AYDINLANMA FELSEFESİ

LUCIEN GOLDMANN



DORUK

AYDINLANMA FELSEFESİ

L. GOLDMANN, Bükreş Üniversitesi'nde Hukuk okuduktan sonra, Viyana'da felsefe eğitimi gördü. 1934'de Paris'e gitti ve eğitimini siyaset bilimi - edebiyat alanlarında sürdürdü. Entelektüel yaşamını önemli oranda etkileyen Jean Piaget ile iki yıl çalıştı. Çalışmalarını Fransız Bilimler Akademisinde sürdürdü. 1958 yılından itibaren uygulamalı Yüksek Araştırmalar Okulu'nun başkanlığına getirildi.

Kant üzerine araştırmalarıyla tanınan ve Batı Marksizmi içerisinde önemli bir yeri olan Goldmann, 1930'larda - İkinci Dünya Savaşı öncesinde Viyana'daki öğrenimi sırasında sistamatiğinde temel olacak G. Lukacs'ın erken dönem yapıtlarını tanıdı. Düşünce yapısını etkileyen diğer temel öğeler J. Piaget'nin "genetik epistemoloji"si ve H. Marcuse'nin "Örgütlü Kapitalizm"'e ilişkin tezi oldu. Ve ünlü genetik yapısalcılık tezini geliştirdi. Goldmann'ın düşüncesi, "birey ötesi öznenin, tutarlı dünya görüşünü olanaklı kılan ve Lukacs'tan alınma özne-nesne özdeşliği kavramında odaklanmıştı. O'na göre insanın davranışını oluşturan yapılar gerçekte evrensel olarak verili olan algılar değil, geçmiş bir oluşun sonucu olan ve gelecekteki evrimin haberciliğini yapan dönüşümlerle etkileşen özgül fenomenlerdir.

Goldmann'ın başlıca eserlerinden bazıları şunlardır: **Immanuel Kant'ın Felsefesi'nde İnsan, Toplum ve Dünya, Kant Felsefesine Giriş, İnsan Bilimleri ve Felsefe, Diyalektik Araştırmalar, Zihinsel Yapılar ve Kültürel Yaratı, Bir Roman Sosyolojisi İçin.**

© Doruk Yayımcılık

BİLİM-FELSEFE- POLİTİKA SERİSİ/2

AYDINLANMA FELSEFESİ

LUCIEN GOLDMANN

İngilizce'den Çeviren :
Emre ARSLAN

Yayına Hazırlayan:
M. Serdar Kayaoğlu

Kitabın Orijinal Adı:
THE PHILOSOPHY OF THE ENLIGTENMENT
The Christian Burgess And The Enlightenment

Düzelti:
Özden Bayram, Sabri Akdemir

Kapak Tasarımı:
Doruk ve Etki Ajans

Mizanpaj ve Dizgi
Doruk Dizgievi (Sibel Gündaş)

Baskı ve cilt: KMS Matbaa-Yayıncılık
Tel: 0 312 434 29 10
BİRİNCİ BASIM, ŞUBAT 1999

ISBN: 975 - 553 - 296 - X

Adres: Mithatpaşa Cad. 24/A Kızılay / Ankara
Tel: (0312) 432 39 29 **Fax:** (0312) 432 28 25

LUCIEN GOLDMANN

AYDINLANMA FELSEFESİ

The Philosophy Of The Enligtenment

The Christian Burgess And The Enlightenment

ÇEVİREN: *EMRE ARSLAN*



BİLİM -FELSEFE -POLİTİKA SERİSİ
Lucien Goldmann, Aydınlanma Felsefesi,
Çev.: Emre Arslan, Ankara 1999,
Doruk Yayınları, 133 s.
ISBN: 975 -553 - 296 - X

İÇİNDEKİLER

I. AYDINLANMANIN YAPISI

Ansiklopedi 13
Kant 15
Diyalektik Eleştiri 19
Ekonomik ve Toplumsal Arka Plan 31
Etik Kuramı 42
Din 51
Siyaset 54
Hareketin İç Yapısı 58
Burjuva Değerlerinin Eleştirisi 63

II. AYDINLANMA ve HIRİSTİYAN İNANCI

Hıristiyanlık ve Ussallaştırılmış Toplum 77
Hıristiyanlığa Saldırılar 92
Yabancılaşma 112

III. AYDINLANMA VE MODERN TOPLUMUN SORUNLARI

İç Bunalım 114
Marksist Eleştiri 116
Batı Toplumu 121
Bir Senteze Doğru 127

saklı tanrılara

İngilizceye Çevirenin Önsözü

Bu deneme ilk olarak Der christliche Bürger und die Aufklärung adıyla 1968 yılında Almanca olarak yayımlandı. Fransızca versiyonu ise (Irène Petit tarafından derlendi) La Philosophie des Lumières adıyla yayımlandı ve Goldmann'ın Structure mentales et crèation culturelle (Paris 1970) adındaki eseri içerisinde yeraldı. Bu çeviri ise orijinal Almanca metni izlemekle birlikte bazı ek düzenlemeler yapılarak Fransızca versiyonundan daha zengin hale getirilmiştir.

Henry Maas

İngilizce Çeviriye Önsöz

Bu deneme 1960 yılında yazıldı. Alman yazarların değerlendirmesine göre kitapta yer alan "Aydınlanma ve Hıristiyan İnancı" adlı bölüm Hıristiyan düşüncenin tarihini esaslı bir biçimde yansıtıyordu.

Aslında orijinal metne rağmen, bu kitap Aydınlanmayı tam olarak açıkalamadığı gibi Aydınlanma üzerine de yazılmamıştı. Çalışmanın sistematiğine göre Aydınlanma ve Hıristiyanlık ilişkisine daha az yer ayırmam gerekiyordu.

Eserin içeriği yine de ilginç olmaya devam ediyordu, ve belki bu temel çalışmaya cesaret ederek kesin hipotezlerin geliştirilmesiyle bilimsel araştırmanın eksikliklerini de karşılayabilirdi.

Lucien Goldmann

Paris, Mayıs 1967

I

AYDINLANMANIN YAPISI

ANSİKLOPEDİ

18.yy. Fransa'sı, en gelişmiş ve en sağlam yapısıyla Aydınlanmanın ülkesidir, d'Allambert ve Diderot tarafından yönetilen *Ansiklopedi* [1] de tüm hareketin hem bir çeşit simgesi hem de programıdır.

Ansiklopedi, elbette ki, daha geniş olan düşünsel bir hareketin sadece bir uzantısıdır. Yanısıra Voltaire, Rousseau, Helvetius ve d'Holbach da içlerinde olmak üzere birçok önemli Aydınlanma düşünürünün Aydınlanmaya yaptıkları katkı da

[1] İtalikler yazara aittir.

kuşkuyla karşılanmalıdır. Bununla birlikte bu filozoflar, *Ansiklopedi*'yi yaratan grupla yakın ilişkilerini sürdürdüler. Aralarında temel farklar bulunmasına karşın, bu farklar, Aydınlanma'nın merkezinde olan *Ansiklopedi*'nin kendi fikriyle değil, düşüncelerinin kısmi alanlarıyla ilgiliydi.

Ansiklopedi, Aydınlanmanın tek yapıtı değildir fakat, Bayle'in *Dictionnaire Historique et Critique* (Tarih ve Eleştiri Sözlüğü)'nden Voltaire'in *Dictionnaire Encyclopedie* (Felsefe Sözlüğü)'ne kadar tüm dizinin en ünlü ve en geniş girişimi olarak kabul edilmelidir. Ama, eğer *Ansiklopedi,* hareketin özel temsilcisi olarak kabul ediliyorsa bunun nedeni hem içeriğinin hem de bunların düzenleniş ilkelerinin Aydınlanmanın temel düşüncesindeki iki önemli özelliğini ifade etmesidir. Bu özellikler:

a) Bilgiyi olabildiğince kapsamlı hale getirmeye atfedilen büyük önem;

b) Bu bilginin, alfabetik sırayla gösterilecek veri maddelerinin bir *toplamı* olduğu düşüncesi.

Tabii ki, bu yalnızca kaba bir yaklaşımdır ve eğer doğacak karışıklığı önleyeceksek, daha kesin olmamız gerekir. Aydınlanma yazarları, bilgiyi daima eylemle yakın ilişki içerisinde düşündüler. Ancak onlar, insan pratiğini *(Praxis)* hem doğa üzerindeki etkileri hem de toplumsal ve tarihsel sonuçları açısından, *bireysel* eylem ya da çok sayıda bireyin eşzamanlı eylemleri ve zihin yoluyla kazanılmış bilginin uygulaması olarak gördüler. Gerek doğanın gerekse toplumun bilgisi *özerktir.* Bu bilginin varlığı ve menzili, bireyin pratik deneyimine bağlıdır. Ancak bilginin özü, insanlığın tarihteki kolektif eylemiyle belirlenmiş bir şey olarak görülmez.

Böylece, insan pratiği, ahlaki ilkelerin ve kuramsal bilginin toplumsal açıdan önemli bir uygulaması olarak görülür. İnsan

pratiği, bilginin özünü dönüştürecek ve böylelikle toplumun değişmesini sağlayacak güçlü ve bağımsız bir varlıkmış gibi görülmez. Genel olarak Aydınlanma düşünürleri, bilgi, eylem ve kendi kendinin farkında olmayla (*self-awareness*) pratik arasındaki diyalektik ilişkiden tümüyle habersizdiler.

Filozoflar (philosophes) bilginin değişik alanlarının birbiriyle ilişkili olduğunu biliyorlardı. Ancak bu birbiriyle ilişkililik, onları, verileri ayrı başlıklarda toplayan sözlük türüne göre *kesinlikle* ve *vazgeçilmez biçimde* tercih edilmesi gereken kendi içinde düzenlenmiş bir sunuş yapacak kadar temelden etkilememişti.

Onlar için, insanın yaşamını anlamlı kılan görev, teknolojik olarak doğaya ahlaki ve siyasal eylem yoluyla da topluma uygulamak için olabildiğince büyük oranda özerk ve eleştirel bilgi elde etmeye çalışmak olmalıdır. Dahası, insan bilgiyi elde ederken, düşüncesinin hiçbir otorite ya da önyargı tarafından etkilenmesine izin vermemelidir; yargılarının içeriğini sadece kendi eleştirel aklıyla belirleyebilmelidir.

KANT

Aydınlanmanın birçok temel düşüncesini benimseyen ve bazı önemli konularda onların ötesine geçen Kant, *An Answer to the Question: What is Enlightenment?* (Aydınlanma nedir? Sorusuna Bir Yanıt) adlı denemesine şu sözlerle başlar:

> *Aydınlanma, insanın bizzat kendisinin neden olduğu erginsizlikten kurtuluşudur. İşaret edilen bu erginsizlik başkasının kılavuzluğu olmadan kendi zekâsını kullanma ye-*

teneksizliğidir. Eğer bunun nedeni, insan kavrayışının yetersizliği değil de, başkasının kılavuzluğu yerine kendi zekâsına dayanmak için gereken sebat ve cesaret eksikliğiyse, bu insanın kendi suçudur. Bu yüzden Aydınlanmanın şiarı "Sapere aude! Kendi zekânı kullanmaya cesaret et!" olmalıdır. Tembellik ve korkaklık, insanoğlunun büyük bir kısmının, doğanın onları uzun zamandan bu yana başkalarının vesayetinden kurtarmış olmasına rağmen, neden yaşamları boyunca ve gönüllü olarak erginsiz kaldıklarını ve niçin diğerlerinin de kendilerini onların vasisi olarak belirlemesinin bu kadar kolay olduğunu açıklayan nedenlerdir. Erginsiz olmak en kolay yoldur. Eğer benim için düşünen bir kitap, benim vicdanım olarak hareket eden bir rahip ya da benim diyetimi düzenleyen bir hekim ve buna benzer daha birçok rehberim varsa, kendim için hiçbir sıkıntıya girmem gerekmez. Bütün bunları karşılayabildiğim sürece, düşünmek zorunda da kalmam. Nasıl olsa başkaları, beni bu yorucu işten kurtaracaktır.

Kolayca görülebileceği gibi, bu yaklaşım zaten Aydınlanmayı geleneksel Hıristiyanlıkla çatışma içine sokmuştur. Vahye dayalı her din, insanlara, yaşamlarındaki tüm önemli sorunlarda gereksinim duydukları bilgiyi algı ve aklın veremeyeceğini ısrarla savunur. Onlar için, bu tür bilginin düzeltilmeye ya da vahiy otoritesine bağlı bilgi tarafından tanımlanmaya ihtiyacı vardır.

Elbette, *filozoflar* da insan bilgisinin sınırlı olduğunun farkındaydılar. Onların tutumlarıyla dinsel tutum arasındaki fark, filozofların insan düşüncesinin sonsuz güçte olduğunu ve şeylerin zorunlu doğasını kavrayabileceğini varsaymalarında değil, duyusal algıya bağlı insan aklının inancın desteğine hiçbir biçimde ihtiyaç duymadan, yaşamın tüm temel

sorunlarda olumlu sonuçlara ulaşabileceğini düşünmelerinde yatar. Bu açıdan, başta Fransa'dakiler olmak üzere Aydınlanma'nın daha radikal düşünürleri, insan zihninin *tüm* gerekli soruların yanıtlarını elde etme yeterliliğine sahip olduğu düşüncesini savundular. Bu durumda, vahiyle kazanılan tüm bilgiler gereksiz, aldatıcı ve Kant'ın deyişiyle, insan erginliği için zararlı hale gelirler.

Kant, yazısını şöyle sürdürür:

Aydınlanmanın temel başarısının -ki bu insanın 'kendisinin' neden olduğu- erginsizlikten kurtuluşudur her şeyden önce dinsel konularda olduğunu öne sürdüm. Bunun nedeni, yöneticilerimizin kendine tabii olanlara bilim ve sanat alanında kılavuzluk yapmaya hiç ilgi göstermemesidir. Zaten bu dinsel bağlılık, tümü arasında hem en zararlı hem de en aşağılayıcı olanıdır.

Kant, çıkış noktası olarak aldığımız bu denemenin devamında Aydınlanma için sadece insanın düşüncesini tüm otoritelerden bağımsız hale getirmesinin yeterli olmadığını, aynı zamanda *insanların* düşüncelerini kamuya özgürce sunması ve herkesin düşüncelerini özgürce yazma ve söyleme hakkına sahip olması gerektiğini bildirir.

Öte yandan Kant bize Aydınlanma için sorun yaratmayan "aksine, gerçekte onun yararına olan" bazı pratik sınırlamaların gerekebileceğini söyler. Bunlar, bireyin aklını yurttaşlık görevi veya *kamu* yararı için kullanabileceği "özel kullanım" üzerinde yapılan sınırlamalardır.

Kant'ın denemesindeki özel hava, elbette kendi zamanındaki Almanya'nın somut toplumsal ve siyasal durumuyla ve orta sınıfın güçsüzlüğüyle belirlenmiştir. Bunun sonucunda, Alman Aydınlanması zorunlu olarak, örneğin Fransız Ay-

dınlanması kadar radikal olamamıştır. Önde gelen Fransız düşünürleri, düşünce ve eylem arasında yapılan böylesine bir ayrımı çok güç kabul ederlerdi. Bunu vurgularken, Kant'ın kendisi öyle düşünmese bile, hareketin en zayıf yanlarından birini açığa çıkarmıştır. O, *filozofların* karşılaştığı bütün güçlüklerin sadece yazılarını yayınlamalarından kaynaklandığı gerçeğini kabul etmiştir, yoksa *filozoflar*, kendi düşüncelerini hiçbir biçimde mesleki görevlerinde uygulamaya çalışmamış-lardır. Jean Meslier'nin durumu buna iyi bir örnektir. Onun ayinlerini dinleyenlerin gözünde, Meslier'nin kariyeri, örnek bir papazın kariyeri gibiydi ve aykırılığından ya da dinsizliğinden en küçük bir kuşku bile duyulmamıştı. Ama, ölümünden sonra, zamanının en radikal Hıristiyanlık karşıtı ve Tanrı tanımaz kitaplarını yazdığı ortaya çıktı. Kitaplarının yayınlanması ise, çok büyük tepkilere yol açtı.

Düşünce ve eylem arasındaki bu ayrılık, Fransız Aydınlanmasının temel düşüncelerinden birisinin -günün büyük toplumsal bozukluklarını sona erdirmek ve insanlığın özgürleşmesini sağlamak için, daha ötede hiç bir eyleme gerek duymadan sadece bilginin herhangi bir engelle karşılaşmayacak biçimde ilerlemesinin ve genel eğitimin yeterli olacağı düşüncesi- yansıması olarak görülebilir.

DİYALEKTİK ELEŞTİRİ

Hegel:

Aydınlanma -kelimenin en geniş anlamıyla ister rasyonalist, ister ampirik isterse de karma ve ortada[2] olsun, dünyayı bireyci açıdan görme olarak alınırsa- modern batı uygarlığı tarihindeki dört önemli düşünce biçiminden[3] biridir.

Günümüzde, Aydınlanmacı Alman idealist bakışının, diğer üç büyük dünya görüşü -trajik, romantik ve diyalektik -tarafından aşılmış sınırlı bir düşünce tarzı olduğunu kabul etmek doğal hale gelmiştir. Gerçekten de diyalektik ve dinsel bakışla yapılan eleştirilerde genellikle bazı haklı gerekçeler bulunuyor; ancak benim savım, bu eleştirilerin 20.yy. deneyimlerinin ışığında bir takım düzeltmelere ihtiyacı olduğudur.

Ben burada ilk adım olarak, diyalektik eleştirinin özetini sunduktan sonra, bir bütün olarak Aydınlanmanın genel bir değerlendirmesini yapacağım.

Diyalektik eleştirinin, en etkin biçimi diyalektik felsefenin iki başyapıtı olan Hegel'in *Tinin Görüngübilimi* ve Goethe'nin *Faust*'unda dile getirilmiştir. Hegel, kitabının Aydınlanma üzerine olan bölümüne (Görüngübilim, "Özyabancılaşımda Tin", -ikinci bölüm, J. A. Baillie tarafından İngilizceye çevrilmiştir.), Aydınlanmanın en büyük temasının dine karşı mücadele olduğunu iddia ederek başlar; "Kavramın etkin kuvvetini yönlendiren arı içgörünün kendine özgü nesnesi inançtır." Ancak

---

[2] "Karma ve ortada", terimi, genellikle Fransa'da daha dar anlamda Aydınlanmacı olarak görülen düşünürlerin çoğunu tanımlar.

[3] Diğer üçü ise şunlardır: Pascal ve Kant'ta ki trajik; romantik, Hegel ve Marx'taki diyalektik düşünce.

Hegel, tarihsel gelişmenin bu aşamasında, insan bilincindeki değişme nedeniyle (bir Marksist, burjuvazinin ve onun rasyonalist düşünce tarzının yükselişi nedeniyle derdi...) Aydınlanma'nın savaştığı İman'ın sadece Tanrı hakkında bir bilgi bünyesi olan kendisine karşı çıkan rasyonalist görüşün kapsamı kadar kısıtlı bir "Tanrı Bilimi"ne dönüşünceye kadar daraltıldığını ekler. Bu, Hegel'in, inançtan "kendisine [arı içgörü, yani Aydınlanma] benzeyen fakat *o öğe* içinde ona karşı olan arı bilincin bir biçimi" olarak söz ederken kastettiği şeydir.

Bununla birlikte Aydınlanmanın anlamı sadece hurafe ve "Tanrı Bilimi" yle sınırlandırılmış dine karşı gerçekleşen bir savaştan ibaret değildir. Aynı zamanda Aydınlanma, dünyanın eleştirel bir kavranışı ve insanın dünyayla ilişkisini rasyonel bilgi **(arı içgörü)** aracılığıyla görme biçimidir.

> *Fakat aynı zamanda arı içgörünün edimsel dünyayla bir ilişkisi vardır, çünkü o da inanç gibi edimsel dünyadan arı bilince yeniden dönüşür. Ve bizler her şeyden önce, edimsel dünyada bulunan kirli niyetler ve sapkın içgörü biçimlerinin karşıtı olarak onun (arı içgörünün) etkinliğinin nasıl kurulduğunu görmek durumundayız.*

Aydınlanma, ilk olarak geçerli olan her şeyi parçalayan ve böylelikle kendisini de yok eden eleştirel tin, "arı parlak düşünce" olarak ortaya çıkar.

> *Kültür katmanının kendisi, daha çok en acı verici olan duyguya ve kendisi hakkında en doğru içgörüye sahiptir-güvenli her şeyin parçalara bölündüğü, varlığının her öğesinin atomlarına kadar unufak edildiği ve tüm kemiklerinin kırıldığı duygusu: Dahası, kültür bu duyguyu bilinçli bir biçimde sözcüklere döker, yargılarda bulunur ve koşullarıyla ilgili tüm konular üzerine parlak söylevler verir.*

Ancak rasyonalist görüş, tarihsel bilginin esas içeriğinden yoksundur. Bu bilgi, tarihsel gelişme *sürecinin* kendisinin ya da (Hegelci anlamından çok Marksist anlamıyla) tarih içindeki insan gelişimini insan eyleminin bir ürünü olarak görebilmenin bilgisidir. Rasyonalist görüş bu yüzden tarihsel bilginin doğasını dönüştürebilen ve onu edilgin bekleyişten etkin farkındalığa, nesnenin bilgisinden insani öznenin bilincine ve insani varoluş doğasının farkındalığına doğru değiştiren bir özden (içerikten) yoksundur.

> *Öyleyse arı içgörü ne bir etkinliğe ne de kendi özüne sahip olabilir ve bu yüzden dünyaya ve benimsediği dile uygun olan bu parlak içgörüyü doğru biçimde anlamakla sadece biçimsel bir tutum alabilir.*

Eğer bilgi, atıf ve gerekli tarihsel özden yoksunsa etkisiz demektir. İçerdiği gerçeklik, ancak kendisini de aşan bir bakış açısı içinde anlaşılabilir. Aydınlanmanın örtük özü, doğanın sistematik yorumu ve bu yorumun teknik anlamdaki uygulanmasıdır. Toplumun dönüşmesine katkıda bulunan ve böylelikle gerçek bir tarihsel işlevi yerine getiren ise, bu bilginin sonraki genel yayılımıdır.

> *Bu dil, dağınık ve eksik bir konuşma olduğunda ve yine çabucak unutulan dile getirişte anlık, ancak kaygan bir gevezelik olduğu ve sadece üçüncü bir bilinçte bir bütün olduğu için, sonraki, ancak bu dağınık çizgileri evrensel bir resimde toplayarak herkes için bir içgörü yaparsa, arı içgörü olarak ayırt edilebilir.*

Hegel'in bu sözleri elbette Ansiklopedi'ye göndermedir. Aydınlanma ise, bu, salt kuramsal bilgiyi aşan etkili eyleme doğru gerçek bir ileri adımdır. Ansiklopedi, Diderot'nun çalışması sayesinde, zihnin ya da (Marksizmdeki anlamıyla) in-

sanın tarihsel görev bilincinin doğru etkinliği olan özü kavrama yolunda ilk adımdır. Ansiklopedi, bilgiyi eksiksizce bir araya toplamak, bunları herkesin kullanımına sunmak ve böylece bireyci "uzlaşı" dan, tarihsel birliğe ilerlemek için yapılan ortak bir girişimdir.

> *Arı içgörü, bu yalın araç yoluyla dünyanın karışıklığını bir çözüme bağlayacaktır. Zira, bu edimselliğin esas doğasının, parçalar, belirli kavrayışlar ve bireysellikler olmadığını, aksine, bu edimselliğin tözü ve desteği sadece yargılama ve tartışma biçiminde var olan tinde bulduğunu ve tek başına hareket eden bu uzlaşı ve ussallaştırma için bir öze sahip olma isteminin bütünü ve ona eklenen parçaları sakladığını gördük. İçgörünün benimsediği bu dilde, onun özbilinci hâlâ tekildir, kendi için var olan bir şeydir; ama özünün boşluğu aynı zamanda özün değersiz ve boş olduğunu bilen kendinin boşluğudur. Şimdi, kofluğun tüm bu canlı konuşmalarını telaşsızca kavrayan bilinci, en çarpıcı ve derinlikli anlatım biçimlerinin bir derlemesini yaparken [Ansiklopedi], zarif eleştirinin kofluğu, hâlâ bütünü koruyan ruh, kofluğun diğer biçimi olan varoluşun önceki kofluğuyla birlikte yok olup gider. Derleme, çoğu insana sahip olduklarından daha iyi ya da en azından daha değişik bir anlayış gösterir, aynı zamanda daha iyi bilgi ve yargının genel olarak evrensel olduğunu ve artık dünyaca bilindiğini gösterir. Bu suretle hâlâ var olan, tek ve biricik çıkar ortadan kalkar ve bireysel aydınlık, evrensel içgörüye dönüşür....*

Zeki ve eleştirel usa vurumun tarih dışı bireyciliği, gerçek doğası için yeterli tarihsel anlatımın araçlarını Ansiklopedi'de bulmuştur. Bu anlatım, hem bir işbirliğinin ürünü olması an-

lamında, hem de paylaşılan bir ideoloji içinde herkesi birleştirmeyi amaçlayan ve toplumsal sınıfların çeşitliliği anlamında kolektif bir çalışmaydı.

Ama Ansiklopedi'nin karşısında hâlâ tarih tarafından aşılmış, doğası gereği içi boş ve Tanrı bilimine indirgenmiş olan din duruyordu, Aydınlanma'nın gerçek tarihsel etkinliği, bilgiyi elde etmek ve doğaya egemen olmaktan ziyade dine karşı savaşmaktır. "Ancak boş bilginin ötesinde özün bilgisi sapasağlam ayakta durmaktadır ve arı kavrayış dine meydan okuduğunda ilk kez gerçek rolüne bürünecektir". Bu nedenle, aşağıdaki bölüm, 'Aydınlanmanın boşinanca karşı savaşımı' üzerinde duracaktır.

Goethe:

Goethe' nin *Faust*'unda da benzer bakış açısıyla karşılaşıyoruz. Oyunun açılışı, Aydınlanmanın en yüksek idealleri ve yeni diyalektik düşünüş arasındaki çatışmayı oldukça hoş bir biçimde sunar. İlk perdenin başında karşılaştığımız yaşlı bilgin, Aydınlanmanın, insanlık idealini somut biçimde dile getirir. Ancak Faust, tamda bu sırada bilgisinin (bu idealin gerçekleştirilmesine uygun olarak) ansiklopedik oluşu yüzünden sınırlı olduğunu ve bunların aşılarak yaşamın gerçekliğine geçilmesi gerekliliğinin farkına varır. Oyunun teması, Faust'un kendine güvenen, eleştirel bilgin ve araştırmacıdan, yaşamın gerçek anlamını keşfeden insana doğru yaptığı yolculuğudur; ki Goethe Hıristiyan olmadığı halde, bu anlamı şiirsel bir biçimde Tanrı'ya giden yol olarak sunar. Faust'un ilk sözlerinin Aydınlanma'nın insanlık idealini tam olarak açıkladığını söylemek abartı olmayacaktır:

İnceledim tüm Felsefeyi
Dahası Hukuk ve Tıp bilimini ,-
Ve hatta Tanrı bilimini bile,-
Baştan sona, büyük emeklerle.

Bilgin Faust, çalışmaları sayesinde kendisini sadece Hıristiyanlıktan değil, tüm dinlerden de kurtararak sıradan insanlardan daha ince düşünceli olmuştur.

Doğrudur, daha akıllıyım o bilgiç züppelerden,
Doktor, yargıç, kâtip ve vaizlerden;
Ne vicdan azabı, ne de kuşku içimi kemirebilir,
Ne Cehennem, ne de Şeytan artık bana korku verebilir.

Ancak, onun eleştirel yaklaşımını kendisine uygulamasına, arı bilginin sınırlarını tanımasına ve bu bilginin temel yetersizliğini ve boşluğunu kavramasına neden olan yalnızca bu deneyimdir. Yaşamın gerçek anlamını boşuna aramıştır ve şimdi büyüye başvurur.

Katlanamaz böyle lanetli bir yaşama köpekler bile!
Yardıma çağırdım sihir ve büyüyü bu nedenle,
Olur ya! pek çok gize ererim diye
Tin'in yetisi ve ifadesi aracılığı ile,
Bu yüzden vazgeçiyorum bu ezici işten
Bilmediğim şeyleri başkalarına söyleyişten,-
Dünyayı ve rehberlerini yörüngesine alan
Ben olurum belki En derindeki anlamı bulan;
Onun özünü, üretici gücünü açıklayan,
Ama, bıktım artık boş sözler içinde aranmaktan!

Artık Faust için, arı bilgi yaşama ve gerçek dünyaya yabancı bir şeydir.

Alı! ben miyim hâlâ gördüğüm bu zindan da,
Kasvetli ve lanetli karanlık duvarlar arasında,
O canım günışığı taneleri bile bu yerde
Boyanmış camlar yüzünden bulanık bir kederde.
Kurtların kemirdiği, tozların örttüğü kitaplarla sarılmışım
Sararmış sayfalarla kubbeli tavan arasında kalmışım,
Şişeler kutular etrafıma atılmış,
Tüm aletler ve araçlar ortalığa fırlatılmış,-
Toplanıp tıkılmış dedemden kalma ıvır zıvır
İşte bu benim dünyam; bu ne biçim dünyadır?
Sormalı mıyım neden yabancı arzuların kalbimi bunalttığını,
Ve neden bu anlaşılmaz acıların yaşama gücümü azalttığını,
Eyvah! Tanrının insana yerleştirdiği canlı doğa yerine
Bedensiz ölülerin ve hayvan iskeletlerinin küfü var çevremde!

