birdir ve herşeydir, ve eğer kendisini birinin öğrencisi olarak adlandıracaksa, bu Spinoza'dan başkası olmayacaktır. Ve Lessing'in Jacobi'yi şaşkınlığa düşürmekten haz duyduğu olasılığını kabul etsek bile, Spinoza tarafından etkilenmiş ve kendisinin Tanrıya ilişkin geç düşünceleri ile büyük Yahudi felsefecinin düşünceleri arasında bir yakınlığı kabul etmiş olduğu konusunda hiçbir kuşkuya yer yok gibi görünür. Lessing örneğin insan eylemlerinin belirlenmiş olduklarına inanıyordu. Dünya tek bir dizgedir ki onda evrensel neden en sonunda Tanrıdır. Dahası, açıkça tüm şeylerin tanrısal Varlıkta kapsandıklarını ileri sürer. Bunu görmek için örneğin yalnızca *Tanrının Dışındaki Şeylerin Olgusallığı Üzerine* başlığı altında Mendelssohn için yazılan kısa denemenin paragraflarına bakmamız yeterlidir. Varolan şeylerin bu şeylere ilişkin tanrısal düşüncelerden ayrı oldukları kuramına değinerek sorar: "Niçin Tanrının olgusal şeylere ilişkin düşünceleri bu olgusal şeylerin kendileri olmasınlar?" Karşı çıkılacaktır ki bu durumda Tanrının değişmez özünde olumsal şeyler bulunur. Ama "Tanrıya olumsal şeylerin düşüncelerini yüklemeye zorlanan sizler hiç düşünmediniz mi ki olumsal şeylerin düşünceleri olumsal düşüncelerdirler?" Lessing hiç kuşkusuz bireyselliğe Spinoza'nın vermiş olduğundan çok daha fazla değer verdi ve gördüğümüz gibi tarihin bir hedefe, ahlaksal eksiksizlik hedefine doğru devimi üzerine büyük bir vurgu getirdi. Kuramları böylece geriye Spinoza'ya doğru olmaktan çok, belli bir düzeyde ileriye, tarihsel gelişim üzerindeki vurgusu ile geç idealizme doğru bakıyorlardı. Ama soru Lessing'in Spinoza'yı doğru olarak yorumlamış olup olmadığı sorusundan çok Jacobi üzerine belirttiklerinde öz-yaşamöyküsel gerçekler bulunup bulunmadığıdır. Ve bulunduğu açık olarak görünmektedir.

Bir anlamda, hiç kuşkusuz, *Pantheismusstreit* (kamutanrıcılık tartışması) denilen şey pek yararlı sonuçlara götürmedi. Kamutancılığın bir başka ad altında tanrıtanımazlık olup olmadığı sorusunu ele almanın en iyi yolu yalnızca terimlerin tanımlanmasından geçer. Ama tartışma Spinoza'nın o güne dek belirli ve sağın terimlerde bilinmeyen felsefesi üzerine yoğun bir ilgi yaratmıştı.

Estetik kuram alanında Lessing *Laokoon*'da (1766) şiirin ve biçimlendirici sanatın, eş deyişle resim ve yontunun belirli ayırdedici ırasallarını çözümleme işine girişti. Büyük eleştirmen Winckelmann (1717-68) Laokoon'un Vatikan'daki sanatsal etkisinin Virgil'in *Aeneid*'de Laokoon öyküsünü betimlemesinin etkisi ile aynı olduğunu belirtmişti. Lessing bu gözlemi bir başlangıç noktası olarak kullandı. Pope ile bağıntı içinde felsefe ve şiir arasında nasıl keskin bir ayrım yapmış olduğunu daha önce görmüştük. *Laokoon*'da şiirin insan eylemlerini, ve bunlar yoluyla ruhun yaşamını sunmakla ilgilendiğini ileri sürer; ve bu nedenle resimsel olarak betimleyici şiire karşı çıkıyordu. Bununla birlikte, yontu bedenin, özellikle ideal bedensel güzelliğin sunuluşu ile ilgilidir. Dahası, Lessing değişik sanatlar tarafından kullanılan gereçlerin nasıl onların ırasallarını belirlemekte olduğunu göstermeye çalışıyordu.

Eğer insan eylemi şiirin özgün teması ise, bu özellikle tiyatro için doğrudur, bir konu ki Lessing tarafından *Hamburgische Dramaturgie*'de (1767-9) ele alındı. Bu çalışmada tiyatronun birliği üzerinde diretti ve bunun özsel olarak eylem birliğinden oluştuğunu söyledi. Lessing'e göre Aristoteles'in *Poetika*'sı, büyük Yunan trajedileri üzerine düşünmenin ürünü, "*Öklides'in Öğeleri* denli yanılmaz bir çalışmadır" [*Hamburgische Dramaturgie*, son bölüm]. Aynı zamanda Fransızların 'üç birlik' üzerinde yoğunlaşmalarına karşı da sert bir saldırı yöneltti. Tiyatronun özsel ırasalı olarak zaman ve yer birliği üzerinde direttikleri zaman Aristoteles'i yanlış anlıyorlardı. Eğer haklı olmuş olsalardı, Shakespeare gerçek bir oyun yazarı olamazdı. Lessing ayrıca Aristoteles'in trajedinin ereğinden 'acıma ve korkuyu boşaltma' olarak söz etmesini bütünüyle benimsedi ve acımayı sözel bir anlamda şefkat olarak, korkuyu ise öz-kaygı

olarak yorumladı. Dahası, Aristoteles sanatın özünü öykünmede bulmada da haklıydı. Tiyatro insan eylemlerini öykünür; ve trajedi insan eyleminin birliğine öyle bir yolda öykünür ya da onu öyle bir yolda sunar ki acıma ve korku duygularını yaratılması ve onlardan 'arınma' yoluyla insan soylulaşabilir. Öyleyse ahlaksal bir amacı vardır.

Bu biraz dağınık ve büyük ölçüde yalın gözlemler hiç kuşkusuz estetik kuram üzerine bir yazar ve bir güzel sanatlar eleştirmeni olarak Lessing'in oldukça yetersiz bir tablosunu verir. Lessing gerçekten de felsefede ya da estetik kuramda yeni düşünceler öneren biri anlamında özgün bir düşünür değildi. Estetik kuram alanında Fransız, İngiliz ve İsviçreli yazarlardan, ve tiyatro konusunda Aristoteles'den oldukça etkilendi. Ama düşüncelerinin çoğu başkalarının düşüncelerine koşut gitse de, bu düşünceleri dirileştirme yeteneğini taşıyordu, ve en azından bu anlamda özgün ve yaratıcıydı. *Laokoon*'a önsözde belirtir ki "biz Almanların dizgesel kitap eksikliği diye bir sorunları yoktur." Kendi çalışmaları, der, Baumgarten'inkiler denli dizgeli ve özlü olmayabilirler; ama Baumgarten *Estetik*'inde değindiği örneklerin çoğunu Gesner'in yazılarından almış olduğunu kabul ederken, "benim kendi örneğim daha çok kaynakların tadını verecektir" diyerek kendiyle övünebilmektedir. Başka bir deyişle, kendisi bir oyun yazarı ve şair olan birinden beklenebileceği gibi, estetik düşüncelerini edimsel sanat ve yazın çalışmalarına ilişkin gözlemler üzerine dayandırmaya çalışıyordu. Böylece hiç kuşkusuz doğrudur ki Lessing'in düşünceleri biçimcilikten uzaklaşıyor ve bireysel düşünceleri konusunda başka yazarlar üzerine ne denli bağımlı olmuş olursa olsun onları değişik de olsalar daha öte düşünceler yaratacak oldukları bir yolda sunuyordu. Metafizik ve tarih felsefesi alanlarındaki gözlemleri konusunda da aynı şey söylenebilir.

4. Ruhbilim

Aufklärung dönemi Almanya'da ruhbilim çalışmalarının başlangıcına tanık oldu. Bu alandaki önemli bir ad bir süre için

Kiel'de felsefe profesörlüğü yapmış olan Johann Nikolaus Tetens idi (1738-1807). Tetens 1789'da Kopenhag'da bir görev alması için yapılan çağrıyı kabul etti.

Tetens'in düşüncesinin genel eğilimi İngiltere'nin görgücü felsefesi ile Kıtanın ussalcı felsefesi arasında aracılık yapmaktı. Kesinlikle bir karşı-metafizikçi değildi. Aslında metafizik üzerine ve Tanrının varoluşunun tanıtları üzerine çalışmalar yayımlayarak bunlarda metafiziğin ve metafiziksel tanıtların olanak ve geçerliliklerini ileri sürdü, ve aynı zamanda evrensel olarak kabul edilen metafiziksel konumların böylesine az olmalarının nedenini saptamaya çalıştı. Ama ruhbilimde metafiziksel ön-sayıltılarla değil, tersine ruhsal fenomenlerin bir çözümlemesiyle başlamak zorunda olduğumuz konusunda diretti ve daha sonra bu çözümlemenin ruh üzerine metafiziksel düşünceler için temeli oluşturabilecek olduğunu düşündü. Burada az önce sözünü etmiş olduğumuz aracılık eğiliminin bir örneğini görürüz.

Tetens'e göre içebakış bilimsel ruhbilim için temeli oluşturmalıdır. Ama ruh ancak etkinliklerinde kendinin bilincindedir, ve ancak ruhsal fenomenler ürettikleri sürece etkinliklerinin bilincindedir. Ruh kendi dolaysız sezgi nesnesi değildir. Ruhun güç ya da yetilerini sınıflandırmada, ve ruhun kendisinin doğasını etkinliklerinin zemini olarak belirleme girişiminde, öyleyse, zorunlu olarak önsavlara bağımlıyızdır.

İlk olarak ruhun düşünme ve imgeler üretme etkinliği olarak anlak ile, ve ikinci olarak ruhun kendileri ruhsal tasarımlar olmayan değişimler (örneğin bedensel değişimler) üretmesini sağlayan etkinlik olarak isteme ya da istenç ile birlikte, Tetens üçüncü olarak duyguyu ayırdedilebilir bir etkinlik olarak kabul eder. Öyleyse ruhun anlak, istenç ve duygu olarak üç etkinliğini ayırdedebiliriz—bu sonuncusu ruhun alıcılığı ya da değişebilirliği olarak betimlenmek üzere. Bununla birlikte, Tetens bu üç gücün en sonunda tek bir temel güce, ilerleyici eksiksizleşmeye yetenekli duygu ve kendiliğinden-etkinlik gücüne indirgenebilir olduğu önsavını ortaya sürer. Ruhun etkinliğinin eksiksiz kılınabilmesindedir ki insanın hayvanlardan ayrımı özellikle göze çarpar.

Tetens'in *İnsan Doğası ve Gelişimi Üzerine Felsefi Denemeler*'i (2 cilt, 1777) ruhbilime birincil olarak çözümlemeci bir yaklaşımı gösterdiler. Öte yandan, Karl Kasimir von Creuz (1724-70) *Ruh Üzerine Deneme*'si (1753) ile oldukça değişik bir yaklaşım getirdi. Kendisinden sonra Tetens'in yaptığı gibi, von Creuz da ruh üzerine İngiliz ve (Leibnizci) Kıta felsefeleri arasında aracılık yapmaya çalıştı. Ve, yine Tetens gibi, ruhbilimin görgül temelleri üzerinde diretti. Ama Leibniz'in ruhu yalın bir töz ya da monad olarak alan görüşünü Hume'un 'kendi' üzerine fenomenolojik çözümlemesi ile uzlaştırmaya çalıştı. Von Creuz hiçbir uzamı olmayan nokta-gibi bir metafiziksel 'ben' bulamayacağımız konusunda Hume ile anlaşıyordu. Aynı zamanda 'kendi'nin kesikli, ayrı fenomenlere çözünebileceğini de kabul etmiyordu. Gerçekten de, parçaları vardır; ama parçalar ayrılabilir değildirler. Ve ruhun parçalarının bu ayrılamazlığı onu özdeksel şeylerden ayırdeder ve ruhun ölümsüzlüğünü ileri sürmek için bir neden oluşturur, üstelik bu önesürüm için enson zemin tanrısal bildirişte bulunacak olsa bile.

Bu iki düşünürden hiç kuşkusuz Tetens'in ruhbilimin gelişimi açısından önemi daha büyüktü. Gördüğümüz gibi, sağın çözümlemeci yaklaşım üzerinde diretiyordu. Ama aynı zamanda, çalışmalarının başlıklarının imlediği gibi, çözümlemeci ruhbilimi insan doğasına ve bunun gelişimine ilişkin genel bir felsefe ile birleştirdi. Onun görüşünde yalnızca insan düşüncelerinin deneyimdeki kökenlerini değil, ama ayrıca değişik bilimlerdeki anlatımına dek insanın anlıksal yaşamının bütün bir gelişimini de incelememiz gerekir. Yine, ayrı bir 'güç' olarak duygu üzerinde diretmesi duygu ve duyarlık yaşamının sanat ve yazın dünyasındaki anlatımının bir incelemesine doğru bakıyordu.

5. Eğitim Kuramı

Rousseau'nun *Émile*'inin— *Aufklärung* sırasında Almanya'da eğitim kuramı üzerine etkisi önemliydi. Örneğin Johan Bernhard Basedow (1723-90) tarafından duyuluyordu. Basedow

başka eğitsel kitapları arasında *Elementarwerk* (1774) denilen kalınca bir cildin de yazarıydı. Çalışma öğretmenler için bir tür ansiklopedi ve büyükler ve çocuklar için bir metin olarak tasarlanmıştı. Ama Basedow Rousseau'nun 'doğal' bir eğitim düşüncesi tarafından uyarılmış olsa da, eğitbilimsel kuramına uygarlığın insan üzerindeki zararlı etkileri gibi sayıltılar karıştırılmıyordu. Böylece eğitimin ereği ve amacı olarak çocukların ortak iyinin hizmetinde vatansever ve mutlu birer yaşam için hazırlanmalarını önerebiliyordu. Öğretim yöntemlerine ilişkin düşüncelerinde *Büyük Öğretici*'nin yazarı Comenius (1592-1671) tarafından etkilendi.

Rousseau'nun uyandırıcı etkisi ayrıca ünlü İsviçreli eğitimci Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827) tarafından da duyuldu. Pestalozzi Alman *Volksschulen*ya da ilkokullarının gelişimini etkiledi. Ama onda da, tıpkı Basedow'da olduğu gibi, toplumsal yaşam için eğitim üzerine bir vurgu buluruz. Ailedeki ve kırsal bir topluluktaki eğitim üzerine, ve genel olarak toplumsal reform için en iyi araç olarak eğitim üzerine büyük bir vurgu getirdi, ama hiç kuşkusuz yalnızca anlıksal değil ama ahlaksal gelişimi de geliştirmesi koşuluyla.

Basedow bir süre ahlak felsefesi profesörlüğü yaptı; ama Pestalozzi'yi bir felsefeci olarak nitelendirmek güçtür, ve eğitim kuramı tarihinde adı ne denli ünlü olursa olsun, burada eğitbilim alanındaki özel düşüncelerini tartışmak yersiz olacaktır. Belirtmek yeterlidir ki Aydınlanma başka yerlerde olduğu gibi Almanya'da da eğitbilimsel kuramcılarını üretti. İngiltere'de Locke, Fransa'da Rousseau, Almanya ve İsviçre'de Basedow ve Pestalozzi vardı. Ve bu son iki ad tarafından temsil edilen toplumsal yaşam için eğitim düşüncesi *Aufklärung*un genel düşünce yönü ile uyum içindeydi.

BÖLÜM YEDİ

AYDINLANMA İLE KOPUŞ

1. Hamann

WOLFF'UN ölüm yılında oldukça değişik bir insan olan Johann Georg Hamann (1730-88) yirmidört yaşındaydı. Wolff büyük bir dizgeselleştiriciydi: Hamann felsefi dizgelerden hoşlanmıyordu. Wolff soyutlamayı ve çıkarsamacı usun gücünü temsil ediyordu: Hamann tek-yanlı soyutlama olarak gördüğü şeyden nefret ediyor ve çıkarsamacı usun tiranlığını yadsıyordu. Wolff açık ve seçik düşünceler uğruna çaba gösteriyordu: Hamann bilicilere özgü sözler üretiyordu ve bunlar Kuzeyin Büyücüsü (ya da *Magus*u) sanını kazanmasına katkıda bulundular. Başka bir deyişle, Hamann yüzünü onun için tanrısal ustan çok şeytanın gücünü temsil eden Aydınlanmanın ussallığına karşı dönmüştü.

Königsberg'in yerlisi olan Hamann bir inceleme dalından bir başkasına dönen, bir aile öğretmenliğinden tecim dünyasındaki küçük işlere dek bir uğraştan bir başkasına sıçrayan kararsız bir karakterdi. Aşırı bir yoksulluğa düşüp ruhsal bir yıkıma uğradığı sıralarda kendini İncil'i incelemeye verdi ve yazılarının ırasalı olan aşırı dindarlığı geliştirdi. Herder ve Jacobi'yi dostları arasında sayıyordu, ve ayrıca Kant ile de dostça ilişkiler içindeydi, üstelik Kant inakçı uyuşukluğundan uyanarak *Eleştiriler*'ini yayımlamaya başladığı zaman felsefesini sert bir biçimde eleştirmiş olsa bile.

Öyle görünebilir ki Kuzeyin Büyücüsü bir felsefe tarihinde ancak konudışı olabilir. Ama, dizgesiz ve abartınalı bir yolda da olsa, Aydınlanma karşısı tepkiye özgü olan düşüncelere anlatım veriyordu. Hiç kuşkusuz yaratmış olduğu etki önemliydi, gerçi özellikle Herder üzerindeki etkisi kimi tarihçiler tarafından abartılmış olsa da.

Hamann'ın karşı-ussalcılığının ana niteliklerinden biri bu tutumun çevresine örülen dinsel öğelerdi. Örneğin dil konusundaki tartışmayı alalım. İnsanın dili sanki bir tür düzeneksel ürünmüş gibi yarattığı yolundaki ussalcı görüş ile karşıtlık içinde Herder dilin insan ile yaşıt olduğunu ileri sürüyordu. Hamann her zaman aynı görüşteydi ve her zaman aynı görüşü taşımıştır. Ama dil insan usunun yapay bir buluşu değildir deyip sonra da başka bir görgül neden ya da nedenler saptamakla yetinip kalmıyordu. Onun görüşünde dil belli bir gizemli yolda Tanrının bir iletisiydi, tanrısal bir bildirişti. Yine, inanıyordu ki özel olarak şiir usun bir ürünü değildi. Tersine, şiir, 'Kısaca Estetik'te (*Bir Filolojistin Seferleri*'nde kapsanır, 1762) belirttiği gibi, insanlığın ana-diliydi. İlkel insanların konuşmaları duyum ve tutkuydu, ve imgelerden başka hiçbir şeyi anlamıyorlar, kendilerini müzik, şarkı ve şiirde anlatıyorlardı. Dahası, büyük şiir yüksek bir usun ürünü değildir: kuralları anlayabilme ve izleyebilme konusunda üstün bir yeteneğe yüklenmemesi gerekir. Homeros ve Shakespeare yapıtlarını dahilik yoluyla ürettiler, anlıksal olarak ayrımsanan kuralları uygulayarak değil. Ama dahi nedir? Dahi esini tanrısal olan bir peygamberdir. Dil ve sanatlar tanrısal bildirişin ürünleridirler.

Hiç kuşkusuz, böyle bildirimlere yalın ve sağduyuya dayalı bir yorum verilebilir. Örneğin, Goethe'nin belirttiği gibi, eğer insanı Tanrının yaptığı doğruysa, ve eğer dil hayvanlardan ayrı olarak insana doğalsa, dili Tanrının yaptığı doğrudur. Benzer olarak, herhangi bir tanrıtanırcı (ya da aslında bir kamutanrıcı bile) dahiliği Tanrının yaratıcı işlerine yüklemeye hazır olacaktır. Ama Hamann kendini gizemli bir hava içinde bilicilere özgü biçemler ile anlattı ve bunlar, ne demek istemiş olduğunu sağın olarak söylemek güç olsa bile, daha öte birşeyler demek

istediğini imliyorlardı.[1] Her ne olursa olsun, örneğin insan konuşmasının doğal ırası üzerinde diretmekle ve onu us tarafından yaratılmış olma düşüncesinden ayırmakla yetinmedi: tanrısal kökeni üzerinde de diretti.

Yine, Hamann usun tiranlığına ve herşeye gücü yeterlik savına saldırmakla ve insan yaşamında Tanrıya ve tanrısal bildirişlere inanç için bir yer bırakmakla da yetinmedi. Pietizmi onu usu değersizleştirmeye ve gücünün sınırlanmasından haz duymaya götürdü. Onun için bilimsel değil ama şiirsel dahiliğin olması anlamlıdır. Büyük bilimcilerden dahiler olarak söz edemeyiz. Çünkü usları ile çalışırlar, oysa us esin örgeni değildir. Ve, dinsel alana döndüğümüzde, Wolffcu doğal tanrıbilimin yalnızca yetersiz olması söz konusu değildir: bu inanç adına denize atılır. Yine, Hamann'ın Tanrının sözü ya da öz-anlatımı üzerine bir yorum olarak tarih görüşü Herder'in düşünceleri üzerinde güçlü bir etki yaratmış olsa da, Hamann Herder'in kutsal olmayan kaynakları kullanımından ve tarihi yorumlayışında bilimsel bir yöntem uygulama girişiminden büyük bir rahatsızlık duydu. Hamann'ın gözünde tarih de Kutsal Yazılar gibi gizemli ya da 'gerçek' bir iç anlam taşır ki, usun dayançlı ve yorulmak bilmez çabası için bir hedef olmaktan çok, tersine Tanrı tarafından açıklanır. Başka bir deyişle, Hamann tarihin anlaşılmasına, Kutsal Yazıların gerçek anlamlarının Kutsal Tin tarafından kendi inancı içinde sessizce tapınan bireye bildirilmesi biçimindeki Protestan anlayışı uygulama eğilimindeydi. İster İncil üzerine olsun isterse tarih üzerine, daha derin yorum yalnızca Tanrının işidir.

Ama eğer Hamann bir felsefe tarihinde ilgiye değer bir ad olarak görülecekse, onu bu ilgiyi ancak birinin karşıtlarına da dikkat etmesi gerektiği anlamında hak eden bir pietist olarak gözardı edemeyiz. Tanrısal bir bildiriş olarak, tanrısal kayranın bir işi olarak tarih görüşü—ki Herder tarafından da paylaşılıyordu—yakın gelecekte büyük bir önem kazanacaktı. Çünkü

[1]Hamann'ın dediği şey başlangıçta her Doğa fenomeninin insan için bir im, bir simge, tanrısal iletişimin bir güvencesi, dirimli bir söz olduğudur. Dil Doğanın tanrısal bir söz olarak algılanışına doğal bir karşılıktı.

bu görüş gerçekten de Hamann için hoşgörülemez bir ussalcılık anlatımı olarak kurgul bir felsefe dizgesine dönüştürülerek Hegelci tarih felsefesinin bütünleyici bir parçasını oluşturacaktı. Dahası, Hamann'ın karşı-ussalcılığına soyutlamadan duyulan bir rahatsızlık eşlik ediyordu ve bu durum salt bir önyargı ürünü değildi. Bu noktaya kısaca değinmemiz gerekir.

Goethe'nin belirttiğine göre,[2] Herder'in bildirimleri insanın yapmak için üstlendiği herşey—ister söz yoluyla, ister edim yoluyla, isterse başka herhangi bir yolla olsun—kişiliğin bütünsel, birleşmiş güçlerinden kaynaklanır ilkesine indirgenebilirdi. İnsan başından beri ozan ve müzisyendi, ve aynı zamanda düşünen ve tapınan bir varlıktı. Bununla birlikte, Aydınlanmanın ussalcıları Hamann'a göre usu tözselleştirmişler, 'us'tan ve edimlemelerinden sanki kendi başına duran şeylermiş gibi, ve sanki insan yaşamının ideali tüm alanlar üzerindeki utkudan oluşuyormuş gibi söz etmişlerdi. Böylece insana kendisinin ve etkinliklerinin yalnış bir anlayışını verme eğilimine düştüler. İnsan etkinliğinin tek bir işlevini soyutlayarak bütüne dönüştürdüler.

Yanlış ya da tek-yanlı soyutlamalar olarak gördüğü şeylere karşı bu düşmanlık Hamann'ın Kant'ın ilk *Eleştiri*'sini eleştirisinde açıktır. *Arı Us Arıcılığının Öte-Eleştirisi*[3] başlıklı çalışmasında Hamann Kant'ın us, anlak ve duyu arasındaki, duyum ve kavramsallaştırmada biçim ve özdek arasındaki ayrımlarına saldırdı. Kant soyutlamalar içinde iş görür. Hiç kuşkusuz, 'uslamlama' denilen bir etkinlik vardır; ama 'us' ya da 'anlak' diye bir şey yoktur. Yalnızca değişik etkinlikler vardır ki tek bir varlık, tek bir örgenlik, tek bir kişi tarafından yerine getirilirler. Açıktır ki, bu eleştiri çizgisi *Arı Usun Eleştirisi*'nin işini bitirmese bile, Hamann önemli bir noktaya parmak basmaktadır. Bu öyle bir noktadır ki bakış açıları Kuzeyin Magusununkinden çok uzak olan felsefeciler tarafından da başka bağlamlarda sık sık ortaya sürülmüştür.

[2] *Dichtung und Wahrheit*, III, 12.

[3] Kendi *Metakritik*'inde Herder tarafından kullanılan çalışma Hamann'ın sağlığı sırasında yayımlanmadı. Çalışmaya 1871'de, *Arı Usun Eleştirisi*'nin yayımlandığı yılda başlanmıştı.

2. *Herder*

Hamann Aydınlanmanın ussalcılığına açıkça karşı tu. Bununla birlikte, Herder'e döndüğümüz zaman *Aufklärung*un bakış açısından başlayan ('bir' bakış açısından söz etmenin aklanabilir olduğu ölçüde) ve yolunu bunun dışına doğru geliştiren bir insan buluruz. Öyleyse, tarihçiler onun Aydınlanma ile kopuşundan söz etmede bütünüyle haklıyken, ayrıca devim içersindeki belli düşünce çizgilerini geliştirmesinden söz etmek de olanaklıdır. Bu sorun konusunda neyi söyleyeceğimizi seçmemiz hiç kuşkusuz bir ölçüde belli terimleri tanımlama yolumuza bağlıdır. Eğer Aydınlanmadan Wolff'un ussalcılığını ve belli bir sayıda düşünürün bireyselciliklerini anlıyorsak, açıktır ki Herder *Aufklärung*dan kopuyordu. Ama terime Herder'in anlatım verdiği konumların ilk tohumlarını da içine almak üzere geniş bir anlam erimi yükleyecek olursak, 'kopma' sözcüğü çok keskin görünebilir. Bununla birlikte, eğer geleneksel yorum izlenir ve Herder Aydınlanmaya karşı tepki gösteren ve ondan kopan biri olarak temsil edilirse, durum daha bir açıklık kazanır.

Johann Gottfried Herder (1744-1803) Doğu Prusya'da Mohrungen'da doğdu. Pietist bir okul müdürünün oğluydu. 1762'de bir tıp öğrencisi olarak Königsberg Üniversitesine girdi, ama çok geçmeden tanrıbilime döndü. Geleneksel Wolffcu felsefeyi açımlamakta ve coğrafya ve gökbilim üzerine dersler vermekte olan Kant'ın deslerine katıldı ve onun tarafından Rousseau ve Hume'un yazıları ile tanıştırıldı. Königsberg'de Herder Hamann ile de dostluğunu geliştirdi; ama onun karşı-ussalcılığı tarafından hemen derin bir biçimde etkilenmiş olduğunu söylemek güçtür, çünkü 1764'de Riga'ya yerleştiği zaman Aydınlanmanın yayın örgenleri için denemeler ve eleştiriler yazdı. 1765'de Protestan bir dinadamı olarak atandı.

1766'da Leipzig'de Herder'in *Yeni Alman Yazını Üzerine: Parçalar*'ı (*Über die neuere deutsche Literatur: Fragmente*) yazarın adı verilmeden çıktı. Yapıt tamamlandığı yıl olan 1767 tarihini taşıyordu. Bu çalışmanın gidişi içinde Herder dili ilgilendiren

sorunları tartıştı, bir konu ki kafasını büyük ölçüde oyalıyordu. Mendelssohn ve Lessing gibi, şiirsel ve bilimsel (onun terminolojisinde felsefi) diller arasında bir ayrım olduğu konusunda diretiyordu. Ama ayrımı oluşumunu ilgilendiren tarihsel bir çerçeve içersine yerleştirdi. Herder dilsel gelişimde dört evre ayırdeder ve bunları insan gelişimine andırımlı olarak sınıflandırır, bir andırım ki Rousseau tarafından telkin edilmiştir. İlkin çocukluk evresi gelir ve bu aşamada dil tutku ve duygu imlerinden oluşur. İkinci olarak, gençlik döneminde, şiir ve şarkı birliğinde dilin şiirsel çağı yaşanır. Üçüncü olarak olgunluk evresi gelir ki, şiiri sürdürmesine karşın, düzyazının gelişimi ile belirlenir. Dördüncü ve sonuncu olarak dilin yaşlılık çağı, felsefi çağ gelir ve bu aşamada bilgideki sağınlık uğruna yaşamın varsıllığından vazgeçilir.

İçine bu dil kuramının yerleştirildiği bağlam Alman diline ilişkin bir tartışmaydı. Burada bu tartışmanın ayrıntılarına giremeyiz. Belirtmek yeterlidir ki Herder, şiirsel ve felsefi diller arasındaki ayrım üzerinde diretmesi nedeniyle, Alman şiirinin gereksindiği şeyin mantıksal duruluğu geliştirmek olduğu düşüncesini yadsıyordu. Bu düşünce örneğin J. G. Sulzer (1720-79) tarafından ortaya sürülümüştü. Sulzer için şairler kurgul felsefe ile halk arasındaki aracılardı. Herder ayrıca Alman dilinin yabancı yazına öykünme yoluyla geliştirilmesi düşüncesini de yadsıdı. Alman şiiri ancak halkın kendiliğinden şiirinden gelişirse ve ulusal dehanın ürünü olursa büyüklük kazanabilirdi. Daha sonra Herder halk-şiirine ilginin yeniden uyanışını geliştirmek için çok şey yapacaktı. Bu tutumunda ona *Aufklärung*un Alman dilini küçük gören ve Alman yazını için biricik umudun 'öykünme'de yattığını ileri süren düşünürleri tarafından karşı çıkılıyordu.