Faust'un büyüye başvurması anlıktan gizemciliğe ya da akıldan akıl dışına romantik bir dönüş olarak anlaşılmamalıdır. Konuştuğu ve yalvararak çağırdığı ruhların çatışmaları, oyunun temasını oluşturan iki büyük dünya görüşünün temsilcileridir. Bunlar, Aydınlanmada somutlaşmış rasyonalizmin en yüksek biçimi olan Spinoza'nın dünya görüşü ile tüm Aydınlanmayı ve her çeşit rasyonalizmi aşmış olan Diyalektik düşüncedir. Bu iki ruh, Büyük Evren ve Dünya Tini, şu iki görüşün cisimleşmesidir: Saf akıl ve tarihsel eylem.

Spinoza, tüm bireyci filozofların, az ya da çok yabancı kaldığı bir kavram olan Bütün'e ve Bütünselliğe ulaşmak için aklı kullanan ilk düşünürdü. Bu yüzden diyalektikçi düşünürlere ve şairlere Spinoza'nın felsefesi, arı usun ulaşabileceği son sınır ve rasyonalizmin en yüksek biçimi olarak göründü. Tan-

rı'nın düşünsel sevgisi, dünyayla özdeşdir. Tanrı bütünün düşünsel sevgisidir.

Büyük evrenin (Makrokozmos) Faust üzerindeki etkisi çok güçlüdür:

Nasıl da her şey tözünü Bütün'e katıyor,
Her biri diğerinde devinip diğerinde yaşıyor!
Gökyüzünün güçleri gibi bir alçalıp bir aşıyor,
Her biri diğerine altın semaverler taşıyor,
Ve kanatlarıyla gökten yere mutluluk saçıyor
Her biri durmak bilmez bir uyumla Bütün'e katılıyor!

Ama derhal arı bilginin sınırlılıklarını farkeder:

Ne muhteşem bir görüntü: Ah! işte bu hepsi.
Ey! Sınırsız Doğa, nasıl elde edebilirim seni?
Ya tüm varlığın kaynağı, yanan göğüsler nerede?
Yerin ve göğün arzuyla bağlandığı yerin üstünde,
Kuruyup solmuş yüreklerimizin eridiği akıntı,-
Ve ey ruhumun nefesi! Sana olan özlemim boşuna mı?

Tarihsel eylemden bağımsız olan bilgi, belki Tanrı'ya ulaşabilir, ama bu bilginin en yetkin biçimi bile, insana yaşamın gerçek anlamını kavramak için hiçbir şey veremez. Bu durumda Faust, özü *eylem* olan (bu yüzden de Spinoza'nın uşçuluğu evrenin zamandışı bir resmini yaratırken, kendisi *zamanın içinde* devinen) Dünya-Tini'ne döner.

Yaşamın akışında, eylemin fırtınasında,
Bocalayan bir dalga,
Bir o yana bir bu yana,
Doğum ve mezar,

Sonsuz bir deniz

Dalgalanan, kabaran,

Tümüyle alevli bir yaşam ,

Bu yüzden ben zamanın gürültülü tezgahında

Ellerimle hazırlarım Tanrı'nın giydiği yaşam elbisesini !

Faust, sadece bu mesajın yaşamın anlamını ve Tanrı'ya giden yolu gösterebileceğini anlar:

Sen dolaştın baştan sona kocaman dünyanın her yerini

Ey! Etkin Ruh, ne kadar da yakın hissediyorum kendime seni,!

Ancak yanıt umut kırıcıdır:

Sen anladığın ruha benziyorsun,*

Bana değil!

Faust'la, Dünya-Tini arasında, onu, yalnızca kişilik değişiminin karşıya geçirebileceği bir uçurum mevcuttur. Aydınlanmanın saf bilgini, kendi dünya görüşünü aşamadıkça mantık ve aklın ötesine geçip yaşamın özüne, tarihsel eyleme ulaşmak için yetersiz kalır.

Oyunun bütün amacı, bu uçurumun geçişini; yani bir aydınlanma bilgininin, başlangıçta cisimleştirdiği bilgi tininden Mutlak'a, Tanrı'ya giden yolu kendisine gösteren eylem tinine kadar geçen süreci sunmaktır.

Aydınlanma eleştirisi, Aydınlanma ruhunun en sınırlı biçimini temsil eden Faust'un yardımcısı Wagner'in sahneye girişiyle yeniden ortaya çıkar. Onun sözlerine bakılırsa, kendisini hararetli bir çalışmaya adamış, büyük bilgi sahibi olmuştur.

Ancak, her şeyi bilmesi için önünde hâlâ uzun bir yol var-

---

* "anlamak" sözcüğü bilinçli olarak kullanılmıştır. Metin, tamamen saf "idrak" ile tarihsel "eylem" arasındaki boşlukla ilgilenmektedir.

dır. Tek kaygısı, tüm bilmek istediklerini öğrenmek için yaşamın çok kısa olmasıdır. Bütün eleştirel çabalarından dolayı, sık sık "kafada ve yürekte yanlış bir şeylerin var olduğu" hissine kapılır.

Kaynaklara ulaşmamıza yardım eden

Yolları bulmak çok zor, ah! Neden?

Aydınlanmanın tüm düşünürleri gibi, o da elbette, bilgisini dünyayı yönetmek için kullanmak istemektedir. Ancak, bunun çok uzakta olduğunun farkına varır.

Dünyayı sadece bayramlarda görebilen,

Hapsedilmiş bir yaratık,-

Uzaktan dürbünle seyrettiği dünyayı,

Lafla yönetebilir mi artık?

Bu "ruhsuz sinsi", Faust'un ruhlara yalvarışından hiçbir şey anlamamıştır. Faust'un tek başına konuştuğunu duyup, sabahlığı, takkesi (çağdışı inancın simgesi) ve elinde bir ışıkla içeri girer. Faust'un bir Yunan trajedisinden tiratlar attığını düşünerek, bunun memnuniyetle (kültürünü durmaksızın genişletmekle meşgul olan bir bilgin için) "yararlanılacak" bir sanat olduğunu düşünür.

Ancak, Goethe'nin, Aydınlanmanın sadece olumsuz taraflarını ve yetersizliklerini gördüğünü düşünmek yanılgı olur. Sorun bir kere ortaya konulduktan ve Aydınlanmanın yetersizliği belirtildikten sonra, oyunda geçen iki sahne -aynen Hegel'in yaptığı gibi- Aydınlanmanın olumlu taraflarını da gösterecektir. Birincisinde, "Şehir kapısının önünde" yaşlı bir köylü, Faust'a veba salgını sırasında onlara sağladığı tıbbi yardım için halkın minnettarlığını bildirir. Diğeri ise, Faust'un ikinci perdede önceki laboratuvarına geri döndüğü sahnedir.

Faust, onun yerini alan ve kendisinin çalışmalarını sürdüren eski öğrencisi Wagner'e rastlar, Wagner artık halkın minnettarlığını kazanmış, yaşlanmış ve onurlandırılmış bir ünlü olmuştur. Bilimsel bilgide öyle ilerlemiştir ki, yapay bir insanoğlu olan Homunculus'u yaratmayı bile başarmıştır. Burada da arı bilginin sınırlarını görebiliriz. Wagner Homunculus'a yaşam verebilir, ancak onu kontrol edip yönetemez. Homonculus neredeyse yaşamaya başlar başlamaz, dünyaya çıkmaya hazırlanır. Wagner endişeyle "Ya ben?" diye sorduğunda, yanıt şu olur:

Sen evde kalacaksın,

Yapman gereken en önemli iş olarak,

Eski kağıtları çıkaracaksın.

Bu çalışmanın konusu Aydınlanma olduğu için *Faust* hakkında ayrıntılı çözümlemelere devam etmeyeceğim. Söylenilenlerden, oyunun temasının Tanrı'ya ulaşmak için tek yol olarak gösterilen tarihsel eylemin keşfinin, Aydınlanmanın yerini alması olduğu yeterince açıktır. Bu noktayı özellikle açık hale getirdiğinden dolayı, başka bir sahne daha aktarılabilir: Wagner'in gidişinden sonra yalnız kalan ve Dünya Tini'nin kendisini geri çevirmesi nedeniyle yıkılan Faust'u, intiharın eşiğinden paskalya çanlarının mesajı vazgeçirir. Şu dizeler ünlüdür:

Ey siz gökyüzünün yumuşak ve kudretli sesleri,

Niçin bu tozlu yerde büyülü sözleriniz ayartıyor beni?

Duyarlı evrenlerin var olduğu yerlerde çınla.

Sözlerini duyuyorum ancak inancım eksik hâlâ ;

İnancın en sevgili çocuğudur Mucize.

Yine de o yerlere yönelmeyi alamam göze

Seviçli haberlerin dalga dalga aktığı denize;
Çocukluğumdan beri tanış olduğum belirtiler,
En sonunda, yaşama bağlılığımı yeniden dirilttiler.

"Sözlerini duyuyorum ancak inancım eksik hâlâ". Aydınlanma felsefesi eleştirildi ve Aydınlanma Hıristiyanlık karşıtıdır, inancı sadece boş inanca dönüştürmekle kalmamış, en başta Hıristiyanlık özü olmak üzere, dinsel özü hissetme yetisini tümüyle yitirmiştir. Çanlar sadece "duyarlı doğalar" (*Weiche Menschen*) yani sıradan insanlar için çalmaktadır.

Faust, Aydınlanma ideallerini arkasında bıraksa da bir Hıristiyan olmaz. Ancak, dinin özünü ve onun insanlar için anlamını kavrama yetisine yeniden kavuşur. Aydınlanmanın tümüyle gözlerini kapadığı dinsel soruların yanıtlanması gereğinin farkına varır. Bu Paskalya çanlarının anlamı, onu, içinde mesajın gerçek anlamını bulabileceği yaşama çağırabilmesinin nedenidir. Bu anlam, Tanrı ve Şeytan'ın gerçekliğini yeniden canlandıran eylemdir. Eylem *sadece ve sadece* şeytanla yapılan anlaşmayla, insana "Tanrıya giden yol"u açabilir.

EKONOMİK ve TOPLUMSAL ARKA PLAN

Aydınlanmanın Hegel ve Goethe tarafından yapılan bu eleştirisi, bunlar kadar tutarlı ve kavrayıcı olmasa da sonraki yazarlar tarafından da sık sık tekrarlandı. Bunun kısa bir taslağını sunduktan sonra, Aydınlanmanın ilgisini çeken bilginin doğasını, ya da daha doğrusu, bu bilginin özünü belirleyen temel kategorileri gözden geçireceğiz.

Toplumsal düşünceler tarihinin uzun zamandan beri bize öğrettiği gibi, insan düşünce ve duygularının *her şekli* içinde geliştikleri toplumun nesnel yaşamıyla yakından ilişkili olan zihinsel yapılar tarafından belirlenir. Bu nedenle, bir düşünsel hareketle ilgili modern bir bilimsel çalışma yapmak için, onun halen geçerli olan başarılarını ve sınırlılıklarını sıralamak yeterli değildir. Eğer başarıları olanaklı ve sınırlılıkları kaçınılmaz kılan etmenleri anlamak istiyorsak, çabamız bunları hareketin genel kategorik yapısı içinde yerli yerine oturtmak olmalıdır. Düşünce tarihinde Aydınlanma kadar sık ve adamakıllı ele alınan çok az konu vardır. Ancak, akımın belirli konuları üzerinde iyi monografiler yapılmışsa da henüz doyurucu nitelikte çalışmalar yapılamamıştır.

Bunun iki ana nedeni vardır. İlk olarak (daha sonra tartışılacak olan tek bir istisnası vardı), modern oluşumsal ve yapısal inceleme yöntemi Aydınlanmaya henüz uygulanmamıştır. Bu türden bir girişim, yıllar sürecek ayrıntılı bir araştırmayı gerektirir. Bu yüzden, bu denemede, en fazla daha ileriki araştırmalar için bir başlangıç noktası olarak sunulabilecek bazı geçici genel hipotezler formüle etmekten öte bir şeyler yapmak pek olası değildir.

İkinci neden ise, Aydınlanma hakkında önde gelen ki-

tapların çoğunun çağdaş Batı toplumu deneyimleri aracılığıyla sorgulamaya yöneldiğimiz değerlerin etkin olduğu bir dönemde yazılmış olmasıdır. Aydınlanmadan ve Hıristiyanlıktan söz ederken son 30* yılın olaylarının daha önce kesinlikle doğru kabul edilen görüşlere şu anda çok daha farklı bakılmasını sağladığını belirtmemiz gerekir.

Bu çekinceleri ortaya koyduktan sonra, şimdi konunun sınırlarını belirlemeye geçebiliriz. Elbette düşünsel tarih alanında, doğa bilimlerinde olduğu gibi kesin tanımlamalar yapılamaz. Düşüncelerin bilimsel tarihi, çözümleme ve açıklamayı birleştiren yapısal ve oluşumsal bir betimlemedir. Bu çözümlemeden bilimsel kesinlik, ancak yeterince ayrıntılı olduğunda, sözedilebilir.

Bu yüzden Aydınlama üzerine yapılan bir çalışma, yalnızca akımın tüm yapısal dökümünü değil, aynı zamanda çeşitli eğilimlerinin yapısal örgütlenmelerini de açığa çıkarmayı hedeflemelidir. Ampirik düzeyde sık sık gösterilen bu çalışma, henüz bilimsel bir çalışma düzeyine ulaşamamıştır. Buna karşın, şu an için Aydınlanma düşüncesinin esas doğası üzerine en azından hipotezler yoluyla birtakım şeyler önerilebilir.

"Aydınlanmanın" kabul gören anlamı, başta Fransa ve İngiltere olmak üzere 18.yy. Avrupasının çeşitli rasyonalist ve ampirik düşünce akımlarını içerir. Düşünsel tarih açısından bakıldığında, gelişmeleri zamanımıza kadar sürmüş olan bu akımların kökenleri önceki yüzyıllara kadar gider. Öte yandan, Hegel'in işaret ettiği ve Groethuysen'in, o kusursuz kitabında bütünüyle gösterdiği gibi, Hıristiyanlık karşıtı Aydınlanma filozofları ile, örneğin Fransa'da, Aydınlanmanın saldırılarına

---

* *Kitap 1968'de yazılmıştır.(Ç.N)*

karşı Hıristiyanlığı savunan 18.yy. düşünürleri arasında temel bir ilişki vardı.

Aydınlanma düşüncesi, toplumsal tarih açısından Batı burjuva düşüncesinin gelişiminde önemli bir aşamayı simgeler: Bununla birlikte bir bütün olarak burjuva düşüncesi insanlığın düşünsel tarihinin eşsiz ve yapısal bir parçasını oluşturmuştur. Aydınlanmanın temel düşüncelerini anlamak isteyen birisi, işe burjuvazi açısından en önemli olan ve onun toplumsal ve düşünsel evrimini en çok etkileyen faaliyetini çözümlemekle başlamalıdır. Bu etkinlik ise ekonominin ve her şeyin ötesinde, onun zorunlu ögesi olan mübadelenin gelişmesidir.

Toplumbilimsel anlamda burjuvazinin tarihi öncelikle ekonomik tarihtir. Buradaki ekonomik sözcüğü tüm toplumlarda, her yerde ve her zaman "ekonomi" bulunmadığını varsayan dar bir anlamda ve rasyonel, otoriter, dinsel ya da geleneksel malların üretiminde ve dağıtımında hiçbir şekilde -denetimin bulunmadığı toplulukların ekonomisini anlatmak için kullanılmıştır. Bu anlamda, kendi tüketimi için yiyecek yetiştiren bir ortaçağ köylü ailesinde, kendi üretimi ve tarım yapmadan elde edilen doğal bolluk sayesinde geçinen feodal mülkte ve hatta günümüz Sovyetler Birliği'ninkine benzer geniş ölçekli planlama sisteminde bu anlamdaki bir ekonomi yoktur. Mallar bütün bu örneklerde kullanım değeri ve mevcut nitelikleriyle ilgili ilkelere dayanılarak (adaletsizce, adil, insanca ya da barbarca) üretilir ve dağıtılır.

Ekonomi, burada kulandığımız anlamıyla ekonomik etkinliğin, malların kullanım değeriyle -ürünlerin halk tarafından bireysel ya da toplumsal olarak kullanılması- değil, ürünleri piyasada satma ve mübadele değerini elde etme olanağıyla yönlendirildiği yerde var olur.

Mübadele değerine dayalı üretim ve dağılım örgütlenmeleri bir önceki kurulu üretim çerçevesi içinde geliştikçe ve onun yerini aldıkça insanların yaşam tarzlarında ve düşüncelerinde ilerici bir değişim ortaya çıkar. Temel niteliklerin sistematik sunumu, içine doğdukları nedensellik ilişkisiyle belirlenmiş tarihsel çerçeveye uygun düşmediğinden, mübadele sürecinin ana özelliklerini maddeler halinde sıralamak pek kolay değildir. Tarihsel olmayan bu çalışmada, sistematik sıralamayı benimseyeceğiz ve gelişmiş mübadele ekonomilerinin yüzeyinde görülen, fakat tüm diğer ekonomilerin de temelini oluşturan ve bu suretle Batı Avrupa burjuva düşünce tarihini anlaşılır kılmak için doğrudan araçlar öneren bir özellikle başlayacağız.

Bireyin Özerkliği:

Piyasa ekonomisinin gelişmesinin en önemli sonucu, önceleri tüm toplumsal üretim ve dağıtım süreci içinde sadece kısmi bir öğe olarak yapılandırılmış bireyin, artık hem kendi bilinci hem de kendi türü içinde bağımsız bir öğe, bir monad ve bir *çıkış noktası* haline gelmesidir. Toplumsal süreç, elbette belli bir üretim ve mübadele düzenini gerektirmekte ve bu düzeni devam ettirmektedir. Bu süreç önceki toplumsal yapılarda nesnel anlamda mevcut olmakla kalmayıp, aynı zamanda halkın davranışını yöneten geleneksel, dinsel ve ussal kurallar çerçevesinde bilinçli bir şekilde gerçekleştirilmiştir. Bu kurallar artık bilinçten uzaklaşmaya başlamıştır. Piyasa düzeni, kör arz ve talep güçleri tarafından yönetilen *örtük* bir düzendir artık. Toplumsal sürecin bütünü, bireyin iradesinden bağımsız ve

mekanik olarak, özerk bireylerin birbirleri hakkında ve birbirlerine karşı sayısız eyleminin toplamı olarak görülür. Bireyler, birbirlerine karşı davranışlarında kendi özel çıkarlarını korumada olabildiğince akılcıdırlar ve eylemlerini hiçbir bireyüstü otorite ya da değere aldırmaksızın piyasa bilgilerine dayandırırlar.

Bu yüzden, 13.yy. gibi erken bir tarihte başlayan yavaş yavaş gelişen bir piyasa ekonomisinin Batı düşüncesini dönüştürmesi kaçınılmazdı. Bu gelişme, Avrupa düşüncesindeki iki büyük dünya görüşünün toplumsal temeli olarak düşünülebilir. İki dünya görüşü, Avrupa düşüncesini Pascal'ın, Kant'ın zamanına hatta daha sonraki zamanlara kadar şekillendirdiler ve konumlarını trajik, romantik ve diyalektik yaklaşımların yanında sürdürdüler. Bunlar rasyonel ve ampirik geleneklerin sentezi olan Fransız Aydınlanmasıdır.

İlk bakışta, rasyonel ve ampirist kavramları, felsefi yaklaşımlar açısından birbirine öyle karşıt görünüyor ve her felsefi soruya öyle farklı yanıtlar veriyorlar ki, insan her iki görüşün nasıl olup da *burjuvazinin gelişiminden kaynaklandığını* ve 18.yy. Fransız Aydınlanması yazarlarının bu iki aşırı uç arasında orta yolcu bir konumu hiç zorlanmadan kolaylıkla nasıl benimseyebildikleri sorabilir.

Yanıt, bu iki felsefenin aynı temel kavramı paylaşması gibi görünüyor: Birey bilincini bilgi ve eylemin *mutlak kökeni* olarak ele almak. Saf rasyonellik, bu kökeni deneyimden bağımsız bir biçimde var olan doğuştan düşüncelerde bulurken, saf ampirik görüş, doğuştan gelen düşünce kavramını tümüyle reddederek az çok mekanik biçimde bilinçli düşüncede örgütlenmiş olan duyu algısıyla açıklar.

Fransız Aydılanmasının çoğu düşünürü (rasyonalizm ve

ampirizm arasında) üçüncü bir konumu işgal ettiler. Kesinlikle anti-Kartezyendiler ve "romance of vortices" dedikleri Descartes fiziğiyle alay ediyorlardı. Locke'u örnek alan Newton, sonraki tüm görgülcülerle birlikte doğuştan gelen düşüncelerin varlığını yadsıyarak, birey bilincinin değişmez bir biçimde deneyime dayalı olduğunu savunuyordu. Bunun yanısıra, genellikle açıkça ya da ima yoluyla, algı aracılığıyla elde edilen ve bellekte saklanan bilginin toplanmasında, bu bilginin düşünce ve bilimsel bir form içinde düzenlenmesinde ve duyguların etkisi altındaki bireyin en büyük doyuma ve mutluluğa doğru eyleme geçmesi sırasında aklın etkin rolünü kabul ettiler.

Bu üç felsefi sistem arasındaki tüm farklara karşın aynı bireyciliğin üç biçimiyle karşı karşıya olduğumuz açıktır. Birinin ya da diğerinin geçici egemenliği büyük ölçüde, değişik zamanlarda, değişik ülkelerdeki nesnel toplumsal durum tarafından belirlenmiştir.[4]

Açıkça görülüyor ki, bireyin, kendi kararları ve eylemlerinin özerk kaynağı olarak görüldüğü piyasa ekonomisinin gelişmesiyle, bireyin bilincini kendi bilgi ve eyleminin mutlak kökeni olarak gören bu üç felsefi dünya görüşünün gelişimi arasında yakın bir ilişki vardır. Aynı biçimde, üretimi ve dağıtımı düzenleyen bireyüstü tüm otoritelerin insan bilincinden kaybolması, tüm Aydınlanma yazarlarının birey aklını en büyük yargıç olarak tanıması ve daha yüksek hiçbir güce bağlı olmaması gerektiği şeklindeki temel savlarıyla örtüşür.

Bu hiçbir şekilde Aydınlanma ile burjuvazi arasındaki tek

---

[4] *Bakınız: Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immuniel Kants (Europa Verlag Zürich, 1946).*

ilişki değildir. Aydınlanma düşüncesinin bütün temel kategorileri, gelişen burjuvazinin toplumsal temellerini oluşturan piyasa ekonomisinin kategorileriyle benzeşen temel bir yapıya sahiptir. Burada en önemlilerini anımsatmak yeterli olacaktır.

Sözleşme:

Her mübadele yasası en az iki tarafın katılımını gerektirir. Taraflar arasında şu şekilde tanımlanabilecek bir çeşit soyut ilişki vardır: Özerk iki bireyin iradi anlaşması, karşılıklı olarak bağlayıcı bir taahhüt yaratır. Bu taahhüt, sadece yeni bir anlaşma yapılırsa veya anlaşmaya hile karışırsa (bilgiye engel olan) ya da fiziksel kısıtlama (eylemi sınırlayan) sonucunda taraflardan herhangi birinin iradesinin özerk olmadığı kanıtlanırsa değiştirilebilir. Bu ilişki, her mübadele eyleminin doğası gereğidir ve yapılan işlem tarafından gösterilen kişiler arası biricik ilişkiyi kurar. Bu da *sözleşme* ilişkisidir.

Bu durumda, başta aydınlanma düşünürleri olmak üzere, bütün düşünürlerin toplumu bir topluluk, bir ulus, bir devlet kurmak için biraraya gelen çok sayıda özerk birey arasındaki sözleşme olarak görmeleri yeterince doğaldır. Sözleşme, Aydınlanmanın toplum ve özellikle devlet düşüncesindeki temel zihinsel kategorisidir. Bu kavrama, Hobbes ve Locke'dan, Grotius ve Diderot'ya kadar farklı düşünürlerde ve hepsinden önemlisi Rousseau'nun '*Toplumsal Sözleşme*' sinde de rastlıyoruz.

Eşitlik:

Tam bu noktada, Rousseau'nun toplumsal sözleşme kavramının diğerlerini neden geri plana ittiğini, yayınlandığından beri, kuramın diğer versiyonlarını akademik çalışmalara neden havale ettiğini sormamız gerekiyor.

Bu sorunun yanıtı, Aydınlanmanın tarihsel ve siyasal düşüncelerinde yatmaktadır. Bu noktada, ister 17.yy. politikasından isterse de 18.yy. Adınlanmasının monarşi'yi tercih etmesinden kaynaklanmış olan diğer toplum sözleşmesi kuramlarının toplumsal sözleşmeyi, *üyelerinin bağlılığı* sayesinde devlet kuran bir sözleşme olarak düşündüklerini söyleyebiliriz. Ancak Rousseau; sözleşmeyi başından beri Aydınlanmanın diğer bir temel değeri olan eşitliğe bağladı. Ona göre, 'Toplumsal Sözleşme', kendilerini genel iradenin tümüyle altında gören *özgür* ve *eşit* bireyler arasındaki bir anlaşmadır. 'Toplumsal Sözleşme'nin özü şu şekilde tanımlanır: Her birimiz kendimizi ve tüm gücümüzü genel iradenin yüce yönetimi altında birleştiririz ve ortak sıfatımızla her üyeyi bir bütünün ayrılmaz parçaları olarak kabul ederiz (Kitap I, Bölüm 6).

'Toplumsal Sözleşme'; içinde "tüm yurtaşların eşit (Kitap III, Bölüm 6) olduğu genel iradeyi yaratır ve genel irade de daha sonra devletin biçimini belirler."

Ayrıca Rousseau, birey iradesi ve genel irade arasındaki ayrımla 'Toplumsal Sözleşme' kuramını ilişkilendiren (sadece soyut anlamda olsa da) ilk düşünürdür (Bu ayırım, Hegel ve Marks'ta, toplumsal yaşamın özel alanları ve devlet alanlarıyla modern toplumun ilişkilerinin çözümlenmesi için temel oluşturacaktır.).

Mübadele eylemini çözümlemeyi sürdürürsek, ticari iş-

lemin, taraflar arasındaki e*şitliği*, sözleşmenin zorunlu koşulu olarak varsaydığını görürüz. Toplumsal yaşamlarının geri kalanında onları ayıran sınıf ve zenginlik farkları ne kadar büyük olursa olsun malların (mallar, soyut para biçiminde olsa bile) alıcıları ve satıcıları olarak mübadele eyleminde ticari işlemi yapan taraflar, tümüyle eşittirler. Mübadele eylemi, zorunlu olarak *demokratiktir*. Bu eylemin demokratik öğelerinin tam anlamıyla biçimsel olduğu açıktır ve mübadelenin gerçek özü hakkında hiçbir şey ifade etmez. Bu yüzden biçimsel demokrasinin eleştirisi temel olarak ayrıcalıklı mübadele eylemini ve insan emeğinin alınıp satılmasını hedef alır. Ancak yapılan ticari işlem çerçevesinde hiçbir ekonomik ayrım önemsenmez. Bir sözleşmenin gerçek ve olası tüm tarafları arasındaki eşitlik, onun varoluşunun da temel koşuludur.

Evrensellik:

Mübadele, *evrensellik* düşüncesini üretir. Satıcı, piyasayı bir alıcı, alıcı da bir satıcı bulmak için kullanır; fakat hiçbiri, diğerinin kişiliğiyle ilgilenmez. Mübadele anlaşması yeterince gelişmişse tarafların birbirlerine karşı davranışları, ilkesel olarak tarafların aslında kim olduklarından tamamen bağımsız ve genel kurallar tarafından saptanır.[5] Bu yüzden (herhangi bir müşteriye belli bir fiyat üzerinden satış için mallar öneren herhangi bir katologda örtük olarak bulunan) evrensellik kategorisi, malların mübadelesinin koşulu olduğu gibi, giderek sonucu da olmaya başlar.

---

[5] Bu durum, elbette sadece Liberal bir ekonomide ve kollektif planlama öğelerinin görünmeye başladığı tekelci ekonomilerinin dışında geçerlidir.

Hoşgörü:

Mübadele tarafından yaratılan ve sonra onun gelişimini ileri götüren düşünce kategorisinin dördüncüsü *hoşgörüdür.* Bu, çıkarımın gerekçelerini göstermeden bile anlaşılabilir. Mübadele, tarafların diğer nesnel özelliklerini önemsemediği gibi, dinsel ve ahlaki inançlarını da tümüyle göz ardı eder. Çünkü, bu inançlar, mübadele yasasıyla ilgili değildir ve dolayısıyla bunları hesaba katmak saçmadır. Karşı tarafın bir Hıristiyan, Yahudi ya da Müslüman oluşu o kişinin geçerli bir mübadele işlemi gerçekleştirme yetisini etkilemez. Bu çözümleme, ticari ilişkilerin gelişiminin daima fanatizmin ve din savaşlarının aleyhine etki yaptığı tarihsel gerçeğiyle desteklenebilir.

Özgürlük:

Şimdi, diğerleri gibi mübadelenin gelişmesinin hem koşulu hem de sonucu olan kategorilerin en önemli iki öğesine geldik: Özgürlük ve mülkiyet.

Mübadele, ancak eşit ve özgür taraflar arasında olanaklıdır. İstem ya da eylem özgürlüğü üzerinde herhangi bir kısıtlama, otomatik olarak bir mübadele eylemi olanağını yok eder. Örneğin, bir köle ya da serf, mallarını kendi hesabına satamaz. Öte yandan, bir tüccarın her alım ya da satım isteminde müşterisinin önceki yaşamını, toplumsal statüsünü ya da haklarını soruşturmak zorunda bırakılması da düşünülemez. Avrupa ekonomisindeki bu sorun, somut olarak tarımın gelişmeye başladığı 12. ve 13.yy.'da ortaya çıktı. Yasal anlaşmazlıklar kentlerin gelişmeye başladığı bu dönemde görüldü. Yeni

yeni gelişen kentlerin temelini oluşturan ticari etkinlik, kırsal bölgelerin feodal yapısı tarafından sıklıkla engellendi. Örneğin, kentte yapılan alım-satımların hukuken geçersiz sayılması için, müşterinin sırf alma ve satma hakkına sahip olmayan kaçak bir serf olmasını bahane olarak göstermek giderek zorlaştı. Sonuçta, pazarlama günleri için özel kanunlar çıkarıldı *(jus fori)*; kentler bu biçimde, genelde uzun ve şiddetli bir mücadeleden sonra gecikmiş olsa da özgürlüklerine kavuşmaya başladı. İfade edilen bu özgürlük, "Kentin havasında özgürlük var." sözleriyle dile getiriliyordu. Bu sözler, genellikle bir kentin yurttaşlığını kazanarak ya da bazen, kentin sınırları içinde yeterince zaman ikamet ederek, geçmişteki tüm serflik izlerinin silinebileceği anlamına gelmekteydi.

Mülkiyet:

Son olarak, mübadele ancak iki taraf da değişmeye niyetlendikleri mallar üzerinde kullanım hakkına ya da daha doğrusu *jus utendi et abutendi* yasası altında sınırsız üyelik haklarına sahipse gerçekleşebilir.

Mülkiyetle birlikte, mübadeleye dayalı bir toplumun gelişmesinde gerekli temel zihinsel kategoriler listesini bitirdik: Bireyüstü tüm otoritelerin yok olmasını isteyen bireycilik ve tüm insan ilişkilerinin temelini oluşturan sözleşmeyle; eşitlik; evrensellik; hoşgörü; özgürlük; mülkiyet gibi gelişmesini sürdüren kategorileri tamamlamış olduk.

ETİK KURAMI

18.yy. Fransası'nı bilen herkes bu listenin Aydınlanma düşüncesinin temel kategorileriyle özdeş olduğunu (bu bir rastlantı değildir) görecektir.

Bu kategoriler, başka konularda aralarında fark bulunsa da, (daha sonra yeniden döneceğimiz birkaç istisna dışında) Aydınlanma filozoflarının çoğunluğu tarafından kabul edildi ve aynı zamanda, insan ve toplum varlığının temel doğal değerleri olarak savunuldu. Eleştirel bireycilik, özgürlük, bütün insanların eşitliği, hukukun evrenselliği, hoşgörü ve özel mülkiyet hakkı: Bu değerler, Morelly ve Mably gibi akımın aşırı kanat üyelerinin özel mülkiyet hakkı konusundaki ayrıksılığına benzer bir iki örnek dışında Aydınlanmanın ortak paydalarıydı. Aydınlanma düşünürleri, her biri diğerlerinden farklı yollarla kendi dünya kavrayışlarını kurarken ortaklaşa savundukları bu temel değerleri kullandılar.

Bu kavrayışın bilimsel tarafı, 17.yy. da Galileo, Descartes ve Newton tarafından zaten geliştirilmişti ve 18.yy.'ın Fransız Aydınlanması, genel olarak bu bilim adamlarının vardığı sonuçları benimsemekten hoşnuttu. Bu noktada, konuyla doğrudan ilgili olmasa da, modern doğa biliminin gelişmesinin, rasyonel ve ampirik düşünceye olan inancın sağlanmasındaki en büyük başarılardan biri olduğunu anımsatmakta yarar var. Doğanın matematiksel dilde yazılmış bir kitap olduğu, tüm evrenin istisna tanımayan genel yasalarla yönetildiği; gizemli, tuhaf ya da sıradışı olan her şeyin yok olması ve mucizevi şeylerin tümden yadsınması; (her ne kadar birçok bilimadamı, kuramlarının bu parçasını açıklamaya çekinse de) sürekli, değişmez, usa uygun doğal yasaların varsayılması (hem bir ra-

hip, hem de filozof olan Malebranche, Tanrının sadece genel yasalar aracılığıyla çalışabileceğini savunuyordu); bu yasaların deneyle kanıtlanabileceği savı: Bunlar 17.yy.'ın bilimsel ilerlemelerinin Aydınlanma Çağına miras bıraktığı şeylerdi.

Sonuç olarak, 18.yy. düşünürleri arasında, başta Buffon ve d'Alembart gibi birkaç önemli bilimadamı varsa da, Fransız Aydınlanması genel olarak ahlak felsefesi, din ve siyaset sorunlarıyla ilgiliydi. Fransız Aydınlanmasının çabası, bu sorunlara yukarıda sıralanan değerlere göre yanıtlar bulmaktı.

İlk olarak ahlak sorunu üzerinde duralım. Birey aklının erginliği ve tümüyle bağımsız konumu bir kez açıkça söylenir ve bütün bireyüstü otoriteler reddedilirse, geriye kalan tek sorun, geçerliliği birey vicdanı tarafından tanınan bir dizi bağlayıcı davranış kurallarının geliştirilmesidir. Bu sorun, tarihsel gelişiminin ilerlemesiyle çok daha acil duruma geldiği halde, bugüne kadar çözümsüz kalmıştır. Buna modern bir ad vermek gerekirse bu sorun *nihilizm* sorunudur.

Geleneksel Hıristiyan düşüncesi, insan davranışını yöneten kuralları Tanrı iradesine ya da (bu görüşün yarı ussallaştırılmış biçiminde olduğu gibi) Tanrı tarafından insan ruhuna aşılanan doğal akla dayandırır.

Hegel, Marks, Lukacs ve Heidegger gibi, diyalektik okulun önde gelen filozofları, diğer sorunlarda ayrılsalar da, İnsanın, *Bütün'ün* (tümlük ya da varlık) etkin bir parçası olduğu düşüncesini ortakça savundular. İnsani değerler, bu nedenle varolan gerçekliğin parçasıdır ve ondan türerler; aynı zamanda gerçekliğin kendisi bir değer olarak ve değerin bir ölçütü haline gelir.

Geleneksel Hıristiyanlık çağı ile diyalektik felsefenin baş-

langıcı arasında, gelişmesini günümüze kadar sürdüren büyük bireyci gelenekler ortaya çıkmıştır: Rasyonel ampirik felsefe ve nihayet Aydınlanma. Bu gelenekler tüm bireyüstü Tanrı, topluluk, tümlük ve varlık kavramlarını bir kenara attılar. Bunu yaparken, birey bilincinin iki biçimini, olgu bilgisini ve değer yargısını birbirinden tamamen ayırdılar. Bilim, 17.yy. da "ahlaken tarafsız" hale geldi ve bu durumda Aydınlanmaya da, problem olarak değer yargısına ilişkin başka birtakım nesnel temeller bulmak kaldı. Bireyci bakış açısı, sadece üç olası yanıta izin verir:

a) Değer yargısı ya da genel kuralların herhangi bir biçimde birey vicdanına dayanabileceğini yadsımak: Bu görüş, eğer her birey akılcı bir biçimde kendi çıkarını güder ve en yüksek mutluluğa ulaşmak için uğraşırsa, toplumun da memnun edici bir tarzda işleyeceğini iddia etmek eğilimini taşır.

b) Genel çıkara uygun olan kuralların, tüm insanlarda özdeş olduğu savunulan insan aklına dayandığını ileri sürmek.

c) Her bireyin kendisi için en yüksek mutluluğun peşinde koşmasının, genel iyiliği destekleyen bir takım kuralların temelini oluşturacağını savunmak: Bu kurallar, evrensel geçerlilik iddiasında bulunmasalar da en azından pratik anlaşmaları olanaklı kılar ve toplumsal kurumların yeterli düzeyde çalışmasını sağlarlar.

Bu yanıtların ilki ile diğer ikisi arasındaki fark, ilkinin genel olarak kabul edilmiş bireyüstü ölçülerden açıkça vazgeçmiş olmasıdır. Diğer iki yanıtta bu tür ölçütleri birey aklı ya da bireyin en yüksek mutluluğa erişme çabası içinde temellendirmeye çalışmak anlamında, olanaksız bir işe girişilir.

En köktenci olan birinci yanıt, 17.yy. Fransası'nda kısa bir

yorumla Descartes tarafından ve çok daha kesin bir biçimde bireyci şair Corneille tarafından formüle edilmiştir. Onların iddiası, bilgi ve değer yargısı arasındaki ayrımın, evrensel bağlayıcılığı olan herhangi bir ahlaki değerin doğrulanmasının tüm olanaklarını ortadan kaldıracağı üzerine kuruludur.

Palatinate Prensesi Elizabeth, genel anlamda geçerli olan davranış kurallarını sorduğunda Descartes'ın ilk yanıtı şöyle olur:

Bilgisi en yararlıymış gibi görünen bir başka doğru daha var. Bu doğru şudur: Herbirimizin çıkarları sonuçta dünyadaki diğer insanların çıkarlarından ayrı olduğundan, farklı kişiliklere sahip olsak da hepimiz, tek başımıza var olamayacağımızı, aslında evrenin, daha özelde dünyanın, devletin, toplumun, evimizle, bağlılık yeminimizle ve doğuşumuzla ait olduğumuz alienin pek çok parçasından biri olduğumuzu sürekli anımsamak zorundayız. Parçası olduğumuz bütünün çıkarlarını, her zaman kendi bireysel çıkarlarımıza tercih etmeliyiz. (15 Eylül 1645)

Descartes, bu kurala "ölçülü ve sakınımlı" bir biçimde boyun eğilmesi gerektiğini de ekler.

Zeki ve ince prenses, geçerliliğinden hiçbir biçimde kuşkulanmamakla birlikte, bu kuralların Descartes'ın felsefesine tam olarak nasıl dayandırabileceğini ya da öteki düşünceleriyle nasıl uyum sağlayacağını hâlâ anlayamadığını belirtir. Bu, gerçekten önemli bir sorudur ve Descartes'ı geri çekilmeye zorlar. Üç hafta sonra düşüncesinin özelliklerine sıkı sıkıya bağlı olan aşağıdaki yanıtı gönderir.

Aklın bize buyurduğu, kendimizi kamu çıkarına adama derecesini tam olarak ölçmenin zor olduğunu kabul ediyorum. Ama zaten, bu konu, tam kesinlik gerektiren bir konu değil.

İnsanın, kendi vicdanının sesini dinlemesi yeterlidir. Aslında, böyle yaparken, insan pekâlâ kendi eğilimlerine yer verebilir. Zira Tanrı, maddenin düzenini öyle kurmuş ve insanları toplumla birbirlerine öyle yakın bağlamıştır ki, insan akla uygun davranması koşuluyla, özellikle de ahlakın bozulmadığı bir çağda yaşıyorsa, sadece kendi çıkarlarına göre hareket etse ve başkalarının halinden anlamasa bile, hem kendisinin hem de başkalarının çıkarlarını koruyan doğal yolu durdurmamış olur. (6 Ekim 1645)

Burada, Aydınlanma düşüncesinde sık sık yinelenen bir tasarıyla: Özel ve kamusal çıkarların birbirine denk düştüğü savıyla karşı karşıyayız. Aydınlanma içinde genel olarak açıkça ifade edilmeyen, ancak hâlâ ortak olarak kabul edilen ve daha sonra klasik iktisatçıların temel kavramlarından birisi olan çıkarım, insanın genel çıkarları hiç önemsemeden, kendi çıkarlarına göre hareket etmesinin yeterli olacağı düşüncesidir.

Aydınlanma insanı Descartes'la karşılaştırıldığında, uğruna ölünecek kadar önemli bir kavramı kabul ettirmek için varolan siyasal düzenle çok daha derinden mücadele (ki bu genel çıkar adına girişilen bir mücadeleydi) etmiştir (ve onlar klasik iktisatçılarla karşılaştırıldığında mücadeleden henüz yeterince bağımsız değillerdi).

Alıntıladığımız mektuplaşmaların dışında Descartes, geçici etiğinden hoşnuttu ve kendi felsefi öncüllerine dayalı kesinlik iddiasındaki ahlaki sistemini geliştirmeye hiç girişmedi. Soyluluk etiği *(gènérosité)* sadece istemin özerkliğini varsayar ve başkalarına karşı hiçbir belirli davranış ilkesini içermez.

Aynı şekilde, Fransa'nın en büyük bireyci şairi Corneille "soylu" kahramanlarla ilgili dört ünlü oyunundan sonra *(Le Cid, Horace, Cinna ve Polyeucte)* birdenbire, kahraman, çıkarcı ve ah-

laksız da olsa aynı dramatik yapının korunabileceğini keşfetti. Bu tür oyunların (Örneğin: *Attila*) düzenlemelerini yapmadan önce, ana özelliği erdem ve günahı ahlaken eşit saymak olan iki geçiş oyununu *(Redogune* ve *Héraclius)* yazdı.

Bunlardan yapılacak çıkarım, bireyci tezin hiçbir ahlaki sistemle uyuşmadığı değil, *tersine* bütün ahlak anlayışlarına uyum sağladığı ve böylece, aralarında tümüyle tarafsız kalabildiğidir. Bireycilik temelinde, zorunlu olarak geçerli olan hiçbir değerler sistemi kurulamamasının bütün nedeni budur.

Bu sorun, modern batı endüstri toplumunda şimdiye kadar olduğundan çok daha *acildir.* Bu toplumda, bilimsel bilginin muazzam gelişimi insana doğa karşısında devasa bir güç vermiştir. Ancak, aynı zamanda bu aklın ve bilginin ahlaken tarafsız olduğu dolayısıyla da herhangi bir ahlaki konumun ya da değerler ölçeğinin kurulmasına hiçbir katkıda bulunamayacağını çok daha açık hale getirmiştir. Daha önce söylediğim gibi, egemen rasyonel dünya görüşü içerisinde zorunlu bir değer sistemi oluşturmanın olanaksızlığı nihilizmin yapısal temelini oluşturur.

Sadece başkalarına karşı aşk, nefret ve kayıtsızlık ilişkilerinin öz değerlerine değinen bireyci yaklaşımın temel ahlaki tarafsızlığı üzerine sürekli vurgu yapmak gereklidir. Bunlara karşıt olarak, daha önceden sıralanan biçimsel değerler - özgürlük, eşitlik, hoşgörü ve daha sonra görüleceği gibi, bu değerlerle yakın bir ilişki içinde olan adalet kavramı- yer alır. Tarihte bunlar, bireycilikle sıkı sıkıya ilişkilendirilmişlerdir ve zorlanmadan gerçekleştirilebildikleri sürece kapitalist Batı toplumunda baskın konumlarını koruyacaklardır. Ancak, son kertede ahlaken tarafsız herhangi ciddi bir bunalımda yerini karşıt değerlere bırakma tehlikesi her zaman vardır. Almanya'da-

ki Nasyonal Sosyalizm bunun en büyük ve en korkunç örneği olmuştur; fakat ne yazık ki tek örneği de değildir.

Ancak biz bu denemede günümüz toplumundan ziyade 18.yy. bireyci düşüncesi ve Fransız Aydınlanması üzerinde duracağız. Fransız Aydınlanmasının düşünürleri, din, tiranlık ve despotizmle yoğun bir mücadeleye girişmişlerdi. Bu yüzden, onlar için, zamanın burjuvazisi tarafından hali hazırda kabul edilen değerlerin, dinsel otoriteden bağımsız olarak birey aklından çıkarılabileceğini göstermek önemliydi. Dönemin büyük düşünürlerinin, genel kabul gören bu değerleri, birey vicdanına dayandırmanın zorluğunu algılama konusunda tamamıyla başarısız olmaları şaşırtıcı değildir. Tek istisna -o da Aydınlanmanın kenarında yer alır- aşağılama ve kin üzerine dayalı dünyaya karşı tam bir akılcı ve sistematik tutum geliştirmiş olan Marquis de Sade'dır. Hareketin Köktenci kanadında ise, Mably ve Morelly gibi yazarlar, kendi değerlerini akla dayandırmışlardır. Bazı Ansiklopediciler, örneğin d'Holbach ve Helvétius, ahlaki kuralların bireyin kendi mutluluğu peşinde koşmasından geldiğini ve kişinin mutluluğu başkalarına bağlı olduğu için, zaten genel gönenci yükseltmesinin kendi yararına olduğunu iddia ettiler. Bu yüzden, eğer insan ahlaksızsa bunun nedeni genellikle onların kendi gerçek çıkarları konusundaki bilgisizlikleri ve yanlış görüşleridir.[6]

Toplumbilimsel düşüncenin kurucularından birisi olan Helvétius daha açık görüşlüydü ve olayların aslında daha karmaşık olduğunu anlamıştı. d'Holbach'ın ahlaki kuralların özel çıkarlardan türediği şeklindeki görüşüne katılıyordu. Ancak Helvétius, özel çıkarların bir toplumsal gruptan diğerine değiştiğini görmüştü. Bu gözleminden, bir bütün olarak toplum

---

[6] Bu sorun; aşağıda görüleceği gibi aslında daha karmaşıktır.

ile toplumsal alt-gruplar arasında ayrım olduğu sonucunu çıkardı. Şimdi, onun *De L'Esprit* adlı kitabından seçilen bir bölümü aktarabiliriz (Deneme II. "Topluma Göre Değişen Zihin"):

> *Bu söylevde, eylemlerden çıkardığımız ve kamu için yararlı, zararlı ya da etkisiz oluşuna göre erdemli, günah ya da mubah diye nitelendirdiğimiz yargılarımızı etkileyen aynı çıkarın düşünceden çıkardığımız yargıları da eşit biçimde etkilediğini; ayrıca çıkarın ahlak konusunda olduğu gibi, deha konusunda da tüm yargılarımızı belirlediğini, ancak bu gerçeğin, doğruluk ve dehanın sırasıyla a) bir bireye, b) küçük bir topluma, c) bir ulusa, d) değişik çağlara ve ülkelere, e) tüm dünyaya göre değiştiğini hesaba katmadan tam anlamıyla kavranamayacağını kanıtlamaya çalışacağım.*

Helvétius, bir toplumsal grubun çıkarları ve onun egemen ahlakı arasındaki ilişkiyi araştırmakla toplumsal bilimlerin temellerini de atmıştır. Eğer araştırmayı en uç noktasına kadar götürseydi, Aydınlanma düşüncesini aşar ve tarih felsefesine ulaşırdı. Ancak O, fazlasıyla kendi çağının adamıydı ve yarı yolun ötesine geçemeyecek kadar da Aydınlanma'nın etkisi altındaydı. Böyle olunca, her insanda kendi düşünce sistemi, eğitimi ve toplumsal grubundan kaynaklanan değer yargılarının ötesinde, son kertede kendi grubunun da üzerindeki insanlığın genel çıkarlarına ulaşmayı sağlayan daha nesnel yargılama ve değerlendirme olanağının var olduğuna karar verdi. Bu, temelde "önyargısal erdemler" ile "gerçek erdemler"i birbirinden ayırdı. Bunlardan birincisi belli grupların çıkarlarını yansıtırken, ikincisi insanlığın çıkarlarını düşünmektedir. Bu dolambaçlı yoldan d'Holbach'ın argümanına geri dönmüş olduk.

Diderot aynı görüşleri benimsediyse bile, genel olarak bunların sınırlılıkları hakkında daha açık bir kavrayışa sahipti.

Bu yüzden, kendisince eşit derecede savunulabilir, ama birbiriyle de uzlaşmaz olan değişik görüşler arasında salındı durdu. Aydınlanmanın daha ılımlı düşünürleri, özellikle İngiliz filozoflar ve Rousseau, doğuştan arkadaşlık ya da başkalarını sevme duyumuz olduğunu varsaydılar. Bu duyu, onların tek tek bireylerin kendi mutluluğu peşinde koşmasına dayanan bir ahlaki sistem ve toplum kurmalarına ya da en azından belli koşullarda bunun olanaklı olduğunu düşünmelerine izin veriyordu.

Hangi görüş benimsenirse benimsensin, egemen burjuva ahlakını birey vicdanına dayandırma sorunu çözümsüz kaldı. Ancak dine ve despotizme karşı mücadeleyle meşgul olan Aydınlanma insanı, genel olarak bu gerçeğin hiç farkına varmadı.

Sistemlerindeki çeşitliliğe karşın, bu filozofların ahlaki öğretileri birçok benzer öğeyi içerir. Çünkü öğretilerinin özü, zamanın orta ya da üst burjuva sınıfının egemen ahlak kuramlarını yansıtıyordu.[7] Ancak önemli bir ayrım olarak, Rousseau ve radikaller, bireysel ve genel çıkarlar arasında gördükleri farkı ve benimsedikleri değerleri "akıl" ve "doğa"ya dayandırırken, d'Holbach ve Ansiklopediciler genel yararın bireyin çıkarıyla uyum içinde olduğu görüşüne meyilliydiler.

---

[7] İki grubun ahlaki sisteminde pek çok ortaklık varsa da haz ve nefse hakim olma ve bunun sonucunda cinsel ahlak gibi bir dizi önemli noktada ayrılırlar. Diğer taraftan, merhamet, arkadaşlık duygusu, insan kişiliğine saygılı olmak, yasal gerekliliklere boyun eğmek ve mülkiyet hakkına saygı gibi değerleri paylaşıyorlardı.

DİN

Aydınlanmanın dinsel düşüncelerine geçerken ayrı ayrı ele alınması gereken iki sorunu birbirinden ayırarak işe başlamak zorundayız:

a) Yazarların kendi zihinsel kategorilerinden türetilen, *filozofların* dinsel düşünceleri,

b) Aydınlanma ve Hıristiyanlık arasındaki ilişki.

Aydınlanma yazarları dinsel sorunlar konusunda aralarındaki tüm farklara rağmen (tabii ki sınırlı bir farklılık alanında) geleneksel Hıristiyanlığa ve kiliseye karşı düşmanlıkta birleşmiştir.

Ancak, şimdilik bu düşmanlıkla değil, filozofların kendi dinsel görüşlerinin incelenmesiyle ilgileneceğiz. İlk bakışta üç temel kavram görünüyor: Öncü Ansiklopedicilerin *Tanrıtanımazlığı*, Voltaire'in *Yaradancılığı* (deizm), Rousseau ve Mably'nin *Tanrıcılığı* (theism). Yaradancılığın ve Tanrıcılığın, Tanrıtanımaz dünya görüşünün sadece birazcık farklı biçimleri -egemen düşünceye verilmiş ödünler sonucunda benimsenen- olduğu söylenebilir. Geleneksel Hıristiyanlık, onları çoğu kez bu anlamda değerlendirmiştir. Bu görüş, Pascal, Garasse ve diğer bazı 17.yy. din savucuları tarafından kabul edilen görüştü. Birtakım nedenler gösterilerek ortaya atılan başka bir varsayım, Yaradancılık ve Tanrıcılığı, burjuvazinin halktan korkusu yüzünden verdiği ödünler olarak görür. Eğitimli izleyicilere seslenmekte yetersiz kalan din, eğer eğitimsiz, yoksul kitleler denetim altında tutulacaksa hâlâ yararlı, hatta belki gerekli bile olabilirdi.

Voltaire ve Rousseau'nun tanrısı ile Hıristiyanlığın aşkın tanrısı arasında çok az ortak özellik olsa da ve *Filozoflar* eğitimli

sınıflara mı yoksa eğitimsiz kitlelere mi seslenildiğine bakarak, çifte standartlı bir doğruya olan ihtiyacı sık sık itiraf etseler de, şu ya da bu şekilde beliren dinsel düşüncelerinin kendi felsefi dünya görüşlerinin yapısından kaynaklandığı açıktır.

Daha önce Aydınlanma öncülerinin toplum yaşamını, her biri özgür ve bağımsız bir çıkış noktasına sahip çok sayıda bireyin düşünce ve eylemlerinin bir çeşit toplamı ya da sonucu olarak algıladığını söylemiştim. Bu görüş, kaçınılmaz olarak toplumun kusursuz olmasa bile, bir bütün olarak düzgün işleyebilmesi için en azından katlanılabilir düzeyde gerekli olan anlaşmanın nasıl sağlanacağı sorusunu akla getirmektedir. Var olan siyasal düzene ve topluma, ne kadar eleştirel bakarlarsa baksınlar *filozofların* hepsi, en azından ideal toplum düzenini özgürlük, eşitlik ve hoşgörü temelleri üzerine kurmanın olanaklı olduğunu düşünüyorlardı.

Filozoflar, fiziksel ve toplumsal dünyayı, az çok iyi birleştirilmiş, ayrı ve bağımsız parçalardan oluşan devasa bir makina olarak düşündüler. Böyle bir makinede hiçbir değişik özellik yoktu; bu makina sadece Ansiklopedicileri çok etkilemiş olan ve onların zamanında yaygın hale gelen makinaların genişletilmiş bir biçimiydi.

Tüm diğerleri gibi, bu "makine"de ancak yetenekli bir uzman tarafından bilinçli bir tasarı üzerine kurulursa çalışabilirdi. Bu nedenle, Aydınlanma yazınında, büyük saat yapımcısı, evrenin tasarımcısı ve kurucusu olarak Tanrı imgesi, sürekli bir biçimde işlenmiştir.

Bu nedenle Aydınlanmanın Yaradancı ya da Tanrıcı tanrısı, sadece geleneğe verilen ödün ve eğitimsizleri ürküten umacı değil, aynı zamanda herhangi bir rasyonel hatta yarı-rasyonel dünya görüşünün *kuramsal iç yapısının zorunlu par-*

çasıdır (Ampirik yazarlarda aynı sorunla karşılaştılar, ancak onlar için, bu sorunu kendileriyle çelişmeden çözümsüz bırakabilme olanağı vardı.).

Bu sorun, zaten 17.yy.'da ortaya çıkmıştı ve bireyci filozoflar, evrenin bağımsız kurucu parçalarını birleştiren ilkeyi düşünürken, bu ilkeyi evrenin dışında bir yere, aşkın bir tanrının iradesi içerisine yerleştirmek zorunda kaldılar. Leibniz'in önceden kurulmuş düzeni, Malebranche'nın sadece genel yasalara göre işleyen tek etkili nedeni, Spinoza'nın psiko-fiziksel koşutluğu tüm bunlar 18.yy. felsefecilerini de düşündürmeye devam etmiş olan bir sorunun yanıtlarıdır ve bunların popülerleşmiş biçimleri içinde, büyük saat yapımcısı imgesi oluşmuştur. Bu noktada, birtakım Aydınlanma filozoflarında bu imgenin iyimserlikle birleştiğini söylemek gerekir. Büyük saat yapımcısının yarattığı, sıradan bir makine değil; eğer akıllı olurlarsa insanlara, iyi mutlu bir yaşam sunacak mükemmel bir araçtır. Bu iyimserlik filozofların mücadelelerini yürüt-tükleri nesnel koşullarla ilişkilidir. Dahası, aynı düşünce çizgisi, Hıristiyanlık savunucularında da görülür. Bu durum, psikoteolojik Tasarı Kanıtının (Argument from Design) hayret verici popülerliğini açıklar niteliktedir.

SİYASET

İlk bakışta, Aydınlanmanın politik ilkeleri, basit bir meseleymiş gibi görünür: Özgürlük, eşitlik, hukukun genelliği, keyfi yönetimin reddi, hoşgörü, herkesin yararını düşünmek. Farklılıklar olsa da genel eğilim açıktır. Morelly ve Mobly'nin topraklar üzerindeki özel mülkiyetin yıkılmasını ya da Rousseau'yu izleyenlerin bunun sınırlanmasını savunmaları örneklerinde olduğu gibi, köktenciler siyasal ve ekonomik açıdan eşitlik istediler. Öte yandan, ılımlılar sadece kanun önündeki eşitlikle ilgilendiler.

Aslında, sorun göründüğünden çok daha karmaşıktır. Filozoflar, siyasal düzeni olduğu gibi incelediklerinde ve nasıl sorusunu sorduklarında, kökeni kendi düşüncelerinin tam merkezinde yatan başka bir çelişkiyle karşılaştılar. Bireyci düşüncenin ve özellikle de Aydınlanmanın benimsediği görüş statiktir ve tarihsel boyuttan tümüyle yoksundur. Yalnızca tek bir toplum biçimini, "doğal"[8] toplumu kabul eder. Bu modelden ayrılan tüm siyasal ve toplumsal sistemler, doğal düzenden farklılıkları oranında yoz sayıldılar. *Filozofların* çoğu, özellikle de Ansiklopediciler tarafından benimsenen, doğa ve toplumun mekanik (bir biçimde) algılanışı, onları, insan iradesini doğal ve toplumsal çevre tarafından belirlenen bir şey olarak düşünmeye yönelttikçe, yozlaşma daha da büyük sanıldı.

Diğer taraftan filozoflar, temelden bozuk diye neredeyse tamamen reddettikleri toplumsal ve politik bir sistemle savaşıyorlardı. Bu durumda onlar, düşünce sistemlerinin hiçbir

---

[8] 18.yy.'da "doğal" kavramına atfedilen önem iyi bilinir. Bu kavram dönemin düşüncesini en iyi örnekleyenler arasında yeralan "soylu zulmü" klişesinin ardında yatan kavramdır.

kolay çözüm öneremediği bir dizi soruyla karşılaştılar. İster Rousseau'yu izleyip doğal durumu tarihin başlangıcına yerleştirsinler, ister onu akla uygun bir varlık olan insanda saklı olarak düşünsünler, insanlığın bu ideal durumdan nasıl uzaklaşıp yozlaşmanın içine düştüğü sorusundan kaçamadılar. Genelde, filozoflar basit bir yanıt veriyorlardı: İlk insanların, tiranlar ve rahipler tarafından özgürlüklerinin yok edilmesine, cahil bırakılmalarına, önyargılarla aldatılmalarına ve böylece ahlaklarının bozulmasına yol açan şey yüreklerindeki korkudur. Bu durum, ancak önyargının yıkılması ve bilginin yayılmasıyla değişebilirdi (*Filozofların* çoğu toplumun doğasını dönüştürecek devrim gibi bir düşünceye karşıydı. Bunun nedeni yalnızca burjuva olmaları değil aynı zamanda bu fikrin düşüncelerinin yapısına yabancı, hatta düşman olan bir *tarihsel* gerçeklik kavramını çağrıştırmasıydı.).