Tüm bunların felsefe ile pek bir ilgilerinin olmadığı düşünülebilir. Ama Herder'in (hiç kuşkusuz yalnızca Herder'in değil) değişik dil tiplerini birbirlerinden nasıl ayırdettiğini gözlemek ilginçtir. Dahası, Herder kullanım sorununun büyük bir önemi olduğunu düşünüyordu. Eğer değişik dil tiplerinin kökenlerini araştırıyorsak, bunu kullanımlarını daha dikkatlice yoklayabilmek için yaparız der. Ve dil kullanımları açıktır ki

günümüz İngiliz felsefesinde çok tartışılan bir konudur. Yine, Herder'in gelişmiş şiirsel yazın için temel olarak Almanca üzerinde ve halkın kendiliğinden şiiri üzerinde diretmesi onun daha sonraki ekin ve tarih felsefesinin gelişiminde bir başlangıç evresi olarak görülebilir—bir felsefe ki içlerinde dillerin aşırı ölçüde önemli bir rol oynadıkları bütünlükler olarak görülen ulusal ekinlerin gelişimi üzerine vurgu getirir.

Eleştirel Ormanlar'ında (*Kritische Wälder*, 1769) Herder başlangıç noktası olarak Lessing'in *Laokoon*'unu aldı, gerçi önde gelen bir oyun yazarı olarak tanıdığı Lessing'in yanısıra başka eleştirmeleri de göz önünde tutsa da. Çalışmasında değişik noktalara parmak bastı, örneğin yontu ve resmi birbirlerinden ayırdetti, ve Homeros'un gerçekten de Yunan ozanlarının en büyüğü olmasına karşın şiirsel dehasının yaratılarının tarihsel olarak koşullu olduklarını ve uygulamasının bir ölçüt olarak alınamayacağını ileri sürdü. Bu bizim için yeterince açıktır; ama Herder'in bakış açısı onun tarihsel gelişim duyusunun ve salt soyut ve ussalcı eleştiriyi ve kuramcılığı yadsımasının bir yanını temsil ettiği ölçüde anlamlıdır.

Eleştirel Ormanlar'ın dördüncü *Koru*'sunda, ki yaşamı sırasında yayımlanmamıştı, Herder bir *Güzel Sanatlar ve Bilimler Kuramı*'nın (1767) yazarı olan Friedrich Justus Riedel'in (1742-86) düşüncelerini sert bir biçimde eleştirdi. Riedel üç temel ansal yetinin varolduğunu ileri sürmüştü: sağduyu, duyunç ve beğeni; ve bunlar üç saltığa karşılık düşüyorlardı: Gerçek, iyi ve güzel. Buna karşı Herder örneğin insanın bir uslamlama süreci olmaksızın saltık gerçekliği dolaysızca ayrımsamasını sağlayan 'sağduyu' diye bir yetinin olduğunu düşünmenin anlamsız olduğunu ileri sürdü. Bu tür karşı-Wolffcu kavramlar Wolff'un felsefesine geri dönüşe yol açacaklardır—eğer bu felsefenin kabul edilebilir olduğu düşünülüyorsa. Yine, bir beğeni yetisi kuramı, hoşa giden herşey güzeldir ya da en azından daha büyük bir sayıda insanın hoşuna giden daha güzeldir biçimindeki imlemi ile, bir saçmalıktır. Baumgarten mantık ve estetiği birbirinden ayırdederken, ama aynı zamanda insan felsefesinin önemli bir parçası olacak olan bir duyum bilimi, bir estetik bilimi olabilir ve olması gerekir derken çok

daha doğru çizgiler üzerinde düşünüyordu. Herder için, estetik sanatsal simgeselleştirme mantığını inceleyecekti. Baumgarten gibi, estetiğin soyut mantıktan ve bilimden ayırdedilmesi gerektiğini görüyordu; ama yaklaşımı daha tarihseldi. Gerekli olan şey değişik ekinlerin ve bunlara karşılık düşen estetik ideallerin gelişim ve doğalarının tarihsel bir çözümlemesidir. Ama, Riedel'in saltık güzele karşılık düşen bir evrensel beğeni yetisi kuramını yadsırken, Herder saltık güzelliği tartışmasında yalpalar. Öyle görünebilir ki, ileri sürdüğü tarihsel yaklaşım düşüncesinin, eşliğindeki ruhbilimsel ve fizyolojik araştırmalar ile, göreci bir güzellik kavramına götürmesi gerekecektir; ve Herder gerçekten de sanatsal güzelliği değişik ekinlere ve bu ekinlerin değişik dönemlerine göreli kılar. Aynı zamanda tarihsel bir yaklaşım yoluyla ortak bir payda bulmanın olanaksız olacağını da düşünüyor görünür. Çünkü tarihsel bir yaklaşım yalnızca değişik sanatsal güzellik anlayışlarının saptanması anlamına gelmez: ayrıca bu anlayışları belirleyen ruhbilimsel, fizyolojik ve çevresel etmenlerin bir incelemesini de içerir. Doğrudur ki Riedel'in kendisi estetiğe ruhbilimsel bir yaklaşımı savunuyor ve Crusius'un yeti ruhbiliminden etkilenen Johann Georg Darjes'in (1714-91) ruhbilimini kullanıyordu. Ama Herder'in önem verdiği nokta ruhbilimsel yaklaşımın tarihsel bir yaklaşıma bütünleştirilmesi düşüncesiydi. Tüm ekinlerdeki işlemlerinde tek-biçimli kalan ve saltık, evrensel ve değişmeyen bir ideale bağlılaşık olan bir yeti konutlayarak kestirme bir yolu tutmada aklanamayız.

1769'da Herder Riga'da papazlık görevinden ayrılarak Nantes'e bir yolculuk için yola çıktı. Daha sonra Paris'e ve buradan Strazburg'a gitti, orada genç Goethe ile dostluk etti (1770-1). Nantes'e bu yolculuğun yazınsal meyvaları *Gezi Güncesi* idi. Bu yapıt, gerçi yayımlanma için amaçlanmış olmasa da, yazarının düşüncelerindeki bir değişimi sergilediği için oldukça önemlidir. Geriye bakarak, estetik eleştirinin dirimsiz uygulayımsal ayrıntılarından duyduğu hoşnutsuzluğunu anlatır, *Eleştirel Ormanlar*'ını yararsız, kaba ve sefil olarak betimler, ve kendini Fransızca, doğal bilimler ve tarih çalışmalarına, eş deyişle dünyaya ve insanlara ilişkin olumlu bilginin

kazanımına vermiş olmayı diler. Der ki, eğer bu yolda davranmış olsaydı, bir mürekkep hokkası ve kitap ambarı olmayacaktı. İleriye bakarak, yeni bir okul ve eğitim tipi öngörür ve burada çocuğun coğrafya, budunbilim, fizik ve tarihin somut bir sunuluşu yoluyla kendi doğal çevresiyle tanışıklıktan aşamalı olarak böyle bilimlerin dizgesel ve daha soyut incelemelerine götürülebileceğini düşünür. Yöntem böylece tümevarımcı olacak, somuttan soyuta ilerleyecek, bu yolla soyut düşünceler görgül bir zemin üzerine oturacaklardır. Dinsel ve ahlaksal eğitim hiç kuşkusuz genel tasarın bütünleyici bir parçasını oluşturacaktır. Ve amaçlanan sonuç tam ve dengeli bir insan kişiliğinin gelişimi olacaktır. Başka bir deyişle, *Gezi Güncesi*'nde Herder'in kafası olumlu bilgi ve eğitim düşüncelerinin denetimi altındadır.

Strazbourg'da Herder Goethe'ye kendi ilgilerinden kimilerini iletebilmeyi ve halk şiirinin ve ulusal ekinsel kalıtın değerini gösterebilmeyi başardı. Ayrıca *Dilin Kökeni Üzerine İnceleme* (*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*) başlıklı çalışmasını da yazdı. 1770 sonlarında yazılan makale 1771 başında Berlin Akademisi tarafından teklif edilen bir ödülü kazandı. Bir yanda dilin tanrısal kökeni ile öte yanda 'yaratılması' gibi aşırı karşıt görüşleri yadsıyarak, Herder dilin kökeni sorusunun, bir anlamı olduğu sürece, ancak dilin gelişim ve kullanım ya da kullanımlarını ilgilendiren görgül kanıt temelinde çözülebilecek bir soru olduğunda diretir: İnakçı bildirimler ve *a priori* kuramlar tarafından bir çözüme bağlanamaz. Tartışmasının gidişi içinde yeti ruhbilimine saldırır, ilkel dil ve ilkel şiirin bir olduklarını ileri sürer ve şiirin toplumsal işlevini vurgular.

Herder Strazbourg'u sevmemişti, ve 1771'de Schaumburg-Lippe Kontuna saray vaizi olarak Bückeburg'a gitti. James Machperson'ın Ossian düzmecelerinden esinlenerek, *Alman Doğası ve Sanatı Üzerine* (*Von deutscher Art und Kunst*, 1773) başlıklı bir derlemeye Ossian ve halk-şarkıları üzerine bir deneme ve ayrıca Shakespeare üzerine bir başka deneme ile katkıda bulundu. Bu sıralarda Herder Aydınlanmaya ilişkin tipik düşüncelere, onun tarihsel gelişimin en yüksek noktasını

simgelediği, gerçekte orta sınıfın aydınlanmış usauygunluğun biricik kaynağı olduğu gibi görüşlere başkaldırdı. Ayrıca Descartes, Spinoza, Leibniz ve başkalarının büyük ussalcı dizgelerinin şiirsel yaratılar olduklarını da ileri sürdü; ve buna Berkeley'in şiirinin daha büyük ve daha sağlam olduğunu ekledi. Öyleyse, Herder'in *Aydınlanma* ile kopuşunu tamamlamış olması şaşırtıcı değildir—bir kopuş ki *Bir Tarih Felsefesi Daha* (*Auch eine Philosophie der Geschichte*, 1774) tarafından simgeleniyordu.

Bu çalışmada Herder insanlığın çocukluğunun Altın Çağından başlayarak ardışık evrelerinin bir açıklamasını verir. Ama bu şemanın çok ciddiye alınması istenmez, ve bu Herder'in açıkça birinin bütün bir çağı ya da bütün bir halkı betimlediği zaman genel bir sözcükle kala kaldığını ileri sürmesi olgusundan bellidir. Genel nitelendirmeler özünlü olarak zayıftırlar. Aslında Herder'in tarihsel çağları açıklamasında büyük bir ironi düzeyi göze çarpar. Çünkü Roma'nın insan soyunun olgunluk çağını temsil ettiği söylenir. Ve imlem Aydınlanmanın insanları tarafından öylesine övülüp yüceltilen onsekizinci yüzyılın yaşlılığı temsiletmekte olduğudur. Herder onsekizinci yüzyıldan yana ileri sürülen kimi savların koflu-ğuna dikkati çekmede duraksamaz. Örneğin, aydınlanmış kafalar tarafından yüce düşünceler ve ilkeler oluşturulur ve anlatılır; ama soylu ve kibar bir yaşam sürdürme eğilim ve dürtüsü zayıflar. Yine, aydınlanmış Avrupa özgürlüğü ile övünür, ama sınıfın sınıfa görünmeyen köleliğinin üzerinden sessizce geçilir, ve Avrupa'nın kötülükleri başka kıtalara aktarılır.

Bununla birlikte, felsefi bir bakış açısından Herder'in Aydınlanma düşünürlerinin kendilerinden duydukları doyuma saldırısından daha da önemlisi onların tarihçilikleri üzerine saldırısıdır. Bunlar tarihe bir varsayımla, eş deyişle tarihin dinsel gizemcilikten ve boşinançtan yukarıya özgür ve dinsel-olmayan ahlaka doğru bir devimi temsil ettiği görüşüyle yaklaşırlar. Ama tarihi böyle varsayımların ışığında inceleyecek olursak, onu hiçbir zaman somut olgusallığı içinde anlamayı başaramayız. Her ekini ve ekin evresini kendi değerleri içinde incelememiz, onun karmaşık yaşamının içersine girmeye ve

daha iyi ve daha kötü, daha mutlu ve daha az mutlu gibi yargılardan kaçınarak onu içerden anlamaya çalışmamız gerekir. Her ulus, der Herder, kendi içersinde kendi mutluluğunu taşır, ve bu gelişiminin her evresi için doğrudur. Genel olarak gençlik çocukluktan daha mutludur ve yaşlılık gençlikten daha acıklıdır diyemeyiz. Ne de haklı olarak gelişimleri içindeki uluslara ilişkin andırımlı genellemeler yapabiliriz.

Hiç kuşkusuz, bu tutumda belli bir tarihçilik vardır. Ama Herder açıkça önemli bir gerçeklik üzerinde diretmektedir: eğer insanın tarihsel gelişimini gerçekten anlamayı istiyorsak, tarihsel verileri önceden tasarlanmış şemanın Prokrus yatağına uymaya zorlayamayız. Bu şimdi bize yeterince açık görünmektedir; ama Aydınlanmanın tarihi bir savı—ve hiç kuşkusuz sorgulanabilir bir savı—tanıtlamak için kullanma yönündeki genel eğilimi verildiğinde, bunları ileri sürdüğü zaman Herder'in vurgulamayı istediği nokta hiç de apaçık değildi.

Herder 1776'da Bückeburg'dan ayrılarak Weimar'a yerleşti ve orada Lutherci dinadamlarının başı olan Genel Yönetmen görevine atandı. 1778'de *İnsan Ruhunun Bilgilenmesi ve Duyumu Üzerine* (*Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*) bir deneme yayımladı. Yazıda her adımında fizyoloji olmayan hiçbir ruhbilimin olanaklı olmadığı biçimindeki görüşünü anlattı. Bu bildirim çarpıcı bir biçimde davranışçıdır, gerçi Herder fizyolojide dirimsel bir güç konutlamış olsa da. Ayrıca yazınsal konular üzerine de geniş ölçüde yazıyordu, örneğin halk-şarkıları ve ekinsel imlemleri üzerine, tanrıbilimsel sorular, İncilin belli kitapları ve Yahudi şiirinin tini üzerine. Ama bu dönemin önde gelen ürünü *İnsanlık Tarihinin Felsefesi İçin Düşünceler* (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menscheit*) başlığını taşıyan ve 1784-1791 yılları arasında dört bölüm olarak çıkan çalışmaydı. Çalışmanın hazırlanması İtalya'ya bir yolculuk (1788-9) tarafından kesintiye uğratılmıştı. Tasarlanan bir beşinci bölüm ise hiçbir zaman yazılamadı. *Düşünceler*'i özel olarak tarih felsefesinin doğuşunu ele alan daha sonraki bir bölümde tartışmayı önerdiğim için, içeriği konusunda burada birşey söylemeyeceğim.

1793'den 1797'ye dek süren dönemde Herder'in birbirle-

rinden çok değişik konuları ele alan *İnsanlığın İlerlemesi İçin Mektuplar* (*Briefe zur Beförderung der Humanität*) başlıklı derlemi çıktı. *Mektuplar*'da anlattığı görüşlerden bir ikisine *Düşünceler* ile bağıntılı olarak daha sonra değineceğiz. Çalışmanın genel kuramı soyumuzun ideal ırası olarak 'insanlığın' bizde bir gizillik ya da yatkınlık olarak doğuştan olduğu ve eğitim tarafından geliştirilmesi gerektiğidir. Bilim, sanat ve tüm başka insan kurumlarının amacı insanı 'insanlaştırmak,' insanlıkta eksiksizliği geliştirmektir. Herder bu gelişimin bir Üstün-insanın, insan türünün dışındaki bir varlığın üretimine götüreceği biçimindeki karşıçıkışı getirir, ama bunu eksiksiz insanın bir Üstün-insan değil ama yalnızca 'insanlığın' olgusallaşması olacağını söyleyerek karşılar. Belirtebiliriz ki Herder'in eğitim idelleri yalnızca kurama ve yazıya sınırlı değildi; çünkü Weimar dükalığında elinden geldiği ölçüde bir eğitim reformunu tasarlama ve yürürlüğe koyma işine girişmişti.

İleri yıllarında Herder bir dizi tanrıbilimsel yazı yayımladı. Bunlar arasında özellikle göze çarpan *Hıristiyan Yazılar* (1794-8) genel olarak şaşırtıcı bir biçimde ussalcıdırlar ve Hamann'ın bir dostundan çok Aydınlanmanın bir düşünüründen beklenebilecek türdedirler. Ayrıca sert bir biçimde karşı çıktığı Kant'ın eleştirel felsefesi ile karşıtlık içinde yazılar da yazdı. 1799'da *Arı Usun Eleştirisinin Öte-Eleştirisi* başlıklı bir çalışına yayımladı ve Kant'ın çalışmasını sözcüklerle bir hokkabazlık olarak, dilbilimsel bir canavarlık olarak ve yeti ruhbiliminin yanlışlığının dikkafalı bir sürdürülüşü olarak gösterdi. Bunlar Herder'in eleştirisinin aptalca bir saldırıdan oluştuğu anlamında alınmamalıdırlar. Tersine, Kant'ın kuramlarının mantıksal bir irdelenişini içeriyorlardı. Örneğin, Kant'ın matematiksel önermeler bireşimlidirler kuramına karşı ileri sürüyordu ki bunlar 'özdeş'-tirler, başka bir deyişle, Wittgenstein'ın 'genelemeler' dediği şeylerdirler. Yine, Kant'ın uzay ve zaman görüşünü yadsıyordu. Geometrici *a priori* uzay biçimini çözümlemez; çünkü böyle bir biçim yoktur. Ve Herder geometricinin neyi çözümlediğini doğrudan açıklamıyor olsa bile, kendi belitlerinin ve temel konutlamalarının imlemlerini çözümlediğini söylüyor gibi görünür. Ama Herder'in matematik konusundaki sözleri

Kant'ı eleştirisinin yalnızca tikel bir örneğidir. Ana düşünce çizgisi Kant'ın bütün bir girişiminin yanlış tasarlanmış olduğudur. 'Us' denilen ayrı bir yeti olmuş olsaydı bile, onu 'eleştirme'den söz etmek yersiz olacaktır. Tersine, dil ile başlamamız gerekir; çünkü uslamlama yalnızca dilde anlatılmakla kalmaz, ama ondan ayrılmazlığı da söz konusudur. Düşünme, Herder'e göre, iç konuşmadır, ve sözcüğün olağan anlamında konuşma ise yüksek sesle konuşmak ya da yüksek sesle düşünmektir—hangisini dilerseniz. Bir kendilik olarak 'us' diye birşey yoktur, salt bir süreç vardır, bütünsel bir kişilik olarak insanın bir etkinliği vardır, ve dil bu sürecin onunla kaynaşan ayrılmaz bir aracıdır. Kısaca, *Arı Usun Eleştirisi*, Herder'e göre, yanlış bir ruhbilim üzerine temellendirilmiştir.

1800'de Herder *Kalligone*'yi yayımladı—Kant'ın *Yargının Eleştirisi* başlıklı çalışmasının bir eleştirisi. Onun görüşünde Kant gerçekte estetiği hiç anlamamıştı. Herder ikinci *Eleştiri*'nin bir eleştirisini yazmadı; ama onunla anlaştığı için değil. Saldırmayı düşünmüş, ama sonra bundan vazgeçmişti, bir yandan bunu yapmaması öğütlendiği için, öte yandan, belki de daha büyük bir olasılıkla, başka bir çalışmaya giriştiği için. Böylece yeni bir önemli yayın olan *Adrestea*'nın (1800-4) yayıma hazırlanması işini üstlendi. Denemeler ve şiirsel oyunlar biçimindeki yazıları ile derginin başlıca yazarı kendisiydi.[4] Derginin beşinci sayısı Herder'in Almanca'ya çevirdiği *Cid'in Romansları*'ndan (ki geç bir İspanyolca basıma dayanılarak Fransızca bir çeviriden yapılmıştı) parçalar kapsıyordu.

Herder 18 Aralık 1803'de Weimar'da öldü. Yaşam ve etkinliği üzerine sunulan bu notlardan açıkça görüldüğü gibi sayısız ilgisi olan bir insandı; ve büyük bir dizgeci felsefeci olmamasına karşın, Alman yaşam ve düşüncesi üzerinde etkili olmuş verimli bir yazardı. Alman yazınındaki *Sturm und Drung* (*Fırtına ve Gerilim*) deviminin hocası olarak adlandırılıyordu; ama hiç kuşkusuz halk-şarkılarının önemi üzerinde diretmesi yoluyla, dilin ekinde ve estetik bilincin gelişiminde herşeyden önemli olan rolü düşüncesi yoluyla, tanrısal bir bildiriş olarak tarih düşün-

[4] 1803 tarihini taşıyan beşinci cilt Herder'in ölümünde sonra 1804'te çıktı. Altıncı cilt (1804) de ölümünden sonra yayımlandı.

cesi yoluyla ve kamutanrıcılık tartışmasında Spinoza'yı savunması yoluyla sonraki romantik devimi de etkiledi. A. W. Schlegel (1767-1845) ve Schlegel (1772-1829), her ikisi de Herder'e borçluydular. Bununla birlikte, Alman yazın tarihçilerinin de belirtmiş oldukları gibi, romantik devim üzerinde en büyük etkiyi yaratan düşünür Aydınlamanın ussalcılığına başkaldıran 'genç' Herder idi. Geç yıllarında Herder yazınsal alanda Goethe'nin etkisiyle yarışamadı—bir etki ki kaçınılmaz olarak onunla anlaşmayanlar tarafından bile duyumsandı.[5]

3. Jacobi

Kamutanrıcılık tartışması ile bağıntı içinde Jacobi'nin daha önce sözü edilmişti. Münih'te Bilimler Akademisinin başkanlığında bulunmuş olan Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) bir inanç felsefecisiydi. Hiçbir zaman akademik bir felsefe dizgesi oluşturma gibi bir niyeti olmamış olduğunu vurguluyordu; tersine, yazıları iç yaşam ve deneyimlerinin anlatımlarıydılar ve ondan—kendi sözleriyle anlatırsak—yüksek ve direnilmez bir güç tarafından çıkarılıyorlardı.

Jacobi Spinoza'yı incelemişti, ve onun görüşünde Spinoza'nın felsefesi biricik mantıksal dizgeydi. Çünkü insan usu gerçeklikleri tanıtlama sürecinde ancak koşulludan koşulluya geçebilir: Koşulludan aşkın bir Tanrıya yükselmesi olanaksızdır. Öyleyse bir enson varoluş zemininin tüm metafiziksel tanıtlamaları birciliğe, bir dünya-dizgesi anlayışına götürmelidir ki bu, Jacobi'nin Mendelssohn ile mektuplaşmasında ileri sürdüğü gibi, tanrıtanımazlığa eşdeğerdir. Ama bu Spinozacılığın kabul edilecek olduğu anlamına gelmez. Tersine, onu inanç adına yadsımak gerekir—inanç ki, kurgul usun olmaktan çok yüreğin (*Gemüt*) bir sorunudur.

[5]Geç yıllarında Herder onu "sıkıntı verici bir çelişki tini"ne düşmüş bulan Goethe'den yabancılaşmıştı. Schiller'e, Alman klasizminin öteki büyük temsilcisine gelince, hiçbir zaman Herder'e özel bir tutkunluk göstermedi ve Kant'ın bir hayranı olarak Herder'in eleştirel felsefe üzerine saldırısından rahatsız oldu. Saldırı gerçekten de güne uygun düşmüyordu ve yazarının yalıtılmasına yardımcı oldu.

Bu konumun sonucu, hiç kuşkusuz, bir yanda felsefe ve öte yanda inanç alanı arasında tam bir ayrılıktır. Tanrının varoluşunu tanıtlamaya girişmek Tanrıyı koşullu bir varlığa indirgemeye çalışmaya eşdeğerdir; ve uzun erimde kurgul metafizik kaçınılmaz olarak tanrıtanımazlıkta sonuçlanacaktır. Metafiziğin boşsavlarını sergilemede Hume'un hizmetlerini tanımak daha iyidir, yeter ki inanca tam geçerlik yükleyelim. Nasıl ki dışsal dünyanın varoluşunu tanıtlıyamıyor ama duyusal-algıda duyu-nesnelerinin varoluşunun dolaysız bir sezgisinden yararlanıyorsak, yine öyle duyulurüstü olgusallığın 'inanç' dediğimiz dolaysız bir sezgisini taşırız (ya da taşıyabiliriz). Geç yazılarında Jacobi yüksek ustan (*Verstand*dan ayrımı içinde *Vernunft*) söz ediyor ve onunla dolaysızca duyulurüstü olgusallığı ayrımsadığımızı söylüyordu. Eğer biri Tanrının varoluşunu yadsıyorsa, bu varoluşu ona tanıtlayamayız; ama bunu yadsımakla kendine insan deneyiminin bir yanını bütünlüğü içinde kapamaktadır. Ya da, daha doğrusu, yadsıması cisimsel dünyaya ilişkin algımız ve sonlu şeyler arasındaki ilişilere ilişkin bilgimiz dışında herşeye karşı körlüğünün bir sonucudur. Işık bize duyulurüstü olgusallık alanından gelir, ama bir kez sıradan us ile bu ışığı ve onun yüksek ya da sezgisel usa görülür kıldığı şeyi kavramaya çalışırsak, ışık söner ve yiter.

Jacobi Kant ile belli bir düzeyde anlaşıyordu. Böylece inanıyordu ki bilgi alanı, eş deyişle bilimsel ya da kuramsal bilgi alanı, olanaklı deneyim alanına sınırlıdır ve burada deneyim duyu-deneyimi demektir. Ve yine usun duyulurüstü olgusallıkların varoluşunu tanıtlamadaki yeteneksizliği konusunda da Kant ile anlaşıyordu. Öyleyse bu düzeye dek eleştirel felsefeyi inanca yer açtığı için memnunlukla karşılıyordu. Ama Kant'ın kılgın usun konutları kuramını yadsıdı. Örneğin Tanrıya inanç kılgısal bir konutlama değil ama inancın sonucudur ve yüksek usun bir iç aydınlığından doğar. Yine, Jacobi Kant'ın fenomenalizmi olarak gördüğü şeyi de yadsıdı. Algıladıklarımız öznel sezgi biçimleri ve anlağın kategorileri yoluyla biraraya bağlanan görüngüler değildir; olgusal şeylerin kendileridirler. Dahası, Kant'ın kesin buyrum kuramının boş biçimciliği olarak gördüğü şeye karşı ahlaksal sezginin ya da duyuşun dolaysızlığı

üzerinde diretti. Jacobi'nin Kant'ı yanlış anladığı ileri sürülebilir; ama eleştirel kuramı eleştirisinden söz etmedeki amacımız ilkin onu sıradan usun duyulurun alanını aşmadaki yeteneksizliği yolundaki kendi düşüncesi ile çakıştığı ölçüde kabul ettiği, ve ikinci olarak Tanrının ve ahlaksal değerlerin dolaysız ayrımsanmasını dışlıyor göründüğü ölçüde yadsıdığı olgularına dikkati çekmektir. Ayrıca belirtmek gerek ki, Jacobi'nin görüşünde Kant'ın kendinde-şey öğretisi bir tutarsızlıktı, hiçbir görüngü-ötesi olgusallığın bulunmadığı anlamında değil ama Kant felsefesinde kendinde-şeylerin ileri sürülmesinin ancak (Kant'a göre) öznel olarak kurulu olan ve yalnızca fenomenlere uygulanabilen nedensel ilkenin kullanımı yoluyla aklanabiliyor olması anlamında.

4. Vargı Notları

Bu bölümde irdelediğimiz düşünürlerin üçünün de yalnızca Aydınlanmanın ussalcılığına karşı çıkmakla kalmadıklarını, ama Kant'ın yeni eleştirel felsefesini de eleştiri altına getirdiklerini gördük. Bununla birlikte, ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısında büyük Alman kurgul idealist devimi için zemini sağlayan Kant'tan başkası değildi. Hiç kuşkusuz, üç düşünürün Kant'a yönelttikleri karşıçıkışların kimileri idealistler tarafından da paylaşılıyordu. Örneğin, Jacobi'nin Kant'ın kendinde-şeyi ileri sürmesinin, kategoriler öğretisi ile birlikte alındığında, onu olanaksız bir konuma sürüklediği biçimindeki karşıçıkışı Fichte tarafından da getirildi. Ama kurgul idealizmin yöneldiği gelişim çizgisi hiç de Hamann'ın ya da Herder'in ya da Jacobi'nin onaylayacak oldukları bir çizgi değildi. (Jacobi Schelling'i düşüncesindeki Spinozacı sonuçları gizlemeye çalışmakla suçluyordu.) Bu anlamda tümü de kendilerine karşı çok güçlü gelecek olan bir akıntıya karşı yüzüyorlardı. Aynı zamanda Herder'in insanlığın ilerleyici bir eğitimi olarak ve kayranın bir belirişi olarak tarih düşüncesi, hem ekinsel ve hem de ruhbilimsel alanlarda çözümlemeci ufalamaya karşı örgensel bütünlük üzerinde diretmesi ile birlikte, özellikle Hegelci dizge yoluyla idealist devimin içersine

alınacaklardı. Hamann'ın da tanrısal *logos* üzerine bir tür yorum olarak tarih düşüncesini desteklediği doğrudur. Ama sözleri Herder'in düşüncelerinin etkisini yaratmıyacak denli bilici havasındaydılar. Tarihsel olarak konuşursak, öyleyse, üçü arasında birincil önemde olanın Herder olduğunu kabul etmek gerekir.