Eklemek gerekir ki, filozofların iyimserliğinin toplumsal arka planında, Devrime doğru artan bir hızla hareket eden Fransız toplumunun güncel gelişimi vardı. Tarihin nasıl ilerlediği, *Filozofların* kolayca görmezden geldiği ya da yüzeysel biçimde yanıtladığı bir soruydu. Çünkü bu, Fransız toplumu için çok acil bir biçimde çözümlenmesi gereken bir sorun değildi. Bu durumun tersine Alman idealizminde (Kant'ın tarihsel felsefe yazılarından Hegel'in gerçek tarih felsefesine değin) sistemli tarih felsefesinin keşfi, her şeyden önce Alman burjuvazisinin toplumu kendi çıkarlarına göre dönüştürmeyeceği gerçeğinin bir yansımasıydı.

Bununla birlikte, ikinci ve çok daha zor bir sorun vardı. Eğer bizzat, önyargı tarafından belirlenmiş zamanın yozlaşmış düşüncesi, sadece önyargıdan arınmış akla uygun düşünce tarafından yokedilebilecek ya da sağlıklı hale getirilebilecek olan bozuk toplumsal durumun kaçınılmaz sonucuysa, bu du-

rumda önyargı nasıl aşılabilecekti? Bu noktada, *filozofların* çoğunun düşüncesi, kolay kolay çıkışı olmayan bir kısır döngü içine girmiştir. Bu *filozoflar* genellikle bir "mucize"ye, bir eğiticiye, bir "yasa koyucu"ya ve hepsinden önemlisi, toplumun ilerlemesi için gereken yeni toplumsal ve siyasal koşulları yaratacak aydınlanmış, hukuka dayanan, eğitimli bir yönetime sığındılar. Bu, felsefelerindeki kesin bir çelişkiydi. Temelden kötü olan bir dönemde iyi bir öğretici ya da yasa koyucu nasıl ortaya çıkabilirdi? İnsanların sınırsız güç tarafından yozlaştırıldığını tekrar tekrar söyleyen, filozofların kendileri değil miydi? Toplumsal tarih içinde, bu çelişkinin açıklamasını bulabiliriz. Başta Prusya, Avusturya ve Rusya gibi Avrupa'nın daha az gelişmiş devletlerindeki Aydılanmış monarşiler olmak üzere, toplumun eskimiş geleneksel biçimle-rinin direnişine karşı orta sınıfın gelişmesini tamamen destekleyen modern ve ilerici bir görevi yerine getiriyorlardı.

Bu, Fransız Devrimi'ne giden yolu açmakta olan filozofların neden II. Frederick, Büyük Catherine ve hatta Maria Theresa'ya büyük umutlar bağlayarak Orta ve Doğu Avrupa'daki mutlakiyetçi yöneticileri destekleme yoluna gittiklerini açıklar. Diderot ile İmparatoriçe Catherine arasındaki gibi, Voltaire ile II Frederick arasındaki yakın ilişki de çok iyi bilinir. Elbette, sonradan hem Voltaire hem Diderot, önceleri idealleştirdikleri bu monarkların halihazırdaki politikalarının kendi beklentilerine ve ilkelerine hemen hemen hiç uymadığını itiraf etmek zorunda kaldılar. Ancak felsefi düşünce tarihsel diyalektiğe erişemeyip bireyciliğe bağlı kaldığı sürece, bu sorunun başka bir çözüm şekli olanaksızdı. Voltaire'in Frederick'le sonraki bozuşması ve Diderot'nun *Claudius ve Neron'un Hükümdarlıkları Üzerine Deneme*'sinde Neron'un sarayında, kendisine intihar etme emrini verdiği güne kadar, tiranın tüm suçlarını örtbas

eden Romalı filozof Seneca'yı umutsuzca savunmasına karşın *Filozof'un* despotla ittifakı tarihin bilinen bir gerçeğidir. Diderot'nun sıkça yinelenen sözleri, şöyle devam eder: "Seneca'nın, sadece, Neron'un tiranlığını yok etme olanağına sahip olmadığı için görevini bırakması gerçekten daha mı iyi olurdu? Eğer kalsaydı, hâlâ Neron'un suçlarını engelleme umudu olurdu."

Son olarak, hem akımın iç yapısında, hem de Avrupa'nın gelecekteki toplumsal ve siyasal gelişmesinde önemli sonuçlar doğuran Aydınlanmanın toplumsal ve siyasal ideallerindeki temel bir çelişkiye değineceğim. Bu, özel mülkiyete yani bireyci dünya görüşüne dayalı bir toplumda, Aydınlanmanın iki zorunlu zihinsel katagorisi olan eşitlik ve özgürlük arasındaki çelişkidir. Böyle bir toplumda, bu değerlerden herhangi biri, eğer tümüyle kabul edilirse, diğeri üzerine kesin bir sınırlama getirilir. Hiçbir zorunlu kısıtlamayla sınırlanmayan tam bir özgürlük, yoğun bir ekonomik sosyal ve bu nedenle de siyasal-eşitsizlik getirmeye mahkûmdur. Diğer yandan, bireyci bir toplum, servet edinme özgürlüğünü keskin bir biçimde sınırlandırmadan ve aynı zamanda özel mülkiyeti de ortadan kaldırmadan toplumsal eşitliği sağlayamaz.

HAREKETİN İÇ YAPISI

Aydınlanma'nın temel kategorilerini ve bunların iç ilişkilerini betimlemeyi tamamladık. Bununla birlikte, her ideolojik hareket gibi Aydınlanma da içinde çeşitli eğilimlerin görülebileceği bir iç yapıya sahiptir. Bu eğilimlerin yapısal ve toplumbilimsel çözümlemesi için gereken bilgiye sahip olmaktan hâlâ uzak oluşumuz üzüntü vericidir. Ancak burada, en azından hareketin yapısal biçimini, bir bütün olarak yukarıda betimlediğimiz Aydınlanma düşüncesindeki iç çelişkilerinden aldığını söyleyebiliriz.[9]

Fransız Aydınlanma düşünürlerinin ilk önemli öbeği, temel vurgusu eşitlik olan kişilerden oluşuyordu. Bu yaklaşım, kötümser bir tarihsel gelişme görüşüne ve mevcut bireyci toplumsal düzene karşı keskin bir eleştirel tutum almaya yöneltti. Bu yüzden akla dayanan ideal bir toplum tasarımı geliştirdiler. Bu öbek; toplumun tüm üyelerinin eşitliğini sağlamak için, sadece özgürlük üzerinde geniş kısıtlamalar istemekle kalmayıp, Aydınlanmanın bir diğer temel düşüncesinden, büyük kötülük diye şiddetle suçladıkları özel mülkiyetten vazgeçilmesini talep eden radikal kanadı yani Mobly, Merelly ve Meslier'i kapsıyordu.

Gerçekten de, bu görüş ile modern sosyalizm arasında bazı benzerlikler olmasına rağmen aynı zamanda temel farklar da bulunuyordu. İlk olarak, bu *filozoflar* kendi ideallerini des-

---

9 Ancak, bu iç çelişkilerin, Aydınlanma hareketinin ayrı akımlara bölünmesi konusunda kendi başına yeterli bir açıklama sağlamadığını görmek gerekir. Aslında akımlar, çelişkiler insanlar tarafından bilinçli olrak anlaşıldığında ortaya çıkar. Bu tür bir bilinçli bilgi, aynı biçimde toplumsal nedenlere dayanır, Aydınlanma için, bu nedenler, bildiğim kadarıyla, henüz, çözümlenmemiştir.

tekleyen gerçek tarihsel güçleri açıkça ortaya çıkaracak türde bir tarihsel çözümlemeye girişmediler. İkinci olarak, tutumları onları toplumsal ideallerini "doğa" ve "akla" dayandırmaya yöneltiyordu. Öyle ki, modern sosyalist düşünce esas olarak maddeciyken ve bu nedenle Aydınlanmanın daha az köktenci kanadına yakınken, onlar "tin"e inanıyorlardı.

Morelly'nin *(Code de la nature adlı)* kitabında, kendi ilkelerine göre bir kez devlet kurup bunun sonsuza kadar devam etmesi umuduyla, ruhun doğası ve dünya görüşleri üzerine her tür araştırmayla fikir üretiminin yasaklanmasını önermesi ve Mably'nin toplumsal idealini Isparta'nın aristokratik anayasasına dayandırması ve Atina'nın Periklesçi demokrasinin keskin bir eleştiricisi olması göz önünde bulundurulursa, modern sosyalist düşünceyle bunlar arasındaki büyük farklar açıkça görülür.

Bu denemede, daha önce filozofların Descartes rasyonelliğinden uzaklaşıp Locke'un görgül yaklaşımına doğru yöneldiklerini söylemiştim. Yukarıda anılan radikal düşünürlerin, diğerlerinden çok daha fazla Kartezyen öğeler barındıran dünya görüşlerine sahip olduğunu söylemek yanlış olmaz. Eğer algı ve akıl ile beden ve ruh ikiciliği (düalizm) bu öğelerden biriyse, o zaman Rousseau da köktenci kanat içinde görülebilir. Rousseau özel mülkiyetin yıkılmasını savunmadıysa da eşitlik konusuna büyük önem vermiş ve modern toplumdaki eşitsizliğin keskin bir eleştirisini yapmıştır. Ancak köktencilerin aksine, Rousseau üzerine toplumsal sözleşme ya da mülkiyet hakkı kuramını dayandırdığı özgürlük düşüncesini elden bırakmamıştır. Fakat, o da, özel mülkiyet, özgürlük ve eşitlik arasındaki ilişki sorunuyla karşı karşıya gelmiş ve böylece aşırı servetin önlenmesinin olanaklılığını ve gerekliliğini

gözönüne almaya yönelmiştir. Rousseau'nun ideali, üyelerinin özgür ve eşit olduğu, ve aralarında ne çok zengin ne de çok yoksul kütlelerin bulunduğu, bir çeşit küçük burjuva demokrasisine benzemektedir.

Görülüyor ki, Rousseau, özel mülkiyet karşıtı köktenciler ile Ansiklopediciler ve Voltaire arasında bir yerde durmaktadır. Aralarında hatırı sayılır farklar olmakla birlikte, köktencilerle çok fazla ortak yanı da vardı. Maddeciliğin reddine dayalı bir toplumsal düzen idealiyle, eşitsizlik yaratmış olan tarihsel gelişme sürecine karşı eleştirel bir tutum alma ve bu eşitsizliğin ekonomik etkilerini azaltma isteği; ama öte yandan özgürlüğü güvence altına almak için eşitlik ideali üzerine getirilen temel sınırlamaları kabul etmesiyle, Aydınlanmanın diğer ana akımına, Voltaire ve Ansiklopediciler'e katılır.

Ansiklopedicilerin oluşturduğu topluluğun önde gelen figürleri Diderot, d'Holbach ve Helvetius (doğrudan katkısı olmasa da onlarla birlikte sayılabilir) her şeyden önce, maddeci birciliğe meyilli olan görgülcüleridir. Onların, örnek aldıkları Descartes'dan ziyade Locke'tur. Özellikle zanaatkârlık teknolojisi ve endüstri olmak üzere tarihsel gelişmeler hakkında olumlu bir bakış açısına sahiptiler. Çok açık nedenlerle, aşırı Tanrıtanımazlar bunların arasından çıkmıştır. -en köktenci *toplumsal* düşüncelere sahip olan bu düşünürler var olan düzene karşı, ve kendi ideal toplumlarına ulaşmak amacıyla bir otoriteye gereksinim duymuşlar, sonuç olarak da Yaradancılığa ve hatta Tanrıcılığa yönelmişlerdir.

Ansiklopedicilerin dinsel görüşlerini değerlendirirken, *Ansiklopedi'de* benimsenen "resmi" görüş açısı ile, onların diğer yazılarında dile getirilen gerçek görüşlerini birbirinden ayırmak gerekir. *Ansiklopedi*, düşünsel anlamda monarşist dönemin (an-

cien régime) cehaletine ve önyargısına karşı güçlü bir saldırıydı. Ancak aynı zamanda, büyük yatırım gerektiren, ilerleme düşüncesine sempatiyle bakan ve yazılı eserleri otoritelerin kuşkularına karşı korumaya hazır duran yüksek mevkili bürokratların desteğine bağımlı, geniş ölçekli bir ekonomik girişimdi. Bu yüzden, yeteri kadar katılımcı bulmak ve devlet kademelerindeki dostları yardımıyla sansürcülerin yasaklamasından kurtulmak zorundaydılar (İki kez yasaklandı ve bu yasak ikisinde de iptal edildi). Hem katılımcıların desteği hem de otoritelerin hoşgörüsü, dillerinin ılımlılığına bağlıydı. Bu nedenle, Ansiklopedi içindeki birçok makale, Hıristiyanlığın doğruluğunu ve Fransız monarşisinin olumlu özelliğini (özellikle de var olan şekliyle) kesin bir biçimde onaylar. Ancak bu, aydın okuyucunun makalelerin gerçek amacının ortaya attığı savları sorgulamak ve karşıt görüşleri cesaretlendirmek olduğunu anlamasını hiçbir biçimde engellemedi. Aslında bu önlem yeni değildi. Bayle, bu önlemi Dictionnare'sinde kullanmıştı ve otoriteler, bu kitaba karşı olumsuzluk belirtmemişlerdi; dolayısıyla da kitap pek fazla gürültü koparmamıştı. Yine de, d'Holbach, Rousseau ve Helvétius'un yazılarıyla birlikte, (Diderot'nun çoğu eleştirel çalışması, yaşamı boyunca gizli kaldı.) eğitimli burjuva kitlesindeki eski düşünce alışkanlıklarını en fazla sarsacak ve Fransız devrimine giden yolu açacak olan yeni zihinsel kategorileri oluşturan şey, bizzat Ansiklopedi olmuştur.

Voltaire'in felsefi düşünceleri ve dünya görüşü daha ılımlı olmasına karşın, belki tam da bu yüzden kendi zamanının gerçeğiyle çatışmaya girdiğinde daha tartışmacı ve daha vurucuydu. Her ne kadar, Diderot, d'Holbach ve Helvetius'un maddeci felsefelerinin yanısıra Mably ve Rousseau'nun köktenci toplumsal görüşlerini de reddetmiş, Büyük Frederick'in

aydınlanmış despotizmini onlardan daha kolay benimsemiş ve tavrının sıklıkla kendi tavrıyla uyumlu olduğunu hissetmesine, ve (Le Mondain'da yazdığı gibi) cennete (mutluluk ülkesinden, kendi döneminin Paris'ine aktardığı) inanmasına rağmen Voltaire, hâlâ ince, nükteli ve sivri tarzıyla Katolik kilisesine ve dinsel bağnazlığa karşı savaşanların en yüreklilerinden biriydi. Voltaire'ın çalışmaları, belki de bütün Aydınlanmanın sadece küçük bir bölümünü oluşturur. Ancak bu çalışmalar mücadelenin gerekli bir parçasıydı ve hem kapsamları hem de kusursuzlukları nedeniyle hareket için birinci derece de öneme sahipti.

Aydınlanmanın en ılımlı parçasına bağlı "iktisatçılar" -ya da daha doğrusu fizyokratlar- düşüncelerinin gerçek özünden çok, bu düşüncelerin kaynaklandığı zihinsel kategorilerle despotizmi (mutlakiyetçi monarşi için bunu kullanıyorlardı) savundular. Bununla birlikte, eski Tanrısal hak ile gelenek ve vahye saygı yerine, Aydınlanmanın rasyonel zihinsel kategorileri üzerine kurulu ve aynı kategorilerin terimleriyle biçimlenmiş monarşik bir kuram geliştirdiler. Bu filozoflar, sadece nesnel bir bilim anlamında ekonomi politiği kurdukları için değil aynı zamanda "Tableau Economique" kitaplarında tüm iktisadi sürecin ilk eksiksiz modelini geliştirdikleri için de sosyal bilimler tarihinde büyük öneme sahiptirler. Bunun yanında temel bireyci yapı içinde düşünen burjuva klasik iktisatçıları, bu sürecin bütün önemini hâlâ kavrayamamışlardır. Bu kavramsal model, Marks'ın Kapital'inde, sonraki Marksistlerin çalışmalarında ve Schumpeter'den beri burjuva akademik iktisadında yeniden gücünü kazanmıştır.

Fizyokratlar, temel olarak, sermayenin endüstriden çok tarıma yatırıldığı bir ülkede kişisel servet üzerindeki sınırlamaların kalkmasının ve tamamen serbest ekonomi kurmanın,

hem kazanılmış gelir ve kâr ile geçinen üçüncü topumsal tabakaya (third estate), hem de sürekli artan kiralarla geçinen güçlü, bir toprak sahibi sınıfına (tabi ki, aristokrasiyi kastediyorlardı) izin veren yeterince büyük bir ulusal ekonomi yaratacağını düşünüyorlardı. Onlara göre, güçlü bir burjuvazinin ve sağlam bir soylu sınıfın bir arada bulunması aydınlanmış modern bir monarşinin temellerini oluşturabilirdi. Fizyokratlar doğal olarak köktencilerin baş düşmanıydı. Özellikle Mably, onların "ekonomizm"ini "ruh" ve "erdem" adına şiddetle suçlamıştır. Bu durum, bir kez daha gösteriyor ki, Aydınlanmanın köktenci kanadıyla sosyalist düşünce arasında bir koşutluk çizmek zordur ve aralarındaki benzerlikleri bulmak için gösterilen çaba, bu alandaki farklılıklar için de gösterilmelidir.

BURJUVA DEĞERLERİNİN ELEŞTİRİSİ

Rousseau:

Yukarıda, Fransız Aydınlanmasının genel yapısını göstermeye çalıştık. Doğal olarak, her bir *filozof* da kendi tezlerini bu genel yapının sınırları içinde sunar. Bu filozofları teker teker ayrıntılarıyla ele almak bu yapıtın sınırlarını aşar ancak diğerlerinin aksine, hareketin olumsuz öğelerinin ve iç çelişkilerinin farkına varan iki öncü düşünürün, Rousseau ve Diderot üzerinde ayrıca durmak gerekir. Rousseau burjuva toplumunun, Diderot'da Aydınlanmanın olumsuz öğeleri üzerinde durmuştur. Bu, daha sonra Aydınlanma felsefesinin ye-

rini alacak olan başta Kant, Goethe ve Hegel olmak üzere, Alman idealist okulu öncülerinin neden Rousseau ve Diderot'nun katkılarını en önemli yere koyduklarını açıklar.

Başta d'Holbach ve Helvetius çevresindeki grup ve Voltaire gibi ılımlılar olmak üzere filozofların çoğu tarafından düşünülen ideal toplum, aslında varolan burjuva toplumunun idealleştirilmiş bir biçimiydi. Kuşkusuz, aralarından bazıları, örneğin d'Holbach bu toplum merkezciliğini, neredeyse özel çıkarla kamu yararı arasında çakışma olasılığını göremeyecekleri bir noktaya getirdiler. Ancak Rousseau, çatışan özel çıkarlar üzerine kurulu olan bir topluma karşı tam anlamıyla eleştirel davranıyordu. Onun iki broşürü *Discours surl les sciences et les arts* (Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev)ve *Discours sur l'origine et les fondements de linegalité parmi les hommes* (İnsanlar arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Kökenleri Üzerine Söylev) birbirinden tamamen bağımsız bir biçimde doğal durumda (ya da ilk tarım topluluklarında) yaşayan insanın antagonist olmayan yaşamı ile rekabetçi, karşıtçı, sınırsız bencillik ve Amour Propre* üzerine kurulu modern toplum arasındaki karşıtlık savını kullanır. Bu sav, Rousseau'nun, insan ahlakı açısından toplumun gelişmesinin bir ilerleme değil, aksine gerileme getirdiği biçimindeki dünya görüşünün temel kavramını oluşturur. Voltaire ve diğer filozoflar, Rousseau'yu, toplumu ilkel durumuna geri döndürmek istediği için eleştirirken pek haklı sayılmazlar, çünkü Rousseau bunun olanaksız olduğunu iyi biliyordu. Ancak bu olumsuz evrime karşı bir alternatif bulmaya çalışırken, ona, toplumsal yozlaşmaya karşı işleyen ve belkide akışını ilerlemeci bir yöne doğru değiştirme yeterliliğine sahip olan güçleri gösterebilecek tarihsel

---

* kendini sevme

çözümleme türünü seçmedi. Bunun yerine, Toplumsal Sözleşme adlı kitabında Aydınlanma'nın zorunlu kategorilerine - özgürlük, eşitlik, hoşgörü ve sözleşme- dayalı ideal bir toplum betimledi, Rousseau, insanda saklı bulunan ve iyi bir yönetim ve eğiticinin etkisi altında gelişebilecek olan manevi güçler yoluyla böyle bir toplumu gerçekleştirilebileceğine inanıyordu. Bu noktada tüm diğer *filozoflar* gibi aynı güçlükle karşılaşır: Toplum, erdemi yitirip yozlaştığı için, Rouseau iyi yaşamanın ve iyi bir eğiticinin nereden bulunacağını söyleyemez. Ancak Roussea'nun demokratik düşünceye olan derin inancı, Büyük Frederick'i ya da imparatoriçe Katherine'i alkışlayan ve bu türden despotlarda bir çözüm bulmayı umut eden Voltaire ve Diderot'yu izlemek yerine, bu soruyu yanıtsız bırakmaya itmiştir. Kaldı ki bu onun itibarını arttıran bir durumdur.

Aynı zamanda, Rousseau'nun var olan toplumun bencil "kötü" üyesi ile genel iradeye katılan ve toplumsal sözleşmeyle kurulu bir topluma tam bir uysallıkla kendini adayan "iyi" yurttaşı arasında yaptığı soyut ve tamamen şematik ayrımın önemini belirtmek gerekir. Bu ayrım, Rousseau'nun, burjuva toplumu bireyin bir tarafta somut, ben-merkezci özel kişiye, öbür tarafta genel çıkara hizmet eden soyut yurttaşa bölünmesini diğer filozoflardan daha iyi görmesini sağladı. Bu ayrım, modern insanın temel özelliklerinden biridir. Ancak Rousseau bu ayrımı Aydınlanma kategorileri çerçevesinde geliştirdi. Bireyin iki rolü arasında, soyut bir karşıtlık yaratabildi, ama bireylerin birbirine göre hareket ettiklerini ve aslında tek bir somut bütünselliğin iki parçasını-aynı anda tamamlayıcılık ve çelişki-oluşturduklarını anlayamadı.

Rousseau'nun özel kişi ile "yurttaş", bencil çıkar ile "genel iyilik", ahlaksızlık ile "erdem" arasındaki ilişki çözümlemesini,

ilk kez Kant'la başlayan Alman idealizmi aşmıştır. Kant, ayrımın soyutluğunu sürdürse de, artık bu ayrımı gerçek ve ideal olmak üzere iki farklı toplum biçiminin anlatımı olarak değil, özmutluluk ve maneviyat arasında ki her insanın bireysel vicdanında görülebilecek bir çatışma olarak kabul eder. Her iki filozofun da düşüncelerini, bu soyut ayrıma dayandırmış olmaları olasılıkla Kant'ın, Rousseau'ya hayranlığının ana nedenlerinden biridir.

Bu aşamadan sonra, burjuva toplumu ile devlet, özel kişi ile "yurttaş" arasındaki gerçek çözümlemeyi bulmak ve bunların sadece birbirinden farklı, ama aynı zamanda toplumsal örgütlenmenin belirli bir biçiminin karşılıklı olarak bağımlı yönleri olduğunu görmek, diyalektik düşünceye kaldı.

Diderot:

Benim düşünceme göre, Diderot, Batı düşünce tarihinde Rousseau kadar -hatta belki daha da fazla- önemli bir konumu işgal eder. İlk olarak, Diderot, toplumsal ve siyasal açıdan burjuvaziye muhalif olanlara ve kuramsal eleştirilere karşı Aydınlanma değerlerini teker teker azimle savunmuştur. Ama, buna ek olarak aralarında yayımlanmamış yazıların da bulunduğu ikincil öneme sahip bazı önemli çalışmaların da sadece burjuva toplumunun ve onun ideolojisinin değil, Aydınlanmanın birçok temel kategorilerinin değerini de sorgulamaya girişmiştir. Bu durum, Diderot'nun adından ayrı düşünülemeyecek kadar yakından ilişkili olduğu Ansiklopedi'nin örgütleyicisi, önderi ve Batı Avrupa düşünsel tarihinin, en büyük denemecilerinden biri olmasına olanak verdi.

Elbette, Ansiklopedi ve deneme türü arasında kesin bir ilişki vardır. Böyle olmasaydı, Diderot gibi bir kişilik düşünülemezdi. Ancak, bu ilişki içinde daha temel olan kesin bir çatışma da vardır. Diderot herşeyden önce yazın tarihinin en büyük üç ya da dört denemecisinden biriyken d'Holbach ya da Helvetius tarafından yazılan bir denemeyi düşünmek dahi neredeyse olanaksızdır. Bu farkı nasıl açıklayabiliriz?

Ansiklopedi, Aydınlanmanın simgesel doğasında özel bir yer tutar. Deneme, ilk olarak bireyci düşüncenin yükselişinin başlarında, geleneksel dünya görüşünün tüm değerlerini sorgulayan, büyük Senyör ve Parlamento üyesi, tüm deneme yazarlarının eşsiz modeli Michel de Montaigne'de görülür. Bu dönemin sonunda, Aydınlamadan diyalektik düşünceye doğru ilk adımlar atılırken, önde gelen denemeci, Ansiklopedi içerisinde burjuva dünya görüşünün en dikkate değer anlatımını veren, daha sonra bizzat bu görüşü sorgulayıp ona kuşkuyla bakan küçük ölçekli bir bıçak imalatçısının oğlu olan Denis Diderot'dur.

Ansiklopedi ile deneme arasındaki büyük fark, soruları yanıtlayan bilgiye veya o zamanda var olan bilgiyle yanıtlanamayacak bir tür soru arasındaki farka benzer. Ansiklopedi, her şeyin ötesinde var olan tüm bilgiyi toplayan, halka ve gelecek kuşakların kullanımına sunma işini üstlenen kolektif bir girişimdir.

Ansiklopediciler elbette bu bilginin gelecek kuşaklar tarafından üstüne ekleneceklerin sadece küçük bir parçasını oluşturduğunu biliyorlardı. Bilginin ilerlemesi hiçbir sınır tanımaz. Faust'ta, Wagner'in "çok şey biliyorum bilmesine, ama her şeyi bilmeliyim yine de" deyişi, aslında Ansiklopedicilerin şiarının bir parodisidir (ki bütünüyle haksız bir parodi de de-

ğildir). Bu şiar şöyle olsaydı daha doğru olabilirdi; "Bazı şeyleri bilsem de çok daha fazla şey bilebilirim ve bizden sonrakilerin çok daha üstün olacağı bu yolda, olabildiğince uzağa ilerleyebilirim". Rasyonel bilgi kavramının doğru biçimi, Ortaçağ'da iyi bilinen ve daha sonra da sık sık anımsanan, devin omzuna binmiş cüce imgesidir. Küçücük olan cüceler, devin gördüğünden çok daha uzağı görebilmektedir. Bununla birlikte, Ansiklopediciler daha önce sıraladığımız temel kategorileri, insan zihninin kesin başarısı olarak algıladılar. İşte, bunlar -gerçeğin yargıcı sayılan birey, hukukun genelliği, tüm insanların doğal olarak eşit ve özgür oluşu, özel mülkiyetin temeli olarak insan doğası- Diderot'un sorguladığı kategorilerdi. Denemenin yazınsal sınıflandırması üzerine birkaç söz söylemeniz gerekiyor. Eğer bir deneme belli doğruların kuramsal açıdan incelenmesinden öte bir şey olmasaydı, özgün bir yazınsal biçim olarak düşünülmeyecek ve bir tür felsefi yapıt olarak sınıflandırılacaktı. Kuşkuculuğa muhalif olanlar, uzun zamandan beri, kökten ve kuşkucu bir düşüncenin kendi içinde çelişkili olduğunu göstermişlerdir. Çünkü, eğer tutarlı olunursa, hiçbir doğrunun savunusu yapılamaz; eğer hiçbir şeyin doğru olmadığını söylerseniz, artık bu söylediğinizin de doğru olduğunu savunamazsınız.

Esin, genelde kuşkucu olsa, onun çıkış noktası kuşkuculuktan çok uzak bir tutumda yatar. Deneme yazarı için sorun, belli doğruların ya da değerlerin kuramsal temellerinin güncel olarak incelenmesi süreci değildir. Aksine, o böyle bir incelemenin gerekli ve olanaklı olduğunu, aynı zamanda yanıtlar vermenin de hem önemli, hem de henüz olanaksız olduğunu göstermekle ilgilenir. Deneme yazarı, kendi görüş açısından yanıtlanma olanağına hiç sahip olamayacak olan, insan varoluşuyla ilgili bir dizi sorunun kuramsal yanıtlarını bulmaya çalışır.

Deneme biçimine özgünlüğünü kazandıran bu özelliktir. Yazınsal çalışmalar: Belirli insanlar, şeyler ve somut durumlar hakkında yazarın imgelemi tarafından yaratılan ve kurulan karmaşık dünyalardır. Felsefi çalışmalar ise soyuttur ve belli bir dünya görüşünün kuramsal anlatımlarıdır. Deneme, hem soyut hem de somuttur. Amacı, esasen felsefede olduğu gibi, insan yaşamı için temel nitelikteki belirli kavramsal sorunları ortaya koymaktır. Ancak, çoğu felsefi yapıtın aksine, bu soruları yanıtlamak için ne arzusu ne de yeterliliği vardır. Yazın gibi, deneme de bu sorunları kavramsal biçime sokmaz, ancak onları, ister yazından isterse (en büyük deneme yazarlarının yaptığı gibi) gerçek yaşamdan alsın somut bir insanın ya da durumun vesilesi ile ilintilendirir. Bu yüzden, gerçek deneme zorunlu olarak iki dünyayı da mesken tutar ve yine zorunlu olarak ironiktir. Sanki belli insanlardan ya da durumlardan söz ediyormuş gibi görünür, ancak bunlar sadece deneme yazarının önemli bir soyut sorunu ortaya çıkarması için gereken "vesileler"dir. Bu anlamda, Diderot'nun yaptığı, somut durumları, Aydınlanma düşüncesini kendi içinde bir problem olarak değerlendiren sorular için vesileler olarak kullanmaktır.