Denebilir ki bu üç insanı yalnızca sonraki felsefi gelişim ile ilişkileri içinde değil ama kendi değerleri üzerinde de görmemiz, insanın tinsel yaşamının ussalcı Aydınlanmanın gözardı etme eğiliminde olduğu yanlarına dikkati çekme ve bu noktalarda diretme gibi yararlı bir işlevi yerine getirdiklerini kabul etmemiz gerekir. Bu pekala doğru olabilir. Aynı zamanda insan kafasının Hamann ve Jacobi tarafından inanç ve felsefe arasına getirilen türde bir ikicilik düzleminde doyum bulabileceğini beklemek de güçtür. Eğer din, Herder'in ileri sürdüğü gibi, insan ekininin bütünleyici bir parçası ise, ve Aydınlanmanın kimi düşünürlerinin inanmış oldukları gibi insanın olgunlaşıp kurtulması gerektiği birşey değilse, insan kendi ekinsel gelişimini anlamaya çalışırken dini de anlamaya çalışmalıdır. Ve bu hiç kuşkusuz Hegel'in yapmaya çalıştığı şeylerden biriydi. Bunu yapmakla kurgul usu inancın dolaysızlığının üzerine yükseltti, ve böylece Hamann ve Jacobi'nin konumlarına aykırı olan ve Kierkegaard'ı inancı yeniden ileri sürmeye götüren bir konumu benimsedi. Böylece Hamann ve Jacobi'nin Aydınlanmanın ussalcılığına karşı tepkisini, ve daha sonra Kierkegaard'ın ussalcılığın Hegelci biçimine karşı tepkisini buluyoruz. Bu onsekizinci yüzyılın ikinci yarısında Hamann ve Jacobi'nin[6] ve ondokuzuncu yüzyılda Kierkegaard'ın önemli bir olguyu, inancın insan yaşamındaki rolünü temsil ettiklerini imler. Ama yine kuru bir ussalcılığa ve herşeyi yutan bir kurgul anlığa başkaldıran bu düşünürlerin kendilerinin sunmuş olduklarından daha doyurucu, eş deyişle ussal olarak doyurucu bir inanç ve felsefe bireşiminin gerektiğini de imler.

[6]Jacobi'nin etkinliği ondokuzuncu yüzyılın erken yarısında da sürdü.

ANABÖLÜM ÜÇ
TARİH FELSEFESİNİN DOĞUŞU

BÖLÜM SEKİZ

BOSSUET VE VICO

1. Giriş Notları; Yunanlılar, St. Augustine

POETİKA'DA[1] Aristoteles'e göre şiir "tarihten daha felsefi ve çok daha önemlidir, çünkü bildirimleri göze çarpar bir yolda evrensellerin doğasında iken, tarihinkiler ise tikeldirler."[2] Bilim ve felsefe evrenseller ile ilgilenirken, tarih ise tikelin ve olumsalın alanıdır. Şiir hiç kuşkusuz felsefe ya da bilim değildir; ama tarihten 'daha felsefi'dir. Aristoteles'in tarihsel gelişim konusunda tarih felsefesi başlığı altında sınıflandırılabilmeleri olanaklı genel bildirimlerde bulunduğu doğrudur. Çünkü, ondan önce Platon'un yapmış olduğu gibi, *Politika*'da değişik kurumlar altında yer alma eğilimi gösteren değişik devrim türlerinden, bunların nedenlerinden ve onları önleme araçlarından, belli anayasa tiplerinin başka tiplere dönme eğilimlerinden söz eder. Ama bu gözlemler açıktır ki tarih üzerine pekala tarihçinin kendisi tarafından da eksiksiz olarak üretilebilecek türde genel düşüncelerdir. Eğer tarih felsefes ile demek istediğimiz şey tarihsel araştırma tarafından aydınlığa çıkarılan tarihsel gelişimin ussal bir kalıp izleyerek bir tasarı yerine getirdiğini ya da belli evrensel ve zorunlu yasaları örneklediğini göstereceğini ileri süren bütünsel bir tarihsel gelişim görüşü

[1] 1451b, 5-8.

[2] Şiir söz konusu olduğu ölçüde bu bildirimin anlamı üzerine bkz. *Aristoteles*, İdea Yayınevi, 1986, s. 129-30.

ise, Yunanlıların bir tarih felsefesi geliştirmiş olduklarını söylememiz çok güçtür. Yunanlıların hiç kuşkusuz kendi tarihçileri vardı, örneğin Thukidides gibi, ama bu başka bir sorundur. Gerçekten de, dünyanın tarihinde döngüsel bir geri-dönüş düşüncesi oldukça yaygındı, ve bu kurama hiç kuşkusuz bir tarih felsefesi adı verilebilir. Ama Yunanlıların genelinde kuramı geliştirmiş olduklarını ileri sürmek pek olanaklı değildir. Ve dikkatimizi en sonunda Yunan felsefesini egemenliği altına almış olan gelenek, eş deyişle Platonik gelenek üzerinde yoğunlaştıracak olursak, tarihsel gelişimin önemini küçümseme yönünde belirgin bir eğilim buluruz—bir gelenek ki, hiç kuşkusuz, oluş alanı ile karşıtlık içinde gerçek varlık alanı olarak değişmeyen tinsel olgusallık üzerinde Platonik diretme ile bağıntılıdır. Bu eğilimin en etkileyici anlatımı belki de Plotinus'ta[3] bulunur. Plotinus tarihsel olayları iç yaşam ile, ruhun Tanrıya tinsel geri-dönüşü ile keskin bir zıtlık içinde koyulması gereken bir oyundaki olaylar çokluğu olarak betimler. Aslında Plotinus tarihi yasa ve 'kayra'nın egemenliğinin dışına koymaz. Ve insan tarihine ilişkin görüşü, genel felsefi bakış açısı ile yakından bağlı olduğu ölçüde, bir tarih felsefesi olarak görülmelidir: Görüşü dizgesinin bir parçasıdır, tıpkı Stoacıların bir döngüler dizisi olarak evren tarihi görüşlerinin dizgelerinin bir parçası olmuş olması gibi. Ama Plotinus'un eğilimi tarihçi tarafından önem verilen olayları önemsizleştirmektir. Ve her ne olursa olsun, tarihte ve tarih yoluyla erişilen bir hedefe doğru bir gelişim olarak genel bir insan tarihi düşüncesi yoktur.

Bir döngüler dizisi olarak değil ama bir enson hedefe doğru ilerleyici bir gelişim süreci olarak tarih düşüncesi Yunan değil ama Yahudi ve Hıristiyan düşüncesinin özelliğidir. Ama bu düşünce ile Yahudilikteki Mesih ve Hıristiyanlıktaki Bedenselleşme öğretileri ve ayrıca Yahudi ve Hıristiyan eskatoloji ya da dünyanın sonu öğretileri arasındaki iç bağıntı, tanrıbilimsel öğretileri öngerektirmesi anlamında tanrıbilimsel doğada olan bir tarihsel gelişim kuramına götürür. Özellikle Hıristiyan bir doğa taşıyan tarih felsefesinin en dikkate değer örneği hiç

[3] *Enneads*, III, 2.

kuşkusuz *De civitae Dei* başlıklı çalışmasında sunulduğu biçimiyle St. Augustine'in kuramıdır. Bu çalışmada Yahudi halkının tarihi ve Hıristiyan Kilisenin kuruluş ve büyümesi önemli roller oynar. Burada St. Augustine'in tarih felsefesi konusunda bu *Tarih*'in[4] ikinci cildinde söylemiş olduklarını yinelemek istemiyorum. Belirtmek yeterlidir ki St. Augustine tanrıbilim ve felsefe arasındaki dizgesel bir ayrımın terimlerinde olmaktan çok bütünsel bir 'Hıristiyan bilgelik' adına düşünüyordu. Öyleyse, onun tarih görüşünün Tanrının Eski Ahit'te sergilendiği biçimiyle Yahudileri kayırıcı işlerine, Bedenselleşmeye ve bunun deyim yerindeyse Kilisede, İsa'nın gizemsel bedeninde uzatılmasına göndermeleri ile büyük ölçüde tanrıbilimsel bir yorum olduğu olgusu onun genel bakış açısı ile bir tutarsızlık içinde değildir. Ve gerçekten de, en azından Hıristiyan bir bakış açısından ileri sürülebilir ki, hem tarihin belirli bir hedefe doğru bir gelişim süreci olarak yorumu tanrıbilimsel bir yorumdan başka birşey olamaz, hem de tanrıbilimsel-olmayan bir tarih yorumunun, geçerlilik taşıyabilme gücünde olduğu ölçüde, tarih konusunda tarihçilerin kendilerinin üretebilme yeteneğinde oldukları türde bildirimlere indirgenmesi olanaklıdır. Başka bir deyişle, Hıristiyan bir bakış açısından ileri sürülebilir ki tarih felsefesi diye birşey olamaz, eğer bu terim tarihin bütününün belirli bir hedefe doğru anlaşılır bir devim olarak yorumu anlamında alınırsa ve eğer felsefe ve tanrıbilim arasında dizgesel bir ayrım kabul edilirse. Bununla birlikte, eğer bu anlamda tarih diye birşeyin olamıyacağı öne sürülecek olursa, önesürüm açıktır ki 'geçerli' bir tarih felsefesi ile igili olarak anlaşılmalıdır. Çünkü yeterince açıktır ki tanrıbilimsel öğretileri kabul etmeyen tarih felsefeleri olmuştur ve vardır. Marxist tarih felsefesi duruma bir örnektir. Ve gerçi bu ciltte Marxizm ile ilgilenmiyor olsak da, tanrıbilimsel olandan tanrıbilimsel olmayan bir tarih yorumuna geçişle ilgileniyoruz.

[4]Bkz. Copleston, *A History of Philosophy*, Vol. II, s. 85-9.

2. Bossuet

Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704), ilkin Condom ve daha sonra Meaux piskoposu olan büyük konuşmacı, *Evrensel Tarih Üzerine Söylem*'inde (*Discours sur l'histoire universelle*, 1681) tanrıbilimsel bir tarih yorumu açımladı. Dauphin'e adanan yapıta önsözünde evrensel tarihin iki yanını vurgular, dinin ve imparatorlukların gelişimi. Çünkü "din ve politik hükümet çevrelerinde insan sorunlarının dönmekte olduğu iki noktadır."[5] Tarihin bir incelenişi yoluyla prenslere ardışık biçimleri içindeki dinin kalıcı bulunuş ve öneminin, politik değişimlerin nedenlerinin ve bir imparatorluktan bir başkasına geçişin bilincini kazandırmak olanaklıdır.

Açıktır ki, bu iki konu dinsiz bir tarihçi tarafından ve hiçbir tanrıbilimsel sayıltı olmaksızın irdelenebilir. Ama *Evrensel Tarih Üzerine Söylem*'inde Bossuet'nün kafasında savunmacı kaygılar vardır. İlk bölümde anaçizgilerde oniki evre sunar: Adem, ya da yaratılış; Nuh, ya da Tufan; İbrahim'in görevi; Musa, ya da yazılı Yasa; Truva'nın alınışı; Solomon, ya da Tapınağın kuruluşu; Romulus, ya da Roma'nın temeli; Cyrus, ya da Yahudilerin yeniden-yerleştirilmeleri; Scipo, ya da Kartaca'nın fethi; İsa'nın doğuşu; Konstantin, ya da Kilisenin barışı; ve Charlemagne, ya da yeni imparatorluğun kuruluşu. Başka bir deyişle, Bossuet Tanrının seçilmiş halklarla olan kayırıcı işleriyle ilgilenir: Hıristiyanlık için bir hazırlık olarak Roma imparatorluğunun yayılması ile, Bedenselleşme ile ve Kilisenin ve Hıristiyan toplumun kurulması ile. Doğu imparatorlukları ancak Yahudi halkı ile ilişkilerinin işlevinde sahneye çıkarlar. Hindistan ve Çin atlanmıştır. Yaratılış, tanrısal kayra, ve Bedenselleşme gibi tanrıbilimsel öğretiler yazarın tarihsel şemasının çerçevesini oluştururlar. Ve oniki evre 'dünyanın yedi çağı' altına düşer, İsa'nın doğuşu yedinci ve sonuncunun müjdecisi olmak üzere.

Dinin gelişimine ayrılmış olan ikinci bölümde savunmacı kaygılar yine başattır. Zaman içinde 'Patriarch'ların yaratılı-

[5] *Dessein général.*

şından Musa'ya Yasaların bildirilişine geçeriz; ve krallar ve peygamberlerden Hıristiyan tanrısal bildirişe. Bossuet aslında Yahudilik ve Hıristiyanlıktan başka belli dinleri de tartışır, örneğin Roma ve Mısır dinlerini; ama bu noktalardaki gözlemleri Hıristiyanlığın dinin eksiksiz gelişimi olduğu biçimindeki ana temasına yalnızca birer ek olarak kalmırlar. "Bu Kilise, ki her zaman saldırıya uğramış ve hiçbir zaman yenilmemiştir, sürekli bir tansık ve Tanrının öğütlerinin değişmezliğine çarpıcı bir tanıktır."[6]

Tanrısal kayra düşüncesi *Söylem*'in imparatorlukların yazgılarını ele alan üçüncü bölümünde de öne çıkar. Böylece "bu imparatorlukların çoğu kez Tanrının halkının tarihi ile zorunlu bir bağıntıları vardır"[7] der. Tanrı Asurları ve Babillileri Yahudileri cezalandırmak için, Persleri onları topraklarına yeniden-yerleştirmek için, İskender'i ve ilk ardıllarını onları korumak için, ve Romalıları onların Suriye krallarına karşı bağımsızlıklarını sürdürmek için kullandı. Ve Yahudiler İsa'yı yadsıdıkları zaman, Tanrı aynı Romalıları onları cezalandırmak için kullandı, gerçi Romalılar Kudüs'ün yokedilmesinin imlemini anlamamış olsalar da. Bossuet hiç kuşkusuz kendini böyle genel alışıldık bildirimlere sınırlamaz. Mısır'dan Roma'ya bir dizi imparatorluğun ve Devletin yıkılışlarının tikel nedenlerini tartışır, ve bu tartışmalardan krallığın kalıtçısı için dersler çıkarmaya çalışır. Son vargısı hiçbir insanın kendi tasar ve dileklerine göre tarihin geçeğine egemen olamayacağıdır. Bir prens eylemleri ile bir etki yaratmayı amaçlayabilir, ama gerçekte bir başkasını yaratır. "Hiçbir insan gücü yoktur ki, kendisine karşın, kendi tasarlarından başkalarına hizmet etmesin: Yalnızca Tanrı herşeyi Kendi istencine indirgemeyi bilir. Yalnızca tikel nedenleri irdeleyecek olursak herşeyin şaşırtıcı gelmesinin nedeni budur; ve gene de herşey düzenli bir gelişime göre ilerler."[8] Başka bir deyişle, tarihsel değişimlerin tikel nedenleri vardır, ve bu nedenlerin işleme yolları hiçbir biçimde insanlar tarafından her zaman önceden görülmez ve istenmezler. Ama aynı zamanda tanrısal kayra bu tikel nedenlerde ve onların işleyişleri yoluyla yerine getirilir.

[6]*Discourse*, Part II, 13. [7]*A.g.y.*, Part III, 1. [8]*Discourse*, Part III, 7.

Öyleyse, denebilir ki, Bossuet için bir bakıma iki tarihsel düzey vardır. İlkin tarihçi tarafından irdelenen tikel nedenler düzeyi gelir. Tarihçi örneğin Babil imparatorluğunun ya da imparatorluk Romasının çöküşüne katkıda bulunan tikel nedenleri belirleyebilir. Ama bir de tanrıbilimsel yorum düzeyi vardır ki, buna göre tanrısal kayra tarihsel olaylarda ve bunlar yoluyla yerine getirilir. Ama tanrısal kayranın tarihin geçeğinde böyle nasıl yerine getirilmiş olduğuna ilişkin bilgimizde sınırlıyızdır. Ve bu açıktır ki Bossuet'nün Mısır, Asur, Babil ve İran'ın Yahudi halkı ile ilişkileri üzerinde durmasının nedenlerinden biridir; çünkü burada Eski Ahit'in öğretisine başvurabilir.

Bossuet böylece onyedinci yüzyılda St. Augustine'in bir felsefe tarihi geliştirme girişimini yeniledi. Ama, belirtildiği gibi, ve hiç kuşkusuz Bossuet'nün çok iyi bildiği gibi, böyle tanrısal kayranın terimlerinde işleyen bir tarih felsefesi geliştirme yeteneğimiz oldukça kısıtlıdır. *Söylem*'lerinin başlıca imlemi belki de insan tarihini felsefi derin düşünceye bir nesne yapma yönünde esinlendirici olmuş olmasıdır.

3. Vico

Felsefe tarihinin doğuşunda çok daha önemli olan bir ad İtalyan filozoflarının en büyüklerinden biri olan Giambattista Vico'dur (1688-1744). Vico'nun yaşadığı sıralarda tarihsel araştırma etkinliğinde göze çarpar bir yoğunlaşma yer aldı. Reformasyon ve Karşı-Reformasyon devimlerinin ikisi de bu çalışmayı uyardılar; ve daha öte bir dürtü de, tarihçilerin belirttikleri gibi, ulusal Devletlerin doğuşu ve hanedan çıkarları tarafından yaratıldı. Böylece Leibniz Brunswick Soyunun tarihini yazmaya girişirken, İtalya'da ise onsekizinci yüzyılın ilk yarısından Modena Dükünün kütüphanecisi olan Muratori koruyucusu tarafından Este Soyunun bir tarihini hazırlamakla görevlendirildi.[9] Ama tarih yazma için tarihsel araştırma ve gereç birikimi tarihçilik ile aynı şey değildir; ve {{tarihçilik}} ya da tarih yazma bir tarih felsefesi ya da tarih kuramı ile aynı şey değildir. Bu ikincisi için Vico'ya dönmemiz gerekir.

[9]Muratori'nin büyük çalışması *Rerum italicarum scriptores* idi.

1699'da Vico Napoli üniversitesinde diluzluğu profesörü oldu ve 1741'e dek bu görevi sürdürdü.[10] Ve bu konumda bir dizi söylem sundu. Erken söylemler Kartezyenizmin etkisini gösterirler; ama 1708 söyleminde değişik bir tutumu benimser. Modernler, der, belli bilimlerde, eş deyişle fiziksel bilimlerde büyük gelişmeler elde ettiler; ama konusu insan istencine bağımlı ve örneğin matematikte geçerli olan yöntemle irdelenemeyecek inceleme dallarını önemsemediler ve değersizleştirdiler. Bu bilimler şiir, tarih, dil, politika ve tüzeyi kapsar. Dahası, modernler bilimlerdeki tanıtlamalı matematiksel yöntemin uygulanışını ancak görünürde tanıtlama sağlayabileceği yerlere genişletmeye çalıştılar.

Bu bakış açısı *Eski İtalyan Bilgeliği* (*De antiquissima italorum sapienta*, 1710) başlıklı çalışmasında daha tam olarak geliştirildi. Bu çalışmada Vico Descartes'ın felsefesine saldırır. İlk olarak, *Cogito, ergo sum* kuşkuculuğun yeterli bir çürütülmesi olarak ya da bilimsel bilginin bir temeli olarak hizmet edemez. Çünkü düşünüyor olma pekinliği bilim düzeyine değil ama düşünmeyen bilinç düzeyine düşer. İkinci olarak, düşüncenin açıklık ve seçikliği evrensel bir gerçeklik ölçütü olarak hizmet etmeyecektir. Matematikte bir gerçeklik ölçütü olarak hizmet ediyor görünebilir. Ama örneğin geometride uygulanabilir olmasının nedeni geometrinin yapılaştırmalı bir bilim olması ve onda düşüncenin kendi kendiliklerini çiziyor ya da yapıyor olmasıdır. Matematiksel kendilikler doğal bilimlerin nesnelerinin olgusallıklar olmaları anlamında olgusallıklar değil, ama insanın ansal yaratılarıdırlar. Gerçekten de açık ve seçiktirler; ama düşüncenin kendisi tarafından yapılmış oldukları için böyledirler. Nesnenin yapılaştırılması öyleyse açıklık ve seçiklikten daha temeldir; ve bize bir gerçeklik ölçütü sağlar. "Gerçekliğin kuralı ve ölçütü onu yapmış olmaktır."[11] Ama nesnenin yapılaştırılması örneğin fizikte tam olarak arı geometride taşıdığı anlamı taşımaz. Arı geometride nesneler olgusal-olmayan kendiliklerdir, birer ansal yaratıdır; fizikte ise değildirler. Nesnenin yapılaştırılması fizikte deneysel yöntemin

[10]1723'te Vico yurttaşlık yasası kürsüsü için yarıştı ama elde etmeyi başaramadı. [11]*Opere*, I, 136; Bari, 1929.

kullanılması demektir. Fizikte tanıtlayabileceğimiz şeyler üzerlerinde benzer birşeyi uygulayabileceğimiz şeylerdir. Ve doğal şeylerin en açık düşünceleri doğaya öykünen deneyler tarafından destekleyebilecek olduklarımızdır.

Öyleyse *verum factum* ilkesinin bildirimi, eş deyişle gerçekliğin ölçütü onu yapmış olmaktır anlatımı geometrik yöntem tüm bilimlerde evrensel olarak uygulanabilirdir vargısına götürmez. Ne de düşüncenin fiziksel nesneleri matematiksel kendilikleri yaratıyor olması gibi bir anlamda yaratabilecek olduğu anlamına alınmalıdır. Vico'yu şeyler ansal yaratılar ya da salt düşüncelerdirler görüşünü ileri sürüyormuş gibi yorumlamamalıyız. Nesnenin yapılması ya da kurulması varoluşsal olmaktan çok bilişsel bir anlamda anlaşılmalıdır. Anlık nesnenin yapısını onun öğelerinden yeniden-yapılaştırdığı zaman yeniden-yapılaştırma ediminin kendisinde gerçekliğin pekinliğine ulaşır. Bu anlamda bilme ve yapma özdeşleşir, *verum* ve *factum* bir olurlar. Tanrı, tüm şeyleri yarattığı için, zorunlu olarak tüm şeyleri açık olarak bilir. Ve bu gerçekliğe sağın bir andırım ancak insanın nesneleri ya da kendilikleri ansal yaratılar olarak içeren matematiksel bilgisinde bulunur. Doğayı varoluşsal düzende yaratmayız. Aynı zamanda Doğanın bilimsel bir bilgisini ancak nesnenin yapısını bir bakıma bilişsel düzende yeniden-yaptığımız ölçüde taşırız. Ve deneysel yöntemin yardımı olmaksızın bunu doğru olarak yaptığımızı bilemeyiz. Kendi yarattığımız salt soyut kavramlardan bir çıkarsama, bu kavramlar ne denli açık ve seçik olsalar da, varolan Doğanın bir bilgisinin güvencesi olamaz.

Bu düşüncelerin tarihe uygulanışı *Eski İtalyanların Bilgeliği*'nde görülmez; ama Vico'nun düşüncesinin tutacak olduğu genel yönü önceden görmek kolaydır. İnsan tarihi insan tarafından yapılır; öyleyse insan tarafından anlaşılabilirdir. Tarih biliminin ilkeleri insan anlığının değişkilerinde, insan doğasında bulunacaktır. Gerçekten de, tarih kendini bilimsel inceleme ve düşünceye fiziksel Doğadan daha kolay sunar. Doğa yalnızca Tanrı tarafından yapılmıştır, insan tarafından değil; bu yüzden yalnızca Tanrı Doğanın tam ve yeterli bir bilgisini taşıyabilir. Ama insan toplumu, insan yasaları, dil ve

yazın, tümü de insan tarafından yapılmışlardır. Bu yüzden insan onları ve gelişimlerinin ilkelerini gerçekten anlayabilir. Burada Kartezyen konumun bir tersine çevrilişini görürüz. Descartes'ın fiziksel bilim karşısında önemsizleştirdiği bilimlere şimdi fiziksel bilimden daha üstün bir konum verilmektedir.

Bu yeni bilimin ilkelerini Vico büyük çalışmasında tartıştı: *Ulusların Ortak Doğalarını İlgilendiren Yeni Bir Bilimin İlkeleri* (*Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, 1725; 2'nci basım, 1730; 3'üncü basım, 1744). Yaşamöyküsünde Vico belirtir ki belli bir tarihe dek herkesten önce iki insana hayranlık duyuyordu—Platon ve Tacitus. "Çünkü karşılaştırmanın ötesindeki metafiziksel bir derinlikle Tacitus insanı olduğu gibi ve Platon ise olması gerektiği gibi düşünür."[12] Ve bu iki insan için duyduğu hayranlığı *Yeni Bilim*'de tarihin evrensel ve bengi yasasını ve bu bengi yasanın kendini bireysel halkların tarihlerinde geliştirme yollarını belirleme amacı ile bağlayabiliriz. Platon'un 'içrek bilgeliği' Tacitus'un 'sıradan bilgeliği' ile birleştirilmelidir. Ama Vico kendilerine özel bir borç duyduğu başka iki düşünürün adlarını da ekler. Bunlardan ilki yeni bilimini geliştirmede *De augmentis scientiarum* ve *Novum organum* başlıklı yapıtlarında güçlü bir esin kaynağı bulduğu Francis Bacon'dır. (*Yeni Bilim* başlığı Bacon'ın *Novum organum*'u tarafından esinlendirilmiş olabilir.) İkinci ad Grotius'tur. Bacon kendi zamanında varolduğu biçimiyle bilgi toplamının arttırılma ve düzeltilme gereksiniminde olduğunu görüyor, ama, yasa söz konusu olduğu sürece, insan tarihini yöneten yasaları geliştirmeyi başaramıyordu. "Bununla birlikte, Grotius bir evrensel yasa dizgesinde felsefe ve filolojinin bütününü kucaklar, sonuncunun her iki yanını da içine almak üzere: Bir yanda hem öyküsel hem de gerçek olgu ve olayların tarihini ve öte yanda İbranice, Yunanca ve Latince gibi antikçağın bize Hıristiyan dini tarafından aktarılan üç bilgelik dilini."[13] Vico Grotius'un çalışmasını daha öte

[12] *The Autobiography of Giambattisa Vico*, İng. çev. M. H. Fisch ve T. G. Bergin, Cornell U. P., 1944, s 138.

[13] *Autobiography*, s. 155.

geliştirmeyi istiyordu. Ve Grotius ve Pufendorf (ve belki de bunların yanısıra Hobbes) gibi doğal yasa felsefecilerini okumasını tarih sorununu büyük ölçüde uygarlığın kökenlerini ilgilendiren bir sorun olarak alan formülasyonu ile bağlayabiliriz. Bu *Yeni Bilim*'de dikkatini özellikle yönelttiği bir temadır.

Vico, *Yeni Bilim*'in ilk yayımının ilk kitabının başında bildirdiği gibi, Hobbes'un 'ahlaksız ve zorba insanları,' Grotius'un 'yalnız, zayıf ve muhtaç budalaları,' ya da Pufendorf'un 'tanrısal kaygı ve yardım olmaksızın dünyaya atılan yurtsuzları' ile başlamayı istemiyordu. Başka bir deyişle, bu koşullardaki insanlarla saltık bir başlangıç yapmaktan kaçınıyordu. Çünkü İncil'deki Yaratılış bölümü Adem'in başlangıçta örneğin Hobbes tarafından betimlenen doğa durumunda olmuş olduğunu imlemez. Böylece Vico insanın söz gelimi putperest ırklar arasındaki yabanıllaşma sürecinin yer alması için belli bir sürenin geçmesi gerektiğini kabul eder. Ve böylece uygarlık nasıl gelişti sorusu doğar.

Vico uygarlığın başlangıcının yerleşik yaşama geçişle geldiğini kabul eder. Gök tanrının gürlemesi ve şimşeği erkekleri, kadınları ile birlikte, mağaralara sığınmak zorunda bıraktı. Ve bu ilkel yerleşmeler uygarlığın ilk evresinin doğuşunu olanaklı kıldı: 'Tanrıların çağı' ya da 'ailelerin devleti,' çünkü ailenin babası hem kral, hem rahip, hem de ahlaksal hakem ve yargıç konumundaydı. Uygarlığın bu aile-evresinin üç ilkesi vardı— din, evlilik ve ölülerin gömülmesi.

Ama bu ilkel uygarlık evresinde her zaman süren gerginlikler ve eşitsizlikler vardı. Örneğin yurtsuzlar arasında, henüz tanrılara tapınan ve toprağı ortaklaşa işleyen yerleşik ailelere dönüşmemiş olanlar arasında kimileri güçlü, kimileri zayıftı. Ve zayıfların kendilerini onlardan daha güçlü ve daha zorba olanlardan kurtarmak için bağımlı bir konumu kabul edip serfler olarak yerleşik ailelerin yanına sığınışlarını göz önünde canlandırabiliriz. Başka bir deyişle, yavaş yavaş patrisyen ve plep düzenleri gelişti, ve böylece içinde yöneticilerin patrisyen düzene ait oldukları 'kahraman devletler' doğdu. Bu uygarlığın gelişiminde ikinci evreydi; 'kahramanların çağı' idi.

Ama bu evre özünlü olarak kararsızdı. Patrisyenler ya da soylular doğallıkla toplumun yapısını olduğu gibi korumayı istiyorlardı; çünkü konum ve ayrıcalıklarını dokunulmamış olarak sürdürmeyi istiyorlardı. Ama, eşit ölçüde doğallıkla, plepler ise toplum yapısını değiştirmeyi istiyorlardı. Ve zamanın akışı içinde önce bir ayrıcalıkta, sonra bir başkasında kendileri için birer pay kazanmayı başardılar, evliliklerinin yasal tanınışından yurttaşlık ve devlet görevi için seçilebilirliğe dek haklar elde ettiler. Kahramanlar çağı böylece aşamalı olarak yerini demokratik cumhuriyetler tarafından nitelendirilen 'insanlar çağına' bıraktı. Bu insanlar çağıydı, çünkü insanın insan olarak, ussal bir varlık olarak değeri en sonunda tanınmıştı.

Bununla birlikte, uygarlığın gelişimindeki bu üçüncü evre kendi içersinde kendi çürüyüşünün tohumlarını taşıyordu. Başından beri bulunmuş ve insanın uygar bir koşula yükselmesinde dirimsel bir etmen olmuş olan din ussalcılığın çiçeklenmesiyle yerini felsefeye ve kuru bir anlıkçılığa bırakmaya yöneldi. Eşitlik kamu tininde bir alçalmaya ve başı bozukluğun artışına neden oldu. Yasalar hiç kuşkusuz daha insanca bir yapı kazandılar ve hoşgörü arttı; ama bu insanlaşma sürecine yozlaşma eşlik etti, ta ki sonunda toplum içerden dağılıncaya ya da dış saldırı karşısında yenik düşünceye dek. Bu, Roma imparatorluğunun tükenişinde olduğu gibi, barbarlığa bir geri dönüşe götürdü.

Döngünün tamamlanışından sonra yeni bir döngü başlar. Böylece Batıda Hıristiyanlığın gelişi yeni bir tanrılar çağını müjdeledi. Orta Çağlar yeni bir döngüde kahramanlar çağını temsil ediyordu. Ve onyedinci yüzyıl, felsefeler yüzyılı, yenilenmiş bir insanlar çağı evresiydi. Bireysel halkların tarihlerinde de döngüler buluruz; ve bunların tikel döngüleri evrensel bir yasanın işleyişidirler. Ama Vico'nun tümevarım yoluyla doğrulandığına inandığı bu döngüler kuramı yanlış anlaşılmamalıdır. Vico tarihsel olayların belirlenmiş olduklarını ya da her döngüde tam anlamıyla benzer olaylar kümesinin yer aldığını demek istemez. Ne de örneğin Hıristiyanlığın tek bir tikel döngü ile bağıntı içinde bir değer taşıyan ve böylece gelecekte

yerini bir başka dine bırakacak olan zamansal bir dinsel fenomen olduğunu söylemek ister. Yineleyen şey tikel tarihsel olgular ya da olaylar değil ama dahaçok içinde olayların yer aldıkları genel bir çerçevedir. Ya da, daha doğrusu, yineleyen şey bir anlayışlar döngüsüdür. Böylece duyu, imgelem ve tutku dilinde anlatılan ilkel anlayış aşamalı olarak düşünsel ussallığın doğuşu tarafından izlenir. Bu da kendi payına bir bakıma insan doğasının başka katmanlarından kopar ve kuşkucu usun çözücü eleştirisine gelişme eğilimine girer. Ve toplumun çözülüşü durmaz ve insan ona Tanrı ile yeniden bir ilişkiyi, dinin bir yenilenişini getiren kendiliğinden ilkel anlayışı bir kez daha yakalayıncaya dek sürer. Uygarlık "her durumda din ile başladı, ve bilimler, düzenceler ve sanatlar tarafından tamamlandı."[14] Bir kafa yapıları, tarihsel gelişim biçimleri döngüsü vardır, ama içerikler, tikel tarihsel olgular ve olaylar döngüsü değil. Vico'nun düşüncesi gerçekten de Yunanlıların döngüsel geridönüş kuramlarını anımsatır; ama benzer tikel olayların zorunlu yinelenişleri gibi yazgıcı bir kuramı doğrulama yönünde bir eğilimi yoktur. Ne de onun döngüler kuramının tüm ilerlemeyi dışladığını söyleyebiliriz. Örneğin, Hıristiyanlık yeni bir döngüde Vico'nun tanrıların ilk çağının 'korkutucu dinleri' dediği şeye karşılık düşebilir; ama bundan Hıristiyanlığın onlara üstün olmadığı sonucu çıkmaz.

Vico'nun kendi tarih felsefesinde bir döngüler kuramından başka hiçbir şey sunmamış olduğunu düşünmek büyük bir yanılgı olacaktır. Onda her halkın ya da ulusun gelişiminin derli toplu bir haritasından çok daha ötesi vardır. İlk olarak, çalışmasında insanın ve tarihinin aşırı-anlıksalcı bir yorumu anlamında ussalcılığa karşı sağlıklı bir denge öğesi bulabiliriz. Felsefeciler, der Vico, kendileri için toplumun kökenlerine ilişkin gerçek bir düşünce oluşturma yeteneğinden yoksundurlar; çünkü geçmişe bakarken sürekli olarak şeylere kendi bakış yollarını yükleme ve us sözcüğüne verdikleri anlamda usun işi olmayanı ussallaştırma eğilimindedirler. Böylece doğal yasa felsefecileri bize doğa durumundaki insanları bir toplumu ortaya çıkaracak olan bir sözleşme ya da bağıt yapıyor olarak

[14] *Oyster*, III, 5.

betimlerler. Ama toplumun gerçek kökenleri böyle olmuş olamazlar. Yersiz yurtsuz dolananları mağaralara ve benzeri ilkel yerlere sığınmaya zorlayarak oralarda az çok yerleşik bir yaşam kurmaya iten etmen korkuydu; ya da, daha genel olarak, duyumsanan gereksinimdi.

Bu düşünce yalnızca onyedinci yüzyılın değil ama eski dünyanın felsefecilerine de uygulanabilir. Bu sonuncular, çağdaş ardılları ile aynı ussallaştırma eğilimi altında durarak, Devletlerin yasalarını aydınlanmış yasa-vericilere yüklediler, örneğin Sparta'da Likurgus gibi. Ama yasalar düşünen usun ürünleri olarak ortaya çıkmadılar, gerçi zamanın akışı içinde uygarlık gelişirken us tarafından düzeltme işlemleri altına alınmış olsalar da. Sorun olan şey düşünen usa tapan felsefecilerin insanın özünü bu usta buluyor olmalarıdır. Ancak usun insanları birleştirdiğini ve ortak bir bağ olarak davrandığını, ve böylece birleştirici bir etmen olan yasanın kaynağının da o olması gerektiğini düşünürler. İmgelem, duyular ve tutkular insanları birbirlerinden ayırır. Bununla birlikte, gerçekte insanlar gelişimlerinin ilk evrelerinde düşünen us tarafından olmaktan çok imgelem ve duygu tarafından yönetildiler. Hiç kuşkusuz us vardı; ama kendini imgelem ve duygıya özgü biçimlerde anlatıyordu. İlkel din ruhbilimsel olarak korkunun ve bir tür çaresizlik duygusunun kendiliğinden ürünüydü, felsefi anlamda usun değil; ve ilkel yasa özünlü olarak ilkel din ile birleşmişti. Her ikisi de felsefi usun değil ama bir duygu ve imgelem mantığının ürünleri idiler. Yasa, kökenlerinde, doğal bir ürün olarak töre idi, tasarımcı anlığın meyvası değil.

Vico şiir ve mitoloji üzerine büyük bir vurgu getirdi. Gerçekten de, *Yeni Bilim*'in üçüncü kitabı *Gerçek Homeros'un Bulunuşu Üzerine* başlığını taşıyordu. Eğer din, ahlak, yasa, toplumsal örgütleniş ve ekonominin erken evrelerini incelemeyi istersek, salt soyut kuramcılıktan kaçınmalı ve filoloji verilerini, eş deyişle şiiri ve miti incelemeliyiz. Ve örneğin Homeros şiirini yorumlamada iki yanıltıcı düşünceden kaçınmalıyız. İlkin, mitlere bilinçli aldatmacalar olarak, *Devlet*'te Platon tarafından salık verilen tipte yararlı yalanlar olarak bakmamalıyız. İkinci olarak, onları ussallaştırmamalıyız, sanki

yazarları açıkça anlaşılan ve ussal olarak formüle edilen düşünce ve kuramlara alegorik anlatımlar veriyorlarmış gibi. Tersine, bir halkın 'kaba bilgeliğinin,' 'şiirsel bilgeliğinin' anlatımıdırlar; ve bize mitlerin doğuş zamanlarındaki halkların düşünme yolları için anahtar verirler. Örneğin Homeros şiirleri kahramanlar çağındaki Yunanlıların din, töreler, toplumsal örgütleniş, ekonomi ve giderek bilimsel düşüncelerini 'şiirsel karakterler'de anlatır. Bunlar bir bakıma gelişiminin verili bir evresindeki bir halkın anlayış ve yaşamının kendiliğinden yazınsal anlatımı ve birikimidirler. Tarihin bir yorumlanışı açısından taşıdıkları büyük değer buna bağlıdır. Açıktır ki, herşeyi sözel gerçeklik olarak kabul etmemiz istenmez. Örneğin Zeus Homeros'un şiirlerinde onu ve etkinliklerini betimleyen biçim altında gerçek bir kişi değildir; aynı zamanda yalnızca soyut felsefi bir tanrı kavramını simgeleyen yazınsal bir şekil de değildir. Tersine, tanrısal olanla erken bir ilişki evresinin imgesel bir anlatımıdır. Tanrısalın şiirsel betimlemelerinin bir bakıma tanrısalın düşünen usta açıkça formüle edilen felsefi kuramını örtüyor olması gibi birşey söz konusu değildir: dönemin dinsel düşünüşü şiirsel düşünüştü. Kendi mantığı vardı, ama bu felsefecinin soyut mantığı olmaktan çok bir imgelem ve duygu mantığı idi.

Vico'nun tarih felsefesinde göze çarpan bir başka nokta da her ekinsel dönemin karmaşık birliği üzerinde diretmesidir. Bir döngüdeki her 'çağ'ın ya da evrenin kendine özgü din, yasa, toplumsal örgütleniş ve ekonomi tipleri vardır. Vico hiç kuşkusuz aşırı bir şemacılık eğilimi gösterdi; ama bir bakıma tarih incelemesi için bir izlence sağladı ki, hanedan öykülerine ve politik ve ekonomik olayların anlatılarına sınırlanmayacak, tersine tarihlerinin ardışık evrelerindeki halkların yaşamlarının içersine işleyecek ve bu yaşamları tüm dallanmaları içinde araştırarak din, ahlak, töre ve yasa, toplumsal ve politik örgütleniş, ekonomi, yazın ve sanat arasındaki bağıntıları sergileyecekti. Aynı zamanda Vico hem genel olarak insan anlayışının, hem de tikel bilimlerin ve sanatların gelişimlerinin karşılaştırmalı bir incelemesi için izlence taslakları da oluşturdu.

Öyleyse tarih bize insan doğasını sergiler. Yalnızca insanı, diyelim ki, ikinci 'insanlar çağı' döneminde olduğu gibi irdeleyerek ya da felsefeciyi bir ölçün alarak insan doğasının bir bilgisine erişemeyiz. İnsan doğasının tarihte, şiirlerinde, sanatında, toplumu ve yasayı vb. geliştirmesinde aşamalı sergilenişine dönmemiz gerekir. Tarih insan tarafından yapılır; öyleyse insan tarafından anlaşılabilirdir. Ve tarihi incelerken insan kendi doğasının, ne olmuş olduğunun, ne olduğunun ve ne olabileceğinin düşünsel bir bilgisine erişir. Us çağının, felsefeciler çağının başarımlarını yüceltmek ve geçmiş ve ilkel olanı küçümsemek aptalcadır, çünkü tarihin bütün bir geçeği insanın sergilenişidir. Tanrıların ilkel çağında insanı duyu olarak görürüz; kahramanlar çağında imgelem olarak; ve insanlar çağında us olarak.

İster insan eylemlerini irdeliyor olalım isterse sanat ve yazın anıtlarını ya da kurumları, tarihin insan tarafından yapılmış olması olgusu gene de tarihin tanrısal kayradan kopmuş olduğu ve belli bir anlamda Tanrının işi olmadığı anlamına gelmez. Ama Vico için tanrısal kayra birincil olarak insan anlığı ve istenci yoluyla, eş deyişle doğal araçlar yoluyla işler, birincil olarak tansıksal bir karışma yoluyla değil. Genellikle insanlar bir erek saptar ama bir başkasına ulaşırlar. Örneğin, "[patrisyen] babalar serfleri üzerinde babasal güçlerini sınırsızca uygulamayı amaçladılar, ama onları kentleri doğuran yurttaş erkinin uyrukları yaptılar. Egemen soylular sınıfı plepler üzerinde efendilik özgürlüklerini keyfi olarak kullanmayı amaçladı, ama halk için özgürlüğü yerleştiren yasalara boyun eğmeleri gerekti."[15] Bireyler neye niyet etmiş olurlarsa olsunlar, eylemleri yoluyla uygarlık doğmuş ve gelişmiştir. Ve insanlar çağının ikinci evresinde, örneğin özgür-düşünürler dini yoketmeye çalışırlarken, toplumun çözülmesine, ekinsel bir döngünün ereğine, ve böylece dinin bir yeniden-doğuşuna katkıda bulunmuşlardır—din ki insanın bencil tutkularını yenmesini kolaylaştırmada birincil etmendir ve yeni bir ekinin serpilişine götürür. İnsanlar özgürce davranırlar, ama özgür eylemleri tanrısal kayranın bengi amaçlarının olgusallaşmasını sağlayan araçlardır.

[15] *Opere*, IV, 2, 164.

Vico'nun *Yeni Bilim*'inin çağdaşları tarafından bütünüyle gözardı edildiğini söylemek pek doğru olmayacaktır. Çünkü belli özel savlar tartışma konusu edildiler. Ama düşüncelerinin genel imlemi hiç kuşkusuz bir kabul görmedi ve Vico ondokuzuncu yüzyıla dek hakkını alamadı. 1787'de Goethe Napoli'yi ziyaret ettiğinde incelemesi için *Yeni Bilim* dikkatine sunuldu. Büyük şair çalışmayı Jacobi'ye ödünç verdi, ve 1811'de Jacobi Vico'nun Kant'ı öncelemesi olarak gördüğü şeyin sözünü etti. Bu pasaj Coleridge tarafından *Yaşam Kuramı* (1816'da yazılıp 1848'de yayımlandı) başlıklı yapıtında kullanıldı ve yazar daha sonraki yıllarda Vico'dan belli bir coşkuyla söz etti. Fransa'da Michelet Vico'nun ana yapıtının kısaltılmış bir çevirisini yayımladı (1827) ve 1835'de yine aynı yapıtı yazarın yaşamöyküsünün ve kimi başka yazılarının çevirilerinin de eklenmesiyle yeniden çıkardı. İtalya'da Rosmini ve Gioberti Vico'ya ilgi duydular, ve ayrıca Spaventa gibi idealistler de. Spaventa Hegelciliğin İtalya'ya girişinin bir bakıma Vico'nun kendi doğal yurduna geri dönüşü olduğunu ileri sürdü, ve bunu onun Alman felsefesinin müjdecisi olduğu zeminine dayandırdı. Ama Vico'ya yönelen çağdaş ilgi herkesten önce "onu şiir ve sanatın gerçek doğasını ortaya çıkaran ve deyim yerindeyse estetik bilimini yaratan"[16] insan olarak sunan Benedetto Croce'ye bağlıdır.

4. Montesquieu

Montesquieu (1689-1755) yayımlanmış yazılarında Vico'da söz etmez; ama öyle görünür ki 1728'de İtalya yolculuğunda *Yeni Bilim* ile tanışmış olması olasıdır. Bu sıralarda henüz Romalıların büyüklük ve bozulmaları üzerine (1734) ve yasaların tini üzerine (1748) ünlü çalışmaları yayımlanmamıştı. Tarihsel gelişimin ilkelerini saptayabilme gibi bir amaçla toplum, yasa ve hükümetin karşılaştırmalı bir incelemesine girişmiş olduğu olgusu hemen Vico'nun, en azından uyarı yoluyla da olsa, düşünceleri üzerinde belli bir etki yaratmış olduğunu düşün-

[16]B. Croce, *Aesthetics*, İng. çev. D. Ainslie. Londra, ikinci yayım, 1929, s. 220.

dürür. Ama gene de bu durum kendi başına böyle bir etkinin olmuş olduğunu tanıtlamaya yeterli değildir. Bununla birlikte, Montesquieu'nün kişisel notları Vico'nun döngüler ve uygarlığın çürümesi kuramının düşüncesi üzerinde belli bir etki yaratmış olduğunu gösteriyor gibi görünürler, gerçi bunun düzeyini saptamak oldukça güç olsa da.

Montesquieu'nün düşünceleri bu cildin ilk bölümünde daha önceden anahatlarında verilmiş olduğu için, üzerlerinde burada daha öte durmayacağız. Belirtmek yeterlidir ki hem Vico'da hem de Montesquieu'de karşılaştırmalı bir tarihsel yöntem bulunuz, ve her ikisi de tarihsel verileri halkların tarihsel gelişimlerini yöneten yasaları belirlemek için temel olarak kullanmaya yönelmişlerdi. İkisi arasında Montesquieu, özgürlük için bir tutku ile Aydınlanmanın bir düşünürü olarak, kendi çağı söz konusu olduğu sürece, Vico ile karşılaştırılamayacak denli büyük bir başarı elde etti. Vico'nun yıldızı gerçekten de Aydınlanma kendi sürecini tüketinceye dek parlamaya başlamayacaktı.

BÖLÜM DOKUZ

VOLTAIRE'DEN HERDER'E

1. Giriş Notları

ZAMAN ZAMAN onsekizinci yüzyıl Aydınlanmasının dünya görüşünün tarihsel olmayan bir görüş olduğu ileri sürülmüştür. Eğer bu hiçbir tarihin yazılmamış olduğu anlamına alınacak olsaydı, bildirim açıkça yanlış olurdu. Yalnızca Montesquieu'nün *Histoire de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734), Gibbon'un *Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-81), Voltaire'in *Histoire de Charles XII* (1731) ve *Histoire du siècle de Louis XIV* (1751) başlıklı çalışmalarını ve Hume'un tarihsel çalışmalarını anımsamamız yeterlidir. Ne de denebilir ki onsekizinci yüzyıl tarihçiliği yalnızca savaşlar, diplomatik ve politik savaşımlar ve 'büyük insanların' edimleri ile ilgileniyordu. Tersine, bir insan uygarlığı tarihi olarak tarih düşüncesinin doğuşunu görürüz. Charles Pinot Duclos, *Considérations sur les moeurs de ce siècle* (1750) başlıklı çalışmanın yazarı, savaşlar ya da politika ile olmaktan çok insanların davranış yolları ve töreleri ile ilgilendiğini bildiriyordu. Bu tutumda Voltaire ile anlaşıyordu. Onsekizinci yüzyıl hiç kuşkusuz tarih düşüncesinin bir genişlemesine tanık oldu.

Onsekizinci yüzyıl Aydınlanmasının dünya görüşünün tarihsel olmadığı söylendiği zaman, bildirim belli bir düzeyde kimi yazarların tarihi bir *belles-lettres* biçimi, salt bir 'güzel yazın' olarak ele alma ve kaynakların gerçek bir bilgisi ve anlayışı

olmaksızın aşırı iveğen yargılarda bulunma eğilimlerine değiniyor olabilir. Daha da önemlisi, us ve aydınlanma çağını ve ideallerini bir tür soyut yargı ölçünü olarak alma eğilimine ve geçmişi *le philosophe*lar çağına götürüyor olarak yorumlanabilir olması dışında küçümseme eğilimine göndermede bulunur. Bu ansal tutum, tarihin kendisini bir savı doğrulamak, eş deyişle genel olarak onsekizinci yüzyılın ve özel olarak filozofların üstünlüğü savını tanıtlamak için kullanma yönündeki eğilimi ile, açıktır ki geçmişin nesnel bir anlayışına katkıda bulunmadı. Aslında Aydınlanma düşünürlerinin tümünün de saf bir ilerleme kuramı açımladıklarını ileri sürmek bir abartma olacaktır. Belli bir kötümserlik kendini Voltaire'de bile gösterir. Ama, toplu olarak alındıklarında, felsefeciler ilerlemenin ve özgürleşmiş usun utkusunun anlamdaş olduklarına inanıyorlardı; ve us düşünceleri onlar için ilkel bir kafa yapısını olduğu gibi örneğin Orta Çağı da anlamayı güçleştiriyordu. Felsefeciler ilkel insanın bir tablosunu yaratmayı istedikleri zaman, önlerine modern insanı alarak onu uygarlığa yüklenebilecek nitelik ve alışkanlıklardan sıyırıyor, ama ona toplumsal sözleşmeye girme yeteneğini sağlayabilecek us yetisini bırakma konusunda özen gösteriyorlardı. Gerçekten, Vico bu çözümlemeci yöntemin yapaylığını görüyor ve erken zamanların anlayışının anlaşılmasını sağlayacak sağlam bir temel için şiir, şarkı, sanat, törelerin ve dinsel davranışların kayıtlarını irdelemeye yöneliyordu. Ama Vico Aydınlanmadan biraz uzak duran ve çağdaşlarının pek çoğunun abartılmış ussalcılık ve anlıksalcılıklarına karşı çıkan bir dahiydi. Kendi zamanını değerlendirmesi hiç kuşkusuz ortalama *philosophe*un değerlendirmesi değildi. Orta Çağlara gelince, Aydınlanma düşünürleri ortaçağ ekin ve bakış açısına duygudaş bir anlayış göstermede bütünüyle yeteneksizdiler; onlar için Orta Çağlar içinden aydınlığın aşamalı olarak doğduğu bir karanlığı temsil ediyordu. Böylece tarihsel inceleme düşüncesini genişleterek tarihçiliğin geleceğine değerli bir katkıda bulunuyor olmalarına karşın, tarihin kendisini bir savı tanıtlamak için, Aydınlanmayı yüceltmek için kullanma yönünde aşırı bir eğilim gösterdiler. Kendilerininkinden çok ayrı olduklarını duyumsadıkları ve

küçümseme eğiliminde oldukları ekinleri ve dünya görüşlerini duygudaş bir yaklaşımla kavramalarını onlar için güçleştiren önyargılar taşıyorlardı. Aydınlanmanın 'tarihselliğe aykırı' bir anlayış taşıdığı suçlamasını bu anlamda anlamamız gerekiyor.

2. Voltaire

Genel felsefi konumu bu cildin ilk bölümünde tartışılan Voltaire *Essai sur les moeurs* (1740-9, yayımlanışı 1756) başlıklı denemesinin Bossuet'nün çalışmasının bir sürdürülmesi olarak amaçlandığını ileri sürdü. "Evrensel tarihin bir parçası üzerine söyleminde onun gerçek tinini kavrayan ünlü Bossuet Charlemagne'da durdu."[1] Voltaire Bossuet'nün bıraktığı yerden sürdürmeyi ister. Yapıtının tam başlığı *Genel Tarih Üzerine ve Charlemange'dan Günümüze Dek Ulusların Tinler ve Davranışları Üzerine Bir Deneme*'dir. Gerçekte ise çok daha gerilere gider. Çin ile başlayarak Hindistan, İran ve Arabistan'a geçer, daha sonra Batıda ve Doğuda Charlemange'dan önceki Kiliseye dek gelir.

Ama Voltaire Bossuet'nün çalışmasını sürdürme amacını bildirse de, açıktır kendi tarih düşüncesi Meaux piskoposunun düşüncesinden oldukça ayrıdır. Bossuet için tarihteki önemli olaylar yaratılış, Tanrının Yahudi halkıyla işleri, Bedenselleşme ve Kilisenin büyümesidir; ve yaratılıştan sonuncu güne dek insan tarihini bir birlik olarak, giderek insanın özgür seçimlerinin bile ona hizmet ettikleri tanrısal kayranın bir belirişi olarak tasarlar. Voltaire'de St. Augustine'in ve Bossuet'nün tanrıbilimsel dünya görüşü yokluğu ile göze çarpar. Tarih insan istenç ve tutkularının karşılıklı oyunlarının alanıdır. İlerleme ancak insan hayvansal koşulun üzerine yükseldiği sürece ve us egemen olduğu, ama bunu özellikle gerçek toplumsal reformu getirebilecek biricik güç olan aydınlanmış despotizm biçimini alarak yaptığı sürece olanaklıdır. Ama tarihi tanrısal bir tasarın yerine getirilmesi olarak ve doğaüstü bir hedefe doğru deviniyor olarak alan görüş yiter. Ve bununla tarihin birliği ve sürekliliği konusunda duyulabilecek herhangi bir güçlü kanı da yiter.

[1] *Avant-propos.*

Hiç kuşkusuz, belli bir düzeye dek Voltaire yalnızca inaksal sayıltılar olmaksızın görgül bir tarih incelemesi düşüncesini ortaya sürmektedir. Bir *Philosophie de l'histoire* (1765) yazdı ve bunu *Essai sur les moeurs*'ün 1769 yayımının önüne ekledi; ama bunda terimin olağan bir anlamında çok az felsefe vardır. Felsefi bir tinde tarih yazma gereksiniminden söz ettiği zaman, efsaneleri ve masalımsı öyküleri dışlama gereksinimine göndermede bulunur. Bu örneğin *Remarques sur l'histoire*'da açıkça belirtilir. Orada onsekizinci yüzyılda doğmuş sağduyulu bir insanın Delfi bilicileri konusunda ciddi olarak konuşmasına hoşgörüyle bakılıp bakılamayacağını sorar. Ama Voltaire en sonunda hiç kuşkusuz doğaüstü açıklamaların bütünüyle dışlanmalarını ister. Felsefi bir tinde tarih yazmak Aydınlanmanın bir düşünürünün, bir *philosophe*un tininde yazmaktır. Ve 'ünlü Bossuet' bir *philosophe* değildi.

Tarihçinin işinin okurunu uydurma öykülerle eğlendirmek ve masallar anlatmak olmadığı kanısı Voltaire'in eski olmaktan çok yeni zamanların tarihlerinin okunmasını salık vermesinin nedenlerinden biridir. *Nouvelles considérations sur l'histoire*'ında eski tarihi irdelemenin bir kaç gerçeği bin yalanla karıştırmak olduğunu belirtir. Ama açıktır ki bir eski çağlar tarihçisi Herodotus'un söyleşi ve dedikodu biçeminde yazma ya da tüm öykü ve efsaneyi gerçek olarak kabul etme yükümlülüğü altında değildir. Böyle efsanelerin ve giderek Delfi bilicilerinin efsanelerinin bir incelemesinin bile—Vico'nun gördüğü ama hiç kuşkusuz Voltaire'in görmediği gibi—ciddi tarihçi için büyük bir yararı olduğu olgusundan bütünüyle ayrı olarak, kuşkulu ve öyküsel tarih için çare dayançlı bir araştırmadır. Ama Voltaire'in yakın zamanların tarihini yeğlemek için hiç kuşkusuz bir başka nedeni daha vardı—modern dünyanın ve özellikle filozofların üstün oldukları kanısı. Kısa bir çalışma olan *Remarques sur l'histoire*'da gençlerin ciddi bir tarih incelemesine "tarihin bizim için gerçekten ilginç olmaya başladığı zaman, benim görüşümde onbeşinci yüzyılın sonlarına doğru" başlamaları isteğini anlatır. Ve bu dönem Avrupa'nın görünüşünü değiştirmekte olduğu yıllardı. Başka bir deyişle, Orta Çağların bizim için hiçbir ilginç yanı yoktur.

Bu bakış açısı Voltaire'in yazılarında birçok yerde göze çarpar. Der ki geçmiş zamanlar sanki hiçbir zaman olmamış gibidirler; eski Yahudilerin dünyası bizimkinden öylesine ayrıydı ki, ondan bugüne uygulanabilir bir davranış kuralı çıkarmak pek olanaklı değildir; eski zamanları incelemek merakı doyururken, yeni zamanların irdelenmesi ise bir zorunluktur; vb. Bu tutum açıktır ki bir tarihçi ve tarih felsefecisi olarak Voltaire'in zayıf bir noktasını oluşturur.

Ama Voltaire'in hiç kuşkusuz güçlü noktaları da vardır. *Nouvelles considérations sur l'histoire* başlıklı küçük denemesinde üç dört bin savaş betimlemesi ve birkaç yüz antlaşmanın içeriklerini okuduktan sonra, kendini önceden olduğundan daha bilge bulduğunu pek söyleyemeyeceğini belirtir. "Charles Martel'in savaşları Fransız ve Sarakenler üzerine bilgimi Timurlenk'in Bayazıt üzerindeki utkusunun Tatarlar ve Türkler konusundaki bilgimi arttırmasından daha öte arttırmaz." Savaşların ve kral ve sarayların yaptıklarının bir anlatısı yerine, tarihlerde ulusların başat erdem ve kusurlarının, güç ya da zayıflıklarının açıklamalarını, sanat ve işleyimlerin kurulma ve gelişimlerinin öykülerini bulamız gerekir. Kısaca, tarihi "bir yurttaş ve felsefeci olarak" okumak isteyen insan için "davranışlarda ve yasalardaki değişimler onun büyük inceleme hedefi olacaklardır."[2] Benzer olarak, *Esprit des moeurs*'ün altmış-dokuzuncu bölümünün başında Voltaire şöyler yazar: "İnsan toplumunun o zamanlar (onüçüncü ve ondördüncü yüzyıllarda) ne olduğunu, insanların aile yaşamının gizliliği içinde nasıl yaşadıklarını, hangi sanatların geliştiklerini göstermeyi isterim, sayısız yıkım ve kavgaları, (sıradan) tarihin ölümcül konularını, insan kötülüğünün o bayatlamış örneklerini yinelemeyi değil." Filozof politik ve askeri tarihin önemini küçümsemiş olabilir, ama hiç kuşkusuz insan yaşamının öyle yanlarına dikkati çekiyordu ki bunlar şimdi evrensel olarak tarihçinin konusunun önemli parçaları arasında görülmelerine karşın generallerin, tekerklerin ve kahramanların işleri tarafından büyülenen güncecilerin gözlerinden kaçmışlardı.

Tarih üzerine genel düşüncelerinde Voltaire açıktır ki

[2] *Nouvelles considérations sur l'histoire.*

saldırdığı Montesquieu denli bile derin değildi—Vico bir yana. Ama toplumsal tarihçilik anlayışında burjuva bilincin gelişiminin anlatımını görebiliriz. Onun için tarih bundan böyle hanedanlar tarihi olmamalı, büyük yetkeleri durıma göre yüceltmenin ya da yermenin bir aracı olmaktan kurtarılmalı, ve onsekizinci yüzyıl yaşamının, sanatlarının, yazınsal ve bilimsel etkinliklerinin doğuşunun, ya da, daha geniş olarak, insanın çağlar boyunca toplumsal yaşamının bir açıklaması olmalıdır.

Son olarak, Voltaire'in Rönesans-öncesi dünya için duyduğu küçümseme konusunda söylenmiş olanları dengelemek için eklenmelidir ki, yaptığı ekleri de içinde almak üzere *Esprit des moeurs*'da geniş bir kanvas üzerinde çalışır. Yalnızca Avrupa'dan değil ama Uzak Doğu ve Amerika'dan da, yalnızca Hıristiyan dünyadan değil ama Müslüman dünyadan ve Doğu dinlerinden de söz eder. Gerçekten, bilgisi çoğu kez eksik ve yanlıştır; ama bu bir tasarını verdiği alanın büyüklüğünü etkilemez. Bir anlamda onun tarihi Bossuet'nün tarihinden daha az evrenseldi. Çünkü Bossuet'nün tanrıbilimsel çerçevesi insanlığın bütün tarihini anlaşılır bir birlik içinde birarada kucaklıyordu. Ama daha başka ve daha açık bir anlamda Voltaire'in *Esprit des moeurs*'ü piskoposun *Discours sur l'histoire universelle*'inden daha evrenseldi, çünkü birincisi ikincisinin dokunmadığı uluslar ve ekinler üzerine yazıyordu.

3. Condorcet

Bu cildin ikinci yarısında fizyokratlar üzerine olan bölümde Turgot tarafından önerilen ilerleme kuramına dikkat çekilmiş ve onun ondokuzuncu yüzyılda Auguste Comte tarafından açımlanan tarih görüşünü öncelediği belirtilmişti. Turgot gerekten de ilerleme konusunda Voltaire'in göstermiş olduğundan çok daha derin bir inanç taşıyordu. Çünkü Aydınlanma çağının üstünlüğüne ilişkin kanılarına karşın, Voltaire insan tarihini yöneten yasalara inanmıyordu. Ama Turgot konusunda daha önce söylenmiş olanları yinelemek yerine, onsekizinci yüzyılın ikinci yarısında ilerleme düşüncesinin

önde gelen savunucularından bir başkasına, Condorcet'e dönmek istiyorum.

Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, Marquis de Condorcet (1743-94) bir matematikçi ve felsefeciydi. Yirmiiki gibi erken bir yaşta integral kalkülüs üzerine bir inceleme yazdı ve bununla d'Alembert'ın saygısını kazandı. D'Alembert için olduğu gibi, daha sonra yaşantılarını yazacak olduğu Voltaire ve Turgot için de büyük bir hayranlık besliyordu (Turgot'nunkini 1786'da ve Volaire'inkini 1787'de kaleme aldı). *Ansiklopedi*'nin hazırlanması işine katıldı ve Bilimler Akademisine (1769) ve Fransız Akademisine (1782) seçildi. 1785'de olasılık üzerine bir deneme yayımladı ve bunun bir ikinci yayımı, düzeltilmiş ve genişletilmiş olarak, 1804'de *Éléments du calcul des probabilités et son application aux jeux de hasard, à la loterie et aux jugements des hommes* başlığı ile çıktı.

Condorcet ayrıca ekonomik sorunlara da ilgi duydu, Turgot'nun etkisi altında tahılda özgür tecimi savunan yazılar yazdı. Politikada çoşkulu bir demokrat ve cumhuriyetçiydi. Devrimi coşkuyla karşıladı ve *Convention*da vekil seçildi. Ama o çalkantılı yıllarda yaşamını çok sürdüremeyecek denli bağımsız kafalı biriydi. *Convention* tarafından benimsenen anayasayı kendi desteklediği bir başka anayasadan yana eleştirdi, Girondistlerin tutuklanmalarını kınadı; ve ilkede ölüm cezasından yana olmadığı için, Robespierre, Marat ve Danton öncülüğündeki sol kanat *Mountain*ın davranışlarına karşı çıktı. Eleştirel tutumlarının sonucu Cumhuriyetin bir düşmanı ve yasa-dışı biri olarak damgalanması oldu. Bir süre için dul bir kadın olan Madame Vernet'nin evinde saklandı; ama, evin gözlenmekte olduğu ve koruyucusunun yaşamını tehlikeye attığı kanısına vararak kaçtı. Sonunda yakalandı ve Bourg-la-Rein'de bir hücrede yaşama gözlerini yumdu. Bir inmeye mi uğradığı, zehirlendiği mi, yoksa kendini mi zehirlediği konusu karanlıkta kalmıştır.

Düşmanlarından saklanırken Condorcet ilerleme üzerine çalışmasını yazdı: *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794). Bu ona bir filozof olma ününü kazandıracak olan başlıca çalışmasıydı. Genel düşünceleri insanın

eksiksizleşebilirliği, karanlıktan aydınlığa, barbarlıktan uygarlığa aşamalı bir ilerleme olarak insanlık tarihi, ve gelecekte sınırsız bir ilerleme düşünceleridir. Böylece, giyotinin gölgesi altında yazılmış olmasına karşın, çalışma bir iyimserlik tini ile yüklüdür. Zamanın şiddet ve kötülüğünü başlıca egemenler ve rahipler tarafından yaratılmış olan kötü kurum ve yasaların terimlerinde açıklıyordu. Çünkü yalnızca tekerkliğin değil ama rahipliğin ve giderek tüm dinin de bir düşmanıydı. Anayasal reformu ve eğitimi ilerlemeyi sağlamanın başlıca araçları olarak görüyordu. 1792'de Meclise laik Devlet eğitiminin örgütlenişi için bir tasar sunanlar arasında bulundu. Bu daha sonra *Convention*da kabul edilen tasarın temeli olacaktı. Onun tasarına göre matematik, doğal, uygulayımsal, ahlaksal ve politik bilimler ileri eğitim evresinde başlıca öğretim konularını oluşturacak, yaşayan ya da ölü dillerin incelenmesi ise bunlar arasında göreli olarak daha küçük bir yer kaplayacaktı. Başka bir deyişle, vurgu Doğa bilimi ve İnsan bilimi üzerine getirilecekti.

Condorcet'nin geçmiş tarihi yorumu bu bilimsel ekin düşüncesinin ışığında gelişti. Dokuz evre ya da aşama ayırdeder. İlk evrede insanlar hayvanlardan yalnızca fiziksel olarak ayrı oldukları bir barbarlık evresinden çıkarak avcı ve balıkçı kümelerinin oluşumu ile birleştiler, aile ilişkilerini kabul ettiler ve dili kullandılar. Gelişimin ikinci ya da kırsal evresinde eşitsizlik ve kölelik kendilerini kimi ilkel sanatların eşliğinde gösterdi; üçüncü dönemde, tarım döneminde, daha öte bir ilerleme yer alır. Bu üç ilksel evre açıktır ki sanısaldır; ama alfabetik yazının bulunuşu ile sanılardan tarihsel olgulara geçeriz. Yunan ekini Condorcet için dördüncü evreyi, ve Roma beşinciyi temsil eder. Altıncısı Haçlılar ile kapanır, yedincisi büyük bir buluş olarak matbaa ile. Sekizinci evre az çok Rönesans ile anlamdaştır, basım uygulayımının bulunuşu ile açılır ve Descartes tarafından felsefeye verilen yeni yön ile kapanır. Dokuzuncu evre 1789 devrimi tarafından kapanır. Newton'un gerçek Doğa dizgesini buluşu, Locke'un İnsan bilimini ya da insan doğası bilimini açışı ve Turgot, Rousseau ve Price tarafından insan toplumu dizgesinin bulunuşu bu evrenini kapsamına düşer.

Condorcet gelecekteki bir onuncu evreyi de tasarlar. Onda, der, uluslar arasındaki eşitliğe doğru, sınıflar arasındaki eşitliğe doğru, ve bireylerin fiziksel, ahlaksal ve anlıksal gelişimlerinde ilerleme olacaktır. Eşitlik onun için matematiksel eşitlik demek değildir: tersine, haklarda eşitliğin eşlik ettiği özgürlük demektir.

Geçmişte ilerleme böylece gelecek ilerlemede sonuçlanıyor görünür. Bu iyimser inanç için aklama açıktır ki geçmişten geleceğe çıkarsamalara izin veren bir tür ilerleme ya da insan gelişimi yasası bulunduğu sayıltısından doğar. Bununla birlikte, Condorcet'nin gelecekteki ilerlemenin güvencesi olarak özellikle vurguladığı etmen kaçınılmaz olarak işleyen bir varsayımsal yasa değil ama eğitimdir, eş deyişle ussal aydınlanma, politik reform ve ahlaksal biçimlenistir. Onun görüşünde önceden insan ilerlemesine ve eksiksizleşebilirliğine hiçbir sınır çekemeyiz. Onuncu evreyi ele alırken sınırsız ilerlemenin olanaklı olduğunda diretir, yalnızca ahlaksal bilimde değil (örneğin öz-çıkarın ortak iyi ile uzlaştırılmasında), ama ayrıca fiziksel bilimde, uygulayımsal bilimde ve giderek (Diderot'nun görüşüne karşıt olarak) matematikte bile.

Açıktır ki, Turgot ve Condorcet'nin tarih yorumları Auguste Comte'un olgucu dizgesi için yolu hazırladılar. Bilimsel usun ışığının gücü artarken tanrıbilim yitiyor olarak görülüyordu; ve metafiziksel felsefe için de aynı şey söylenebilir, ama ancak bilimsel yasaların bir bireşimine indirgenebilir olması dışında. Condorcet'nin *le philosophe*lara taptığını ve onları tarihsel ilerlemenin doruğu olarak gördüğünü söylemek güçtür. Voltaire'e hayran olduğu doğrudur, ve onun dinadamlarına karşı düşmanlığını da paylaşıyordu, ama aydınlanmış bir despotizme inancını ya da halkı küçümsemesini değil. Umutla demokratik ve bilimsel bir uygarlığa doğru bakıyordu; ve *Deneme*'sinin eksikliklerine karşın—hem şematik çerçevede hem de pekçok özel bildiriminde—, bir anlamda Voltaire'den çok daha moderndi. Onsekizinci yüzyılı geleceğe bir akış noktası olarak pek yüceltmedi. Ne yazık ki olgusallık ve insanın önemli yanlarına karşı kördü; ama bu körlük hiç kuşkusuz ondokuzuncu yüzyıldaki ardılları tarafından da paylaşılıyordu. Ve ilerleme inağına gelince, bu yirminci yüzyılda önemli bir terslikle karşılaşacaktı.

4. Lessing

İlerleme düşüncesi Almanya'da Lessing tarafından temsil edildi. Ama, bu cildin altıncı bölümünde gördüğümüz gibi, onun tarihsel ilerleme kuramının tanrıbilimsel bir çerçevesi vardı. *İnsan Soyunun Eğitimi*'nde (1780) bireysel insan için eğitim neyse, bütün insan soyu için tanrısal bildirişin o olduğunu bildirdi. İlerleme ilkin ve herşeyden önce insanlığın Tanrı tarafından ahlaksal eğitimidir. Aslında Lessing'in tarih anlayışı St. Augustine ve Bossuet'nün anlayışlarından oldukça ayrılır. Çünkü, onların tersine, Hıristiyanlığı Tanrının insana kesin bildirilişi olarak görmüyordu. Tıpkı Eski Ahit'in Yeni ile karşılaştırıldığında 'ilkel kitaplar'dan oluşması gibi, Yeni Ahit te insanın iyiyi bu yaşamda ya da sonrakinde bir ödül uğruna değil ama kendi uğruna yapma noktasına dek eğitilecek olduğu zamanki tanrısal bildirişin daha ileri evresi ile karşılaştırıldığında 'ilkel kitaplar'dan oluşr. Bu Hıristiyan ahlakın ve eşliğindeki kutsamalar öğretisinin ötesine geçme düşüncesinde Lessing Aydınlanmaya özgü ahlak kuramının genel akışı ile uyum içindeydi. Aynı zamanda ilerleyici bir tanrısal bildiriş olarak tarih anlayışı onunla St. Augustine ve Bossuet'nün tarih felsefeleri arasında en azından belli bir andırıma izin verir. Tarih anlayışı hiç kuşkusuz onsekizinci yüzyılın damgasını taşır; gene de tarihsel ilerlemeyi Tanrının işi olarak değil ama tersine dinden bir kurtuluş olarak gören Condorcet'nin kuramından açıktır ki oldukça ayrılır.[3]

5. Herder

Herder'in tarih felsefesine döndüğümüz zaman Aydınlanmanın özgün kuramlarından önemli ayrımlarla karşılaşırız. Bu cildin[4] yedinci bölümünde gördüğümüz gibi, Herder Aydınlanmanın kendinden hoşnutluğuna, onsekizinci yüzyıl filozof-

[3]Lessing üzerine daha öte bilgi için okur geride Bölüm Altı, Kesim 3'e dönebilir.

[4]Herder üzerine daha öte bir açıklama için okur yine aynı bölümde Kesim 2'ye dönebilir.

larının tarihin ilerleyici bir gelişme süreciyle onların kendi zamanlarına götürdüğünü düşünme eğilimlerine saldırıyordu. Ama, yine gördüğümüz gibi, saldırısını yalnızca Aydınlanmayı yorumlayışları ile anlaşmaması üzerine dayandırmıyordu: tarihe genel yaklaşımlarına saldırıyordu. Çünkü onun görüşünde tarihe varsayımlarla yaklaşıyorlar ve onu önceden tasarlanmış bir savı tanıtlamak için kullanıyorlardı. Savları hiç kuşkusuz Bossuet'nün savından ayrılıyordu, ama gene de önceden tasarlanmış bir kuramdı ve buna göre tarih dinsel gizemcilikten ve boşinanca kölelikten yukarıya özgür ve dinsel-olmayan bir ahlaka doğru bir devimi temsil eder. Hiç kuşkusuz, Aydınlanma filozofları yorumlarının sayıltılar üzerine olmaktan çok tümevarım üzerine dayandığı yanıtını verebilirlerdi. Ama Herder genel bir yoruma temel olacak olguları seçişlerinin kendisinin sayıltılar tarafından güdüldüğü yolunda karşı çıkabilirdi. Ve düşüncesindeki özsel nokta onların tarihe yaklaşımlarının her ekini kendi öz değerlerinde, kendi öz tinine ve karmaşık birliğine göre incelemelerini ve anlamalarını önlemekte olduğu görüşüydü. *Bir Başka Tarih Felsefesi* (1774) başlıklı çalışmasında Herder'in kendisi tarihi çağlara ya da dönemlere böldü; ama ayrıca böyle bir yöntemin tehlikelerine de dikkati çekti. Bir 'çağ'ı sınırlayarak birkaç genelleme ile betimlersek, yalnızca boş sözcüklerle kalmamız olanaklıdır: olgusallık, bir ulusun varsıl yaşamı elimizden kaçıverir. Ancak verilerin dayançlı ve tam bir incelenişidir ki bir halkın gelişimini anlamamızı sağlayabilir. Ve kendisi, gördüğümüz gibi, halkların şiir ve özgün şarkılarını insan tininin gelişiminin anlaşılması için önemli bir kaynak olarak vurguluyordu. Aslında, dil ve yazınsal etkinliğin gelişiminin anlaşılması üzerine getirilen vurgunun Aydınlanmanın düşünceleri ile çelişki içinde olduğunu pek söyleyemeyiz. Ama Herder insanı ve tarihini yorumlamada göreli olarak ilkel olanın önemine dikkati çekiyordu. Eğer erken ekinsel evreleri yalnızca onsekizinci yüzyılın ussalcı ideal ve sayıltıları üzerine dayalı bir ölçüne gönderme ile yargılamada diretecek olursak, bu evrelerin imlemlerinin değerini anlamayı başaramayız.

Herder'in büyük çalışması, *İnsanlık Tarihinin Felsefesi İçin*

Düşünceler (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784-91) dev bir ölçekte tasarlanmıştı. Çünkü çalışmanın her biri beş kitabı kapsayan ilk iki bölümünde insanın fiziksel çevresini ve örgütlenişini irdeler, ve bunu insanbilim ve—paradoksal bir deyimle—insanın gelişiminin tarih-öncesi dönemi bağlamında yapar. Ancak XI-XV. kitapları kapsayan üçüncü bölümdedir ki kayıtlı tarihe gelir ve açıklamasını Roma imparatorluğunun düşüşüne dek götürür. Bu açıklama dördüncü bölümde (XVI-XX. kitaplar) İS 1500'e dek götürülür. Beşinci bölüm yazılmamıştır. Bununla birlikte, çalışmanın şeması ne denli derin bir tutkuyu gösteriyor olursa olsun, Herder ondan yana abartılmış bir tutuma girmedi. Başlığın kendisi, *İnsanlık Tarihinin Felsefesi İçin Düşünceler*, ılımlı bir hava taşır. Ve yazar açıkça belirtir ki çalışma "ancak yüzyılların bitirebileceği bir yapının taşları"ndan oluşur.[5] Yapıyı tamamlayabileceğini sanacak denli düşüncesiz değildi.

İnsanın fiziksel çevresini, eş deyişle fiziksel evreninin güçlerini ve yeryüzünün konum ve tarihini irdeledikten sonra, Herder örgensel yaşam konusuna gelir ve insanın kendisini ele alır. İnsanın bir hayvan türünden evrimlenmiş olduğunu ileri sürme anlamında bir evrim kuramı açımlamaz; ama cinslere ve türlere doruğunda insan olan bir tür piramidi oluşturuyor olarak bakar. Tüm örgensel yaşam içersinde, Herder'e göre, dirimsel bir gücün (açıktır ki Aristoteles'in *entelekis*ine karşılık düşer) sergilenişini buluruz ki, cinsler ve türler merdivenindeki yükselmeye koşut olarak kendini durmaksızın artan bir işlevler ayrımlaşmasında anlatır. Herder'in bu aşamalılık anlayışı açıkça erekbilimsel ıradadır. Yükselen düzenlerinde daha altta duran türler kavramsal düşünme yeteneğindeki ussal ve özgür bir varlık olarak insana giden yolu hazırlar. Ortaya çıkışıyla insan Doğanın, eş deyişle Tanrının amacını yerine getirir. Ama Herder belirtir ki arı içgüdü düzeyinde örgenliğin temel itkileri yanılmaz bir yolda işlev görürken, istencin gelişimi ile yanılgı olasılığı artar. "İçgüdü

[5]Önsöz, XIII, s. 6. *Düşünceler*'e göndermeler, bölüm ve sayfa olarak, Herder'in yapıtlarının A. Suphan tarafından düzenlenen yayımınadır (Berlin, 1877-1913).

ne denli zayıflarsa, o ölçüde keyfi istencin (ya da özencin) ve dolayısıyla ayrıca yanılgının buyruğu altına düşer."[6]

Herder için tarih zaman ve yer tarafından değişkiye uğratılmış olarak insan güç, eylem ve yatkınlıklarının doğal tarihidir. Dönüşümcü evrim kuramını açımlamıyor olsa da,—en azından belirtik bir yolda—, deyim yerindeyse insanın fiziksel çevresi ile ve daha alt yaşam biçimleri ile sürekliliğini vurgular. Ayrıca insanın 'örgütlenişini' de vurgular. İnsan us ve özgürlük 'için örgütlenmiştir.' Dünyaya usu öğrenmek ve özgürlüğü kazanmak için gelmiştir. Böylece insanda gizli olan ve geliştirilmesi gereken birşey olarak insanlıktan (*Humanität*) söz edebilmektedir. İnsanda gizli yatan insanlıktan söz etmek ilk bakışta terimlerde bir çelişkiye yol açıyor gibi görünebilir. Ama Herder terimi iki anlamda kullanır. İnsanın erişebilme yeteneğinde olduğu ideal anlamına gelebilir; ya da bu ideale erişme gizilgücü anlamına gelebilir. İdeal böylece insanda gizli yatar, ve Herder insandan insanlık için örgütlenmiş olarak söz edebilir. Fiziksel bir kendilik olarak hiç kuşkusuz insan daha şimdiden vardır. Ama insanın eksiksizleşmesi için, 'insanlık' için bir gizilgüce iyedir.

İnsanın ayrıca din için örgütlendiği de söylenir. Gerçekten de, din ve insanlık özünlü olarak bağıntılıdırlar, öyle ki birincisi en yüksek insanlık olarak betimlenir. Dinin kökenine gelince, bu, Herder'e göre, insanın görülür fenomenlerden bunların görülmez nedenlerini kendiliğinden çıkarsama yeteneğine bağlıdır. Dinin korkuya (örneğin düşmanca, tehlikeli, tehdit eden meteorolojik fenomenlerden duyulan korkuya) bağlı olduğunu söylemek bütünüyle yetersiz bir neden ileri sürmek olacaktır. "Korku pekçok halkın tanrılarını yarattı demek hiçbirşey söylememektir. Çünkü korku, korku olarak düşünüldüğünde, hiçbirşey yaratmaz; yalnızca anlağı uyandırır."[7] Giderek yanlış dinler bile insanın Tanrıyı tanıma gücüne tanıklık ederler. İnsan öyle varlıkların varoluşunu çıkarsayaabilir ki, bunlar hiç de onun tasarladığı gibi bulunmazlar; gene de insan görülürden görülmezi, fenomenlerden gizli nedenleri türetmede aklanır.

[6]XIII, s, 102. [7]*A.g.y.*, s. 162.

VII. Bölümde Herder'i ele alırken *İnsan Ruhunun Bilgilenme ve Duyumu Üzerine* (1778) başlıklı çalışmasında her adımda fizyoloji olmayan hiçbir ruhbilim olanaklı değildir bildirimine değinmiştik. Bu yüzden, *Düşünceler*'inin ilk bölümünün beşinci kitabında Herder'in belirtik olarak insan ruhunun tinselliğini ve ölümsüzlüğünü ileri sürmesi üzerinde durmaya değer bir noktadır. Anlık bir birlik olarak betimlenir. Düşüncelerin çağrışımı olayı ansal birliği çürütmenin tanıtı olarak kullanılamaz. Çağrışımlı düşünceler öyle bir varlığa aittirler ki bu "kendi erkesinden anıları çağırır ... ve düşünceleri içsel bir çekim ya da itme edimine göre bağlar, dışsal düzeneklere göre değil."[8] Arı ruhbilimsel yasalar vardır ve ruh bunlara göre etkinliklerini yürütür ve kavramlarını bileştirir. Bu hiç kuşkusuz örgensel değişimlerle yan yana yer alır; ama bu ruhun ya da anlığın doğasını değiştirmez. "Eğer alet değersizse, sanatçı hiçbirşey yapamaz."[9] Başka bir deyişle, Herder konumunu açıkça özdekçiliğe karşıt olarak belirlemiştir.

Herder'in *Düşünceler*'inin ikinci bölümü Aydınlanmanın düşünürlerinin ilkel olanı küçümseme eğilimlerine karşı sürekli bir polemik olarak görülebilir. Hiç kuşkusuz, daha ilkelden daha az ilkele doğru gelişim olmuştur, bir gelişim ki fiziksel çevreye tepkiyi (Montesquieu'de olduğu gibi) önemli bir etmen olarak kapsıyordu. Ve Herder ailenin klana, klanın seçilmiş bir önder ile bir kabileye, ve kabilenin kalıtsal bir tekerk ile topluma gelişiminin sanı düzeyindeki bir açıklamasını verir. Ama ilkel halkların herhangi bir ekinlerinin olmamış olduğunu ileri sürmek saçmadır; ve onsekizinci yüzyılın sözde ayrıcalıklarını paylaşmadıkları için mutsuz ve sefil olduklarını düşünmekse daha büyük bir saçmalıktır.

Bundan başka, Herder tarihin modern Devlete doğru bir ilerleme olarak yorumlanması gerektiği düşüncesine de saldırır. En azından bir modern Devletin gelişiminin us ile pek bir ilgisi olmayan, tersine salt tarihsel etmenlere bağlı olan bir olay olduğunu imler. Bir kabilenin üyeleri pekala "bir bireyin lüks içinde zevk sefa sürmesi için yüzlercesinin açlık çekmesini gerektiren"[10] büyük bir modern Devletin yurttaşlarının pek

[8]XIII, s. 183. [9]*A.g.y.*, s. 182. [10]*A.g.y.*, s. 340.

çoğundan daha mutlu olmuş olabilirler. Ve Herder'in yetkeci hükümetten duyduğu hoşnutsuzluk yeterince açıktır. İkinci bölümü yayımladığında, en iyi egemen egemenleri gereksiz kılmaya en büyük katkıda bulunan egemendir, ve hükümetler hastalarını sürekli olarak onlara gereksinim içinde olacakları bir yolda sağaltan kötü doktorlar gibidirler gibi bildirimleri dışarda bırakmak zorunda kalmıştı. Ama söyledikleri yeterince açıktı: "Bir efendiye gereksinen insan bir hayvandır; bir insan olur olmaz artık bir efendiye gereksinim duymaz."[11] Aydınlanmış despotizm ideali konusunda bu kadar.

Tüm bunlarda Herder belli bir düzeyde Kant üzerine dolaylı bir saldırıda bulundu. Kant *Düşünceler*'in ilk bölümü üzerine düşmanca bir eleştiri yayımlamıştı; ve ikinci bölümde Herder, doğrudan olmasa da, Kant'ın *Kozmopolitan Bakış Açısından Genel Bir Tarih Düşüncesi*'ne (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1748) saldırma fırsatından yararlandı. Kant ussal Devletin gelişimine katkıda bulunmuyor görülebildikleri sürece toplumsal örgütlenişin tüm evrelerini gözardı etme eğilimindeydi. Ve ussal bir Devletin bir 'efendisi' olmalıdır; çünkü insan öylesine eksiklikle yüklüdür ki bir efendi olmaksızın toplumda yaşaması olanaksızdır. Kant bu noktada pekala haklı olmuş olabilir; ama Herder insanın doğal iyilik ve eksiksizleşebilirliğine inanmayı yeğliyordu. Her ne olursa olsun, tarihi modern Devlete doğru bir ilerleme olarak alan ve tüm başka toplumsal örgütleniş biçimlerinin onun ışığında yargılanmalarını gerekli gören bir yaklaşımdan bir yarar gelebileceğini kesinlikle yadsıyordu.

Düşünceler'inin üçüncü bölümünde Herder kayıtlı tarihe gelir. Tarihçi için gerekli gördüğü genel ilke kafasının önsavlardan özgür olması, herhangi bir tikel ulusu ya da halkı kayırarak başkalarını küçümsememesi gerektiğidir. İnsanlığın tarihçisi duygusallığa düşmeksizin ve yansız olarak yargılamalıdır, "soyumuzun Yaratıcısı gibi."[12] Genel olarak konuşursak, Herder bu ilkeye bağlı kalmaya çabalayıp durur, gerçi Roma'ya karşı bir nefret ve bunun eşliğinde Fenike uygarlığına yönelik bir kayırma kendini gösteriyor olsa da.

[11]XIII, s. 383. [12]XIV, s. 85.

Herder kendini Avrupa'ya sınırlamaz ve örneğin Çin, Hindistan, Mısır ve Yahudi ekinlerini de irdeler, gerçi Çin ve Hindistan üzerine bilgileri hiç kuşkusuz doğal olarak eksik olsalar da. Yunanistan'a gelince,[13] orada tam bir ekinsel döngüyü, tek bir halkın doğuş ve çöküşünü bulur, ve bunları genel vargılar çıkarmak için kullanır. Her ekinin kendi ağırlık özeği vardır, ve bu ağırlık özeği ekinin dirimli ve etkin güçlerinin bir dengesine ne denli derinden işlemişse, ekin o denli sağlam ve kalıcıdır. Öyleyse diyebiliriz ki, bir ekinin doruğuna onun etkin güçleri en dengeli durumlarında oldukları zaman ulaşılır. Ama bu doruk hiç kuşkusuz bir noktadır; eş deyişle, ağırlık özeği kaçınılmaz olarak devinir, ve denge bozulur. Etkin güçler öyle bir yolda yerleştirilebilirler ki denge geçici olarak yeniden kurulabilir; ama sonsuza dek süremez. Çöküş kaçınılmaz olarak er geç gelecektir. Herder sanki bir ekinin yaşamı doğal yasalar tarafından belirleniyormuş gibi konuşur: dirimli bir örgenliğin yaşamına andırımlıdır. Roma'nın yazgısı tanrısal bir karışma tarafından değil ama doğal etmenler tarafından önceden belirlendi. Çevre Romalıları askeri bir halk olmaya zorladı, ve bu gelişim tarihlerini, büyüklüğe yükselişlerini ve en sonunda çöküşlerini şekillendirdi. İmparatorluk dengesizleşti ve kendini sürdüremedi.

Düşünceler'inin dördüncü bölümünde Herder Avrupa'nın Roma imparatorluğunun düşüşünden sonraki tarihini açıklamasını sürdürür. Bunda Hıristiyanlığın Avrupa ekininin gelişiminde oynadığı büyük rolü vurgular ve yaklaşımında hiç kuşkusuz ekonomik etmenlerin öneminin bir bilincini görürüz. Herder'in Haçlı Seferlerini açıklaması duruma bir örnektir. Ve uygulayımsal buluşların ve yeni bilimsel bilginin önemine karşı hiçbir biçimde kör değildir. Ama uygarlığın istenen gelişimini dinden uzaklaşan bir devim olarak görmüş olan Aydınlanmanın anlayışından çok uzakta durur. Herder özgür düşünceli bir Hıristiyan olmuş olabilir, ama dinin insan ekinindeki vazgeçilmez rolünün derin bir inancını taşıyordu.

Herder'in etnik kümeleri, ulusları ve ekinleri vurgulaması ölçüsünde, ve Hıristiyan ekinin doğuşunda Germanik halklar

[13]Goethe Yunan ekini üzerine bir yetke olarak Herder'e danışırdı.

tarafından oynanan rolü vurgulaması ölçüsünde, kimi kafasızlar, örneğin Naziler, onu bir ulusalcı olarak, ve giderek bir ırk-kuramının savunucusu olarak göstermeye çalışmışlardır. Ama bu yorum işin gerçeğinden bütünüyle uzaktır. Herder hiçbir yerde Almanların başka ulusları yönetmeleri gerektiğini söylemez. Aslında örneğin Tetonik şovalyelerin Almanya'nın doğu komşularına karşı davranışlarını kınar; ve yazılarında sık sık militarizme ve imparatorlukçuluğa saldırır. İdeali ulusal ekinlerin uyumlu bir serpilişlerinden yanaydı. Nasıl ki bireyler özgür ve gene de topluında birleşmişlerse—ya da bu bir gereklilik ise—, değişik uluslar da bir aile oluşturmalı ve her biri 'insanlığın' gelişiminde kendi payına düşen katkıyı ortaya koymalıdır. Irk-kuramına gelince, Herder etnik kümeleşmelerin Devletler için en doğal temeli oluşturduklarına inanıyordu. Ve onun görüşünde Roma'nın kararsızlığına katkıda bulunan etmenlerden biri de tam anlamıyla başka halkların fetihlerinin onun etnik birliğini yokediş yoluydu. Ama bu düşüncenin, ister geçerli olsun isterse olmasın, ırk-kuramı ile hiçbir ilgisi yoktur, eğer kuram bir ırkın özünlü olarak başka ırklara üstün olduğu ve onları yönetme hakkını taşıdığı anlamında alınıyorsa. Ve Yahudilere gelince, Herder anti-Semitik olmaktan uzaktı. Ama bu konu üzerinde daha fazla durmak zaman yitirmek olacaktır. Duyarlı, nesnel hiçbir tarihçi Herder'in ulusal ekinlerin bir gelişimi olarak tarih kuramının kötü anlamıyla ulusalcılığı, militarizmi ve imparatorlukçuluğu ya da verili bir ırkın özünlü üstünlüğünü imlediğini düşünmez. Hiç kuşkusuz, bir anlamda ulusalcıydı, ama başka uluslara tanımayı istemediği hakları kendi ulusundan yana ileri sürmüş olması anlamında değil.

Herder'in tarih felsefesi biraz karmaşıktır. İlk olarak her ekinin kendi öz değerleri üzerinde, önceden tasarlanmış kuramlar olmaksızın, nesnel ve yansız olarak irdelenmesi gereksinimi üzerinde diretmesi söz konusudur. Bu açıktır ki bir tarihçi için eşsiz bir kuraldır. İkinci olarak, bir ekinin yaşamı konusunda bir örgenliğin yaşamına andırımlı olarak geliştirilen kuramı söz konusudur; ve bu kuram Vico'nun döngüler kuramına andırımlı bir yolda kullanılmaya açık görünebilir.