Onun en iyi bilinen denemesi, *Le Neveu de Rameau* (Rameau'nun Yeğeni) yayınlamadığı yapıtlarından birisidir. Ölümünden sonra Almanca bir çeviriyle onu bastıran Goethe tarafından keşfedilmiştir. Daha sonra bu yapıt Hegel'in Görüngü Bilim'inde, Akıl'ın örneklerinden biri olarak kullanılmıştır. Filozof, büyük bestecinin yeğeniyle bir cafede karşılışır. Bu adam, küçümsediği zengin burjuvanın sırtından geçinen uzun, sıska, tuhaf bir asalak görüntüsü çizer. Toplumu ve kendi konumunu tamamen ikiyüzlülükten uzak biçimde yargılar ve bunu yaparken deneyimlerinin ışığında, burjuva toplumunun görünüşte oturmuş doğrularını sorgular. Söyleşileri

sırasında hangi adamın haklı olduğuna karar vermek çok güç hale gelir, bir yanda burjuva düzeninin ve onun ahlakının genel ilkelerini giderek isteksiz biçimde savunan filozof, öte yanda bu düzen ve onun ahlak sisteminin aslında neye benzediğini göstermeyi amaçlayan görünüşteki sarsılmaz doğrularının yetersizliğini, hatta sık sık tümüyle yanlışlığını sergilemek için gerçek deneyimlerini kullanan asalak.

Hegel'in kendi sözlerini kullanmak, Aydınlanma düşüncesinin, sınırlarını ve onun nasıl aşıldığını göstermek için en iyi yol olacaktır.

> *Bir yandan kendisi hakkında konuşulan ve tin tarafından açığa vurulan bir öze sahibiz.... Bu ifade tarzı 'İtalyan, Fransız, trajik, komik, otuza yakın her çeşit ezgiyi' üst üste yığan ve bunları karmakarışık yapan bir müzikçinin çılgınlığıdır... tüm kavramların ve gerçekliğin tersine dönmesi ve saptırılması kendinin ve diğerlerinin evrensel aldanışı. Bu yalanı ortaya koymak için ilan edilen utanmazlık, en büyük hakikat bu anlatımı üzerinedir.*

Öte yandan felsefeci,

> *İyiliğin müziğini, ezginin uyumlu düzenini ve tonlamanın tek biçimliliğini almış, kalbin yalın dürüstlüğü içinde durgun bir ruhtur... bu anlatımı tarzını, 'bilgeliğin ve çılgınlığın kararsız bir düşlemi, çok yüksek beceriyle düşük kurnazlığın bir karşılaşması, doğru olabileceği gibi yanlış da olabilen düşüncelerin birleşmesi olarak görür.*

Ancak bu, "iyinin ve doğrunun yalın durgun bilinci" sözü kaçınılmaz olarak diğer "ikincisi bilmediği ve konuşmadığı için ikincisine hiçbir şey söyleyemez..." 'utandırıcı' ve 'aşağılık' hecelerinin kendisi zaten aptalcadır görüşüne göre kısa ve kabacadır. Bu aptallık, birisinin o şeyi zaten kendisine söylemiş

olan bir muhataba yeni ve değişik bir şeyler söylediğini düşünmektir.

Yanıt olarak "iyi, kötü olana bulaşabileceği ve onunla karışabileceği için değerini yitirmemelidir. Kötülükle bu şekilde birleşebilmesi, onun koşulu ve zorunluluğudur. Doğanın hikmeti bu gerçekte gizlidir" denmiştir. Bu kesin bir yanıt değil, sadece ötekinin "sözde soylu ve iyi doğası gereği kendisinin tersidir, ya da tersinden düşünürsek kötü denilen mükemmel bir şeydir" biçimindeki savın, saçma bir özetidir. Aynı şekilde bu tartışma, "kurgusal bir olay ya da gerçek bir öykü biçimi içinde mükemmel olanın örneğini yaratarak ve böylece bunun boş bir isim olmadığını göstererek mükemmel olanın gerçekliğini kanıtlamak yoluyla çözümlenemez. Zira, bir örneğe dayanmaya zorlanan filozof, bu *gerçekliğin* sadece yalıtılmış ve tikel birşeyleri kapsadığını, istisnai ve maddenin (thing) bir türü, bir "çeşidi" (espéce) olduğunu kabul eder. İyinin ve soylunun varlığını ister kurgu, ister gerçek olsun yalıtılmış belli bir anekdot içinde anlatmak, bunlar hakkında söylenebilecek en acı şeyler olsa gerek. Hegel'in yazdığı bu deneme, Diderot'nun temsilcisi olduğunu iddia ettiği düşüncenin ötesine geçtiğini gösterir.

Öteki denemelerinde, örneğin; *Entretien d'ın père avec ses enfants'da**, Diderot aşağıdakilere benzer soruları ortaya koymak için birtakım somut olayları bahane olarak kullanır: Eğer bir yasa kendi içinde doğrulanmış ve gerekliliği tanınmışsa, bu yasalara hemen şimdi ve her özel durumda uyulmalı mıdır? Böyle bir boyun eğiş, büyük bir adaletsizlik yaratmaz mı? Hukuk genel olmalıdır. Örneğin, karı ve kocanın birbirinin mirasını almaması gerektiği doğrudur. Çünkü, bu yasak evlilikte ki düzeni sağlamanın tek yoludur. Ama eğer bir adam,

* Bir babanın Çocuklarıyla Söyleşisi

tüm servetini hasta karısını tedavi etmek için harcamış ve karısının ölümünden sonra kimsenin bilmediği ve karısına ait paralar bulmuşsa, kanuna uyup bu parayı karısının zengin akrabalarına vererek yoksulluk içinde yaşamak zorunda mı kalmalıdır? Yoksa parayı alıp, harcadığı servetin bir kısmını karşılama hakkına sahip midir? Diderot, buna benzer soruları ortaya atar, ancak hiçbirisine yanıt önermez. **Les Deux Amis de Borbanne*** adlı kitabında, bize, kanunla çatışmaya giren iki adamı anlatır. Birbirlerine karşı davranışları tamamen özgecilik ve sevgiyle bezelidir. Ancak, toplum soylu özelliklere sahip bu adamları değersiz suçlular olarak mahkûm eder.

Diderot'nun en kapsamlı denemesi olan Jacques, le fataliste** kaderci uşak Jacques ile efendisi arasındaki uzun söyleşileri içerir. Efendi ve uşak serüvenleri konusunda uzun uzun düşünce alışverişine girişirler ve bu sırada sürekli olarak gerçekliğin sağduyu ve öngörüyle nasıl çeliştiğini, uşağın efendisini kendisine nasıl bağımlı kılarak sık sık gerçekte efendi olduğunu görmemiz sağlanmış olur.

Diderot, insan davranışının toplumsal koşullar tarafından belirlenebildiğini, ancak bu koşulların da insan eyleminden kaynaklandığını anlayabilen tek *filozoftur*. Diderot, diyalektik felsefenin taslağını çizmeye (Kant'dan önce bunun ögelerini bulamıyoruz.) Rousseau'dan daha yakın değilse de, toplumsal dünyanın ne kadar karmaşık olduğunu diğer filozoflardan daha fazla farketmiştir. Bu anlamda, O'nun sadece Lessing tarafından değil, Hegel ve Goethe tarafından da alınması 18. yy. Aydınlanmasındaki önemli kişiliklerinden biri olarak ele alması yerinde bir değerlendirmedir.

---

* Bourbanne'nun İki Arkadaşı

** Kaderci Jacques

II

AYDINLANMA VE HIRİSTİYAN İNANCI

Aydınlanma ve Hıristiyanlık ilişkisi hakkında konuşmak kolay olduğu kadar zordur da. Göreceli olarak kolay bir iştir, çünkü elimizde sosya-fenomenolojik çözümleme için Groethuysen'in kusursuz *"Entstehung der burgerlichen Welt-und Lebensanschauung in Frankreich"* adlı yapıtı vardır. Her ne kadar kitabın yazılış amacı yazarın ölümüyle yarım kalan bir çalışmanın hazırlık bölümünden öte bir şey değilse de, kitap bu çatışmanın analizini ileri bir noktaya taşımıştır. Öte yandan,

bu işin zorluğu bireyci dünya görüşünün gelişimi sürecinde Aydınlan toplumsal tarih anlamında, konumunu saptamanın kolay bir iş olmayışından kaynaklanmaktadır.

Pascal üzerine çalışmamda, Fransız rasyonelcilik tarihinde üç önemli aşama olduğunu ve her bir aşamanın, teorinin pratikteki uygulanışına nitelik anlamda, farklı bir yer atfettiğini yazmıştım. Aynı zamanda, bu üç aşamanın rasyonel düşünce ile eylem arasındaki ilişkiyi ele alışından hareketle ayrıştığını da öne sürmüştüm.

Descartes'a göre bu hiç sorun değildi: Akılcı düşünce, özdevimsel olarak doğru eylemi gerektirmektedir ve filozofların ihtiyaçları sadece aklın yerinde kullanma sorunuyla ilgilidir.

Burjuva toplumunun en ağır bunalımlarından biri sırasında yazan Valéry, akıl ile eylem arasındaki bağın, büyük ve çözümsüz bir sorun olduğunu anlamıştır. Ona göre akıl, çok önemli bir yer işgal eder; fakat akıl, sadece düşünsel güce sahiptir ve düşünürlerin şiir aracılığıyla akla uygun görünümlerini kavrayabilecekleri dış dünya üzerinde neredeyse hiçbir etkisi yoktur.

Aydınlanma, rasyonelliğin bu aşamaları arasında yer alır; Aydınlanma diğerlerinden, despotizme, boş inanca, ayrıcalığa, monarşist rejime ve Hıristiyanlığa karşı verilen pratik mücadelede etkili bir silah sayan görüşüyle ayrımlanabilir. Bu durum, Batı düşüncesinin gelişiminde Aydınlanmanın konumunu belirlemek için, onu en azından iki ayrı açıdan görmeyi gerektirir.

Bir taraftan bakılınca, bireyciliğin iki ana biçimi olan rasyonellik ve görgülcülük tarihsel oluşum kavramı hakkında hiçbir şey bilmeyen tamamen durağan bir dünya görüşünü sunar. Bu yüzden, tarihi ve tarihsel eylemi insan bilinci için tek doğru

öz olarak gören Hegel, Goethe ve Marks'ı izlersek, Aydınlanma'nın bireyci dünya görüşünün, bu tarihsel bilinç sonucunda Aydınlanma hareketine yabancı kaldığı için, tamamen biçimsel olduğunu ve hiçbir gerçek öz içermediğini söyleyebiliriz. Ancak, bunun yerine, köhnemiş ayrıcalıklarıyla birlikte eski toplumsal ve siyasal düzenin yanısıra kilise'ye karşı da savaşarak gerçek bir tarihsel ve ilerici eylem yarattığını göz önünde tutarsak, Aydınlanmanın bireyci sistematiğinin kendi doğasını diyalektik olarak kavramayı hiçbir zaman başaramamış olmasına ve tüm sınırlılıklarına rağmen, bir öze sahip olduğunu düşünebiliriz.

Aşağıdaki satırlarda ifade edilen förmülü benimsemek, daha doğru olur, çünkü o zaman bireyci dünya görüşünün günümüzde de yaşadığı gerçeğini hesaba katmış oluruz. Bireyci görüş, ancak belirli tarihsel durumlarda bir öze sahip olabilir; bu durumun en belirgin biçimi 18.yy.'da görülse de, ne zaman bireyciliğin temel değerleri (özgürlük, eşitlik, hoşgörü, vb.) tehlikeye girip savunulmaları gerekse, yine aynı durum gerçekleşecektir. Öte yandan, bu değerler topluma egemen olduğunda ve doğrudan hiçbir tehditle karşılaşmadığında bireycilik tekrar tümüyle biçimsel özelliğine dönmeye yönelir, ve insan yaşamına anlam verme gücünü yitirir.

Bugün, dünyada her iki durumun da örneklerine sahibiz; bunlara, bireyci değerlerin tehlikede olduğu sosyalist ülkelerde ve bu değerlerin biçimselleştiği ve giderek bir özden yoksun hale geldiği Batı toplumlarında rastlanabilir.

Kiliseyle olan çatışmayı çözümlerken, Aydınlanmanın, Hıristiyan inancına yaptığı saldırıların, aslında katedraller inşa eden ve haçlı seferlerini salık veren burjuva-öncesi dine karşı olmadığını her zaman aklımızda tutmak zorundayız. Filozoflar, tüm olarak bireyciliğin gelişmesini destekleyen top-

lumsal ve ekonomik süreçler tarafından, özü ortadan kaldırılan bir dine karşı savaşıyorlardı. Bu anlamda, bu din, birçok noktada Aydınlanmanın kendisiyle aynı olan yapısal özellikleri edinmişti. Eğer din mantıksal sonucuna kadar taşınsaydı, Tanrıcılık'la, Yaradancılık'la, hatta Tanrıtanımazlık'la sonuçlanacak kadar güçsüzleşirdi. Fakat din, tam da mantıksal olarak işlemediği için boşinanca ve bağnazlığa dönüştü. Bu gerçek, Hegel'in gördüğü gibi, dine, Aydınlanma tarafından yapılan eleştirel saldırıların tarihsel haklılığını gösterir. Ancak, ne kadar güçsüzleşse de Hıristiyanlık dininin 18.yy'da bile insan düşünce ve eyleminde bir takım esaslar gerektirdiğini ve bu esasların gerekli olduğunu ileri sürmekteki ısrarcılığını unutmamak gerekir. Bu zorunluluk, Alman idealistlerini ve diyalektikçi filozofları, bireyciliğin yerine geçerli ve gerçek bir dizge bulmak gibi büyük bir işe girişmeye yöneltti. Bu çabanın ne derece başarılı olduğunu son bölümde tekrar inceleyeceğim.

Bu çalışmanın başlarında Hegel'in Görüngübilim'deki çözümlemesinin ana özelliklerini göstermiştim. Tek başına bu yapıt bile, düşünce tarihi içinde Aydınlanma'nın konumunu saptamanın zorluğunu gösterecektir. Hareketi, tarihdışı bireyci görüşün gelişmesinde bir aşama olarak görmek olanaklıdır (ve bazı açılardan doğru bir yargıdır). Öte yandan, aydınlanmayı monarşist rejime, ayrıcalığa ve Kiliseye karşı bilinçli mücadelesi içinde, insanın kendisini, toplumu oluşturmada ve onu aşkın otoritelerden arındırarak dönüştürmede etkin bir öge olarak algılamasının başlangıcı olarak görmek de aynı derecede doğrudur.

Bunun yanısıra, Descartes'tan, Voltaire (ve belki d'Holbach'la birlikte) yoluyla Valéry'ye uzanan tutumları Pascal'ın trajik görüşü ve Kant ile Hegel'in diyalektik sistemleriyle kar-

şıtlık oluşturan bir düşünce çizgisinden de söz edilebilir. Tüm bunların dışında, Descartes, Voltaire ve Diderot'da aşkındışı düşüncenin başlangıcını bulan ve Alman idealizmi ve Marksizm aracılığıyla gelişmesini sürdüren bir diğer yaklaşım daha vardır.

HIRİSTİYANLIK VE USSALLAŞTIRILMIŞ TOPLUM

Yukarıda anımsatıldığı gibi, her ne kadar sadece ilk bölümü tamamlanmışsa da Groethuysen'in çalışması, Aydınlanma ve dönemin Hıristiyanlığı üzerine öncü bir sosyotarihsel yapıttır. Bu kitap, bu denememin konusuyla en yakın ilgiyi kuran yapıttır. Çünkü, bu yapıt usçuluk ve din karşıtlığı üzerine diğer bireşimsel çalışmaların (Örneğin: Paul Hazard'ın çalışması) aksine, aynı zamanda, Tanrı'nın Yargılanması da denilen Aydınlanmanın, Hıristiyanlık karşıtı polemiklerinin betimlenmesiyle sınırlı değildir. Groethuysen, bu alana, belki de çalışmasının sonraki bölümlerinde yer verecekti. Grothuysen her halûkârda, burjuva düşüncesinin yeni oluşan genel zihinsel yapısını açığa çıkarmak için çağdaş yazarların ve Hıristiyanlık misyonunu savunan literatürün kullanılması üzerine yoğunlaşır. Bu şekilde, bu yapıların sadece Hıristiyanlık üzerine saldırıları değil, Hıristiyanlık savunucularının düşünce ve yazılarını da nasıl etkilediğini gösterir. Sonuç olarak -Augustinci geleneğe sıkı sıkıya bağlı kalarak zamanlarının modern dünyasını, onunla birleşmiş ya da herhangi bir biçimde onu yansıtan tüm düşünsel ka-

tegorileriyle birlikte reddeden tek istisna olarak Janseistler dışında- Hıristiyanlık ve Aydınlanma arasındaki diyalog çoğunlukla ortak zemin üzerinde yürüdü. Bir başka şekilde söylersek, Hıristiyanlık, Aydınlanmanın düşünsel kategorilerini benimsemişti. Bu kabul ediş mücadelenin sonucunu da önceden belirlemiştir.

Geleneksel Hıristiyanlık inancının yarattığı kurumla az çok ussallaştırılmış bir toplum içinde gelişmişti. Bu toplum, insanın toplumsal ve doğal çevresindeki yerinin belirlenmesinde Hıristiyan dininin gerekli ve belirleyici bir rol oynadığı *niteliksel* ilişkilere dayanıyordu.

Oysa, 18.yy.'da Hıristiyanlık ile Aydınlanma arasındaki diyalog, en önemli toplumsal grup olan orta sınıfın, yaşamının büyük bölümünü ussallaştırmayı ve onu anlaşılır bir modele göre düzenlemeyi başardığı tarihsel durum içinde gerçekleşti. Yurttaş artık, bu dünyadaki konumunu tanrısal gazabın ya da lütfun ürünü değil, bizzat kendi davranışlarının sonucu olarak değerlendiriyordu; eylemleri ister uygun ve başarılı, isterse yanlış ve yararsız olsun, en azından artık ekonomik ve ahlaki anlamda herhangi bir yükümlülüğü yoktu, yani artık iyi ve kötü gibi, ölçütlerle yargılanamazlar. Ortaçağda "hakça" ya da "haksız" fiyatlardan bahsetmek olanaklıydı; ancak 18.yy.'da artık sadece doğru ya da hatalı hesaplanmış fiyatlar vardır. Doğru fiyat, kârı en çok arttıracak biçimde, maliyet fiyatıyla satış fiyatı arasındaki fark saptanarak bulunur, yanlış fiyat ise, en yüksek kazancı elde etmeyi başaramayan fiyattır.

Burjuvazinin gelişmesiyle birlikte, bu ussallaştırılmış iletişim biçimi, toplum içinde daha önce hiç olmadığı kadar önemli bir yer işgal etti. İnanç ve ussallaştırma, 13.yy.'da ve hatta Ortaçağın sonlarında olduğundan, tamamen farklı bir an-

lamda ortaya konuldu. Önceki dönemlerde ki sorun, yeni gelişen kentleri hesaba katmak ve din üzerine kurulmuş yaşamın bütünlüğü içinde, rasyonel düşünce ve eyleme bir yer belirlemekti. 18.yy.'a değin, rasyonel düşünce ve eylemle tanımlanan burjuva yaşam alanı, sorunun doğasını değiştirecek kadar genişlemişti. Artık sorun, din üzerine kurulu bir yaşamda aklın yerini belirlemek değil, akla dayalı bir dünya görüşü içinde dinin yerini belirlemek biçimine dönüşmüştü. Bu, Hıristiyan Tanrısı'nın ve Hıristiyanlığın orta sınıftan bir yurttaşın gözünde hangi anlamda varolabileceği ya da dinin orta sınıfın günlük varoluşuna uyumlu bir biçimde nasıl katılabileceği sorunuydu. Bu, Aydınlanmanın dine karşı yürüttüğü ve Hazard'ın da uygun bir biçimde "Tanrı'nın Yargılanması" diye adlandırdığı kampanyanın yeni toplumsal ve düşünsel arkaplanıydı. Söylemek bile gereksiz ki, Hıristiyanlığın savunucuları, bu durumu göz önünde bulundurmak ve genel anlamda sav'ın görmezlikten gelemeyeceği bir gerçeklik olarak kabul etmek zorundaydı.

Diderot, felsefi fragmanlarından birinde *(Penseéplulosophiqes, XVI*)* şöyle yazar: "Adamın birine, hiç gerçek bir ateistin var olup olmadığı" sorulur. Filozofun yanıtı "Peki sen, gerçek Hıristiyanların var olduğuna inanıyor musun?" olur.

18.yy.'ı ya da modern toplumu anlamaya çalışan biri, kişisel görüşleri ne olursa olsun, Diderot'nun bu sözlerinin sadece bir epigram değil, aynı zamanda Batı toplumunun sonraki gelişmeleriyle birlikte doğruluk değeri sürekli artan önemli bir çözümleme olduğunu bilmelidir. Bu sözler, burjuvazinin tarihsel gelişiminde genel olarak sadece inancını kaybetmiş bir sınıfı değil, ama ilk kez biçimsel anlamda dinsel inancı ne olur-

* Felsefi Düşünceler

sa olsun, eylemleri ve düşüncesi eleştirel bir alan içerisinde bulunan *temelden* dindışı ve kutsal kategorisine tümüyle yabancı bir sınıf yaratmıştır.

Bu gelişmenin karşısında olan Pascal, ünlü bir fragmanında insan yaşamını, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu üzerine girilen kaçınılmaz bir bahis olarak tanımlar. Bu sözleriyle, insanın her eylemliliğinin, en derinindeki yapısında yer alan tüm olası sonuçları arasına Tanrısal müdahaleyi kattığı ya da artık, Tanrı müdaha-lesini bir olasılık olarak hiç umursamadığı gerçeğiyle belirlendiğini anlatır.

Eski toplumlarda halkın düşüncesinde bulunan (18.yy.ın "avam insanlar"ı olan köylü ve emekçilerin tutumlarında süren bir düşünce biçimi) Tanrısal müdahale olasılığı -bu dünyada ilahi takdire bağlı yardım, öte dünyada ceza ya da ödül veya sadece tanrının rızası ya da gazabı- her insani eylemde ve her kamusal olayda temel etmendi. Böylece bu düşünce geleneksel inancın psikolojik temelini oluşturmuştur.

18.yy'da, burjuva yaşantısının yeni gelişen ekonomik alanı belki de tarihte ilk kez, toplumsal değeri artan bir sınıfın eyleminin önemli bir bölümünün Tanrı'nın yokluğu üzerine kurulması gerçeğiyle belirmiştir. Burjuvazinin ekonomik yaşantısı aslında -ya da en azından yönelimleri anlamında- özerk ve ahlaken yansızdır. Bu yaşantı, sadece başarı ya da başarısızlığın iç ölçütleriyle yönetilir. Dolayısıyla "iyi" ya da "adi" gibi ahlaki ölçütlerden de "Tanrı'yı hoşnut etmek" ya da "günah" gibi dinsel ölçütlerden de bağımsızdır.[10]

---

[10] Bazen, yeni burjuva dünya görüşünün belli koşullarda kendine uygun bir dinsel biçim yarattığı olmuştur. Max Weber, ünlü bir kitabında Protestan etik ile kapitalizm arasındaki yakın ilişkileri anlatır. Ancak, benim görüşüme göre, etik yönüne, neden olma anlamında gerektiğinden fazla önem verir. Protestanlık, burjuvazinin tarihsel gelişiminin sahici ve somut bir biçimiydi. Ancak

→

Bu gelişmeyi, burjuvazinin inancını tümden kaybetmesi ve değişmez bir Hıristiyanlık inanç sistemine karşı silaha sarılması olarak görmek tamamen yanlış olur. Zira bu, aşırı karmaşık bir sosyo-tarihsel süreçtir.

Bunun birinci nedeni, daha önce söylediğim gibi, Hıristiyanlığın bu toplumsal ve düşünsel süreç tarafından değiştirilmesidir; bir başka nedeniyse burjuvazinin ancak küçük bir kısmının yeni dünya görüşünü mantıken tutarlı bir biçimde açıklama yolunu bulmasıdır. Dahası burjuvazi bunu, Fransız Devriminde halkçı ayaklanma biçiminde açığa çıkan yeni bir toplumsal tehlike öncesindeki kısa dönemde gerçekleştirebilmiştir. O zamana kadar burjuvazi, toplumsal ve siyasal amaçlarını gerçekleştirmişti ve artık dini, "toplumsal bir siper" olarak yararlı görmeye başlamıştı.

Nitekim, Aydınlanmanın toplumbilimsel temeli, Hıristiyanlık karşıtı zihinsel yapıların gelişmesini ve aynı zamanda da Hıristiyan inancının eski dış kalıpları içindeki yapısal bir değişim gerçekleştirmesini destekleyen toplumsal süreçtir. Bu değişim, sadece 18.yy'ın değil, hatta daha da çarpıcı bir biçimde günümüz batı toplumunun özelliğidir.

Konuyu daha da netleştirmek için, bazan değişik biçimde de olsa, gelişimini modern dünyada da gösteren sürecin bazı önemli ayırdedici niteliklerini belirtmekte yarar var.

Hıristiyanlık inancındaki ilk önemli değişiklik, Grothuysen'in "eşzamanlı yoğunluk ve kapsam yitimi" dediği olaydır. Tanrısal müdahale kavramı burjuva yaşamının önemli bir alanından ve dünya tasarımından sökülüp atılmıştır. Bu dış-

---

bu, katolik ülkelerde olduğu gibi Protestan ülkelerde de dinsel anlama bürünmesine karşın, ekonomik yaşamın yönlendirici ilkesi olarak "başarı"nın önemini hiçbir biçimde azaltmaz. Burjuvazinin sonraki gelişmelerinde, ekonomik yaşam dinsel biçiminden kurtulmuştur.

lamın, sadece ekonomik yaşamda değil, aynı zamanda genel ve değiştirilmez doğa yasaları tarafından yönetilen evren kavramında da gerçekleşmiştir. Çoğu insan daha da ileriye giderek Tanrısal müdahaleyi, doğa süreçlerinin terimleriyle düşünmeye başladıkları toplumsal düzenek düşüncesinden de dışlamıştır. Bu dışlama geri planındaki zihinsel kavramlarıyla birlikte biricik gelenek ve törenin yeni evren tasavvuru içindeki tüm geçerli anlamlarını yitirmelerine neden olmuştur. Bunlar günlük yaşamda Tanrısal müdahalenin olanaklılığından türeyen gelenek ve törelerdi. Ancak bu gelenekler köylü ve emekçilerin yaşamlarındaki yerini korudu ve burjuvazinin "arınmış ve tinselleştirilmiş" diniyle tam bir karşıtlık oluşturan cahilce hurafeler olarak görünmeye başladı. Bu durum, insanlığın "cahil kitleler" ve "eğitimli sınıflar " (tabii ki, burjuva "kibar tabakası" ima ediliyor) olarak bölünmesini hızlandırdı. Bu ayrım, Aydınlanmanın en belirgin özelliklerinden biridir.

Dinin kısıtlanmış biçimiyle, alanının dışına atılması, yoğunluğunu yitirmesine de neden oldu. Din, bir çeşit "köken belirtisi" haline dönüştü. Aile yaşamını ve diğer toplumsal ilişkileri hâlâ etkileyebiliyordu, ama artık bireyin en önemli faaliyetinde hiçbir etkisi yoktu. "Etkinlik alanı yitimi", dinin niteliğinde ve özünde temel bir değişikliğe neden oldu. Groethuysen bu bağlamda, Hıristiyanlığın kabul edilmesi eyleminin, dinin tüm koşullarını açık ve bilinçli bir biçimde kabul etmeyi hiç bir zaman içermediğini, ama düsturun açıkça dinin geçmişteki örtük özünü daha çok temsil ettiğini belirtir. Daha önceleri, dinin kabul edilmesinin daha geniş bir kabulü içerdiğine inanılsa da, bu ancak 18.yy.'da bir sorun haline geldi. İnsanın kendini Hıristiyan olarak hissetmesi, artık Kilise tarafından tanınan ve oluşturulan tüm dogmaların kabulünü gerektirmiyordu, kilise üyeleri yalnızca, dinin kendileri ta-

rafından açıkça tanınan gerekliliklerini ve koşullarını yerine getiriyorlardı.

Daha önceleri inançsızlık bireysel, inanç ise kolektif bir durum olarak kabul edilirdi. Kuşkuculuk toplumsal bir görüngü haline geldikten sonra inanç da artık bireysel bir sorun olarak görülmeye başlandı. Artık, "biz inanıyoruz" durumu değil, "Ben inanıyorum" durumu vardı. Tinselleştirilmiş ve ussal bir dini isteyen de işte eğitimli burjuvanın bu "ben"iydi.

Gelişme ne olursa olsun, yaşamın dinsel ve dünyevi alanları arasında bir bölünme yarattı. Günlük yaşam, önceleri dinsel imgeler ve onun zihinsel yapılarıyla örülüyken artık, en büyük özelliği dindışı ve "kutsalıktan arınmış" bir doğaya sahip olan iktisadi yaşam ortaya çıktı.

İktisadi etkinlik artık burjuvazinin günlük yaşamında giderek daha geniş yer kaplamaya başlıyordu. Ve burjuvazi diğer birçok etkinliği de denetim altına almak üzere kendi sınırlarını genişletiyordu. Öte yandan, dinsel alan, birey yaşamının özel ve sınırlı bir kesimi haline gelmişti.

Burjuvazi, dinin ve günlük yaşamın giderek iç içe geçmesini bağnazca bir cehalet olarak değerlendirir. Aslında burjuvazinin tutumu, yeni gelişen toplumsal düzenin gerekliliğine uygundur. Bu tutumun etkisi geçmişin tanrısal lütuf umudunu ve tanrısal ceza korkusunu, günlük yaşamın dokusuna sokmak biçimdeki geleneğini akıl almaz bir düşünce haline dönüştürmek olmuştur.

Bu, belki de, tarihsel değişimin en önemli özelliklerinden biridir. Bugüne değin Diderot'nun gerçek bir Hıristiyanın var olup olmadığı sorusuna, olumlayıcı bir yanıt verilememiştir. Çünkü, aslında bu soruda, burjuva toplumunun normal mesleki ve iktisadi yaşamının, temelde dünyevi olmayıp da Hı-

ristiyan olan bir insanın varlığına izin verip vermeyeceği sorulmaktadır.

Yanıtın ne olması gerektiğini bilmek için bir işadamının ya da imalatçının etkinliğini düşünmek yeterlidir. Elbette, böyle bir adamın da sade bir yaşam sürebileceği düşünülebilir. Hatta özveride bulunup tüm kârını yoksullara ya da Kiliseye verebilir. Ancak, yaşamını "Hıristiyan" gibi ya da "günahkârca", "ahlaklıca" ya da "ahlaksızca" kazanamaz. İktisadi yaşam dünyevidir ve bu yüzden "Hıristiyan" ve "Hıristiyanlık dışı" olamayacağı gibi "iyi" ya da "kötü" kategorilerine de tümüyle yabancıdır.[11] Onun tek zorunlu kategorisi, başarı ya da başarısızlıktır. Belki bu iktisadi yaşam, zamanın töreleri tarafından tanınan ya da kınanan değerleri geçici olarak önemseyebilir. Ancak, bu değerlerle iktisadi yarar arasında çıkacak en küçük bir çatışmada bile bu tutumunu hemen terkeder.

Bu durum, Groethuysen'in "burjuvazi, dini 'toptan' almaya ve onun birtakım gereklerini giderek daha az bağlayıcı görmeye yönelmiştir" biçimindeki gözlemini doğrulamaktadır. Burjuva birey bundan böyle, kilise'yi kendi cemaati ve rahibi de kendisi ile Tanrı arasında aracı olarak düşünmez. Kilise ve rahip, dinsel inancı savunan bir örgüt haline gelir. Kilise, isterse onun isteklerini doğru sayıp üye olmayı seçen, ya da sadece üyeliğinin genel olarak toplum yararına olduğunu düşünen ve öğretisinin her maddesini kabul etme gereğini hissetmeden ona katılan burjuva bireyle muhatap olur.

Değinilmesi gereken bir başka nokta daha var ki, bu ras-

---

[11] Şöyle söylersek durum daha açık olur; piyasa üretimine dayanan bir toplumda ekonomik etkinliğin "ahlaki", "ahlak dışı", "Hıristiyan", ya da "günahkâr" oluşu bir kokunun kare ya da daire, bir rengin güzel ya da kötü kokulu olmasından daha olası değildir.

yonel burjuvanın, ilk günah öğretisini içeren Hıristiyanlık dinini tümüyle kabul etmesinin olanaksızlığıdır. Bu öğreti, insan yaşamı ve toplum üzerine geliştirilen akıl dışı bir görüşe dayanır. Oysa, burjuva yaşamı çok geniş oranda ussallaşmıştır. Burjuva kendisini, tamamen aziz ya da günahkâr olarak değil, Tanrıyı bazı eylemleriyle hoşnut eden, fakat bazı eylemleriyle de günaha giren bir insan olarak görür. Groethuysen'in bölüm başlıklarından birinde söylediği gibi "günah" kavramı artık "günahkâr"ın yerini almıştır.

Sonuç olarak Aydınlanma insanı, eşitlik, özgürlük ve temel insan haklarına saygı gibi, kendi genel düşünsel kategorileri temelinde hıristiyan tanrısını yargılar. Bu Tanrı, sadece seçilmiş bazı ruhların "Şefaat"inden yararlanmasına izin veren ve diğerlerini sonsuz azaba yollayan, gerçekleştirebileceği halde tüm insanların mutlu ve erdemin bahşedildiği bir dünya yaratmayan, (Augustinci görüşe göre) çoğu insanın günahtan uzak durma özgürlüğünü esirgeyen sevgi Tanrısı olduğunu söylemesine karşın, sayısız milyonların günahlarını bağışlamayan bir varlık olarak yargılandı. Doğal olarak, böyle bir Tanrı, sadece en derin hurafelerin uydurabileceği ve Aydınlanmış, tinselleştirilmiş bir dinin gerçek tanrısıyla hiçbir ortak özelliği olamayacak türden bir tiran olarak görüldü.

Tanrı'nın doğası hakkındaki tartışma, görüşlerini yeni topluma uyarlayan Cizvitler ve bağlaşıkları ile Aydınlanma'nın Hıristiyanlık karşıtı düşüncesi arasındaki yakın bağı çok iyi örnekler. Jansenistler, insan kavrayışının ötesinde, sonsuz güce sahip olan, insanla tek ilişkisi tümüyle boyun eğme ve bağlılık olması gereken Augustinci Tanrı geleneğini savunurken, Cizvitler, bu görüşün akla karşı tiran ruhlu bir Tanrı'yı betimlediğini söylerler. İşte, Cizvitlerin bu görüşüyle, 18.yy. *filozoflarının* Hıristiyan Tanrısının kavranışına karşı iti-

razları aynıdır. Zamanın geniş literatüründen seçilen iki parça bu noktayı yeterince açıklayacaktır. İlki Janseist Tanrı imgesine karşı bir Cizvit vaizinden aktaran Groethuysen'den geliyor.

Bu, ne kutsal, ne adil, ne de bağışlayıcı olan bir Tanrı'dır... Bu Tanrı, benim tüm nefretimi hakeden merhametsiz ve gaddar bir tirandan başka bir şey değildir... Yine de bu buyruğa büyük önem veren Janseistlerin bize sevmemizi söyledikleri Tanrı'dır... Onların Tanrısını nasıl sevebiliriz ki? Eğer Quesnel onu, en iğrenç biçimde çarpıtılmış ve benden nefret etmesi için en iyi biçimde tasarlanmış olarak betimlerse, ben nasıl Tanrı'yı sevebilirim? Tüm bu süslü sözlerinden sonra, sevilmesi biricik erdem olan, Quesnel'in insana korkmayı yasakladığı bu aynı Tanrı, yapılması olanaksız buyruklar yağdıran, bununla da yüreğini soğutmayıp buyrukları yerine getiremeyen herkese lanet ederek, Quesnel'in gözünde daha da acımasız olan bir Tanrı'ya dönüşür. Bir kez olsun dürüst olalım. Gerçekten bu Tanrı'yı sevmek mümkün müdür?

Diderot'un hâlâ kuşkucu bir Yaradancıyken yazdığı *Pensées Philosophiques* kitabında da neredeyse aynı görüşleri buluruz.

Bu sesler, bu çığlıklar, bu iniltilerde ne! Bu zindana bu yürekler acısı cesetleri kim kapattı? Bütün bu zavallı insanlar hangi suçu işlemiş olabilirler ki? Bazıları taşlarla göğüslerine vuruyor, bazıları bedenlerini demir çivilerle yırtıyor. Hepsinin gözleri acı, kahır ve ölümle dolu. Kim onları bu eziyetlere mahkûm etti? Ona karşı kabahat işledikleri Tanrı... ama, bu ne tür bir Tanrı'dır? Bir iyilik Tanrısı bu feryatlar arasında kendini tümüyle zevke bırakabilir mi? Bu büyük korku onun merhametine karşı bir kabahat değil

midir? Eğer bunlar bir tiranın gazabını dindiren suçlularsa, daha fazla ne yapabilirler ki? (VII)

Öfkesinin çabukluğu, intikamının sertliği, elini uzatma lütfunda bulunduğu insanlara oranla çürüyüp yok olmaya terkettiği kişilerin çokluğuyla, en günahsız ruhun bile O'nun varolmamasını dileyerek günaha girebileceği Yüce Varlık tasarımı sunuluyor. Gelecekte korkulacak hiçbir şey olmadığına emin olabilseydik, bu dünyada yeterince rahat olabilirdik. Şimdiye değin hiç kimse Tanrı'nın olmadığı düşüncesiyle korkutulmamıştır. Bu büyük korkunun nedeni, sadece betimlenen türde bir tanrının olabileceği düşüncesi olmuştur. (IX)

Aynı nedenlerle modern varloşçuluğun laik bir biçimde yeniden dirilttiği Kilisenin büyük ve belirleyici ölüm argümanı, burjuvazi için önemini yitirmiştir. Burjuvazi, geleneksel Tanrı kavramını kökten değiştirerek yerine kusursuz evren düzeneğini yaratan "iyi ve adil saat yapımcısı", herkesi aynı düzeyde seven, onlara günah işleme ya da günahtan kaçınma özgürlüğü veren, sadece çok büyük ve tövbe edilmemiş günahları cezalandıran yeni bir Tanrı koydu. Haddinden fazla kötülük yapmamış ve günahlarından pişman olmuş birisinin ölümden korkmasına gerek yoktu.

Hıristiyanlığı tümden terkedenler, sakin ve korkusuz bir ölümü, ciddi ve cesur bir yaşama en çok yakışan son olarak görürken, yukarıdaki görüş, ölüm korkusunu giderek bireysel korkaklık olarak göstermeye başlar. Bir Hıristiyan olarak kalan burjuva, tüm hesaplarını kapattığı ve vasiyetnamesini yazdığı gibi, günahları için tövbe edip ve son dinsel törenini yerine getirerek tam bir Hıristiyan olup Tanrı'yla arasını düzeltmek niyetindedir.

Bu noktada konu dışı kısa bir söz söylemek gerekiyor. Bireycilik ile ölüm korkusunun bitişi arasında doğrudan bir bağ olduğunu varsaymak ya da tersine, bu korkunun yeniden başgöstermesini bireycilik öncesi geleneksel Hıristiyanlığın geri dönüşü olarak görmek yanıltıcı olur. Bireycilik, yükselen toplumsal sınıfın ideolojisi olarak kalırken, genel endişe ve özellikle de ölüm korkusu burjuva ideologlarının zihninde sadece küçük ve ikincil bir yer işgal etti. Aşağı yukarı 1914 ile 1945 yılları arasını kapsayan dönemde yaşanan bireyci toplumun büyük bunalımı, daha sonra üzerinde çokça duracağım gibi, ussal ve anlaşılır dünya düzenine ve insani topluma duyulan güveni tuzla buz etti. Bu dönemde ölüm sorunu, o zamana değin görülmemiş biçimde temel öneme sahip oldu. Sorun hem toplumsal olarak hem de bireysel deneyim anlamında Hıristiyan Ortaçağı'nda ya da önceki dönemlerde görülen ölüm korkusundan oldukça farklı bir biçime büründü. Ölümü, o zamanlar kurtuluşun her şeyi kapsayan bütünselliği içinde birey ruhu için olağanüstü öneme sahip özel bir an olarak görüyorlardı. "bireyci toplumun bunalımında" ise birey tıpkı 18.yy.'da olduğu gibi, çıkış noktası olarak alınır. Ancak, artık insanların bireysel yaşantısı ve eylemleri, tamamen kendileri için bir sorundur. Dayandıkları değerler sorgulanır ve geçerliliklerinin kanıtlanması istenir. Ölüm artık sadece birey yaşamının sonu olarak değil, aynı zamanda bütünüyle bireyin yaşamı üzerine kurulmuş olan değerlerin yıkımı olarak da görülür ve birdenbire korkunç, kaçınılmaz bir gerçeklik haline gelir. Bu durum, "terkedilmişlik", "korku" ve "karar" üzerine dayalı bireyci yaşam görüşünün öznel bir biçimini yaratır. Bireyci yaşam görünüşünün Hıristiyan ya da Tanrıtanımaz biçimleri sonuçta birbirlerine her birinin geçmiş çağlardaki Hıristiyanlığa olduğundan daha yakındır.

Groethuysen'in çözümlemesinde bahsedilmesi gereken önemli bir nokta daha vardır. Groethuysen, yeni dünya görüşünün altında yatan kategorilerin (Tanrı, yaşam ve ölüm gibi...) aynı adlı geleneksel kategorilerden farklı olmakla birlikte, kilisenin mevcut toplum düşüncesine yaşam ve davranışlarına ilgisiz biçimde modern dünyanın ekonomik etkinliğine bulaşan burjuvayı, giderek etkileyeceğini görmüştü.

Eski Hıristiyan toplum düşüncesi, insanların "zengin", "yoksul" ve "soylular", "sıradan halk" olarak bölünmesine dayanıyordu. Bunlar, doğumun insanın toplumsal konumunu belirlemede kesin etken olduğu geleneksel toplumun kategorileriydiler. Bu türden bir toplumda, zenginlik hem bir sorumluluk ve görev, hem de Hıristiyanlığa karşı bir tehlike olarak gösterildi. Dünya da zengin ve güçlü olanlar, güç ve zevkin getirdiği günahlara diğer insanlardan çok daha fazla açıklardı ve onların bu günahlara karşı direnmeleri çok daha güçtü. Dahası, Tanrı'nın onların dünyevi yaşamları için saptadığı konum, diğerlerine karşı sorumluluğu ve onlara yardım etme yükümlülüğünü getirecekti; sadaka verme ve hayırseverlik bu yardımı yerine getirmenin başlıca yollarıydı ve ruhun kurtuluşu için de bunlar gerekliydi.

Yoksullara gelince, onlardan, çektikleri acılara "bu geçici sınav" da sabırla katlanmaları, kalbin saflığını ve inancın sadeliğini cennet için en emin yol olarak görmeleri isteniyordu.

Bu toplum tasarımının artık 18.yy. burjuvası için bir anlamı yoktu. Onlar zenginlik ve refahı her şeyden önce çalışkan, başarılı bir yaşamın sonuçları olarak görüyorlardı. Yoksulluk ve başarısızlık ise genel olarak zekâ yoksunluğunun ya da tembelliğin sonuçlarıydı. Örneği Ortaçağda sık görüldüğü gibi aile mirasını azaltan geniş çaplı hayırseverlik, burjuvaya

kendi çocuklarının hakkından çalmak, ve doğru, hatta değerli saydıkları bir yaşam içinde sonraki gelişme olanaklarından vazgeçmek olarak görünüyordu. Üstelik tüm bunlar hayır sahibinden daha az çalışan ve yaşamları eleştiriden uzak olmayan insanlara yardım etmek için yapılıyordu. Belki herkes tarafından bir günah olarak görülmüyordu, ama yoksulluk, Tanrı'nın hoşnut olacağı bir durum değildi.

Yukarıda anlatılanlar, kilisenin ticaret ve endüstriye karşı tutumundan ve özelikle de İncil'deki faizcilik yasağından kaynaklanan çelişkilerin açıklanmasına yardımcı olacaktır. Geçmişin geleneksel düşüncesinde, kazanç ve zenginlik için çabalamanın, genel yarar ve başkalarını düşünmeye karşıt olan bencillikten kaynaklandığına inanılıyordu. Bu Hıristiyanlık dışı en tipik yaşam biçimiydi. Bireyci Burjuva toplum, geleneksel düşünceye karşıt ve kategorik anlamda yeni bir zihinsel yapı yarattı. Bu yapıda özel çıkarla kamu yararının kesişmesi daha sonra Aydınlanmanın ve klasik iktisatçıların çalışmalarının temel bir özelliğini oluşturmuştur. Ekonomik açıdan faal bir işadamı ya da imalatçı, sadece şerefli ve dürüst bir yaşam -bir takım günahları saymazsak- sürdürdüğünü düşünmüyordu, aynı zamanda zenginleşerek ve konumunu güçlendirerek kendi çıkarı yanında kamu yararına da hizmet ettiği duygusuna kapılıyordu.

Ona göre ekonomisi en gelişmiş ülkeler, yaşamın en güzel ve en mutlu olduğu yerlerdi; bu yüzden modern insan, ilkel insanlardan çok daha talihliydi. Bu durum, faiz yasağına karşı gerçekleştirilen savaşımı anlamamızı kolaylaştırıyor. Geleneksel öğretinin ilgilendiği ve İncil'de üstüne faiz eklenmesi yasaklanmış olan borç, hastalık ya da doğal felaket nedeniyle

güç duruma düşmüş bir insana bu durumdan kurtulacağı o ilk zor döneminde sırf yardım için verilen ödünç paraydı. Böyle bir borçtan, faiz talep etmek, insanın kendi çıkarı için talihsiz olduğu gibi kardeşini de sömürmesi demekti. 18.yy. modern toplumunda borç para vermek tamamen farklı bir anlama büründü. Ödünç para, harcanmak için alınan borçtan finans üretimi için gereken borca dönüştü. Bu durum, onu ekonomi için gerekli bir etmen haline getirdi. Artık para, yoksullara zor zamanlarında yardım etmek için değil, zenginlere ticari işlemlerinde ya da imalat yapmak için yatırımlarda kullanılması amacıyla veriliyordu. Hatta düşük gelirli insanlar bile, oldukça sık biçimde, paralarını yeni tip simsarlar ya da bankalar gibi varlıklı aracılara ödünç vererek gelirlerinin bir kısmını faizden kazandılar. Bu durum, geleneksel Hıristiyanlığın faiz yasağının hem toplum düzenini bozucu, hem de modern toplum için anlamsız bir şey olarak görülmesine neden oldu.

Aslında tüm bunlar, modern toplumdaki yaşamını geleneksel Hıristiyan kategorisine uyarlamaya ve bu kategoriyi düşünce ve davranışlarına yol gösterecek bir dünya görüşü olarak benimsemeye çalışan bireycilerin karşılaştıkları zorlukları gösterir.

Hıristiyanlığın, "Tanrı'nın Yargılanması" olarak gerçekleşen saldırılara bugüne kadar göğüs gerdiğini ve modern toplumda da tinsel gücünü yitirmemeyi başardığını iddia edenler çıkacaktır. Kuşku yok ki, bu iddiada bir ölçüde haklılık payı vardır. Fakat Hıristiyanlık sadece ve sadece Hıristiyan inancı değiştiği ve genel olarak modern yaşamın "kutsallıktan arınmış" alanlarının gelişmesine ayak uydurduğu için ayakta kalmayı başarmıştır. İşte bu sırada din, gelişme sürecindeki

kahramanlık dönemini atlatan burjuva düşüncesinin karşılaştığı sorunların aşılması için bir çare olduğunu kanıtladı. Ancak bu sorunlar, aydınlanmanın tam olarak Hıristiyan inancına karşı gerçekleştirdiği savaşımının "kahramanlık dönemi"yle ilgilenen bu bölümün kapsamı dışında kalmaktadır.

HIRİSTİYANLIĞA SALDIRILAR

Filozoflar, birçok konuda farklı görüşler savunmuş olsalar da, Hıristiyanlığa ve Kiliseye karşı geliştirdikleri tutumda genel anlamda anlaşma içindeydiler. Bireysel akıl, özgürlük, eşitlik, adalet, hoşgörü gibi, temel değerler adına eyleme geçen bu filozoflar diğer tüm mutlak dinlerle birlikte Kilise ve Hıristiyanlığı bir bütün olarak sorgulamaya koyuldular.

Kendilerini ister Tanrı tanımaz, ister, Yaradancı isterse de Tanrıcı diye adlandırsınlar, *filozoflar* herhangi bir mutlak dine *gerçek inanç* diye bakılmasını ve diğer dinler karşısında herhangi bir üstünlük iddiasına izin verilmesini tiksindirici buldular. Dahası, Tanrıtanımaz olmayan ya da henüz böyle olmamış olan *filozoflar* "doğru" bir dinin herkese açıkça doğru gelmesini ve bu nedenle vahye dayanan ya da akılla ilgisi olmayan öğretileri savunmamasını, her şeyden ötede de bu öğretilerin akılcı düşünce ve rasyonel burjuva ahlakıyla çelişmemesini talep ettiler. Ayrıca, nihayet herhangi bir mutlak dini yücelten bir Kilise kuşku konusu olmaya başladı. Filozoflar, iyi bir hükümetin ancak Kilisenin siyasal etkilerden tümüyle arındırılması koşuluyla görevlerini yerine getirebileceğine inanıyorlardı. İsa'nın (Votaire'da) ya da

Havarilerin (Rousseau'da) "gerçek" dini ise, hemen hemen akla dayalı olan "doğal" dine karşılık gelmekteydi.

Bu noktada, Hıristiyanlık ve Kilise üzerine görüşlerini örneklemek için Voltaire, Rousseau ve Diderot'nun kendi sözlerini kullanacağız. Bu düşünürler, hem Aydınlanmanın, hem de bu hareket içindeki üç ana dinsel eğilimin en iyi bilinen temsilcileridir. Kuşkusuz kesin vurgu, bu sorunlar konusunda görüşlerinin nasıl değiştiğini göstermek için Diderot üzerine yapılacaktır.

Voltaire:

Voltaire, bir Yaradancıydı ve insanlık için bir arkadaş gibi düşündüğü iyi bir Yaratıcı'ya ve Evrenin Mimarı'na inandı. Düşünceleri hoşgörüsüzlük ve kilise ile onun rahiplerinin siyasal etkisine karşı savaşım üzerine yoğunlaştı. Aynı zamanda doğal dinin akılcı inanışları ve ahlakından ayrılan ve akıldışı olan tüm Hıristiyan dogmalarına karşı savaştı. Voltaire'ın din ve Kilise sorunu üzerine geniş yazılarından neredeyse raslantısal bir alıntı yapmak yeterli olacaktır.

Aşağıdaki seçme parça Voltaire'ın kendi görüşlerini, inanan kişinin ağzından verdiği *Dialogue du douteur et de l'adorateur** adlı kitabından alınmıştır.

Kuşkucu: *Tanrının varlığını nasıl kanıtlayabilirsin ki?*

İnanan: *Aynen güneşin varlığını kanıtladığım gibi yani gözlerini açarak.*

Kuşkucu: *Peki ereksel nedene inanıyor musun?*

---

* Kuşkucu ve İnananın Diyaloğu

İnanan: *Kusursuz bir sonuç gördüğümde kusursuz bir nedene de inanırım. Tanrı beni, bir saatin, bir saat yapımcısının varlığını kanıtlayamayacağını söyleyen bir ahmağa benzemekten korusun...*

Kuşkucu: *Hangi dine inanırsın?*

İnanan: *Sadece Grek söylenceleriyle alay eden Sokrates'in değil, aynı zamanda Ferisileri şaşırtan İsa'nın dinine de... İsa Benedikten, Premonstratensiyen ya da Cizvit tarikatı kurmamıştır.*

Kuşkucu: *Sence bir insan cumaları koyun eti yiyorsa ve kesinlikle Ayinlere katılmıyorsa Tanrı'nın hizmetinde olabilir mi?*

İnanan: *Elbette olabilir. İsa hiç ayin yapmamıştır ve ister cuma olsun ister cumartesi, et yemiştir.*

Kuşkucu: *Bu durumda, aynı zamanda tüm eski zaman bilgelerinin de dini olan, İsa'nın dininin bozulmuş olduğuna mı inanıyorsun?*

İnanan: *Sanırım hiçbir şey bundan daha kesin olamaz. İsa yalancı rahiplere ve onların hurafelerine karşı insanları uyaracak kadar bilge olmalıdır. Ancak ona hiçbir bilge adamın yapama-yacağı ya da söyleyemeyeceği şeyler nedeniyle inanılmıştı.*

Söyleşi, İnananın aşağıdaki sözleriyle sona erer:

Benim dinim Sokratesin, Platon'un, Aristides'in Cicero'nun, Cato'nun, Titus'un, Antoninus'un, Marcus Aureliusun, Epictetus'un, İsa'nın ... yani tüm insanlığın di-

nidir. Her biri, bana bir ödev yükleyen nitelikleri kendimde birleştiririm: Ben insan, dünyanın bir yurttaşı Tanrı'nın bir çocuğu, tüm insanların bir kardeşi, bir evladı, bir kocası, bir babasıyım, tüm bunlar beni isimlendiriyor, hiçbirisi benim için bir onursuzluk değil. Benim görevim herşey için Tanrı'yı övmek, her şey için şükretmek, yaşamın her gününde onu kutsamaktır. Yüz tane özlü söz Dağdaki Vaaz'dan ve "kutsanan ruhdaki fakirdir" sözünden daha değerli olmaz. Kısaca, Tanrı'ya tapacağım, fakat insanları kandırmayacağım; bir Kalkedon Konsülüne ya da bir Trullo konsülü'ne değil, Tanrı'ya hizmet edeceğim. Değersiz boş inanlardan nefret edeceğim ve son nefesime kadar gerçek dinin sadık bir izleyicisi olacağım."

Voltaire'in Felsefe Sözlüğü adlı yapıtındaki "Rahip" maddesi şöyle başlar:

Bir devlet içindeki rahiplerin durumu, özel ailelerdeki öğretmenin konumuna çok yakındır. Onların alanı öğretme, ibadet etme ve örnek olmayla sınırlıdır. Evin sahipleri üzerinde hiçbir otoriteleri olmamalıdır, en azından ücreti veren kişinin ücreti alan kişiye boyun eğmesi gerektiği kanıtlanıncaya kadar. Tüm dinler arasında sivil otoriteden rahipliği dışlayan din İsa'nınki olmuştur. Sezar'ın hakkını Sezar'a verin ... aranızda ne birinci ne de sonuncu vardır... Benim krallığım bu dünya için değildir... Bu yüzden Avrupa'yı altı yüzyıldan daha uzun bir süre kana buluyan, imparatorluk ile rahiplik arasındaki kavga, rahipler adına Tanrı'ya ve insana karşı başkaldırı ve Kutsal Ruh'a karşı sonsuz bir günahtan başka bir şey değildir... Türkler bu konuda haklılar: Dinsel anlamda Mekkeyi Hac yeri yapsalar da Mekke Şerifine Sultanı aforoz etme hakkı vermemişlerdir. Onlar ne Ramazan'da oruç tutma iznini ne de

kuzenlerini ya da yeğenlerini evlendirme özgürlüğünü Mekke'den alırlar. Ne Şerifin atadığı imam tarafından yargılanırlar, ne de Şerife ilk yıl vergisi öderler. Tüm bunlar hakkında ne söylenebilir ki?" Okuyucu, kendin için konuş.

III. Les Idées republicaines, por un membre d'un carps*da Voltaire şöyle yazar:

Despotizmlerin en saçması insan doğası için en aşağılık, en çelişkili, en ölümcül olanı rahiplerinkidir. Din adamlarının tahakkümleri arasında, Hıristiyanlığın tahakkümü tartışmasız en suçlu olanıdır. Bu İncilinize karşı yapılan bir hakarettir. Çünkü İsa, yirmi değişik yerde "aranızda ne birinci ne de sonuncu vardır. Benim krallığım bu dünya için değildir. Tanrı'nın oğlu hizmet edilmek için değil, hizmet etmek için geldi" der. (V)

Hizmet edilmesi değil, hizmet etmesi, yoksulların servetini sömürmesi değil, onlara yardım etmesi, baskı yapması değil, din kitabını öğretmesi gereken piskoposumuz bir kargaşa zamanında yol gösterici olması gerekirken kentin hükümdarı olduğunu iddia ederse açıkça isyan etme ve tiranlık yapma suçunu işlemiş olur.(VI)

Böylece bu ölümcül durumun ilk örneğini veren Roma piskoposları hem güçlerini hem de mezheplerini Avrupa'nın yarısında nefret edilir hale getirdiler.

Yine bu şekilde birtakım Alman piskoposları halkın babası olmaları gerekirken halka baskı yapan kişiler oldular.(VII)

Voltaire'ın Felsefe Sözlüğünde İlmihal bölümü bir dizi başlık içerir. Bunlardan biri olan "Japonların İlmihali" bölümünde değişik dinlerle değişik yemek pişirme tarzlarını

---

* *Bir Lonca Üyesinin Cumhuriyete Değin Düşünceleri.*

karşılaştırır. Önemli olan nokta, herkesin istediği gibi yemek pişirmekte özgür olması gerektiğidir. Ülkeyi yöneten hükümdarın resmi bir aşçılık tarzı olacaktır. Ama, hükümdar, tebaası isyankâr olmadıkça ve kamu düzenini tehdit etmedikçe onların yemek pişirme tarzını yasaklamamalıdır. "Bahçıvanın ilmihali" başlıklı bir sonraki makale, Tucton'dan bahçıvan ve ideal burjuva olan Karpos'a sorulan bir soruyla başlar: "Şu anda hangi dine inanıyorsun?" Karpos yanıtlar: "Paşam, bunu size açıklamak gerçekten çok zor olacak". Karpos Yunanlılar'ın, Venedikliler'in ve Türkler'in yönetimi altında yaşamış ve hepsinde anlaşılmaz ve aynı derecede saçma olan bir dizi öğretiye inanmayı öğrenmiş, değişik biçimlerde ibadet etmiştir.

Rousseau:

Rousseau, Aydınlanma düşüncesi içerisinde Voltaire ve Ansiklopedicilerin tam karşısında yer alır; birçok konuda farklı görüşler, hatta bazen tamamıyla karşıt görüşleri benimser. Dini ve Kiliseyi ele alırken Voltaire'dan oldukça farklı bir tarzı vardır. Kendisini Tanrıcı olarak görür ve İncil'e dayalı "gerçek" Hıristiyanlığa, tüm mutlak dinlerin "gerçek" özüne ve hatta, aydınlanmış olmaları koşuluyla rahiplere çok büyük bir saygı ve sempatiyle bakar. Ancak bunların dışında din, Hıristiyanlık ve Kilise üzerine görüşlerinin kuramsal içeriği Diderot ve Voltaire'in görüşleriyle yakından ilişkilidir. Her ne kadar Rousseau'nun Tanrısal Varlık kavramı bir saat yapımcısına ya da mimara indirgenemez ise de, Voltaire ve genç Diderot gibi, o da doğal dine inanıyordu. Onlar gibi, içinde Hıristiyanlığın vahiyleri de olmak üzere akla aykırı tüm vahiyleri reddeder. Yine onlar gibi, herhangi bir mutlak dinin devlet yönetimi üzerine

güç kullanarak yaptığı tüm baskılara ve hoşgörüsüzlüklere karşı sert bir muhaliftir.