Bununla birlikte, Üçüncü olarak 'insanlık' düşüncesi söz konusudur ki, bir ilerleme kuramına bir döngüler kuramına olduğundan daha iyi uyar. Ama bir uyum hiç kuşkusuz olanaklıdır. Her bir ekinin kendi döngüsü vardır; ama genel devim insanın 'insanlık' için içkin giziliğinin olgusallaşmasına doğrudur.

İnsanlık idealine ilerleyici yaklaşımın Herder için kaçınılmaz olup olmadığı bütünüyle açık olarak görünmez. *Düşünceler*'inde "sonsal amaçlar felsefesi doğal tarihe hiçbir yarar getirmemiştir"[14] der. Örneğin, Roma'nın kötü eylemlerinin Roma ekininin gelişebilmesi ve doruğuna ulaşabilmesi için zorunlu olduklarını düşünmek anlamsızdır. Aynı zamanda, gerçi tarihteki tüm eylemleri belirli bir tanrısal tasarın yerine getirilmesi için gerekli oldukları zemininde aklamamız doğru olmasa da, Herder'in demek istediği şey görünürde 'insanlığın' aşamalı gelişiminin kaçınılmaz olduğudur. Böylece verili ulusal, zamansal ve uzaysal sınırlar içersinde olabilecek olan herşeyin olduğunu söyler.[15] Ve bunun görünürde imlemi şudur: Eğer insanlık idealine ilerleyici yaklaşım olanaklıysa, kaçınılmaz olarak yer alacaktır. Gerçekten de, tüm yokedici güçlerin en sonunda saklayıcı güçlere boyun eğmeleri ve bütünün gelişimi için işlemeleri gerektiğini söyler.[16]

İnsanlığın İlerleyişi İçin Mektuplar'ında (*Briefe zur Beförderung der Humanität*, 1793-7) benzer bir ikircim görünür. Bu *Mektuplar*'da Herder politik değişimlerin insanlığın ilerlemesine katkıda bulunma sığalarını tanımaya önceden olduğundan daha büyük bir istek gösterir[17] ve genel bakış açısı insanlık idealinin olgusallaşmasına doğru bütününde ilerleyici bir devimin olduğu ve olacağı biçiminde görünür. Aynı zamanda insanın doğuştan yeteneklerini geliştirmek için eğitimin önemi üzerinde de diretir. Bu sona ermeyen biçimlendirici eğitim olmaksızın insan hayvanlığa geri düşecektir.[18] Ve böyle bildirimler ilerlemenin kaçınılmazlığını imliyor gibi görünmez. Herder'e

[14]XIV s. 202. [15]*A.g.y.*, s. 144. [16]XIV, s. 213.

[17]Örneğin Büyük Frederick'in reform önlemleri konusunda daha olumlu bir tutum gösterir. Ve Fransız Devrimi konusunda ilkin iyimser olarak yazmaya niyetlendi, ama Terörün ortaya çıkışı onu bu kesimleri atlamaya götürdü. [18]XVII, s. 138.

göre, Avrupa tininin gelişiminde üç evre ayırdedebiliriz. İlkin Roma ekininin ve Germanik ekinin bir karışımı vardı ki Avrupa'nın dinsel ve politik örgütlenmesini üretiyordu. İkinci olarak Rönesans ve Reformasyon geliyordu. Ve üçüncü olarak şimdiki evre söz konusudur ki sonucunu önceden saptamamız olanaksızdır.[19] Burada yine gelecek konusunda bir kuşku yatıyor gibi görünür; ama açıktır ki bu kuşkuyu insanlığın en yüksek gizilliklerinin en son gelişimine doğru yürüyüşüne duyulan genel bir inanç ile uzlaştırılabilmek olanaksız değildir.

Durum belki de şu yolda anlatılabilir. Tüm ekinleri kendi zamanının uygarlığının ışığında yargılama eğilimine düşman bir tarihçi olarak, Herder bir ilerleme inağı ile pek uyumlu olmayan tarihselcilik ve görecilik yönünde güçlü bir eğilim taşıyordu. Gene de, yalnızca insanın doğal iyiliğine ve eksiksizleşebilirliğine değil, ama ayrıca insanın eylemlerinde ve onlar yoluyla işleyen tanrısal bir kayraya da inanan bir felsefeci olarak, Herder doğallıkla insanın en yüksek gizilliklerinin süreçte karşılaşılan tüm tersliklere karşın en sonunda edimselleşecek oldukları vargısına eğilimliydi.

[19]Bu evre ile ilgili olarak Herder dünya tininden (*Weltgeist*) söz eder, bir terim ki Hegel'de yineleyecektir.

EK
KISA BİR KAYNAKÇA[1]

Genel düşünce devimleri ve önde gelen düşünürler konusunda birkaç yararlı İngilizce kitabı seçmede yol gösterilmesini isteyebilecek okura yararlı olabilmek için kimi başlıklara bir asteriks eklenmiştir. Ama bu imin yokluğu söz konusu kitabın degeri konusunda olumsuz bir yargı degildir.

Becker, C. L. *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers.* New Haven, 1932.

Cassirer, E. **The Philosophy of the Enlightenment,* çev. F. Koelln ve J. Pettegrove. Princeton ve Londra, 1951.

Hazard, P. *La crise de la conscience européenne (1680-1715)* 3 cilt. Paris, 1935.

**The European Mind, 1680-1775,* çev. J. L. May. Londra, 1953.

La pensée européenne au XVIII^e siècle, de Montesquieu à Lessing. 3 cilt. Paris, 1946.

**European Thought in the Eighteenth Century, from Montesquieu to Lessing,* çev. J. L. May. Londra, 1954.

Hibben, J. B. *The Philosophy of the Enlightenment.* Londra ve New York, 1910.

Wolff, H. M. *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung.* Beme, 1949.

Wundt, M. *Die deutsche Schulmetaphysik im Zeitalter der Aufklärung.* Tübingen, 1945.

Bölüm I-II: Fransız Aydınlanması

1. *Bayle*

Metinler

Dictionnaire historique et critique. 2. cilt., Rotterdam, 1695-7; 4 cilt, 1730; ve sonraki yayımlar.

Oeuvres diverses. 4 cilt. The Hague, 1727-31.

Selections from Bayle's 'Dictionary', yayıma hazırlayan E. A. Beller ve M. Du P. Lee. Princeton ve Londra, 1952.

Système de la philosophie. The Hague, 1737.

[1] *(C.L.)* kısaltması *Everyman's Library* için.

İncelemeler

André, P. *Le jeunesse de Bayle.* Cenova, 1913.

Bolin, W. P. *Bayle, sein Geben und seine Schriften.* Stuttgarta 1906.

Cazes, A. P. *Bayle, sa vie, ses idées, son influence, son oeuvre.* Paris. 1905.

Courtines, L. P. *Bayle's Relations with England and the English.* New York, 1938.

Deschamps, A. *La genése du scepticisme érudit chez Bayle.* Brüksel, 1878.

Devolve, J. *Essai sur Pierre Bayle, religion, critique et philosophie positive.* Paris, 190G.

Raymond, M. Pierre *Bayle.* Paris, 1948.

2. *Fontenelle*

Metinler

Oeuvres. 1724 ve sonraki yayınlar. 3 cilt, Paris, 1818; 5 cilt, Paris, 1924-35.

De l'origine des fables, J-R. Carréel tarafından eleştirel yayım. Parîs, 1932.

İncelemeler

Carré, J-R. *La philosophie de Fontenelle ou le sourire de la raison.* Paris, 1932.

Edsall, H. Linn. *The Idea of History and Progress in Fontenelle and Voltaire* (Yale Üniversitesi Fransızca Bölümü Üyeleri tarafından incelemeler, New Haven, 1941, s. 1G3-84).

Grégoire, F. *Fontenelle.* Paris, 1947.

Laborde-Milano, A. *Fontenelle.* Paris, 1905.

Maigron, L. *Fontenelle, l'homme, l'oeuvre, l'influence.* Paris, 1906.

3. *Montesquieu*

Metinler

Oeuvres, yay. haz. E. Laboulaye. 7. cilt. Paris, 1875-9.

Oeuvres, yay. haz. A. Masson. 3. cilt. Paris, 1950-5.

De l'esprit des lois, bir giriş yazısıyla yay. haz. G. Truc. 2 cilt. Paris, 1945

İncelemeler

Barrière, P. *Un grand Provincial. Charles-Louis Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu.* Bordeaux, 1946.

Carcassonne, E. *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIIIe* siècle. Parîs, 1927.

Cotta, S. *Montesquieu e la scienza della societ.* Torino, 1953.

Dedieu, J. *Montesquieu, l'homme et l'oeuvre.* Paris, 1943.

Duconseil, N. *Machiavelli et Montesquieu.* Paris, 1943,

Durkheim, S. *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie.* Paris, 1953 (1892 yayımının tıpkıbasımı).

Fletcher, F. T. H. *Montesquieu and English Politics,* 1750-1800. Londra ve New York, 1939.

Levin, L,. M, *The Political Doctrine of Montesquieu's Esprit des lois; Its Classical Background* (dissert.), New York, 1936.
Raymod, M. *Montesquieu.* Fribourg, 1946.
Sorel, A. *Montesquieu.* Paris, 1887.
Struck, W. *Montesquieu als Politiker.* Berlin, 1933.
Trescher, Fl. *Montesquieus Einfluss auf die Geschichts und Staatsphilosophie bis zum Anfang. des 19. Jahrhunderts.* Münih, 1918 (Schmollers Jahrbuch, cilt 42, s. 267-304).
Montesquieus Einfluss auf die philosophischen Grundlagen der Staatslehre Hegels. Münih, 1918 (Schmollers Jahrbuch, cilt 42, s. 471-501, 907-44).
Vidal, E. *Saggio sul Montesquieu.* Milano, 1950.
Bkz. ayrıca:
Cabeen, D. C. *Montesquieu, A Bibliography.* New York, 1947, *Deuxième centenaire de l'Eshrit des lois de Montesquieu* (dersler). Bordeaux, 1949.
Revue internationale de philosophie, 1955, 3. ve 4. sayılar.

4. *Maupertuis*
Metinler
Oeuvres. 4 cilt. Lyons, 1768 (2'nci basım).

İncelemeler
Brunet, P. *Maupertuis.* 2 cilt. Paris, 1929.

5. *Voltaire*
Metinler
Oeuvres, yay. haz. Beuchot. 72 cilt. Paris, 1828-34.
Oeuvres, yay. haz. Moland. 52 cilt. Paris, 1878-85.
Traité de métaphysique, yay. haz. H. T. Patterson. Manchester, 1937.
Dictionnaire philosophique, yay. haz. J. Benda. Paris, 1954.
Philosophical Dictionary, seçerek çev. H. 1. Woolf Londra, 1923.
Lettres philosophiques, yay. haz. F. A. Taylor. Oxford, 1943.
Bengesco, G. *Voltaire. Bibliographie de ses oeuvre.r.* 4 cilt. Paris, 1882-92.

İncelemeler
Aldington, R. *Voltaire.* Londra, 1926.
Alexander, J. W. *Voltaire and Metaphysics (Philosophy'de,* 1944).
Bellesort, A. *Essai sur Voltaire.* Paris, 1950.
Bersot, *E. La philosophie de Voltaire.* Paris, 1848.
Brandes, G. *Voltaire.* 2 cilt. Berlin, 1923.
Carré, J.-R. *Consistence de Voltaire: le philosophe.* Paris, 1939.
Charpentier, J. *Voltaire.* Paris, 1955.
Craveri, R. *Voltaire, politico dell'illuminismo.* Torino, 1937.
Cresson, A. *Voltaire.* Paris, 1948.
Cuneo, N. *Sociologia di Voltaire.* Cenova, 1938.

Denoisterre, H. *Voltaire et la société au XVIII*e siècle. 8 cilt. Paris, 1867-76.
Fitch, R. E. *Voltaire's Philosophical Procedure.* Farest Grove, A.B.D., 1936.
Girnus, W. *Voltaire.* Berlin, 1947.
Labriola, A. *Voltaire y la filosofia de la liberacion.* Boynes Ayres, 1944.
Lanson, G. *Voltaire.* Paris, 1906.
Maurois, A. *Voltaire.* Paris, 1947.
Meyer, A. *Voltaire, Man of Justice.* New York, 1945.
Morley, J. *Voltaire.* Londra, 1923.
Naves, R. *Voltaire et l'Encyclopédie.* Paris, 1938.
Voltaire, l'homme et l'oeuvre. Paris, 1947 (2'nci basım).
Noyes, A. *Voltaire.* Londra, 1938.
O'Flaherty, K. *Voltaire. Myth and Reality.* Cork ve Oxford, 1945.
Pellissier, G. *Voltaire philosophe.* Paris, 1908.
Pomeau, R. *La religion de Voltaire.* Paris, 1956.
Rowe, C. *Voltaire and the State.* Londra, 1956.
Torrey, N. L. *The Spirit of Voltaire.* New York, 1938.
Wade, O. *Studies on Voltaire.* Princeton, 1947.

6. *Vauvenargues*

Metinler

Oeuvres, yay. haz. P. Varillon. 3 cilt. Paris, 1929.
Oeuvres, choisies, bir girişle derleyen H. Gaillard de Champris. Paris, 1942. *Réflexions et maximes.* Londra, 1936.
Réflections and Maxims, çev. F. G. Stevens. Oxford, 1940.

İncelemeler

Borel, A. Essai *sur Vauvenargues.* Neuchâtel, 1913.
Merlant, J. *De Montaigne Vauvenargues.* Paris, 1914.
Paléologue G, L, *Vauvenargues.* Paris 1890.
Rocheblave, S. *Vauvenargues ou la symphonie inachevée.* Paris 1934.
Souchon, P. Vauvenargues, philosophie de la gloire. Paris, 1947.
Vauvenargues. Paris, 1954.
Vial F. *Une philosophie et une morale du sentiment. Duc de Clapiers, Marquis de Vauvenargues.* Paris, 1938.

7. *Condillac*

Metinler

Oeuvres. 23 cilt. Paris, 1798.
Oeuvres philosophiques, yay. haz. G. le Roy. 3 cilt. Paris, 1947-51.
Lettres inédites Gabriel Cramer, yay. haz. G. Le Roy. Paris, 1952.
Treatise on the Sensations, çev. G. Carr. Londra, 1930.

İncelemeler

Baguenault de Puchese G. *Condillac, sa vie, sa philosophie, son influence.* Paris, 1910.

Bianca, G. *La volonté nel pensiero di Condillac.* Catania, 1944.
Bizzarri, R. *Condillac.* Brescia, 1945.
Dal Pra, M. *Condillac.* Milana, 1947.
Dewaule, L. *Condillac et la psychologie anglaise contemporaine.* Paris, 1892.
Didier, I. *Condillac.* Paris, 1911.
Lenoier, R. *Condillac.* Paris, 1924.
Le Roy, G. *La psychologie de Condillac.* Paris, 1937.
Meyer, P. *Condillac.* Zürih, 1944.
Razzoli, L. *Pedagogia di Condillac.* Parma, 1935.
Torneucci, L. *Il problema dell'esperienza dal Locke al Condillac.* Messina, 1937.

8. *Helvétius*

Metinler

Oeuvres. 7 cilt. Deux-Ports, 1784 S cilt. Paris, 1792.
Choix de textes, yay. haz. J. B. Séverac, Paris, 1911.
A Treatise on Man, İng. çev. W. Hooper. Londra, 1777.

İncelemeler

Cumming, I. *Helvetius.* Londra, 1955.
Grossman, M. *The Philosophy of Helvetius.* New York, 1926.
Horowitz, I. L. C. *Helvetius, Philosopher of Democracy and Enlightenment.* New York, 1954.
Keim, A. *Helvétius, sa vie et son oeuvre* Patis, 1907.
Limentain, L. *Le teorie psichologiche di C. A. Helvétius.* Padova, 1902.
Mazzola, F. *La pedagogia d'Elovetio.* Palermo, 1920.
Mondolfo, R. *Saggi per la storia della morale utilitaria, II: Le teorie morali e politiche di C. A. Helvetius.* Padova, 1904.
Stanganelli, I. *La teoria pedagogica di Helvetius.* Napoli, 1939.

9. *Ansiklopedi*

Metinler

Encyclopédie ou Dictionnaire rasionné des sciences, des arts et des métiers. 28 cilt. Paris 1751-72.
5 ciltte Ek: Amsterdam, 1776-7.
2 ciltte Analitik tablolar, yay. haz. F. Mouchon, Amsterdam, 1780-1.
The 'Encyclopédie' of Diderot and d'Alembert: seçme makaleleri bir girişle yay. haz. J. Lough. Cambridge, 1954.

İncelemeler

Charlier, G., ve Mortier, R. *Une suite de l'Encyclopédie, le 'Journal Encyclopédique'* (1756-1793). Paris, 1952.
Ducros, L. *Les encyclopédistes, leurs travaux, leur doctrine et leur influence.* Paris, 1865.
Gordon, D. H., ve Torrey, N. L. *The Censoring of Diderot's Encyclopaedia.* New York, 1949.

Grosclaude, P. *Un audacieux message, l'Encyclopédie.* Paris, 1951.
Hubert. R. *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie.* Paris, 1923.
Mornet, D. *Les origines intellectuelles de la révolution française* (1715-87). Paris, 1933.
Mousnier, R., ve Labrousse, E. *Le XVIII^e siècle. Révolution intellectuelle, technique et politique* (1715-1815). Paris, 1953.
Roustan, M. *Les philosophes et la société française au XVIII^e siècle.* Lyons, 1906.
The Pioneers of the French Revolution, çev. F. Whyte, Boston, 1926.
Schorgo, N. N. *History in the Encyclopaedia.* N. Y, 1947.
Venturi, F. *Le origini dell'Enciclopedia.* Florence, 1946.

10. *Diderot*

Metinler

Oeuvres, yay. haz. Assézat ve Tourtanaux. 2 cilt. Paris, 1875-9.
Oeuvres, yay. haz. A. Billy. Paris, 1952-.
Correspondance, yay. haz. A. Babelon. Paris, 1931.
Diderot. Interpreter of Nature. Selected Writings, çev. J. Stewart ve J. Kemp. New York, 1943.
Selected Philosophical Writings, yay. haz. J. Lough. Cambridge, 1953.
Early Philosophical Works, çev. M. Jourdain. Londra ve Chicago, 1916.

İncelemeler

Barker, J. E. *Diderot's Treatment of the Christian Religion.* New York. 1931.
Billy, A. *Vie de Diderot.* Paris, 1943. Cresson, A. *Diderot.* Paris, 1949.
Gerold, K. G. *Herder und Diderot. Ihr Einblick in die Kunst.* Frankfurt, 1941.
Gillot, H. *Denis Diderot. L'homme. Ses idées philosophiques, esthétiques et littéraires.* Paris, 1938.
Hermand, *P. Les idées morales de Diderot.* Paris, 1923.
Johannson; V. *Etudes sur Diderot.* Paris, 1928.
Le Gras, J. *Diderot et l'Encyclopédie.* Amiens, 1938.
Lefebvre, H. *Diderot.* Paris, 1949.
Lôpelmann, M. *Der junge Diderot.* Berlin, 1934.
Loy, J. R. *Diderot's determined Fatalist. A critical Appreciation of 'Jacques le fataliste'.* New York, 1950.
Luc, J. *Diderot. L'artiste et le philosophe Suivi de textes choisis de Diderot.* Paris, 1938.
Luppol, I. K. *Diderot, Ses idées philosophiques.* Paris, 1936.
Mauveaux, J. *Diderot, l'encyclopédiste et le penseur.* Montbéliard, 1914.
Mesnard, P. *Le cas Diderot, Etude de caractérologie littéraire.* Paris, 1952.
Morley, J. *Diderot and the Encyclopaedists.* 2 cilt. Leipzig, 1886.
Mornet, D. *Diderot, l'homme et l'oeuvre.* Paris, 1941.
Rosenkranz, K. *Diderots Leben und Werke.* 2 cilt. Leipzig, 1886.

Thomas, J. *L'humanisme de Diderot.* 2 cilt. Paris, 1938 (2'nci basım).
Venturi, F. *Jeunesse de Diderot.* Paris, 1939.

11. *D'Alembert*
Metinler
Oeuvres philosophiques, y. h. Bastien. 18 cilt. Paris, 1805.
Oeuvres et correspondance inédites, yay. haz. C. Henry. Paris, 1887.
Discours sur l'Encyclopédie, yay. haz. F. Picavet. Parîs, 1919.
Traité de dynamique. Paris, 1921.

İncelemeler
Bertrand, J. *D'Alembert.* Paris, 1889.
Muller, M. *Essai sur la philosophie de Jean d'Alembert.* Paris, 1926.

12. *La Mettrie*
Metinler
Oeuvres philosophiques. 2 cilt. Londra, 1791; Berlin, 1796.
Man a Machine, notlandıran G. C. Bussey. Şikago, 1912.

İncelemeler
Bergman, E. *Die Satiren des Herrn Machine.* Leïpzig, 1913.
Boissier, *R. La Mettrie.* Paris, 1931.
Picavet, F. *La Mettrie et la critique allemande.* Paris, 1889.
Poritzky, Y. E. *J O. de La Mettrie. Sein Leben und seine Werke.* Berlin, 1900.
Rosenfeld-Cohen, L. D. *From Beast-machine to Man-machine. The Theme of Animal soul in French Getters from Descartes to La Mettrie*, önsöz P. Hazard. New York ve Londra, 1940.
Tulopup, G. F. *Un précurseur méconnu. Offray de Ga Mettrie, médicin-philosophe.* Paris, 1938.

13. *D'Holbach*
Metinler
Système de la nature. Amsterdam, 1770.
Système sociale. Londra, 1773.
La politique naturelle. Amsterdam, 1773.
La morale universelle. Amsterdam, 1776.

İncelemeler
Cushing, M. P. *Baron d'Holbach.* New York, 1914.
Hubert, R. *D'Holbach et ses amis.* Paris, 1928.
Navïlle, P. P. *T. D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII siècle.* Paris, 1943.
Plekhanov, G. V. *Essays in the History of Materialism*, çev. R. Fox. Londra, 1934.
Wickwaer, W. H. *Baron d'Holbach. A Prelude to the French Revolution.* Londra, 1935.

14. *Cabanis*

Metinler

Oeuvres, yay. haz. Thurot. Paris, 1823-5.

Lettre Fauriel sur les cause premières. Paris, 1828.

İncelemeler

Picavet, F. *Les idéologues*. Paris, 1891.

Tencer, M. *La psycho-physiologie de Cabanis*. Toulouse, 1931.

Vermeil de Conchard, T. P. *Trois études sur Cabanis*. Paris, 1914.

15. *Buffon*

Metinler

Histoire naturelle, générale et particulière. 44 cilt. Paris, 749-1804.

Nouveaux extraits, yay. haz. F. Gohin. Paris, 1905.

İncelemeler

Dandin, H. *Ges méthodes de classification et l'idée de série en botanique et en zoologie de Linné Lamarck* (1740-1790). Paris, 1926.

Dimier, L. *Buffon*. Paris, 1919.

Roule, L. *Buffon et la description de la nature*. Paris, 1924.

16. *Robinet*

Metinler

De la nature. 4 cilt. Amsterdam, 1761.

Considérations sur la gradation naturelle des formes de l'être, ou les essais de la nature qui apprend faire l'homme. Paris, 1768.

Parallèle de la condition et des facultés de l'homme avec la condition et les facultés des autres animaux. Bouillon, 1769.

İncelemeler

Albert, R. *Die Philosophie Robinets*. Leipzig, 1930.

Mayer, J. *Robinet, philosophe de la nature (Revue des sciences humaines*, Lille, 1954, s. 295-309).

17. *Bonnet*

Metinler

Oeuvres. 8 cilt. Neuchâtel, 1779-83.

Mémoires autobiographiques, yay. haz. R. Salvioz. Paris, 1948.

İncelemeler

Bonnet, G. *Ch. Bonnet*. Paris, 1929.

Claparède, E. *La psychologie animale de Ch. Bonnet*. Cenova, 1909.

Lemoine, A. *Ch. Bonnet de Genève, philosophe et naturaliste*. Paris, 1948.

Savioz, *R. La philosophie de Ch. Bonnet*. Paris, 1948.

Tremblay, J. *Mémoires pour servir l'histoire de la vie et des ouvrages de M. Bonnet*. Berne , 1794.

18. *Boschovich*

Metinler

Theoria philosophiae naturalis redacta ad unicam legemvirtum in natura existentium. Viyana, 1758. (İkinci yayımda, Venedik, 1796, ayrıca *De anima et Deo ve De spatio et tempore* de bulunmaktadır.)

A Theory of Natural Philosophy, Latince (1763)-İng. çev. ve yay. haz. J. M. Child. Manchester, 1922.

Opera pertinentia ad opticam et astronomiam. 5 cilt. Bassani, 1785.

İncelemeler

Evellin, *F. Quid de rebus vel corporeis vel incorporeis senserit Boscovich.* Paris, 1880.

Gill, H. V, S.J. *Roger Boscovich, S.J (1711-1787), Forerunner of Modern Physical Theories.* Dublin, 1941.

Oster,.M *Roger Joseph Boscovich als Naturphilosoph.* Bon, 1909.

Whyte, L. L. R. J. *Boscovich, S.J., F.R.S. (1711-1787), and the Mathematics of Atomism.* (Notes and Records of the Royal Society of London, vol. 13, no. 1, June 1958, pp. 38-48.)

19. *Quesnay ve Turgot*

Metinler

Oeuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay, yay. haz. A. Oncken. Paris, 1888.

Oeuvres de Turgot, yay. haz. Dupont de Nemours, 9 cilt. Paris, 1809-11. 'Ek'i yay. haz. Dupont, Daire ve Duggard. 2 cilt. Paris, 1884.

Oeuvres de Turgot, yay. haz. G. Schelle. 5 cilt. Parîs, 1913-32.

İncelemeler

Bourthoumieux, C. *Essai sur le fondement philosophique des doctrines économiques. Rousseau contre Quesnay.* Paris, 1936.

Fiort, D. *La filosofia politica dei fisiocrati.* Padova, 1952.

Gignoux, C. J. *Turgot.* Paris, 1946.

Schelle, G. *Turgot,* Paris, 1909.

Stephens, W. W. *Life and Writings of Turgot.* Londra, 1891.

Vigeux, P. *Turgot.* Paris, 1947.

Weuleresse, G. *Le mouvement physiocratique en France de 1756* 1 (E.L.) kısaltması Everyman's Library için. *1756à 1770.* Paris, 1910.

La physiocratie sous les ministères de Turgot et de Necker. Paris, 1950.

Bölüm III-IV: *Rousseau*

Metinler

Oeuvres complètes. 13 cilt. Parîs, 1910. (Rousseau'nun çalışmalarının hiç kuşkusuz daha başka yayımları da vardır; ama henüz tamamlanmış hiçbir eleştirel yayım bulunmamaktadır.)

Correspondance générale de J. J. Rousseau, yay. haz. T. Dufour ve P. P. Plan. 20 cilt. Paris, 1924-34.

Le Contrat social, éditon comprenant, avec le texte définitif, les verisons primitives de l'ouvrage collationnées sur les manuscrits autographes de Genève et de Neuchâtel. Edition Dreyfus-Brisac. Paris, 1916.

Du contrat social, giriş ve notlar G. Beaulavon. Paris, 1938 (5'inci basım).

Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, yay. haz. F. C. Green. Londra, 1941.

J-J. Rousseau. Political Writings, bir girişle seçen ve çev. F. M. Watkins. Edinburgh, 1954.

The Political Writings of Jean Jacques Rousseau, yay. haz. C. E. Vaughan. 2 cilt. Cambridge, 1915.

The Social Contract and Discourses, bir girişle yay. haz. G. D. H. Cole. Londra (E.L.).

Emile or Education, çev. B. Foxley. Londra (E.L.).

J-J. Rousseau. Selections, bir girişle yay. haz. R. Rolland. Londra, 1939.

Citizen of Geneva: Selections from the Letters of J-J. Rousseau, yay. haz. C. W. Hendel. New York ve Londra, 1937.

Rousseau'nun tam bir incelemesi için öğrenci şunlara başvurmalıdır:

Annales de la Société J-J Rousseau. Cenova, 1905 ve sonrası. Ayrıca şuna da deginebiliriz:

Sénelier, J. *Bibliographie générale des oeuvres de J-J. Rousseau*. Paris, 1949.

İncelemeler

Attisani, A. *L'utilitarismo di G. G. Rousseau*. Roma, 1930.

Baldanzi, E. R. *Il pensiero religioso di G. G. Rousseau*. Florence, 1934.

Bourvier, B. *J-J. Rousseau*. Cenova, 1912.

Brunello, B. *G. G. Rousseau*. Modena, 1936.

Buck, *R. Rousseau und die deutsche Romantik*. Berlin, 1939.

Burgelin, P. *La philosophie de l'existence de J-J. Rousseau*. Paris, 1952

Casotti, M. *Rousseau e l'educazione morale*. Brescia, 1952.

Cassirer, E. **Rousseau, Kant, Goethe*, çev. J. Gutma, P. O. Kristeller ve J. H. Randall, Jnr. Princeton, 1945.

The Question of J-J. Rousseau, bir sunuş ve ek notlarla çev. ve yay, haz. P. Gay. New York, 1956.

Chaponnière, P. *Rousseau*. Zürih, 1942.

Cobban, A. *Rousseau and the Modern State*. Londra, 1934.

Cresson, A. *J-J. Rousseau. Sa vie, son oeuvre, sa philosophie*. Paris, : 1950 (3'üncü basım).

Derathé, *R. Ge rationalisme de J-J. Rousseau*. Paris, 1948.

J-J. Rousseau et la science politique de son temps. Paris, 1950.

Di Napoli, G, *Illpensiero di G. G. Rousseau*. Berscia, 1953.

Ducras, L. *J-J. Rousseau*. 3 cilt. Paris, 1908-18.

Erdmann, K. D. *Das Verhältnis von Staat und Religion nach der Sozialphilosophie Rousseaus. Der Begriff der 'religion civile'*. Berlin, 1934,

Faguet, *E. Rousseau penseur.* Paris, 1912.

Fester, R. *Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie.* Stuttgart, 1890.

Flores d'Arcais, G. *Il problema pedagogico nell'Emilio di G. G. Rousseau.* Brescia, 1954 (2'ncii basım).