Rousseau *"Savoylu bir Papazın İnancını Açıklaması"* adlı ünlü yapıtının son bölümünde, başta Hıristiyan vahyi olmak üzere, genel olarak vahyin ayrıntılı bir eleştirisini sunar. Şimdi bu yapıtın bazı yerlerini aktaracağız.

Papaz, Emile'yi akıldan başka bir şeye otorite yüklememesi için açıkça uyarır ve sözlerini şöyle sürdürür:

> *Tanrısal Doğa'ya ait en yetkin düşüncelerimiz bize sadece akıl aracılığıyla gelir. Doğanın manzarasını gözlemle ve kendi iç sesini dinle. Tanrı herşeyi gözlerimize, vicdanımıza ve usumuza söylememiş midir? İnsan daha fazla ne söyleyebilir ki? Onların vahiyleri, Tanrı'ya insani tutkuları yakıştırarak onu sadece alçaltmaya yarıyor. Eğer dünyada inanmayanları sonsuza kadar cehennemde yakmayı uygun gören bir din varsa, ve bu dinin gerçekliğine inanmayan tek bir ölümlü varsa, bu dinin Tanrısı tiranların en zalimi ve en adisi olmalıdır... Yarattıklarının çok büyük bir bölümünü sonsuz cezaya layık gören bir Tanrı, usumun bana gösterdiği iyi ve merhametli bir Tanrı olamaz... Bizim Katolikler, Kiliseye çok fazla yetki yüklemişlerdir; ancak bunu yapmakla ne elde ederler ki?.. Kilise kendisinin karar verme hakkına sahip olduğuna karar verir... İşte senin için kesin olarak doğrulanmış bir otorite!.. Bazıları, babalarının günahları için çocukları cezalandıran, adil olmayan Tanrı'dan söz etmeyi, kendi barbarca dogmalarından vazgeçmekten daha önemli buluyor...*

Vecibeleri nasıl yerine getirdiğini açıklamayı sürdüren rahip, derslerinde kilise'nin ruhuna "öğretinin yalın, ahlaksallığın yüce olduğu dinsel uygulamaların az, ha-

yırseverliğin çok olduğu" İncil'in ruhundan çok daha az güvendiğini açıklar. Kısaca Hıristiyanlığın ya da herhangi bir başka dinin yanlışlığını ilan etme otoritesi olduğunu ileri sürmediğini, sadece aklın ve düşüncenin kendisine doğru ve ahlaki olarak gösterdiği şeyleri tanıdığını söyler.

Toplumsal Sözleşme'nin "Din" başlıklı son bölümünde Rousseau, siyasal düzen ile din arasındaki ilişkileri tartışır ve dini üçe ayırır; İnsanın, yurttaşın ve rahibin dini. Rousseau, son ikisinin toplum içinde farklı otoriteleri, devletin ve Kilise'nin otoritesini tanıdığını söyler.

Siyasal anlamda dinin bu üç türü de yanılgılara sahiptir. Sonuncusunun kötülüğü o kadar açıktır ki, bunu kanıtlamak için oyalanmak zaman kaybı olacaktır... İkincisi, Tanrı'ya tapmayı yasaları sevmekle birleştirdiği, ulusu halk tapıncının nesnesi yaparak halka devlete hizmet etmenin onun koruyucusu olan Tanrıya hizmet etmek olduğunu öğrettiği için iyidir. Ancak bu din, yanlış kanı ve sahte inanç üzerine temellenir ve böylece de halkı aldatırsa kötüdür... Dahası bu din, halkı kana susamış ve hoşgörüsüz yaparak insanlara canilik telkin edecek ve onları kendi tanrılarına inanmayanları öldürdükleri zaman kutsal bir şey yaptıklarına inandıracak kadar başkalarını dışlayıcı ve zorba biçime bürünürse de kötü hale gelir... Geriye insanın ya da Hıristiyanlığın -bugünün değil, İncil'in Hıristiyanlığı ki, bunlar tümüyle farklıdır- dini kalıyor... Ancak bu dinin devlet yapısıyla hiçbir ilişkisi yoktur. Gerçekten de bu din, yurttaşların yüreklerini devlete bağlamak yerine, tüm dünyevi işlerden koparak alır götürür.Toplumsal tine bundan daha aykırı olan bir şey düşünemiyorum.

Rousseau, bu nedenlerle Savoylu Papazın doğal dine yaklaşan, İncile bağlı Hıristiyanlığına ek olarak resmi bir devlet dini önerir. Bu dinin içeriği anlaşılması kolay olan, açık ve mutlak birkaç öğretiyle sınırlıdır: Herşeyi yapabilme gücüne sahip, iyi, akıllı ve uzağı görebilen bir tanrı varlığı, ölümden sonra yaşam, iyilik için mutluluk, kötülük için ceza; toplumsal sözleşmenin ve yasaların kutsallığı. Sadece bir tek olumsuz öğreti vardır: Tüm vicdanî zorlamalar ve hoşgörüsüzlük yasaklanacaktı.

Diderot:

Bu üç filozofun arasında en köktenci olanları Diderot'uydu. Onun görüşleri, yaşamının dört değişik evresine ait olan çalışmalarla örneklenebilir. Önce Diderot'nun hâlâ Yaradancı olarak 1746'da yazdığı *Felsefi Düşünceler* adlı yapıtla başlayacağız. Hıristiyan tanrısının tiranlık niteliği üzerine iki seçme parça aktarılmıştı. Bunların aksine, eğer tüm bir düşünceler dizisi aklın doğal dinini destekleyen psikoteolojik kanıt ve dünyanın dışında olan bir yaratıcının varlığı kabul edilmezse, doğanın ve evrenin ereksel niteliğini anlamanın olanaksızlığı üzerinde durur.

Hıristiyanlığın ve tüm mutlak dinlerin boşinanlı ve usdışı niteliği, sadece ussal insanın inançtan soğumasına ve Tanrıtanımaz olmasına neden olur. Öte yandan doğa tasarımı ve onun ereksel düzeni, ussal ve iyi bir tanrısal varlığın kanıtıdır.

Tanrıtanımazlığa karşı en seri darbeleri vurma başarısı metafizikçilere ait değildir. Maddeciliği sarsmada Ma-

lebrahche ve Descartes'ın yüce düşünceleri, Malpighi'nin basit bir gözleminden daha az etkili olmuştur. Eğer bu tehlikeli varsayım günümüzde gücünü yitirmişse bunun onuru deneysel fiziğe aittir. Herşeyi bilen Yüce Varlığın doyurucu kanıtlarını Newton'un, Musschenbroek'in, Hartsoeker'in ve Niuwentyit'in çalışmalarında bulabiliyoruz. Bu büyük adamların çalışmalarına şükürler olsun ki, dünya artık bir tanrı değil. Bunun yerine, o, çarkları, halatları, makaraları, yayları ve ağır cisimleriyle bir makinedir. (XVIII)

Varlıkbilimin incelikleri olsa olsa kuşkuculuğa neden olmuştur.

Gerçek Yaradancıları yaratan, doğa bilgisidir (XIX).

Diderot, *düşünceler* dizisinin birçok yapıtında kuşkuculuğa savunur. Bunu yaparken de açıkça kendi konumunu desteklemektedir.

Doğruyu aramanın istenmesi kabul edilebilir, ancak onu bulmanın istenmesi değil... Eğer, masumca bir hataya düşmüşsem neden korkayım ki? Öbür dünyada, bu dünyada zeki olmanın ödülü yoktur. Öyleyse zeki olmadığımız için cezalandırılmamız doğru mudur? Kötü uslamlama yüzünden bir insanı mahkûm etmek onun aptal olduğunu unutmak ve ona bir suçlu gibi davranmak olur. (XXIX)

Bir Kuşkucu kimdir? Tüm inançlarını sorgulayan, sadece aklının ve duyularının meşru kullanımının kendisine doğru olduğunu gösterdiği şeylere inanan bir filozoftur (XXX).

Dindarlar kuşkuculuğa karşı konuştuklarında, onların kendi çıkarlarını tam olarak anlamadıklarını ya da kendi kendileriyle çeliştiklerini düşünüyorum. Eğer gerçek bir

dinin benimsenmesi tam anlamıyla bilinmesini gerektiriyorsa ve eğer yanlış bir inancın reddedilmesi için tam olarak anlaşılması gerekiyorsa, bu durumda evrensel kuşkunun tüm dünya yüzeyine yayılması ve her soyun kendi dinlerinin sorgulanmasını istemesi, son derece arzu edilir bir durumdur. Böyle olsaydı, misyonerlerimiz yapmaları gereken işlerin en azından yarısını yapılmış olarak bulurdu.(XXXVI)

Elbette son cümle ironiktir. Ancak *Felsefi Düşünceler* yazıldığı zaman, Diderot hâlâ köktenci ve eleştirel bir düşünce biçimi olarak kuşkuculuğun (bu düşünceyi Pyrrhoculuktan ayrı tutar: "Bir Pyrrhocu'nun içtenliğini sağla, bir kuşkucuya sahip ol.") tüm mutlak dinleri sorgularken, kaçınılmaz olarak, içinde "tümüyle bilge, tümüyle iyi saat yapımcısı" düşüncesini barındıran doğal dinin doğruluğunun anlaşılmasını sağlayacağını düşünüyordu.

Cildi tamamlayan Düşünce (Pensée LXII) bu görüşü örnekler, ve Diderot, her mutlak din tarafından yapılan doğruluğun tek hazinesi olma iddiasını durmaksızın eleştirdikten sonra şöyle yazar:

Her taraftan dinsizlik çığlığını duyuyorum. Asyada bir Hıristiyan kâfirdir, Avrupa'da bir Müslüman, Londra'da bir Katolik, Paris'te bir Kalvinist inançsızdır, Saint-Jacques sokağının yukarısında (Louis le Grand'daki Cizvit okulunun yeri) bir Jansenist inançsızdır, Faubourg Saint-Medard da ise bir Molinist. Peki öyleyse inançsız nedir? Herkes mi, hiç kimse mi (XXXV)?

Bu düşünceler ona şu çıkarımları yaptırır:

Düşüncelerin bu çeşitliliği yaradancıların belki de mevcut olanlardan daha tuhaf bir kanıtlama biçimi benimsemelerine

neden olmuştur. Romalıların dünyada en savaşçı ulus olduğunu göstermek zorunda olan Cicero bu savı Roma düşmanlarının ağzından kanıtlar. Ey Galyalılar, yiğitlikte sizden daha üstün olan bir ulusu kabul etseydiniz, bunlar kim olurdu? Romalılar. Partlılar, sizden sonra en korkusuz ulus hangisi? Romalılar. Afrikalılar, eğer korksaydınız, kimlerden korkardınız? Romalılardan. Onun örneğini şimdi de biz izleyelim. Diyelim ki, Yaradancılar, tüm diğer dinlerin inananlarına sorsunlar. Ey Çinli, eğer senin dinin olmasaydı, hangisi en iyi din olurdu? Doğal din. Müslümanlar, Muhammed'i kabul etmeseydiniz hangi dini benimserdiniz? Doğal dini. Hıristiyanlar, eğer Hıristiyanlık doğru din olmasaydı, hangi din doğru olurdu? Yahudilik. Fakat durun, siz ey Yahudiler, eğer Yahudilik yanlış olsaydı hangisi doğru din olurdu? Doğal din, Cicero bunları söyledikten sonra ikinciyi açıklamada birleşenlerin ve birinci sırayı başkasına teslim etmeyenlerin kendilerini ilk sıraya yerleştirme konusunda tartışılmaz bir kanıta sahip olduklarını belirterek yazısını sürdürür. (LXII)

Bu, Diderot'nun 1746'daki görüşüdür. 24 yıl sonra 1770'te neredeyse tüm baskılarının *"Felsefi Düşüncelere Ek"* başlığı altında yayımlandığı yeni bir Düşünceler dizisi yazar. Artık doğal din ve Yaradancılıktan daha önemli bir bahis yoktur. Metin her türden dine, özellikle de Hıristiyanlığa karşı bir saldırıdır. Diderot tam bir Tanrıtanımaz olmuştur. Yalnızca içerik değil, aynı zamanda tarz da iyice sertleşmiştir. Bu durum neredeyse rastlantısal olarak aktarılan pasajlarda görülebilir:

Tanrısal şeylere saygısızlık biçimine dönüşmeden dinsel konular üzerinde kuşku duymak iyi bir şey olarak düşünülmelidir. Çünkü bu, kendi cehaletini alçakgönüllülükle

kabul etmiş bir kişinin davranışıdır ve aklı kötüye kullanma yoluyla Tanrı'yı hoşnut edememe korkusundan kaynaklanmaktadır.(I)

Eğer akıl, bize Tanrı'nın bir armağanıysa ve eğer aynı şey inanç için de söylenebilirse Tanrı bu durumda bize sadece birbiriyle uyuşmaz değil, aynı zamanda çelişkili de olan iki armağan vermiştir.(V)

Bu zorluktan kurtulmak için, inancın doğada varolmayan bir düş ürünü olduğunu söylemeliyiz. (VI)

Hıristiyanların Tanrısı, elmaları için çok şey yapan, çocukları içinse hiçbir şey yapmayan bir babadır. (XVI)

incil'i mucize yardımıyla kanıtlamak, saçmalığı olanaksızlık yardımıyla kanıtlamak demektir.(XXI)

isa'nın mucizeleri doğru da, neden Aeswlapius"un Apollon'un ve Muhammed'in mucizeleri yanlış olsun?(XXIV)*

Bu Tanrı'yı hoşnut etmek için Tanrı'nın ölmesine izin veren bu Tanrı sözü la Hontanın kusursuz bir dizesidir. Hıristiyanlığın lehinde ya da aleyhinde yüz büyük ciltten oluşan kanıtlar, bu birkaç sözcükten oluşan olaydan daha az değerlidir. (XL)

Bu beden çürür, bu kan ekşimeye durur, bu Tanrı bu sunakta kurtçuklar tarafından tüketilir. Kör ulus, Mısırlı embesil, gözlerini aç. (XXX)

Dinin buyrukları ve toplumun yasaları, masumu öldürmeyi yasaklamış olmakla gerçekten saçma ve zorba değil midir? insan, onlara sonsuz mutluluğu ancak öldürerek sağlayabilir. Onların yaşamasına izin veren birisi ise, on-

---

* Eski Roma Tıp Tanrısı

ları kesin bir biçimde sürekli büyük acılara malıkûm eder. (LXX)

Son olarak *Felsefi Düşünce* başlıklı ayrı bir fragmanda şöyle yazar:

Bir adam çocukları, karısı ve arkadaşları tarafından ihanete uğramıştır. Kalleş ortakları servetini yokederek onu yoksul düşürmüştü. Adam insan soyuna kin ve derin bir nefret duyarak toplumu terketti ve yalnız başına büyük bir mağaraya sığınarak yaşamaya başladı. Orada acılarına karşılık öç alma tasarıları yaparken, yumruklarını gözlerine bastırarak şöyle dedi:

"Canavarlar! Onların adaletsiz davranışlarını cezalandırmak ve onları hakettikleri sefil duruma düşürmek için ne yapmalıyım? Alı keşke tahayyül etmek mümkün olsaydı... Kafalarını, kendi yaşamlarında daha önemli sanacakları ve üzerinde birbirleriyle hiçbir zaman anlaşamayacakları aldatıcı bir görünüşün içine sokmak... O anda mağaradan "Tanrı! Tanrı!..." diye bağırarak fırladı. Etraftaki tüm yankılar Onu "Tanrı, Tanrı!" diye yineledi. Bu olağanüstü isim, kutuptan kutuba dolaştı ve heryerde insanlar tarafından şaşkınlıkla duyuldu. İnsanlar ilk önce ibadete oturdular, sonra kalktılar, sorular sordular, tartıştılar, hırçınlaştılar, başkalarına lanetler yağdırdılar, kin duydular ve başkalarının boğazını kestiler. Böylece insanoğlundan nefret eden adamın ölümcül isteği yerine geldi. Zira, hem önemli, hem de akıl almaz olan bu varlığın geçmişi de geleceği de böyle olacak.

Diderot'nun Felsefi Düşünceler'den Ek'e geçişi, özellikle 1746'da Yaradancılık lehine kesin bir kanıt olduğu düşünülen, Evren'in kusursuz "makine"si ve başta canlı yaratıklar olmak

üzere onun öğeleri hakkındaki soruya verdiği yanıtından önemli bir kuramsal değişikliğe işaret eder.

Diderot aslında ilke olarak maddenin tüm biçimleri içinde yalnızca canlı varlıklarda açığa vurulan gizil bir duyu yeteneğine sahip olduğu düşüncesine dayanan içkin bir Panteizm biçimine kaymıştır. Bu varsayımı destekleyen büyük kanıt, cansız maddenin sürekli özümleme yoluyla canlı maddeye dönüşme sürecidir. Bu sav onun ünlü üçlemesi, *d'Alembert ve Diderot arasında Konuşma, d'Alembert'in Düşü:* Konuşmalarının Devamı'nda ileri sürülmüştür. Diderot, ilk bölümde d'Alembert'e, bir insan (özellikle de bir filozof) ile bir müzisyenin varlığı olmadan müzik yapabilme yetisine sahip bellek atfedilmiş bir *klavsen* arasındaki ünlü koşutluğu kullanarak hipotezinin açıklamasını yapar. Bu benzeşimle, Diderot'nun daha önce Tanrı'nın varlığı için en güçlü kanıtı olan canlı organizma (düşüncesi), artık inanç ve tanrıbilime karşı saldırısındaki temel zemin haline gelir. Diderot, filozof ve klavsen arasındaki karşılaştırmasını açıkladığında, d'Alembert şöyle karşılık verir:

> *Anlıyorum. Böylece, duyguya ve yaşama sahip bu klavsen, kendini besleyecek ve türünü yeniden üretecek güce sahip olsaydı, o da yaşardı, kendilerini ya da türünün dişileriyle birlikte küçük klavsenleri çoğaltırlardı.*
>
> *Diderot: Kesinlikle, öyle. Sana göre bir ispinoz, bir bülbül, bir müzisyen ya da bir insan daha başka nedir ki? Bir kanarya ve bir serinette* [12] *arasında başka ne farklılık var? Şu yumurtayı görüyor musun? Bunun yardımıyla dünyadaki tüm tanrıbilim okullarını ve tapınakları yerle bir edebiliriz.*

---

[12] Kanaryalara belli tonlarda ötmeyi öğretmeye yarayan çok küçük bir org. özgün metinde serin(kanarya) üzerine çevrilemeyecek bir söz oyunu var.

Bir yumurta nedir? Tohum girmeden önce sadece duygusuz bir kütle. Ya tohumu girdikten sonra? Artık nedir o? Hâlâ duygusuz bir kütle, çünkü bu çekirdek de edilgin ve duyumsuz bir sıvı. Bu kütle, organizmamanın başka bir haline, duyumsamaya ve yaşamaya nasıl geçecek? Isıyla. Peki ısıyı ne üretir? Hareket....

Bu biçimde maddedeki gizil duygu hipotezi, Diderot'nun köktenci Tanrıtanımazlığının kuramsal dayanağı oldu.

Metnin üç parçaya bölünmesi tümüyle mantıksaldır. Diderot, ilk bölümde d'Alembert'e kuramı açıklar. İkincisinde d'Alebert, yanında arkadaşları Bayan *de l'tspinasse* ve Dr. Bordeu olduğu halde bu hipoteze dayalı -bir kısmı Diderot'nun zamanında formüle edilmiş bir kısmıysa sonraki zamanlara kadar geliştirilmemiş olan- olası bilimsel kuramlar ve buluşlar hakkında hayaller kurar.

Son olarak üçüncü bölümde Bayan *de l'Espinasse* Bordeu ile Tanrıtanımazlığın bu biçimdeki ahlaki sonuçlarını tartışır; yararlı olan ya da sadece hoş olan şeylerin zararsız olduğu sürece mübah olduğu savına katılırlar. Konuşmacıların ulaştıkları somut sonuç, biraz beklenmeyen bir sonuçtur.

Diderot'yu bitirmeden önce, onun yazdığı, Tanrıtanımaz ile yüksek sosyeteden bir leydi arasında geçen diyalogdan küçük bir parça anımsatmak istiyorum parçanın, başlığı *Bir Filozof'la Mareşal'nın Eşi Arasındaki Konuşma*'dır... Leydi, sermayedar Samuel Bernard'ın yeğeni Marshal de Broylie'nin karısı olarak düşünülür. Yani, çoktan soylular sınıfıyla kaynaşmaya başlamış olun burjuvazinin en yüksek kesimindendir. "O, bir melek kadar güzel ve dindardır... Üçleme'yi inkar eden herkesin sonu darağacında noktalanacak bir zorba olduğunu düşünürdü."

Mareşal'ın eşi, Diderot'nun bir inançsız olduğunu ve hâlâ saygıdeğer bir Hıristiyan yaşamı sürdüğünü, ne bir hırsız ne bir haydut ne de bir katil olmadığını öğrenince hayretler içinde kalır. Büyük bir şaşkınlıkla "Peki, öyleyse inanmayarak ne kazanıyorsunuz?" diye sorar. Bu soru karşısında filozof, "insanların bir şeyler kazanmak amacıyla mı dine inanıyor" sorusunu yöneltir.

Leydi: "Bilmiyorum, ama birazcık çıkar hem bu dünya, hem de öteki dünya için yararlı olur." Diye yanıtlar. Sonra da filozofu tutarsız olmakla suçlar.

Diderot: *Neden öyle olsun?*

Mareşal'ın Eşi : *Çünkü, bu dünyada eğer öldükten sonra korkacak ya da umut edecek hiçbir şeyim olmasaydı, kendimi yoksun bırakmamam gereken bir sürü küçük zevklerin olduğunu düşünüyorum. İtiraf etmeliyim Tanrı'ya yüksek faizle borç verdim.*

Diderot: *Kendi payıma, ben paramın bir şeyler getirmesini hiç beklemiyorum.*

Mareşal'ın Eşi : *Tüm dilenciler bu durumda.*

Diderot: *Tefeci olmamı mı tercih ederdiniz?*

Mareşal'ın Eşi : *Niçin olmasın? Elbette bir insan Tanrı'ya istediği kadar yüksek faiz uygulayabilir; O bunun yüzünden yıkılmaz. Bunun pek böyle olmadığını biliyorum, ancak sorun nedir? Esas olan şey, cennete gitmekse, ister kurnazlıkla ister zorlamayla olsun, insan her yolu*

kullanmalı ve hiçbir kazanç kaynağını boşlamamalıdır... Peki ya sen gerçekten hiçbir şey beklemiyor musun?

Diderot: *Hiçbir şey.*

Mareşal'ın Eşi : *Ne üzücü. Ama o zaman, ya bir dolandırıcı ya da bir deli olduğunu itiraf etmelisin... Deli olmadıktan sonra hangi neden bir inançsızı iyi yapabilir ki?*

Diderot: *İyilik yaparak gerçek hazzı bulan talihli bir yaradılışla doğmuş olabileceğimize inanmıyor musunuz? Kusursuz bir eğitimin bu yaradılışı güçlendirdiğine?.. Sonraki yaşam deneyimlerinin bizi, dürüst bir adam olmanın, dünyasal mutluluğumuza bir dolandırıcı olmaktan daha çok hizmet edeceğine ikna etmiş olabileceğine?*

Mareşal'in Eşi, tüm bunları kabul eder, ancak tutkular bir inançsızı kötülük yapmaya iterse ne olacağını sorar.

Diderot: *O kişi tutarsızdır. Tutarsızlıktan daha yaygın bir şey var mı?*

Mareşal'ın Eşi: *Ah, ne yazık ki yok. İnsanlar inanıyor, ama her gün sanki inanmıyorlarmış gibi davranıyorlar.*

Diderot: *Ve inanmadan da inanıyormuş gibi.*

Mareşal'ın Eşi: *Nasıl isterseniz, ama iyi bir şey yapmak için fazladan bir nedenimizin -dinin- olmasının ve kötü bir şey yapmak için*

bir nedenimizin -inanmamak- eksik olmasının ne zararı olabilir ki?

Diderot: *Eğer, din iyi bir şey yapmanın ve inanç eksikliği de kötü bir şey yapmanın nedeni olsaydı, hiçbir zararı olmazdı.*

Bundan sonra, Diderot'nun *Felsefi Düşünceler*'inde ve diğer yapıtlarında, Hıristiyanlığa karşı kullandığı tanıdık savlarıyla karşılaşırız. Mareşal'ın Eşi, insanları kötülükten koruduğu için dinin yararlı olduğunu savunur. Buna karşılık Diderot, dinin, leydinin, vekilharcının Paskalya'dan hemen önce, Paskalya'dan hemen sonra olduğundan daha az çalmaya ikna edebildiğini belirtir. Ancak, dinin hoşgörüsüzlük ve dinsel savaşlar yoluyla yaptığı tartışmasız iyiliklere oranla dünyaya çok daha fazla kötülük getirdiğini söyler. Mareşal'in eşi, bunların tamemen dinin (gereklilikleri değil) kötüye kullanılması olduğunu söyleyerek itiraz eder; "Eğer kötüye kullanma ve gereklilik birbirinden ayrılamıyorsa" der Diderot, "kötüye kullanmanın dinin bir parçası olduğu kabul edilmelidir."

Diderot, insanlar ister Hıristiyan, isterse de Pagan olsun, bunun tamamen farksız bir sorun olduğunu söyler ve daha önce aktarılmış olan, 'artık gerçek Hıristiyanların kalmadığı' biçimindeki sözünü yineler. (Sonra da) "20 bin Parisli'nin kafalarına Dağdaki Vaaz'a sıkı sıkıya bağlı olarak davranmayı sokmaları yeterli olacaktır... (O zaman) öyle çok deli olurdu ki, Polis Şefi onlar için akıl hastanesinde oda bulmaya çalışırken, ne yapacağını bilemezdi" diye ekler.

Tartışma, eğer Tanrı adil bir biçimde yargılansaydı ölümlülerin artık onun yokluğundan çok, onun yargılamasından korkmasının zeminin kaybolacağı gözlemiyle, devam eder. Diderot, burada eğer bir Tanrı varsa, Tanrıya inanmak için hiç da-

yanak yokken, O'nun varlığından kuşku duyan bir filozofa kızamayacağını anlatmak ister.

Diderot bu konu üzerine ders verici bir öyküden sonra, Mareşal'in Eşine, kocasının hatalı davranan çocuklarından birini bağışlamayı kabul edip etmeyeceğini sorar. Leydi, Tanrı'nın ve kocasının birbirinden oldukça farklı iki varlık olduğunu söyleyerek itiraz eder. Bunun üzerine Diderot, şaşkınlık içerisinde ki Mareşalin Eşine, kocasının Tanrı'dan daha iyi olduğunu mu söylemeye çalıştığını sorar. O da "Tanrı korusun" diye karşılık verir, "Benim tek söylemek istediğim benim adaletimle kocamın adaletinin ve kocamın adaletiyle de Tanrının adaletinin aynı olmadığıdır" Diderot, herkes için bir ve aynı olmayan bir adaleti anlayamadığını; ancak "onları acımasız bir yasanın uygulayıcıları olmaktan kurtarmak için" gerekirse komşusunun düşüncelerini yargıçlardan gizli tutacağını çünkü onları çok sevdiğini söyleyerek bitirir. Bu alıntılar tüm açıklamaları gereksiz kılıyor. Bunlar, çeşitli eğilimlerden filozofların hayali Hıristiyanlık düşüncesine yöneltilen eleştiriler olmaktan ziyade bütünüyle kendi zamanlarının din kavrayışına yöneltilen eleştirilerdi. Burada diyalektiğin "herhangi bir durum hakkında düşünülen şey, (Aydınlanma'nın yaptığı gibi) tarihsel ilerlemeyi açıklıyorsa düşüncenin kendisi de durumun bir parçasıdır" biçimindeki temel ilkesinin doğrulandığını görüyoruz.

YABANCILAŞMA

Batı toplumu kendisini akılcı olarak örgütleme sürecindeydi ve özerk zihne giderek artan bir önem veriyordu. Bu süreç, zihni; sadece geçmişte yaşamış ve akla uygun bir dünya görüşünden kurtulmanın yolu değil, aynı zamanda kendini boş yere modern topluma uyarlamaya çalışan, sonunda da iyice saçmalayıp, akla aykırı biçime bürünen dünya görüşünün artıklarının yaşamda kalma savaşımına karşı bir silah haline getirdi.

Ancak, Diderot, Aydınlanma'nın sınırlarına ulaşmıştı. *Filozofların* hiçbiri, hareketin güçsüzlüğü ve yetersizlikleri konusunda onun kadar bilinçli değildi. Hegel'in ortaya koyduğu gibi, Ansiklopedi kavrayış ve bilginin bir çeşit "toplam"ı olarak, bu türden bilginin insani öze göre anlamını araştırmada, Aydınlanma'nın ötesini gösterdi. Bu, Goethe'nin, Faust'da açtığı, dinin ve inancın yeniden dirilişi ve çelişkili gibi görünse de insani "yabancılaşmanın" sonuyla ilgili sorunu ortaya attı.

Felsefi yazılar özellikle de ikincil yazın olmak üzere, yabancılaşmayı genellikle dinsel biçimi içinde gördüler ve böylece yabancılaşmanın aşılmasını dinsel düşüncenin aşılması anlamında kullandılar.

Hegel yine de sahici olmayan ve "ideolojik" biçimde bile olsa, gerçek bir inanç içinde ki, insanın kendini Tanrı'da bulabileceğini biliyordu. İnanç, ancak akılcılığın gelişmesiyle birlikte "sezgi" ve "boş-inanç" durumuna geldi.

Marks, o olağanüstü bilimsel çözümlemelerinde, kapitalist ekonominin eşzamanlı olarak, hem inançsız olan kutsallıktan

ilk arınmış toplumu ve hem de insani yabancılaşmanın en keskin biçimini nasıl yarattığını göstermiştir.