Früssdorf, W. *Die psychologischen Anschauungen J-J. Rousseaus und ihr Zusammenhang mit der französischen Psychologie des 18 Jahrhunderts.* Langensalza, 1929.

Gézin, R. *J-J. Rousseau* Paris, 1930.

Green, F. C. **Jean-Jacques Rousseau. A Study of His Life and Writings.* Cambridge, 1955.

Groethuysen, *B. J. J. Rousseau.* Paris, 1942.

Guillemin, H. *Les philosophes contre Rousseau.* Paris, 1942.

Helweg, *M. Der Begriff des Gewissens bei Rousseau.* Marburg-Lahn, 1936.

Hendel, C. W. **Jean-Jacques Rousseau, Moralist.* 2 cilt. New York ve Londra, 1934.

Höfding, H. *J-J. Rousseau and His Philosophy,* çev. W. Richards ve L. E. Saidla . New Haven, 1930.

Hubert, R. *Rousseau et l'Encyclopédie. Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau* (1742-1756). Paris, 1929.

Köhler, F. *Rousseau,* Bielefeld, 1922.

Lama, *E. Rousseau,* Milano, 1952.

Lemaître, J. *J-J. Rousseau* Paris, 1907.

Léon, P.-L. *L'idée de volonté générale chez J-J. Rousseau et ses antécédents historiques.* Paris, 1936.

Lombardo, S. *Rousseau nel contratto sociale.* Messina, 1951.

Maritain, J. *Three Reformers: Luther, Descartes, Rousseau.* Londra, 1945 (tıpkıbasım).

Masson, P. M. *Ga religion de Rousseau.* 3 cilt. Paris, 1916.

Meinhold, P. *Rousseaus Geschichtsphilosophie.* Tübingen, 1936.

Mondolfo, R. *Rousseau e la conscienza moderna.* Florence, 1954.

Moreau, L. *J-J. Rousseau et le siècle philosophique.* Paris, 1870.

Morel, J. *Recherches sur les sources du discours de J-J. Rousseau sur l'origine et les fondements de l'inégalité.* Lozan, 1910.

Morley, J. **Rousseau.* 2 cilt. Londra, 1883 (2'nci basım).

Pahlmann, F. *Mensch und Staat bei Rousseau.* Berlin, 1939.

Petrusselis, N. *Il pensiero politico e pedagogico di C. G. Rousseau.* Milano, 1946.

Pons, J. *L'éducation en Angleterre entre 1750 et 1800. Aperçu sur l'influence de J-J. Rousseau.* Paris, 1923.

Proal, L. *La psychologie de J-J. Rousseau.* Paris, 1923.

Reiche, E. *Rousseau und das Naturrecht.* Berlin, 193,5.

Roddier, *H. J-J Rousseau en Angleterre au XVIII^e siècle.* Paris, 1950.

Saloni, A. *Rousseau.* Milano, 1949.

Schiefenbusch, A. *L'influence de J-J. Rousseau sur les beaux arts en France.* Cenova, 1930.

Schinz, A. *La pensée de J-J Rousseau.* Paris, 1929.
La pensée religieuse de Rousseau et ses récents interprètes. Paris, 1927.
Etat présent des travaux sur J-J. Rousseau. Paris, 1941.
Sutton, C. *Farewell to Rousseau: a Critique of Liberal Democracy,* giriş W. R. Inge. Londra, 193G.
Thomas, J. F. *Le pélagianisme de Rousseau.* Paris, 1956.
Valitutti, S. *La volonl generale nel pensiero di Rousseau.* Rome, 1939.
Vasalli, M. *La pedagogia de G. G. Rousseau.* Como, 1951.
Voisine, J. *J-J. Rousseau en Angleterre l'époque romantique.* Paris, 1956.
Wright, E. H. *The Meaning of Rousseau.* Londra, 1929.
Ziegenfuss, W. *J-J. Rousseau.* Erlangen, 1952.

Çeşitli makale derlemeleri vardır. Örneğin:

F. Baldensperger, vb. *J. J. Rousseau, lecons faites l'Ecole des hautes études sociales.* Paris, 1912.
E. Boutrouw, vb., *Revue de métaphysique et de morale,* XX, 1912.

Bölüm V-VII: Alman Aydınlanması

1. *Thomasius*

Metinler

Institutionum iurisprudentiae divinae libri tres. Frankfurt ve Leipzig, 1688.
Einleitung zu der Vernunftlehre. Halle, 1691.
Ausübung der Vernunftlehre. Halle, 1691.
Ausübung der Sittenlehre. Halle, I696.
Versuch vom Wesen des Geistes. Halle, 1699.
Introductio in philosophiam rationalem. Leipzig, 1701.
Kleine deutsche Schriften. Halle, 1701.
Fundamenta iuris naturae et gentium ex sensu communi deducta in quibus secernuntur principia honesti, iusti ac decori. Halle, 1705.
Dissertationes academicae. 4 cilt. Halle, 1733-80.

İncelemeler

Battaglia, F. *Cristiano Thomasio, filosofo e giurista* Roma, 1935.
Bieber, *G., Staat und Gesellschaft bei C. Thomasius.* Giessen, 1931.
Bienart, W. *Der Anbruch der christlichen deutschen Neuzeit, dargestellt an Wissenschaft und Glauben des Christian Thomasius.* Halle, 1934.
Die Philosophie des Christian Thomasius (dissert.). Halle, 1934.
Die Glaubenslehre des Christian Thomasius (dissert.). Halle, 1934.
Block, E. C. *Thomasius.* Weimar, 1955.
Neisser, K. C. *Thomasius und seine Beziehung zum Pietismus.* Heidelberg, 1928.
Secneider, F. *Thomasius und die deutsche Bildung.* Halle, 1928,

2. *Wolff*

Metinler

Philosophia rationalis, sive logica methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Frankfurt ve Leipzig, 1728.

Philosophia prima sive Ontologia. Frankfurt, 1729.

Cosmologia generalis. a.g.y., 1731.

Psychologia empirica. a.g.y, 1732.

Psychologia rationalis, a.g.y., 1734.

Theologia naturalis. 2 cilt. a.g.y, 1736-7.

Philosophia practica universalis. 2 cilt., a.g.y, 1738-9.

Gesammelte kleinere Schriften. 6 cilt. Halle, 1736-40.

Ius naturae methodo scientifica pertractata. 8 cilt. Frankfurt ve Leipzig, 1740-48.

Ius gentium. Halle, 1750.

Philosophia moralis sive Ethica. 5 cilt. a.g.y., 1750-3.

İncelemeler

Arnsperger, W. *Ch. Wolffs Verhältnis zu Leibniz.* Heidelberg, 1897.

Campo, M. *Ch. Wolff e il razionalismo precritico.* 2 cilt. Milano, 1939.

Frank, R. Die *Wolffsche Strafrechtsphilosophie und ihr Verhältnis zur kriminalpolitischen Aufklärung im 18. Jahrhundert.* Göttingen, 1887.

Frauendienst, W. Ch. *Wolff als Staatsdenker.* Berlin, 1927.

Heilemann, P. A. *Die Gotteslehre des Wolff.* Leipzig, 1907.

Joesten, C. *Ch. Wolffs Grundlegung der praktischen Philosophie.* Leipzig, 1931.

Kohlmeyer, E. *Kosmos und Kosmonomiebei Ch. Wolff.* Göttingen, 1911.

Levy, H. *Die Religionsphilosophie Ch. Wolffs.* Wilrzburg, 1928.

Ludovici, C, G. *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffschen Philosophie.* 3 cilt. Leipzig, 1737-8.

Sammlung und Auszüge der sämmtlichen Streilschriften wegen der Wolffschen Philosophie. 2 cilt. Leipzig, 1737-8.

Utitz, E. *Ch. Wolff.* Halle, 1929.

Wundt, M. *Christian Wolff und die deutsche Aufklärung (Das Deutsche in der deutschen Philosophie'*de bulunur. Yayıma hazırlayan T. Hearing, Stuttgart, 1941, s. 227-46).

3. *Baumgarten*

Metinler

Meditiationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibas. Halle, 1735.

Reflections on Poetry, özgün Latince metin ile birlikte çeviri, giriş ve notlar K. Aschenbrenner ve W. B. Hoelther, Berkeley ve Londra, 1954.

Metaphysica. Halle, 1740.

Aesthetica acroamatica. 2 cilt. Frankfurt, 1750-8.

Aesthetica. Iterum edita ad exemplar prioris editionis annorum MDCCL-LVIII spatio impressae.
Praepositae sunt: Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus. Bari, 1936.
Ethica philosophica. Halle, 1765.
Philosophia generalis. Halle, 1769.

İncelemeler
Bergmann, E. *Die Begründung der deutschen Aesthetik durch Baumgarten und G. F. Maier.* Leipzig, 1911.
Maier, G. F. *A. G. Baumgartens Leben.* Halle, 1763.
Peters, H. G. *Die Aesthetik A. G. Baumgartens und ihre Beziehungen zum Ethischen.* Berlin, 1934.
Poppe, B. A. *G. Baumgarten, seine Bedeutung und Stellung* in *der Leibniz-Wolffschen Philosophie.* Berne-Leipzig, 1907.

4. *Büyük Frederick*
Metinler
Antimachiavell. The Hague, 1740.
Essai sur l'amour propre envisagé comme principe de la morale. Berlin. 1770.
Oeuvers de Frédéric le Grand 30 cilt. Berlin, 1847-57. 8 ve 9, ciltler. *Oeuvers philosophiques.*
Briefwechsel mit Maupertuis, yay. haz. R. Koser. Berlin, 1898.
Briefwechsel mit Voltaire, yay. haz. R. Koser. ve H. Droysen. Berlin, 1908.

İncelemeler
Berney, A. *Friedrich der Grosse. Entwicklungsgeschichte eines Staatsmannes.* Tübingen, 1934.
Berney, G. *Friedrich der Grosse.* Münih, 1935.
Dilthey, W. *Friedrich der Grosse und die deutsche Aufklärung.* Leipzig, 1927.
Gent, W. *Die geistige Kultur um Friedrich den Grossen,* Berlin, 1936.
Gooch, G. P. *Frederick the Great.* New York, 1947.
Koser, R. *Friedrich der Grosse und die geistige Welt Frankreichs.* Hamburg, 1932.
Muff, W. *Die Philosophie Friedrichs des Grossen (Wissen und Wehr'de,* Berlin 1943. s. 117-33).
Friedrich des Grossen philosophische Entwicklung (Forschungen und Fortschritte'de, Berlin, 1943, s. 156-7).
Pelletan, E. *Un roi philosophe, le grand Frédéric.* Paris, 1878.
Rigollot, G. *Frédéric II, philosophe.* Paris, 1876.
Spranger, E. *Der Philosoph von Sanssouci.* Berlin, 1942.
Zeller, E. *Friedrich der Grosse als Philosoph.* Berlin, 1886.

5. *Reimarus*

Metinler

Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. Hamburg, 1754.

Vernunftlehre. Hamburg ve Kiel, 1756.

Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere, hauptsächlich über ihren Kunsttrieb. Hamburg, 1760.

Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. Bkz. s. 123.

İncelemeler

Buettner, W. H. S. *Reimarus als Metaphysiker.* Würzburg, 1909.

Koestiln, H. *Das religiöse Erleben bei Reimarus.* Tübingen, 1919.

Loeser, M. *Die Kritik des H. S. Reimarus am alten Testament.* Berlin 1941.

Lundseen, A. C. *H. S. Reimarus und die Anfänge der Leben-Jesu Forschung.* Kopenhag, *1939.*

6. *Mendelssohn*

Metinler

Werke, yay. haz. G. B. Mendelssohn. 7 cilt. Leipzig, 1843-4.

Gesammelte Schriften, yay. haz. J. Guttmann ve M. Mittwoch. Berlin, 1929-.

İncelemeler

Bachi, E. D. *Sulla vita e sulle opere di M. Mendelssohn.* Torino, 1872.

Bamberger, F. *Der geistige Gestalt M. Mendelssohns.* Frankfurt, 1929.

Cohen, B. *Über die Erkenntnislehre M. Mendelssohns.* Giessen, 1921.

Goldstein, L. M. *Mendelssohns und die deutsche Aesthetik.* Königsberg, 1904.

Hoelters, H. *Der spinozistische Gottesbegriff bei M. Mendelssohn und F. H. Jacobi und der Gottesbegriff Spinozas.* Bonn, 1938.

7. *Lessing*

Metinler

Sämtliche Schriften. 30 cilt. Berlin, 1771-94.

Sämtliche Werke, Lachmann-Muncker tarafından eleştirel yayım (Leipzig, 1886s.); 4'üncü basım, J. Petersen. 25 cilt. Berlin, 1925-35.

Die Erziehung des Menschengeschlechts. Nach dem Urtext von 1780 neu herausgegeben mit Anmerkungen und einem Nachwort von K. R. Riedler. Zürih, 1956.

İncelemeler

Arx, A. von. *Lessing und die geschichtliche Welt.* Frankfurt, 1944.

Bach, A. *Der Aufbruch des deutschen Geistes. Lessing, Klopstock, Herder.* Markkleeberg, 1939.

Fischer, K. *Lessing als Reformator der deutschen Literatur.* 2 cilt. Stok holm, 1881.
Fittbogen, G. *Die Religion Lessings.* Halle, 1915.
Flores d'Arcais, G. *L'estetica nel Laocoonte di Lessing.* Padova, 1935.
Garland, H. B. *Lessing, the Founder of Modern German Literature.* Londra, 1937.
Gonzenbach, H. *Lessings Gottesbegriff in seinem Verhältnis zu Leibniz und Spinoza.* Leipzig, 1940.
Kommerell, M. *Lessing und Aristoteles. Untersuchung über die Theorie der Tragödie.* Frankfurt, 1940.
Leander, F. *Lessing als aesthetischer Denker.* Göteborg, 1942.
Leisegang, H. *Lessings Weltanschauung.* Leipzig, 1931.—Milano, P. Lessing. Roma, 1930.
Oehlke, W. *Lessing und seine Zeit.* 2 cilt. Münih, 1929.
Robertson, G. *Lessing's Dramatic Theory.* Cambridge, 1939.
Schmitz F. J. *Lessings Stellung in der Entfaltung des Individualismus.* Berkeley, A.B.D. ve Cambridge, 1941.
Schrempf, C. *Lessing als Philosoph.* Stokholm, 1912 (2'nci basım).
Wernele, P. *Lessing und das Christentum.* Leipzig, 1912.

8. *Tetens*

Metinler

Gedanken über einige Ursachen, warum in der Metaphysik nur wenige ausgemachte Wahrheiten sind. Bützow, 1760.
Abhandlung von den vorzüglichsten Beweisen des Daseins Gottes. a.g.y., 1761,
Commentatio de principio minimi. a.g.y., 1769.
Abhandlung über den Ursprung der Sprache und der Schift. a.g.y., 1772.
Über die allgemeine spekulative Philosophie. a.g.y, 1775.
Philosophische Versuch über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. 2 cilt., Leipzig, 1776. (Tıpkıbasım, Berlin, 1913.)

İncelemeler

Schinz, M. *Die Moralphilosophie von Tetens.* Leipzig, 1906.
Schweig, *H. Die Psychologie des Erkennens bei Bonnet und Tetens* (dissert.). Bonn, 1921.
Seidel, A. *Tetens Einfluss auf die kritische Philosophie Kants* (dissert.). Leipzig, 1932.
Übele, W.J. *N. Tetens nach seine Gesamtentwicklung betrachtet mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zu Kant* (Kantstudien, Berlin, 1911, ek cilt 24, viii, 1-238).
Zergiebel, K. *Tetens und sein system der Philosophie* (*Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik*, Langensalza, cilt 19, 1911-12, s. 273-79, 321-6).

9. *Basedow*

Metinler

Philalethie. Lübeck, 1764.

Theoretisches System der gesunden Vernunft. Leipzig, 1765.

Vorstellung an Menschenfreunde und vermögende Männer über Schulen, Studien und ihren Einfluss in die öffentliche Wohlfahrt. Bremen, 1768.

Elementarwerk. 4 cilt. Dessau, 1774.

İncelemeler

Diestelmann, R. *Basedow.* Leipzig, 1897.

Pantano-Migneco, G. *G. B. Basedow e il filantropismo.* Catania, 1917. *Basedow.* Milano, 1920.

Piazzi, A. *L'educazione filantropica nella dottrina e nell'opera di G. B. Basedow.* Milano, 1920.

Pinloche, A. *La réforme de l'éducation en Allemagne au XVIII^e siècle. Basedow et le philanthropisme.* Paris, 1889.

10. *Pestalozzi*

Metinler

Sämtliche Werke, yay. haz. A. Buchenau, E. Spranger ve H. Settbacker. 19 cilt. Berlin 1927-56.

Sämtliche Werke, yay. haz. P. Baumgartner. 8 c. Zürih, 1943.

Sämtliche Briefe. 4 cilt. Zürih, 1946-51.

Educational Writings. F. A. Collie'nin yardımıyla çev. ve yay. haz. J. A. Green. Londra, 1912.

İncelemeler

Anderson, L. F. *Pestalozzi.* New York, 1931.

Bachmann, W. *Die anthropologischen Grundlagen zu Pestalozzis Sozial-lehre.* Berne, 1947.

Banfi, A. *Pestalozzi. Florence,* 1928.

Barth, H. *Pestalozzis Philosophie der Politik.* Zürih ve Stokholm, 1954.

Green, J. A. *Life and Work of Pestalozzi.* Londra, 1913.

Hoffman, H. *Die Religion im Leben und Denken Pestalozzis.* Berne, 1944.

Jonasson, M. *Recht und Sittlichkeit in Pestalozzis Kulturtheorie.* Berlin, 1936.

Mayer, M. *Die positive Moral bei Pestalozzi von 1766-1797* (dissert.). Charlottenburg, 1934.

Otto, H. *Pestalozzi.* Berlin, 1948.

Pinloche, A. *Pestalozzi et l'éducation populaire moderne.* Paris, 1902.

Reinhart, J. J. *H. Pestalozzi.* Basel, 1945.

Schönebaum, H. *J. H. Pestalozzi.* Berlin, 1954.

Sganzini, C. *Pestalozzis Denkformen.* Zürih, 1945.

Wehnes, F. J. *Pestalozzis Elementarmethode.* Bon, 1955.

Wittig, H. *Studien zur Anthropologie Pestalozzis.* Weinheim, 1952.

11. *Hamann*

Metinler

Sämtliche Schriften. Yay. haz. F. Roth. 8 cilt. Berlin, 1821-43.

Sämtliche Schriften. Eleştirel yayım, J. Nadler. 6 cilt. Viyana, 1949-6.

Briefwechsel. Yay. haz. W. Ziesemer ve A. Henkel. 2 cilt. Wiesbaden, 1955-6.

İncelemeler

Blum, J. *La vieet l'oeuvre de J. G. Hamann, le Mage du Nord.* Paris, 1912.

Heinekamp, H. *Das Weltbild J. G. Hamanns.* Düsseldorf, 1934.

Metzger, W. J *G. Namanns.* Frankfurt, 1944.

Metzke, W. J. *G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts.* Halle, 1934.

Nadler, J. *Die Hamann-Ausgabe.* Halle-Scaale, 1930.

J. G. Hamann. Der Zeuge des Corpus Mysticum. Salzburg, 1949.

O'Flaherty, J. C. *Unity and Language. A Study in the Philosophy of J. G. Hamann.* Chapel Hill, A.B.D., 1952.

Schoonhoven, J. *Natur en genade by Hamann.* Leyden, 1945.

Seege, H. J. *G. Hamann.* Basel, 1954.

Unger, R. *Hamann und die Aufklärung.* 2 cilt. Jena, 1911.

12. *Herder*

Metinler

Sämtliche Werke. Yay. haz. B. Sulphan ve başkaları. 33 cilt. Berlin, 1877-1913.

Treatise upon the Origin of Language. Çevirmen bilinmiyor. Londra, 1803 (2'nci basım).

Outlines of a Philosophy of the History of Man. Çev. T. Churchill. Londra, 1803 (2'nci basım).

The Spirit of Hebrew Poetry. çev. J. Marsh. 2 cilt. Burligton, Vt., 1832.

God. Some Conversations. çev. F. H. Burkhardt. New York, 1949 (2'nci basım).

İncelemeler

Andress, J. M. *J. G. Herder as an Educator.* New York, 1916.

Aron, E. *Die deutsche Erweckung des Griechentums durch Winckelmann und Herder* (dissert.). Heidelberg, 1929.

Bach, R. *Der Aufbruch des deutschen Geistes: Lessing, Klopstock, Herder.* Markkleeberg, 1940.

Baumgarten, O *Herders Lebenzweck und die religiöse Frage der Gegenwart.* Tübingen, 1905.

Bâtte, L. J. *G. Herder. Der Weg, das Werk, die Zeit.* Stuttgart, 1948.

Beger, F. *Menschenbild und Menschenbildung. Die philosophischpäda-*

gogische Anthropologie J. G. Herders. Stuttgart, 1933.

Bernatziki, A. *Herders Lehre von der aesthetischen Erziehung* (dissert.). Breslau, 1925.

Blumenthl, E. *Herders Auseinandersetzung mit der Philosophie Leibnizens* (dissert.). Hamburg, *1934*.

Boor, W. de. *Herders Erkenntnislehre in ihrer Bedeutung für seinen religiösen Idealismus*. Gütersloh, 1929.

Brüdle, J. *Das Problem der Innerlichkeit: Hamann, Herder, Goethe*. Berne, 1950.

Clark, R. T., Jnr. **Herder: His Life and Thought*. Berkeley ve Londra, 1955. (tam kaynakçalar kapsıyor.)

Dewey, M. H. *Herder's Relation to the Aesthetic Theory of His Time* (dissert.). Chicago, 1918.

Dobbek, W. J *G. Herders Humanitätsidee als Ausdruck seines Weltbildes und seiner Persönlichkeit*. Brauschweig, 1949.

Erdmann, H. *Herder als Religionsphilosoph*, Hersfeld, 1868.

Fischer, *W. Herders Erkenntnislehre und Metaphysik* (dissert.). Leipzig, 1878.

Gerold, K. G. *Herder und Diderot, ihr Einblick in die Kunst*. Frankfurt, 1941.

Gillies, A. *Herder*. Oxford, 1945.

Grabowsky, I. *Herders Metakritik und Kants Kritik der reinen Vernunft* (dissert.). Dortmund, 1934.

Hatch, I. C. *Der Einfluss Shaftesburys auf Herder* (dissert.) Berlin, 1901.

Haym, *R. Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt*. 2 cilt. Berlin, 1954. (1877-85 yay. tıpkıb.)

Henry, H. *Herder und Lessing: Umrisse ihrer Beziehung*. Würzburg, 1941.

Joens, D. W. *Begriff und Problem der historischen Zeit bei J G. Herder*. Göteborg, 1956.

Joret, C. *Herder et la renaissance littéraire en Allemagne au XVIII^e siècle*. Paris, 1875.

Knorr, F. *Das Problem der menschlichen Philosophie bei Herder* (dissert.). Coburg, 1930.

Kronenberg, M. *Herders Philosophie nach ihrem Entwicklungsgang und ihrer historischen Stellung*. Heidelberg, 1889.

Kuhfuss, H. *Gott und Welt in Herders 'Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit'* (dissert.). Emsdetten, 1938.

Küpnemmann, E. *Herder*. Münih, 1927 (2'nci basım).

Landenberger, A. J. *G. Herder, sein Leben, Wirken und Charakterbild*. Stuttgart, 1903.

Litt, T. *Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt*. Heidelberg, 1949 (2'nci basım).

Die Befreiung des geschichtlichen Bewusstseins durch Herder. Leipzig, 1942.

McEachran, F. *The Life and Philosophy of J G. Herder*. Oxford, 1929.

Nevinson, H. *A Sketch of Herder and His Times*. Londra, 1884.

Nick, J. *Die Begründung der Religion bei Herder.* Leipzig, 1912.
Rasch, W. *Herder, sein Leben und Werk im Umriss.* Halle, 1938.
Rouché, M. *Herder précurseur de Darwin? Histoire d'un mythe.* Paris, 1940.
La philosophie de l'histoire de Herder (dissert.). Paris, 1940.
Salmony, H. A. *Die Philosophie des jungen Herder* Zürih, 1949.
Siegel, K. *Herder als Philosoph.* Stuttgart, 1907.
Voigt, A. *Umrisse einer Staatslehre bei J. G. Herder.* Stuttgart ve Berlin, 1939.
Weber, *H. Herders Sprachphilosophie. Eine Interpretation in Hinblick auf die moderne Sprachphilosophie* (dissert.). Berlin, 1939.
Werner, A. *Herder als Theologie: ein Beitrag zur Geschichte der protestantischen Theologie.* Berlin, 1871.
Wiese, B. von. *Volk und Dichtung von Herder bis zur Romantik.* Erland, 1938.
Herder, *Grundzüge seines Weltbildes.* Leipzig, 1939.

13. *Jacobi*

Metinler

Werke. Yay. haz. F. Roth. 6 cilt. Leipzig, 1812-25.
Aus F. K Jacobis Nachlass. Yay. haz. R. Zöpportiz. 2 cilt. Leipzig, 1825-7.
Auserlesener Briefwechsel. Yay. haz. F. Roth. 2 cilt. Leipzig, 1846.
Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi. Yay. haz. M. Jacobi. Leipzig, 1846.
Briefe an Bouterwerk aus den Jahren 1800-1819. Yay. haz. W. Meyer. Göttingen, 1868.

İncelemeler

Bollnow, O. F. *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis.* Stokholm, 1933.
Fischér, G. J. *M. Sailer und F. H. Jacobi.* Fribourg, 1955.
Frank, A. *Jacobi Lehre vom Glauben.* Halle, 1910.
Heraens, O. *F. Jacobi und der Sturm und Drang.* Heidelberg, 1928.
Hoelters, H. *Der spinozistische Gottesbegriff bei Mendelssohn und Jacobi und der Gottesbegriff Spinozas* (dissert.). Bon, 1938.
Lévy-Bruhl, L. *La philosophie de Jacobi.* Paris, 1894.
Schmid, F. A. *F. H. Jacobi.* Heidelberg, 1908.
Thilo, C. A. *Jacobis Religionsphilosophie.* Langensalza, 1905.
Zimgiebl, E. *F. H. Jacobis Leben, Dichten und Denken.* Viyana, 1867.

Bölüm VIII-IX: Felsefe Tarihinin Doğuşu

1. *Bossuet*

Metinler

Oeuvres complètes. Yay. haz. P. Guillaume. 10 cilt. Bar-le-Duc, 1877.

İncelemeler

Auneau, *A. Bossuet.* Avignon, 1949.

De Courten, C. *Bossuet e il suo 'Discours sur l'histoire universelle'*. Milano, 1927.
Nourisson, A. *Essai sur la philosophie de Bossuet*. Paris, 1852.

2. *Vico*

Metinler

Opere. Yay. haz. Nicolini. 8 cilt. (II 'tome'). Bari, 1914-41.
La Scienza Nuova seconda, giusta la edizione del 1744, con le varianti del 1730 e di due redazioni intermedie inedite. Yay. haz. F. Nicolini. 2 cilt. Bari, 1942 (3'üncü basım). *Scienza nuova*'nın başka İtalyanca yayımları da vardır.
Commento storico alle Scienza seconda. F. Nicolini. 2 cilt. Roma, 1949.
The New Science of Giambattista Vico. Üçüncü basımdan (1744) çev. T. G. Bergin ve M. H. Fisch. Londra, 1949.
Il diritto universale. Yay. haz. F. Nicolini. Bari, 1936.
De nostri temporis studiorum ratione. Bir sunuş yazısıyla İta. çev. ve notlandıran V De Ruvo. Padova, 1941.
Giambattista Vico. Autobiography. Çev. M. H. Fisch ve T. G. Bergin. New York ve Londra, 1944.
Kaynakça için bkz. *Bibliografia vichiana*. Yay. haz. F. Nicolini. 2 cilt. Napoli, 1947.

İncelemeler

Adams, H. P. *The Life and Writings of Giambattista Vico*. Londra, 1935.
Amerio, F. *Introduzione allo studio di G. B. Vico*. Torino, 1947.
Auerbach, E. *G. B. Vico*. Barselona, 1936.
Banchetti, S. *Il significato morale dell'estetica vichiana*. Milano, 1957.
Bellofiore, L. *La dottrina del diritto naturale in G. B. Vico*. Milano, 1954.
Berry, T. *The Historical Theory of G. B. Vico*. Washington, 1949.
Cantone, C. *Il concetto filosofico di diritto in G. B. Vico*. Mazana, 1952.
Caponigri, A. R. *Time and Idea, the Theory of History in Giambattista Vico*. Londra, 1953.
Cappelo, C. *La dottrina della religion in G. B. Vico*. Chieri, 1944.
Chaix-Ruy, J. *Vie de J B. Vico*. Paris, 1945.
La formation de la pensée philosophique de J. B. Vico. Paris, 1945.
Chiochetti, E. *La filosofia di Giambattista Vico*. Milano, 1935.
Cochery, M. *Les grandes lignes de la philosophie historique et juridique de Vico*. Paris, 1923.
Corsano, A. *Umanesimo e religione in Vico*. Bari, 1935. *G. B. Vico*. Bari, 1956.
Croce, B. *Ga filosofia di G. B. Vico*. Bari, 1911.
Donati, B. *Nuovi studi sulla filosofra civile di G. B. Vico. Con documenti*. Florence, 1936.
Federici, G. C. *Il principio animatore della filosofia vichiana*. Roma, 1947.
Flit, R. **Vico*. Edinburgh, 1884.

Fubini, M. *Stile e umanit in G. B, Vico.* Bari, 1946.
Gentile, G. *Studi vichiani,* Messina, 1915.
Giambattista Vico. Florence, 1936.
Giusso, L. G. B. *Vico fra l'umanesimo e l'occasionalismo.* Roma, 1940.
Le filusofra di G. B. Vico e l'et barocca. Roma, 1943.
Luginbühl, J. *Die Axiomatik bei Vico.* Berne, 1946.
Die Geschichtsphilosphie G. vicos. Bon, 1946.
Nicolini, F. *La giovinezza di G. B. Vico.* Bari, 1932.
Saggi vichiani. Napoli, 1955.
Paci, E. *Ingens Sylva, Saggio su G. B. Vico.* Milano, 1949.
Petes, R. *Der Aufbau der Weltgeschichte bei G. Vico.* Stuttgart, 1929.
Sabarini, R. *Il tempo in G. B.* Vico. Milano, 1954.
Severgnini, D. *Nozze, tribunali ed are. Studi vichiani.* Torino, 1956.
Uscatescu, G. *Vico y el mundo historico.* Madrid, 1956.
Villa, G. *La filosofia del mito secondo G. B. Vico.* Milano, 1949.
Werner, K. *G. B. Vico als Philosoph und gelehrter Forscher.* Viyana, 1881.

Kimi makale derlemeleri vardır; örneğin:

Vico y Herder Ensayos conmemorativos del secondo centenario de la muerte de Vico y del nacimiento de Herder. Boynes Ayres, 1948.

3. *Montesquieu*

Bkz. s. 228s.

4. *Voltaire*

Bkz. s. 229.

5. *Condorcet*

Metinler

Oeuvers. Yay. haz. Mme Condorcet, Cabanis ve Garat. 21 cilt. Paris, 1801-4.
Oeuvers. Yay. haz. A. Condorcet, O'Connor ve M. F. Arago. 12 cilt. Paris, 1847-9.
Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind. çev. J. Barraclough, giriş Stuart Hampshire. Londra, 1955.

İncelemeler

Alengry, F. *Condorcet, guide de la révolution française.* Paris, 1904.
Brunello, B. *La pedagogia della rivoluzione francese.* Milano, 1951.
Caben, L. *Condorcet et la révolution française.* Paris, 1904.
Frazer, J. G. *Condorcet on the Progress of the Human Mind.* Oxford, 1933.
Jacovello, G. *Introduzione ad uno studio su Condorcet.* Bronte, 1914.
Martin, K. *Rise of French Liberal Thought in the 18th Century.* New York, 1954 (2'nci basım).

6. *Lessing*

Bkz. s. 241s.

7. *Herder*

Bkz. s. 244s.

METİNDE KULLANILAN KİMİ TÜRKÇE SÖZCÜKLERİN İNGİLİZCE KARŞILIKLARI

A
a priori *sft. ve blt.* önsel (olarak)
a posteriori *sft. ve blt.* sonsal (olarak)
açıklama *explanation*
açımlama *exposition*
açınım *unfolding*
algı *perception*
alışkanlık habit
anlak zeka, *understanding*
anlık *mind*
anlıksal *intellectual*
anlıksalcı *intellectualist*
ansal *mental*
apoloji savunma
arı *pure*
aşkın *transcendent*
aşkınsal *transcendental*
ateist tanrıtanımaz
ateizm tanrıtanımazlık
aydınlanma *enlightenment*
ayrımsama *apprehension*
B
bağlılaşık *correlate(d)*
bellek memory
bengi ebedi, *eternal*
beti *figure*
betimleme *description*
biçem *style*
biçim *form*
biçimcilik *formalism*
biçimdeş *uniform*
bileşen *component*
bileşik *composite*
bileşim *composition*
bilgelik *wisdom*
bilgi *knowledge, information, cognition*
bilinç *consciousness*
bilinmezcilik *agnosticism*
bilişsel *cognitive*
bircilik *monism*
bireşim *sythesis*
bireşimli, bireşimsel *synthetic*
bireyselci *individualist*
birleştirme *conjunction*
burgaç *vortex*
buyruk *command*
buyrum *imperative*
Ç
çevren ufuk *horizon*
çıkarsama *inference (deduction:* tümdengelim; *induction:* tümevarım)
çilecilik *ascetism*
çoklu *manifold*
çözümleme *analysis*
çözümsel *analytic(al)*
D
davranışçı *behaviourist*
değer *value*
dizge *system*
dolaylı *mediate*
dolaylılık *mediation*
dolaysız *immediate*
dolaysızlık *immediacy*
duyarlık *sensibility*
duygu *feeling*
duyu *sense*
duyu-algısı *sense-perception*
duyum *sensation*
duyumculuk *sensationalism*
duyunç vicdan, *conscience*
duyusal-algı *sense perception*
düşlem *fantasy*
düşünce *thought, idea*
düzenekbilim *mechanics*
düzeneksel *mechanical*
düzgü *maxim*
E
edim *act*
edimleme *performance*
edimsel *actual*
eğilim *inclination, tendency*
eğitim *education*
eğitsel *educational*
ekin kültür, *culture*
ekinsel *cultural*
eleştirel *critical*
eleştiri *critique*
epistemoloji bilgikuramı
erdem *virtue*
erek *end*
erekbilim *teleology*
erk *power*
eşgüdüm *coordination*
etker *efficient* **etki** *effect*

etkileşim *interaction*
etkin *active*
evrenbilim *cosmology*
evrensel *universal*
evrim *evolution*
eylem *action*

G

geleneksel *traditional*
gelişim *development*
geneleme *tautology*
gerçek, gerçeklik *true, truth*
gizemcilik *mysticism*
gizil *potential*
gizillik *potentiality*
gereç *material*
göreci *relativist*
görecilik *relativism*
göreli *relative*
görgücülük *empiricism*
görüngü *phenomenon*
gözlem *observation*
güç *power*

I

ırа *character*
ırasal *characteristic*

İ

içebakış *introspection*
içgüdü *instinct*
içgörü *insight*
ikicilik *dualism*
ilineksel *accidental*
ilkörnek *archetype*
im sign
imgelem *imagination*
imgesel *imaginary*
imlem *significance, implication*
inanç *belief*
indirgeme *reduction*
istenç *will*
işlev *function*
işleyim endüstri *industry*
izlence *program*

K

kamutanrıcılık *pantheism*
karşıt *opposite*
kavram *concept*
kendiliğindenlik *spontaneity*
kendilik *entity*
kesin buyrum *categorical imperative*
kılgı *practice*
kılgın, kılgısal *practical*
kuram *theory*
kurgul kuramsal, *speculative*
kuşkuculuk scepticism

N

neden *cause*
nedensellik *causality*
nesne *object*
nicelik *quantity*
nitelik *quality*

O

olgu *fact*
olguculuk *positivism*
olgusal *real*
olgusallık *reality*
olumsal *contingent*
olumsallık *contingency*

Ö

ödev *duty*
öğe *element*
öğesel *elementary*
önsel *prior*
önyargı *prejudice*
örgenlik *organism*
öz *essence*
özdek *matter*
özdekçi *materialist*
özerk *autonomous*
özne *subject*
özsel *essential*

P

panteizm kamutanrıcılık
pekin *certain*
pekinlikle *certainty*

S

sağduyu *common sense*
sağgörü *prudence*
sağın *exact*
saltık *absolute*
sezgi *intuition*
sonsal *final, posterior*
soyut *abstract*

T

tanım *definition*
tanıt, tanıtlama *proof*
tansık mucize, *miracle*
teistik *tanrıtanıtıcı*
tekbiçimli *uniform*
tikel *particular*
tin *spirit*
töre *custom*
törellik *ethics*
töz *substance*
tutku *passion*
tümevarım *induction*
tüze *justice*

U

us *reason*
usauygun *reasonable*
usdışı *irrational*
ussal *rational*
ussalcı *rationalist*
uygulayımsal *technical*

V

vargı *conclusion*

Y

yanlış *false, wrong*
yargı *judgement*

DİZİN

A
Adem 200
ahlak (Bayle) 18; (Cabanis) 71; (Rousseau) 102, 104
ahlak kuramı (Wolff) 144
ahlaksal özgürlük (Rousseau) 110
ahlaksal yasa (Voltaire: Locke gibi göreci) 37
ahlaksal yaşam (temeli duygu (Hume) 39
Alman *Aufklärung*u (ve Bayle) 19
Alman Aydınlanması [*Aufklärung*] 133*
Altın Çağ 181
alışkanlık (ve matematik) 29
ancien régime 12
anlık tipleri (Vauvenargues) 40
Ansiklopedi 57*, (Rousseau) 82
Ansiklopediciler 75
Aquinas 141
Araplar 86
aristokrasi (Montesquieu) 22; (Rousseau) 124
Aristoteles 21, 141, 144, 167, 191, 219; (*Poetika*) 167
Asurlar 195
Augustine (tarih üzerine) 193
Avrupa tini (Herder) 226
ayaktakımı (Voltaire) 12; (Voltaire'in 'halk' için terimi) 38
Aydınlanma (ve Us düşmanı eğilimler) 39

B
Babilliler 195
Bacon 199
Basedow, Johan Bernhard (1723-90) 170
Bastille 32
Baumgarten (1714-62) 150, 179
Bayazıt 212
Bayle, Pierre (1647-1706) 17,* 67, 157
belirlenimcilik (Condillac) 52; (d'-Holbach) 70; (Voltaire) 37
ben (Creuz) 170
bencillik (yalnızca toplumda doğar; Rousseau) 100
Berkeley 31
Berlin Akademisi 180
Bilfinger, Georg Bernhard (1693-1750) 149
bilgi (Jacobi) 186; kökeni üzerine (Condillac) 45
bilicilik (Fontenelle) 20
bilimsel ilerleme (boş bir merak; Rousseau) 86
boşinanç 75; (ve dinler: Diderot) 59
Bolonya Enstitüsü 63
Bonnet, Charles (1720-93) 74, 94
Boscovich, Roger Joseph (1711-87) 74
Bossuet, Jacques Bénigne (1627-1704) 194, 210
Buffon Georges-Louis Leclerc de (1707-88) 14, 72*
burgaçlar kuramı (Descartes) 19
Büyük Frederick 29
C
Cabanis Pierre Jean Georges (1757-

1808) 70; (düşünce: beyin salgısı olarak) 70; (kaba özdekçilik) 15
Candide (Voltaire) 33; (Lizbon depremi) 35;
Charlemagne 210
Clauberg (1622-65) 142
Coleridge 206
Comenius (1592-1671) 171
Comte, Auguste 213, 216; (Turgot tarafından önceleniyor) 79
Condillac, Étienne Bonnet de (1715-80) 15, 43*
Condorcet (1743-94) 213*
Creuz, Karl Kasimir von (1724-70) 170
Croce, Benedetto 153; 206; (Baumgarten üzerine) 153
Crusius, Christian August (1715-75) 154
cumhuriyet (Montesquieu) 22
Cyclopaedia (Chambers) 59

Ç
çağrışım 29
Çin 194
çoğunluk (Rousseau) 113, 117

D
dahi (Hamann) 173
d'Alembert, Jean le Rond (1717-83) 14, 17, 58, 62*; (*Ansiklopedi*) 57; (hayvanlar üzerine) 60; (pozitivizmin habercisi) 65; d'Alembert ilkesi 63
Danton 214
Darjes, Johann Georg (1714-91) 179
deizm 32, 159; (Diderot) 59; (Voltaire) 21
Delfi bilicileri 211
demokrasi (Montesquieu) 22; (Rousseau) 121, 123
deneyim (Jacobi) 186; (ve gözlem (Thomasius) 134
ders-kitabı yazarları sürüsü (Rousseau) 87
Descartes 19, 28, 30, 64, 67, 87, 199, 215; (ve D'Holbach) 68; (erkenin sakınımı ilkesi) 30; ikiciliği (üzerine La Mettrie) 67
devim (d'Holbach) 68
Devlet (Mendelssohn) 161; (Rousseau) 107, 116; (Wolff) 147
devrim (Rousseau) 125
d'Holbach (üzerine Voltaire) 70
Diderot, Denis (1713-84) 14, 16, 31, 58*; (Helvétius üzerine) 55; (ve *Ansiklopedi*) 57
Dijon Akademisi 82, 87
dil (Condillac: düşünce ile ilişkisi) 44; (Hamann) 173; (Herder) 177; (kökeni; Herder) 180; kökeni (Rousseau) 91
din (d'Holbach) 69; (Vico) 203; kökeni (Herder) 220
doğa dizgesi kuramı (d'Holbach) 69
doğa durumu (Hobbes) 90, 92; (Rousseau) 88
doğa yasa (Wolff) 145
doğal ahlaksal yasa (Montesqueie) 26; (Rousseau) 98
doğal din (Diderot) 59
doğal insan (Rousseau) 82
doğal yasa(lar) (Rousseau) 104; (Voltaire) 37
doğuştan düşünceler 14
düşünce (beyin salgısı olarak, Cabanis) 70
düşüncelerin çağrışımı (Herder) 221
Duclos, Charles Pinot 208
Duhamel, Jean-Baptiste (1624-1706) 142
duyarlık (Creuz) 170
duygu (birincilliği; Rousseau) 103; (Creuz) 170
duyusal bilgi (Baumgarten) 152

duyu-algısı (Helvétius) 53
duyular (Cabanis) 71; D.ın bir mantığı (Baumgarten) 151
duyum (Condillac: düşüncelerin kökeni olarak) 46; (devimden doğar; La Mettrie) 67; (Helvétius) 53; (La Mettrie) 66
duyunç (Rousseau) 101, 103

E
eşitlik (Condorcet) 216;E. düşüncesi (Voltaire yadsıyor) 38
eşitsizlik (kökeni) 88*; (Rousseau) 82, 94
eğitim (Basedow) 171; (Condorcet) 216; (Herder) 180, 183, 225; (Lessing) 164; (Wolff) 145
egemen (Rousseau) 107, 112; en iyi E. (Herder) 222
egemenlik (bölünemez; Rousseau) 113; (Rousseau) 96, 112
Émile (Rousseau) 83
Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des science 57
erdem (Helvétius) 54; (Rousseau) 102; (Thomasius) 137; ve genel istenç (Rousseau) 96; ve erdemsizlik (Vauvenargues) 41
erdemsizlik (insan doğasına aykırı; Rousseau) 102
erk (Rousseau) 107
erkenin sakınımı ilkesi (Descartes) 30
eskatoloji (dünyanın sonu öğretileri) 192
Eski Ahit 164s, 193
estetik (*aesthetica*; Baumgarten) 150s; (Herder) 179; (Lessing) 167, 168
estetik seyrediş (Mendelssohn) 160
estetik sezgi (Baumgarten) 152
evrim kuramı 73

F
Farisiler (Bayle) 19
Fermat 30
Fichte 187
Fizyokratlar (terimin anlamı) 75
Fontenelle, Bernard le Bovier de (1657-1757) 19
Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi, 1791 28
Frederick, Büyük (1712-86) 70, 156*

G
Garve, Christian (1742-98) 158
genel istenç (*volonté générale;* Rousseau) 82, 110, 113s, 126; (= gerçek istenç; Rousseau) 119; (= ussal istenç; Rousseau) 104; G. İ. kuramı 94s
Germanik boylar 86; G. halklar (Herder) 223
Goethe 166, 173, 206; (d'Holbach üzerine) 70; (Herder üzerine) 175; (ile dostluk; Herder) 179
görgül bilimler (Wolff) 140
Grotius 111, 148, 199s
güç (hak değil; Rousseau) 106
güçlerin ayrılığı (Montesquieu) 26
güzelin deneyimi (Mendelssohn) 160
güzellik (Baumgarten) 151

H
Haçlı Seferleri (Herder) 223
hak ve ödev (Wolff) 147
halk (Rousseau) 113
Halk Felsefecileri (Alman Aydınlanması) 156*; 158
Hamann, Johann Georg (1730-88) 172
Harrington 27
hayvanlar (d'Alembert) 60; (ve insanlar; Diderot) 60
haz sevgisi (Helvétius) 53

haz ve acı (Vauvenargues) 41; (İyi ve Kötü kavramlarının kökeni) 41
Hegel 125, 165, 188; (Rousseau) 127
Helvétius, Claude Adrien (1715-71) 52, 58; (bir deist) 55
Herder, Johann Gottfried (1744-1803) 166, 176, 217*; (Kant'a saldırı) 222; (ve Hamann) 173
herkesin istenci (*volonté de tous*; Rousseau) 114
Herodotus 211
hilozoizm (Maupertuis) 30
Hindistan 194
Hobbes 92, 106s, 117, 200
Holbach, Baron Paul von (1723-89) 58*, 68
Homeros 173, 178, 203
hükümet (Rousseau) 96, 108, 121*; (Wolff) 147; ve tüze (kuruluşu: Rousseau) 92
Hume 16, 63, 170, 186; (d'Holbach'ın toplantıları) 68; (Rousseau; Manş denizi) 83; (us tutkuların kölesi) 39
Hutcheson 153
Hıristiyan inaklar (Lessing) 163
Hıristiyan Kilise (Rousseau) 117
Hıristiyan savunmacılar 20
Hıristiyanlık (Herder) 223

I
ırk-kuramı (üzerine Herder) 224

I
içebakış (Tetens) 169
ideoloji (ve *Ansiklopedi*) 58
ilerleme düşüncesi (Voltaire) 39
ilkel insan (Rousseau) 100
ilkel toplum biçimleri (Rousseau) 85
İncil 200; (sorgulanamaz değil; Lessing) 163
İngiliz anayasası (Montesquieu) 27
İngiltere (üzerine Helvétius) 54
İngiltere halkı 112
inanç 18; (Jacobi) 185; (Lessing) 162
insan (doğal olarak iyi: Rousseau) 82, 90
İnsan Bir Makine (La Mettrie) 67
insan hakları öğretisi (Voltaire) 38
insan özgürlüğü (Voltaire) 35
insanlık (*Humanität*; Herder) 183, 220
insanın ilkel özgürlüğü 106
İsa 20, 165, 195
İskender 195
istenç (Condillac) 48; (ereği iyi) 146; (Thomasius) 136; (Wolff) 145
itkiler, üç temel (Thomasius) 137
iyi (Voltaire) 34; (Wolff) 144

J
Jacobi, Friedrich Heinrich (1743-1819) 165s, 185*
Jacobin terörü 12
Jacobinler 121, 125
Jansenistler 17

K
kahramanların çağı 200
Kalvinistler 17
Kant 125, 126, 150; (Haman ile dostluk) 172; (Herder tarafından eleştiriliyor) 183; (ve Herder) 222; (ve Jacobi) 186; (Wolff) 139, 146;
karşı-ussalcılık (Hamann) 173
Kartezyen burgaçlar kuramı 28
Kartezyen fizik 19
Kartezyenizm (ve Voltaire) 33
Katerina 63; (Diderot'a yardım) 59
Katolik Kilise 11, 13, 32
Katoliklik 135
kayra (ve özgür istenç tartışması) 17

kendinde-şey (Kant ve Jacobi) 187
Kierkegaard 188
Knutzen, Martin (1713-51) 149
Kônig, Samuel 30
kötülük (Voltaire) 35; (Wolff) 143
kötülük sorunu 18
kuşku (Thomasius) 134
Kudüs, yokedilmesi 195
kuvvet (bir 'duygu' olarak, Maupertius) 29
kuvvetler, itme ve çekme (Boschovich) 75
Kuzeyin Büyücüsü 172

L
La Mettrie, Julien Offray de (1709-51) 66
laissez-faire 76
Lamarck 62
Lange, Joachim (1670-1744) 154
*le philosophe*lar 13, 16; (-dan Rousseau'nun kopuşu) 84
Leibniz 30s, 60, 68, 139s, 170; etkisi (Wolff üzerinde) 142
Leibniz-Wolff felsefesi 149
Lessing, Gotthold Ephraim (1729-81) 161, 217*
L'homme machine (La Mettrie) 66
L'homme plante (La Mettrie) 66
libertinler 68
Likurgus 113, 128, 203
Lizbon depremi, 1755 (Voltaire) 35
Locke 16, 27, 32, 43, 50, 60, 63, 106, 111, 215; (Aydınlanma üzerinde etkisi) 14
Louis, XV 28
Luther 135

M
magistrat (Rousseau) 122
Mandeville 42
Manichaeanlar 18
Marat 214
Marcus Aurelius 157
matematik 61; (Buffon) 72; (temeli çağrışım ve alışkanlık: Maupertius 29; (Diderot) 60
Maupertuis Pierre Louis Moreau de (1698-1759) 14, 16, 28*
mekanik (biliminin temel kavramları duyumlar) 29
Mendelssohn, Moses (1729-86) 154, 160
metafizik 14; (Bayle) 18 (ve olguculuk) 65; (Wolff) 139
mitler (Vico) 203
Molinizm 17
monarşi (Montesquieu) 22
Montesquieu (1689-1755) 17, 21, 206*; (yöntemi görgül tümevarım) 22
Muratori 196
Musa 194s

N
Naziler (ve Herder) 224
Nemours, Dupont de (1739-1817) 75
Newton 16, 19, 28, 32, 34s, 45, 63, 75, 87, 215; (Aydınlanma üzerinde etkisi) 14; N. felsefesi (Voltaire'e göre) 33; çekim kuramı (Boschovich) 75
Nicolai, Christian Friedrich (1733-1811) 158
Nietzche (Vauvenargues'e duygudaşlık) 42

O
olgucular 14
olguculuk (pozitivizm) (Condillac) 15; (d'Alembert bir habercisi) 65
ontosofi 142
Orta Çağlar 209
öz-sevgi (d'Holbach) 69; (Rousseau) 100
özdeğe anlık yükleme (Maupertius:) 30

özdek (d'Holbach) 68; (La Mettrie) 67
özdekçilik* 66
özel mülkiyet (Rousseau) 91
özgür istenç (Voltaire) 37
özgür-düşünürler 58
özgürlük (doğal/uygar; Rousseau) 118; (Montesquieu) 26; (Rousseau) 108, 111; özgürlük (Voltaire) 35; (Wollf) 145

P
palingenesis 165
Pallas, Peter Simon (1741-1811) 74
Pantheismusstreit (kamutanrıcılık tartışması) 167
Pascal 37, 42
Persler 195
Pestalozzi, Johann Heinrich (1746-1827) 171
Pietizm 139; (Hamann) 174
Platon 128, 191, 199, 203
Plotinus (tarih üzerine) 192
politik özgürlük (Voltaire) 38
Pope 34
Protestan Reformasyon 134s
Prusya Akademisi 29, 63, 158
Pufendorf, Samuel (1632-94) 137*, 200

Q
Quesnay, François (1694-1774) 76

R
Reimarus, Hermann Samuel (1694-1768) 159
Riedel, Friedrich Justus (1742-85) 158, 178
Robespierre 121, 125, 214; (Rousseau) 105
Robinet, Jean-Baptiste (1735-1820) 73
romantik devim (üzerinde etki; Herder) 185
Roma, yazgısı 223
Rousseau 170, 177, 215; (Aydınlanmayı onaylamadı) 85; (Diderot ile tartışma) 83; (duygusal deist) 105; (Katolikliğe dönüş) 81; (yeniden Protestanlığa dönüş) 82; R.'nun özgürlük paradoksu 119
Royal Society 28, 74
Rüdiger, Adrew (1673-1731) 154
ruh (Mendelssohn) 161; (Tetens) 169; (Voltaire) 35; (Wolff) 142; (Condillac) 51; ve beden (Wolff) 145
ruhbilim (Herder) 168*, 182
ruhun ölümsüzlüğü (Creuz) 170

S
Sadukiler (Bayle) 19
salık gerçeklik (Lessing) 163
sanat, yazın ve bilim (üzerine Rousseau) 85
Schelling 187
Schlegel, A. W. (1767-1845) 185
Schlegel, F. (1772-1829) 185
Schopenauer 51
Scotus 141
Sécondat, Charles de (1689-1755) 21
sevgi ve nefret (Condillac) 47
sezgi ve iç duygu (*sentiment intérieur*; Rousseau) 105
Shaftesbury 62, 153
Shakespeare 158, 167, 173
Skolastüzm (Wollf: değerlendiriyor) 141
Solon 128
Sparta 86
Spinoza 44, 166; (ve Jacobi) 185
Spinozacılık 33
St. Petersburg 59
Sturm und Drang (ve Rousseau) 129; Herder 184
Suárez 141
Sulzer, J. G. (1720-79) 177

Ş
şans (yoktur: Voltaire) 37
şiir (Aristoteles) 191; (Hamann) 173; (Vico) 203; (Lessing) 167

T
Tacitus 199
Tanrı (Condillac) 51; (Fontenelle) 20; (Montesquieu) 25
Tanrının varoluşu (üzerine Voltaire) 34
Tanrının varoluşunun tanıtları (Mendelssohn) 160; (Wolff) 143; (Jacobi) 186
tanrısal istenç (Wolff) 143
tanrısal kayra (Bossuet) 195; (Vico) 205
tanrıtanımazlık (Voltaire) 34
Tanrıya inanç (d'Holbach) 69
Tansıklar (Reimarus) 159
tarih (Augustine) 193; (Bossuet) 194; (Hamann) 174; (Herder) 181; (Lessing) 217; (Stoacılar) 192; (Voltaire) 210, 212; T. düşüncesi (Lessing) 164
tarih felsefesi 191; (Herder) 217, 224
tarihsel dinler (dışlayıcı) 59
tarihsel ilerleme (Condorcet) 216; (Lessing) 217
tekerk ideali (Voltaire) 38
Tetens, Johann Nikolaus (1738-1807) 169
Thomasius, Christian (1655-1728) 133
Thukidides 192
Thümmig, Ludwig Philipp (1697-1728) 149
Timurlenk 212
tiyatro (Lessing) 167, 168
Toland, John 159
Tomistler 17
Toplumsal Sözleşme (Rousseau: *Du contrat social*) 83, 106*
toplumsal tarihçilik anlayışı (Voltaire) 213
trajedi (Lessing) 167
Tschirnhaus (1651-1708) 134
türe kavramı (Rousseau) 102
Turgot, Baron de Laune (1727-81) 77, 215
Türkler 86, 212
tutku (Rousseau) 102; (Vauvenargues) 39s, 43

U
uluslar (Wolff) 147
uluslararası toplum (üzerine Wolff) 147
Us Çağı 39, 43
uygar özgürlük (Rousseau) 110
uygar toplum (Rousseau) 86
uyruk (Rousseau) 107, 112

V
Vauvenargues* 39
vergilendirme (Rousseau) 99
Vico, Giambattista (1688-1744) 196; (Descartes'ın felsefesine saldırı) 197
Voltaire, François Marie Arouet, 1694-1778) 210*; ('Ansiklopedi'ye karşı tutum) 58; 11s; (deizm, teizm) 21; (deizm) 32; (demokrat değil) 38 (Tanrının varoluşu tanıtlanabilir) 14; (Tanrıyı yaratmak) 16; (ve Rousseau) 83

W
Wieland, Christoph Martin (1733-1813) 158
Winckelmann (1717-68) 167
Wolff, Christian (1679-1754) 138; (ölüm cezası gözdağı) 139; (dine karşı değil) 138

Y
Yahudi Devleti (ideali) 27

Yahudiler (Herder) 224; (Voltaire) 212
yarar (felsefenin değeri yararlılığında: Thomasius 133
yararcı ahlak (Helvétius geliştiricisi) 53s
yararlık (Wolff) 146
yargı algıdır (Helvétius) 53
yasa (Rousseau) 98; (ve genel istenç: Rousseau) 97; pozitif Y. 25; (Vico) 203; değişmez Y. (Montesquieu) 25; doğal Y. (Maupertuis) 30
Yasaların Tini (Montesquieu) 21
yasama gücü (Rousseau) 122
Yeni Ahit 164, 165
yeniden-bedenselleşme 165
yöntem (yararsızlığı; Diderot) 71
yontu (Lessing) 167
yontu benzetmesi (Condillac) 46
Yunan mitleri 20
Yunanistan (Herder) 223
yurttaş (gerçekten özgür insan; Rousseau) 98
yurttaş (Rousseau) 107, 112
yürütme gücü (hükümet: Rousseau) 122

Z

zor (toplumun temeli değil: Rousseau) 106

Aydınlanma ancak yaygın ve boğucu bir Boşinanç yaratabilen, daha doğrusu İnancı Boşinanca döndürebilen bir ekinsel iklimde doğabilirdi—inancını dünyasal putlardan gökyüzüne yükselten ve içinde duyuncun ussallığını olgunlaştırmakta olan bir süreçte değil. Bu yüzden Aydınlanma tipik bir Avrupa fenomenidir, çünkü tıpkı karşısavı olduğu Boşinanç gibi henüz yüreğin duyarlığından yoksun olan Aydınlanma da usun eşit ölçüde duyunçsuz belirişidir. Avrupa tarihte aralarında din ve felsefe de olmak üzere tüm birincil ekinsel bileşenlerini dışardan, eski uygarlık birikimlerinden ödünç alan başlıca ekin alanıdır. Ama tarihte kestirmelerin olanaksızlığı ölçüsünde, daha açık olarak, düşünce evrelerinin analitik bir gökten iniyor olmamaları, tersine, halkların bilincinde kendi eytişimi ile evrimlenen bir süreci anlatıyor olmaları ölçüsünde, Doğunun ekinsel bütünü özümsenmekten çok bu yeni ekinin kategorilerine indirgenecek, Avrupa bilinci ona yabancı bir ekinsel töze doğal olarak yalnızca henüz yetenekli olduğu kategorileri yansıtacaktı. Avrupa'da ödünç İnanç boş-inanca, ve eşit ölçüde ödünç Felsefe de boş-felsefeye dönüşmüş, her iki alanda da duyusal ilke doğal vargısına götürmüştür. Boşinanç henüz duyulurun/dünyasalın üstüne, yüreğin arı tinselliğine, tanrısal gerçekliğin sezgisine yükselememiş hilekarlıktır. Bu tuhaf inanç *bu* yüzden öte dünyanın değil ama tersine duyulur dünyanın, bu dünyanın bir sorunudur, ve tam bu özdekçiliği nedeniyle İnancın en kaba ve en yabanıl tinidir —engisizyon, haçlı seferleri, cennetin satılması vb. —Böyle bir karanlık bilincin aydınlıktan ve aydınlanmaktan başka birşeye gereksinimi olmadığı açıktır. Aydınlanma boşinanca karşıdır. Aydınlanmanın erdem, değer, ve derinliğinin ölçüsünü saptayan budur. Ve Aydınlanma bir yalancı inançtan eşit ölçüde yalancı bir başkasına düşer, düşünsel saflığı onu kaba özdekçilikten başka bir yere götüremez. Onun için artık herşey özdektir. Açıktır ki Aydınlanma da tepkisi olduğu aynı düşünce ikliminin ürünüdür, ve felsefeyi özdekçiliğe ve politikayı teröre indirgemesi salt mantıksal zayıflığına ve duyunç yoksunluğuna bağlıdır. Boş-inanca karşı eşit ölçüde boş-usun belirişi olarak Hıristiyan Avrupa'ya özgü bu geç fenomen Avrupa'nın dinsel bilinçaltını rahatlatır ve bu düzeye dek doğa bilimlerinin gelişmesi ile, modern toplumsal bilincin doğuşu ile, ve modern felsefe ile ilgisi bütünüyle dışsaldır.

İDEA 10/3 FELSEFE
ISBN 975 397 005 6



Aziz Yardımlı

idea