Buradan ilerleyerek, modern insanın, bu yabancılaşmayı hangi ölçüde aşabileceğini, tümüyle insancıl ve içkin bir inancı yeniden nasıl keşfedebileceğini ve böylece zihin, inanç ve kökeni kesin olmasa da son tahlilde klasik Alman felsefesinin akıl (Vernunft) dediği kavrama karşılık gelen içkinliğin bireşimini nasıl elde edebileceğini araştırması gereklidir.

Tarih tersine çevrilemez ve öyle görünüyor ki, Hıristiyanlığın yeniden insanların gerçekten yaşadığı ve düşündüğü bir tarz olması olanaksızdır. Ne var ki bu sorun, tüm ifade biçimleri şimdiye değin olmadığı ölçüde tanrısallığın yokluğu probleminin baskın olduğu modern düşün yaşamının merkezinde kalmıştır. Bizler, teknolojik açıdan ileri, laik ve tümüyle akılcı bir topluma mı sahibiz? Yoksa insan topluluğu, burjuva toplumu tarafından geliştirilen teknolojik olanakları benimseyip daha da geliştirirken, aynı zamanda yabancılaşmayı aşıp, toplumda ve tarihte yeni, içkin ve aşkın olmayan bir dinsel bakış mı yaratmıştır.

"Tarihin yargısı" Hıristiyanlıktan geçmiştir. Diderot'nun modern toplumun herhangi bir kişinin tüm yaşamı boyunca gerçek Hıristiyan olma özelliklerine sahip olmasını engelleyeceği savı her zamankinden daha geçerlidir. Modern insan hıristiyanlığı daha içten ve derin yaşadıkça, toplum yaşamının tüm etkilerinde yoksunlaşarak daha fazla içe dönük olmakta ve nihayet psikolojik "özel sorunlar" haline gelmektedir.

Bugün tarih yargısının aralarında karar vermek zorunda kalmış olduğu iki dünya görüşü hâlâ modern giysi içinde

"bilgi" ve "inanç" tır. Bugün bizler, ahlakın tarafsız, teknik, bilgi ve insanlar tarafından yaratılan bir toplulukta inanç ile bilginin bireşimi arasında; anlak (Verstand) ve akıl (Vernunft) arasında; kapitalizm ve sosyalizm arasında tercih yapmak zorundayız. İnsanoğlunun gelecekteki görüşünün kapitalizm mi yoksa sosyalizm mi olacağını belirlemek bize düşüyor.

III

AYDINLANMA ve MODERN TOPLUMUN SORUNLARI

Aydınlanmanın, diyalektik eleştirisi, birçok eğitimli insana özellikle de bizden önceki kuşağın sosyalistlerine Batı düşünce tarihinin kesin başarılarından biri olarak görünmüştür. Aydınlanmanın bireyci zihinsel kategorisine genel anlamda yeniden bir dönüş olan Yeni-Kantçılığın gücünü yitirmesinden sonra Avrupa'da ciddi bir rasyonalist sol görünmüyordu. Bunlar, ya Ernst Cassirer gibi, felsefenin geçmiş döneminin son kalıntıları ya da Avrupa düşün yaşamının yapısında hiçbir iddiası olmayan yalıtılmış kişilerdi.

Aydınlanmanın eleştirisi ya da "yıkılışı" tartışmalarında sık sık karıştırılan birbirinden tamamen ayrı iki düşünsel konum mevcuttur. Birincisi, bu yüzyılın başlarında Kierkeguard'a ilginin yeniden dirilmesinden beri (ki bu yöneliş bir neden değil, bir belirti olarak düşünülmelidir) iyimserliğini ve bireye olan güvenini kaybederek birbirine karşıt, akıl dışı kategorileri benimseyen burjuva düşüncesidir. Diğeri ise Alman idealizminin insancıl geleneğini pozitif, bilimsel bir biçim içinde geliştirerek sürdüren diyalektik maddeciliktir.

"İÇ BUNALIM"

Modern kapitalist toplumu ve Batı'nın düşünsel yaşamını anlamak istiyorsak, Marxist çözümlemeyi geliştirmek ve düzeltmek zorundayız. Bunun yanısıra burjuva toplumu ve düşüncesi için Marxist "iç bunalım" kavramının başta Almanya olmak üzere, bir bütün olarak Avrupa'nın 1914 ile 1945 arası dönemine gerçekten uygulanabilir olduğu da söylenebilir.

Bu dönem, bireyci bakış açısında değişiklik olmasa bile, bireyi, çevresindeki dünyayı anlamada ve onu yönlendirmede korku ve "terkedilmişlik" duygusu içinde değerlendirmesiyle ayrımlanabilecek (daha ileri ve daha yakından yapısal bir analiz gereken) bir dünya görüşünün yükselmesine sahne oldu.

Bu perspektif içinde, Aydınlanmanın kendine güvenen, iyimser düşüncesinin, özellikle dine düşmanlığı yüzeysel ve sınırlı görünmeye başlandı. Burjuvazi, 19.yy.'da zaten muhafazakârlık adına bir güç olmuştu ve Hıristiyan karşıtı olan önceki konumunu terkedip "kurulu toplumsal düzenin bir des-

tekçisi" olarak dine karşı çok daha olumlu bir tutum almıştı. 20.yy.'ın ilk yarısında ise, içi istikrarsızlığın ve endişenin baskısı altındaki burjuvazi, öznel olarak yaşanan ve hatta bazen aşırı dinci biçimlere bürünen bir inanca yöneldi. Ancak gerçek din döneminin inancıyla karşılaştırılınca bu yeni inanç türü nesnel anlamda sahicilikten yoksundu... Gerçek bir öze sahip olmadığı, fakat sadece öznel deneyimlerin ifadesi olduğu için toplum üzerinde neredeyse hiçbir etkisi olmadı.

Bu dönemdeki bunalım, bütün boyutları 1929-1933 arası büyük buhrana kadar açıkça görünmeyen ve aslında 1914-1945 arası olanların dayanağını oluşturan toplumdaki ekonomik tehlikeden kaynaklanmıştır. Bu anlamda, eğer *yeni* bir düşünsel durumdan söz ediyorsak, Kierkeguard ve Heidegger, artık bizim için ilgisiz olduğundan değil, 1945'ten bu yana Batı kapitalist toplumu, geniş-ölçekli ekonomik bunalım tehlikesini önleyerek, ekonomiyi düzenleyen bir dizi yöntem geliştirdiği nedeniyledir. Kaçınılmaz olarak toplumsal ve siyasal tehlike anları oluyorsa da, bunlar yüzyılın ilk yarısında olduğu gibi esaslı sorunlar değildi.

Sosyalist ülkelerin dış tehdide, az gelişmiş ülkelerin bağımsızlık hareketlerine ve sömürgeciliğin bitişine eşlik eden özel sarsıntılarla gerginlik belirtilerine karşın, batı toplumu kendi iç hastalıklarının en önemlilerinden kurtulmaya, umutsuzluk ve kaygıya dayalı olan ideolojik dayanaklarından da uzaklaşma sürecindedir.

Bu koşullarda, akıldan içselliğe ve bireyci dindarlığa gerileyiş, eski toplumsal ve düşünsel durumdan artakalmış ve modası geçmiş öznel bir alışkanlık gibi görünmeye yüz tutar; artık gerçek anlamda burjuva toplumunun geleceğine işaret eden bir düşünce ve deneyim tarzı olarak görülmez.

Bu durum belki de, burjuva tarihinde Aydınlanma perspektifine geri dönüşler olarak betimlenebilecek bir takım dönemler olduğunu görmeyi kolaylaştırabilir. Bunlardan ilki bizzat Hegel'le Marksizm'in gelişimi arasında kalan erken Hegel sonrası dönemdir. Marks'ın ilk yazıları Aydınlanma düşüncesinin açık izlerini taşır: Onun doktora tezi "antik çağın büyük aydınlanma filozofu" Epikür'e övgüdür. Bu türden bir başka dönem de Yeni-Kantçı filozofların ismen Kant'a, ama gerçekte Fichte'ye dönüşleri 19.yy.'ın ikinci yarısında gerçekleşmiştir.

Alman idealist felsefesinin erken dönemlerine ya da 1914-1945 arasındaki yıllara benzer bunalım zamanlarında geçici olarak kırılsa bile Aydınlanma ile burjuvazi arasındaki ilişkinin*esaslı* bir bağ olduğu görülür. Ancak bu türden bunalım dönemlerinde bile, rasyonel konumdan tümüyle vazgeçilmediğini eklemek zorundayız. Örneğin, Paul Valery'nin çalışmalarının en belirgin özelliği, bunalımın farkında olması ve rasyonelliğin de tam bir bileşimi olmasıdır.

Eğer bu doğruysa, Batı toplumunun başka ve büyük bir Aydınlanma dönemine doğru yöneliyor olma olasılığının silahsızlanmayı gerçekleştirme ve atom savaşları tehlikesini sona erdirme başarısı gösterilirse- oldukça yüksek olduğunu varsayabiliriz. Öncelleri gibi önümüzdeki dönem de geçmişin sadece bir tekrarı değil, fakat, kendi özgül biçimlerine sahip bir süreç olacak.[13]

---

[13] Bilimsel ve felsefi sorunlar üzerine çıkarılan çeşitli cep kitapları dizilerinde büyük bir artışın gerçekleşmesi bu durumun tipik belirtilerinden biridir. Bunlar modern giysi içinde Ansiklobedi esasındadırlar. Aralarındaki tek fark, değişen toplumsal koşullara uygun olarak bu kitapların tutarlı bir felsefi dünya görüşü taşımamalarıdır. Diğer bir belirti de K. R. Popper'ın **Açık Toplum** adlı yapıtının özellikle İngilizce konuşan ülkelerdeki büyük başarısıdır. Öte yandan varoluşçuluk döneminin doruğu olan 1938'de yayımlanmış olan Sartre'ın La

⟶

Bu yüzden Bergson, Heidegger, Jaspers, Jean Wahl ve Gabriel Marcel gibi filozofların ifadelerinde olduğu gibi, "Aydınlanmanın" içsel, bireyci ve akıl dışı dinsel inanç tarafından "yıkılışı" eninde sonunda Batı toplumunun düşünsel tarihinde sadece geçici bir aşamadır. Tarihin ilerlemesiyle zaten modası geçen bu aşama üzerinde daha fazla zaman harcamamız gerekmiyor.

MARKSİST ELEŞTİRİ

Aydınlanma ile dünyanın önemli bölümünün düşünsel yaşamında egemen olan diyalektik düşünce arasındaki ilişki sorunu ve öznel anlamda olduğu kadar nesnel anlamda da çok daha büyük ve ciddi bir öneme sahiptir.

Daha önce belirttiğim gibi, diyalektik bilinç Hegel ve Goethe'de, özellikle aydınlanma biçiminde olmak üzere bireyciliğin eleştirisiyle başlamıştır. İnsan Varlığı tümüyle bilgi içerisinde incelenemez; bilgi, içinde bir miktar maddi öz barındırması gereken bütünselliğin öğelerinden birisidir. Bu görüş, en etkili biçimde Goethe tarafından, Faust'un Aziz John incilinin başlangıcını "sevgili Almancasına" çevirmek istediği ünlü sahnede açıklanır. Burada Faust "söz", "akıl", "güç" yorumlarını reddeder ve en sonunda tek uygun çeviriyi bulur: "Başlangıçta Eylem vardı."

Nausse (Bulantı)'si var. Kitap usculuğun ve hümünizmin karşısındadır. Kitapta sözü edilen Halk kütüphanesindeki kitapları alfabetik sıra içinde okuyarak kendini yetiştiren adam kesinlikle yergisel bir karakterdir; ancak yergi, aydınlanmanın temel inaçlarından birine yöneltilmiştir- bilginin Ansiklobedi ve sözcükler aracılığıyla alfabetik olarak düzenlenmiş bölümler içinde aktarılabileceği inancı-.

Diyalektiğin içkin panteist görüşüne göre bir tek gerçek öz vardır; o da insanın kendisidir. Ancak eğer insan bilinçli olarak, bilinen insani eylemin özü haline gelirse, ve eğer insan aynı zamanda eylemin hem öznesi hem de nesnesi ise, ne özne ne de nesne artık birey olamaz. Birey, eyleminin nesnesi olarak ancak şeylere -ya da diğer insanların şeyler olarak gördüklerine- sahip olabilir. Bu durumda eylemin nesnesi, *insan topluluğu olmalıdır*. Dolayısıyla, kendisini oluşturun bireyler aracılığıyla hareket eden insan topluluğu, ancak kendisini eyleminin nesnesi yaparsa gerçekleştirdiği eylem bilinçli bir tarih olur.

Diyalektik düşünce, insanı, eylem[14] aracılığıyla doğasını sürekli aşan ve böylece, tanrısal olanla insanın tek olası birleşmesi ve özgürlüğün tek gerçekleşme yolu olan, insan ve doğanın bilinçli tarih içinde uyuşmasına doğru ilerleyen tarihsel bir varlık olarak kavrar.

Bu felsefi sistem içinde, geçmişin insanları da elbette tarihsel özne olarak görülür; ancak bu insanlar kendi esas doğalarının bilincinde değillerdi ve tarihi "ideolojik, yabancılaşmış" bir biçimde yapmışlardı. Onların eylemleri de öz olarak insan toplumuna sahipti. Ancak insanlar bunun bilincinde olmadıkları için öze mutlak bir statü verdiler ve onu, kendi dışlarında, Tanrı dedikleri kavramı yabancılaşmış bir biçim içinde düşündüler. İnsanlık tarihinin büyük dönemleri; bilinçsiz ve ideolojik bir biçimde gelişse de, insanların Tanrı'nın içinde kendilerini, kendilerinin içinde de Tanrı'yı bularak gerçek öze yaklaştıkları zamanlardı. Bunlar inancın gerçek çağlarıydı.

Burjuva toplumu, insan topluluğunun tüm bağlarını çö-

---

[14] Pascal'ın tanımı: "İnsan insanı sürekli geçer"!

zerek ve onları birey bilincinden atarak, insani duygu ve düşünceleri özden yoksun bıraktı.

Burjuvazinin gelişimi tarihsel olarak ilerici işlevini korurken, burjuvazinin üyeleri, Ortaçağların inancı gibi, kendi toplumlarının tümüyle biçimsel, düşüncelerinin de edimsel ve örtük olsa bile gerçek bir öze sahip olduğunu açıkça bilmeseler de hissedebildiler. Burjuva bireyci görüşü bu anlamda, 18.yy'ın ideolojik düşüncesi ve yüzyıllar süren tüm bir gelişme dönemi içinde büyük din çağlarının inancı kadar gerçek ve sahiciydi.

Bu Hegel tarafından çok iyi betimlenen bir duruma neden olmuştur. Kendindeliğin farkında olmayı sağlayan ve temel olarak gerçek öz kavrayışını bir tarafa bırakarak, insani kavrayışın özerkliğini kuran aydınlanma, dine ve gerçekte kendisinin bir diğer biçimi içinde cisimleşen dinsel görüşe karşı savaşıyordu: Aynı bilinç yanlış ve tepkisel boş-inanç biçiminde saptırılmış olsa da aynı düşünsel kategorilere dayanıyordu.

Alman idealizmi ve onun diyalektik felsefeyle sosyalizm içindeki gelişimi, tarihdışı usçuluk ya da sahte bir dinin yerine, insanlığın gelişim ve ilerlemesi için kendi eylemlerinin sonuçlarının sorumluluğunu bilinçli bir biçimde üzerine alacağı yeni ve içkin bir inanç seçeneğinin konulabileceği umudunun - burjuvazinin zaferi rasyonel düşünceyi tüm ilerici anlamlarından yoksun bıraktığı için- anlatımıydı.

Artık, Avrupa düşünce yaşamı sürekli büyüyen ve ahlaken tarafsız olan ekonomik yaşamıyla birlikte, sözde Hıristiyan ve kökten laikleşmiş burjuva toplumu ile insanların kendileri için ve kendileri tarafından yaratacakları saydam ve

ideolojiden bağımsız, gelecekteki bir topluluk uğruna gerçekleşen mücadele içerisinde sahici düşünsel ve dinsel bir yeniden doğuş umudu taşıyan, içkin hümanist sosyalist inanç arasındaki kesin karşıtlık tarafından yönlendirilmektedir.

Bu, sosyalizmin burjuva düşüncesine yönelttiği ve uzun gelişme süreciyle de içinde yer aldığı bir durumdu. Bu eleştirinin temelinde, Hegel'den alınan yabancılaşma kuramı vardı. Fakat Hegel'in kavramı, bilimsel Marksist formülasyon içinde, meta fetişizmine ve şeyleşmeye dönüşmüştür.

Sosyalist kuramcılar kapitalizmin tarihte ilk kez, tanrısal ya da şeytani, iyi ya da kötü, güzel ya da çirkin türünden ayrımlara kayıtsız kalan bir ekonomiye sahip, temelden laikleşmiş bir toplum yarattığını; böyle bir sosyalitede de bir topluluk olarak insanlık düşüncesinin, toplumsal duygularla birlikte sadece malların artı bir niteliği olarak "*Şeyleşmiş*" bir biçimde, "*fiyat*"ta ifade bulmasıyla, birey bilincinden giderek artan bir şekilde kaybolacağını ve bunun ekonomik yaşamda insan ilişkilerinin tek belirleyicisi haline geleceğini vurgulamakta haklıydılar.

Aynı insanı hem sınıf bilincine sahip bir burjuva, hem de ulusunun bir yurttaşı ve kuramsal anlamda bütünüyle toplum refahını düşünen bir kişi yapan, böyle bir toplumun insan kişiliğini parçaladığını sonra da bu toplumun burjuva bireyini temelden ve yaşamını kazanırken ahlak dışı, duygusuz ve dindışı olan iktisadi insan, sevecen baba, sıcakkanlı arkadaş ve yaşamının geri kalanını iyi bir Hıristiyan olmak üzere iki karşıt biçime böldüğünü belirtmekte de haklıydılar. Bu nedenle, kurt adam *miti*, Dr. Jekyll ve Mr. Hyde'in öyküsü modern insanı kusursuz bir biçimde simgeler. Bu mit, bizim zamanımızda da Brecht'in *"The Good Woman of Sezuan"* (Sezuan'ın İyi

Kadını) ve Chaplin'in *"Monsier Verdoux"* filmine benzer örneklerde olduğu gibi, büyük sanatçılar tarafından kullanılmıştır.

Sosyalistler, kapitalist toplumun Aydınlanmanın esas değerleri olan yasa önünde eşitlik, hoşgörü ve özellikle de özgürlüğü ancak görünüşte gerçekleştirdiğini, bu gerçekleşmenin de tümüyle biçimsel olduğunu iddia etmekte haklıydılar. Gerçekte ekonomik eşitsizlik ve sömürü, özgürlük, eşitlik ve hoşgörü üzerinde yapılan önemli kısıtlamaları gizlemiştir. Burjuva toplumunun düşünsel yaşamı, sürekli daha boş ve insani gereksinimleri karşılamaktan daha uzak hale geliyordu. Bunun yanısıra kardeşlik, topluluk ve gelecek için umutlu olmak gibi (nihayetinde anne-babalarınınkine benzer bir yaşama sahip çocukların azalmış zayıf umutları dışında) değerler insan bilincinden yavaş yavaş kayboluyordu. Bunlara, burjuva toplumun kendi üyelerinin tümüne güvenli bir ekonomik varoluş veremediği ve emekçi sınıfın maddi refahının şimdiye değin olmadığı kadar büyük tehlike içinde olduğu iddiası da eklenmişti.

Sosyalist düşünce, bu kasvetli resme yeni bir kardeşlik, bir bütün olarak insanlık için yeni bir gelecek ve işçilerin burjuva toplumuna köktenci karşıtlıklarından doğacak ruhun yeniden dirilişi umuduyla karşı çıkmıştır.

Aydınlanma, tamamen kendi değerlerini uygulamada gösterdiği başarı yüzünden yıkılmıştı. Artık burjuva toplumunda Hıristiyanlık, kişiye özel bir konu, ve hatta basbayağı bir yalan haline gelmişti. Sosyalizm ekonomik ve tinsel kurtuluş için tek umut olarak görünüyordu.

BATI TOPLUMU

Bizim kuşağın içinde yetiştiği düşünsel dünya böyleydi. Ama sonra, bizi bu çözümlemelerin çoğu bölümünde temel değişikler yapmaya zorlayan tarihsel olaylar gelişti. Ancak yine de bu görüşler içinde yeralan birçok önemli noktanın doğruluğu kanıtlandı ve yine bu aynı olaylar, varlığı tehlike içinde olduğu zaman demokrasinin en uygar biçimleriyle olabileceği gibi faşizm ve barbarlık güçleriyle de birleşebileceğini kanıtlayan kapitalist ekonominin ahlaken tarafsızlığı içinde gizlenmiş olan tehditi açığa çıkardı.

18.yy.'da Diderot, Rousseau, Voltaire ve d'Holbach'ın ötesinde Marquis de Sade'in çalışmaları rasyonelliğin nihai olasılıkları konusunda bizi uyarır. Aynı şekilde, Alman Nasyonal Sosyalizmi, ahlaken tarafsız olan bir ekonomik yaşamda sürekli varolan tehlike potansiyelini kanıtlamıştır.

Ayrıca, faşizm ve barbarlıktan başka, modern edebiyat ve sanat hareketlerinde burjuva düşün yaşamının boşluğu gittikçe açık hale gelmiştir. Burjuva toplumunun yarattığı tek büyük edebiyat türü olan roman değerleri, yalnızca "sorunlar" yönünden ele alan epik bir biçimdi (Bu, Don Quixote, Julien Sorel, Emma Bovary gibi tüm önde gelen büyük karakterlerin sorunsal doğasını açıklar). Ancak gerçekliğin betimlenmesinden tümüyle vazgeçip saf soyutlamaya giden modern resim tarzı gibi Kafka'dan, Robbe-Grillet, Beckett, Adamov ve Ionesco'ya kadar çağdaş edebiyat, her şeyden önce bugün insan yaşamının boşluğunun ve değer erimesinin sarsılmış ve sık sık da sarsıcı olan bir ifadesidir.

1914 ile 1945 arasındaki 30 yıllık "burjuva toplumunun bunalımı" bir dizi şiddetli toplumsal devrimle daha da belirgin

hale gelmiştir. İlkin, 1917'de Rusya'daki Sosyalist Devrimin zaferi ve 2. dünya savaşının sonuna kadar süren Sosyalist bir toplumun gelişmesi vardı. Bunu Yugoslavya'da ve Çin'de gerçekleşen devrimin başarısı ve sosyalizmin Orta Avrupa'nın geniş bir alanına yayılması izledi.

Kapitalizmi Hitler diktatörlüğüyle ya da burjuva toplumunu aydınlanmış despotizmle eşdeğer görmediğimiz gibi, sosyalizmi Stalinizmle, hatta genel olarak totoliter devlet biçimleriyle kesinlikle eşdeğer görmemeliyiz. Sosyalizm ve kapitalizm temel toplumsal yapılardır; diğerleriyse bunların içerisinde, koşullarda ve kendilerini dönüştürme yetileri tarafından belirlenen bir sürede ortadan kaybolması ve yeniden ortaya çıkması üzerine ifade bulan geçici siyasal biçimlerdir.

Stalin yönetimi altındaki terör dönemi her şeyden önce somut tarihsel durumun bir sonucuydu: Saldırgan ve ezici üstünlüğe sahip kapitalist dünyanın endüstriyel (bu nedenle de aynı zamanda askeri) açıdan geri kalmış sosyalist devlete karşı yönelttiği bir dış tehdit vardı. Bu durum, Çin Devrimi'nin başarısı ve atom silahlarının "dehşet denge"sinde askeri eşitliğin elde edilmesiyle kökten değiştiğinde, nihayet Sovyet Devletinin Stalincilikten arındırılması ve bunun da iç savaş ya da dış yenilgi olmadan başarılması, yukarıda yapılan çözümlemeyi doğrulamıştır.

Kuşkusuz sosyalizm, özellikle kapitalist geçmişi olmayan ve bunun sonucunda düşünsel yaşamlarına hiçbir burjuva-demokratik geleneğin yerleşmediği az gelişmiş ülkelerde taban bulmuştur, ki böyle bir düşüncel yaşamın en büyük katkısı ortak çıkar üzerine vurgu yapması ve özellikle de seçkin görülen bireylere göreli olarak itibar etmemesiyle gerçekleşmiştir.

Bütün bunları akılda saklı tutmak önemlidir. Ama mübadele ve piyasa ekonomisinin tamamen ortadan kaldırıldığı ve ekonominin merkezi otorite tarafından planlandığı 40 yıllık sosyalist toplum deneyiminin, Aydınlanmanın önemli değerleri olan - özgürlük, eşitlik ve hoşgörü kavramlarına karşı son derece ciddi bir tehdit oluşturduğunu kanıtlamıştır.

Bu değerler, sosyalist saflarda haklı olarak, tümüyle biçimsel ve özden yoksun diye damgalansa da, özgürlük; Anotole France'in belirttiği gibi; "milyoner için sarayda uyumak, dilenci içinse bir köprünün altını yatak yapmak" olduğunda ve paraya sahip olanların basın, radyo ve her türden propaganda aracılığıyla kamuoyunu yönetme gücünü elinde bulundurmalarıyla anlamından çok şey kaybetse ve eşitlik tehlikeli bir biçimde sadece "yasa önünde" ki eşitlik olarak hiçbir ekonomik gerçekliğe sahip olmasa da; kapitalist sistemde değer verilmeyen hoşgörü artık sadece dinsel alanda kabul gördü. Fakat Batı insanı, aralarında en başta sosyalistlerin bulunduğu eğitimli sınıflar aracılığıyla Aydınlanma düşüncesinin eşitlik, özgürlük ve hoşgörü gibi önemli kavramlarını yaşatmanın insan yaşamındaki büyük değerinin farkına varmıştır.

Düşüncenin şartlar ne olursa olsun, kitaplar ve gazeteler aracılığıyla siyasal ve toplumsal koşullarda açıklanması ve savunulması hakkı; bütün insanların hukuken eşit haklara sahip olması durumu, toplumsal felsefe ve dinde hoşgörü: Tüm bunlar, sadece biçimsel anlamda uygulansa da, toplum yaşamı için düşüncesizce bir kenara atılamayacak ve atılmaması gereken eşsiz bir tarihsel ilerlemeyi temsil eden temel bir yapıyı oluşturur.

Ancak bizler, bu değerlerin Batı toplumunun piyasa ekonomisine dayanmasına karşın ekonominin biçimsel anlamda

da olsa ancak, sadece göreli bir dengeyi korumakla hayata geçirebileceğini ısrarla vurgulamak zorundayız. Bu değerler ilk bunalım işaretiyle, ya askıya alınır ya da tümüyle kaldırılırlar; nitekim bu durum bir kereden fazla gerçekleşmiştir. Bunun yanısıra, Batı burjuva toplumu geçmiş otuz yılda bir dizi kesin değişim geçirmiştir. Ekonomik bunalımın, dış politikanın ve sosyalist dünyada çok daha hızlı yaşanan üretim artışının yarattığı baskı, Batı'yı, ekonomik yaşamın özel niteliğinin bir kısmından vazgeçmeye ve ekonomik etkinliğindeki önemli bir bölümü uluslaştırmaya yöneltmiştir. Aynı dönemde ekonomiye olabildiğince düzgün işlemesi için bir dizi denetleyici aygıt dahil edilmiştir.

Herhangi bir insan hiçbir kehanet iddiasında bulunmadan, mantıken Batı toplumunun -savaşın patlak vermemesi ve savaş tehdidinin aşılması koşuluyla- işleyebileceğini ve kendini hiçbir ekonomik tehlike söz konusu olmadan yeniden üretebileceğini tahmin edebilir (Bu değişimlerin toplumbilimsel nedenleri, elbette büyük öneme sahip bir sorundur, ancak bu çalışmada ele alınması mümkün değildir.).

Batı toplumu bu gelişme süreci içinde geleneksel Marksist çözümlemenin kapitalizmin niteliği olarak düşündüğü iki belirlemeye nokta koymuştur: Orta ve alt burjuvazinin proleterleşmesi ve emekçi sınıfının tümden yoksullaşması. Sonuç olarak, Marksist çözümlemede kökten dönüşümler gerekli hale geldiği gibi, aynı zamanda sosyalistlerin kapitalist sisteme yönelttikleri eleştirilerin en önemli olanlarından birinin altındaki zemin de kaymıştır. Bugün, emekçi kesimin yaşam düzeyinde yukarı doğru bir yükseliş vardır. Diğer sınıfların yaşadığı kadar büyük olmasa da, böyle bir gelişmenin varlığı kesindir. Ücretler, toplam ulusal gelirin azalan bir oranını oluşturuyor olabilir, fakat emekçilerin gerçek ücretleri toplam üretimin ar-

tışıyla birlikte yükselmektedir. Üstelik, orta sınıf ortadan kaybolmuyor, aksine, göreli konumunu ve mutlak önemini yitirmek bir yana gerçekte güçlendiriyor. Buna ek olarak, otomasyonun kullanılmaya başlanması ve yeni güç kaynaklarının keşfi, muhtemelen, küçümsememiz gereken geçiş ve uyum sorunlarından sonra, hiç de uzak olmayan bir gelecekte, bu süreçlerin yapısal ve niteliksel önemleri içerisinde yoğunlaştırılmalarını ve dönüştürülmelerini olanaklı kılacaktır[15]

Modern batı kapitalizminin durumu daha geniş bir tarihsel perspektiften ele alınırsa, toplumun tüm üyelerine, işçilere, alt ve orta burjuvaziye ve aynı biçimde kapitalistlere birçok durumda yükselme olanağı barındıran nispeten yüksek bir yaşam standardı güvencesi sunulmasının anahatlarını görmeye başlarız. Dış tehlikelerden kaynaklanan sorunlar çözülebilseydi az çok pürüzsüz işleyen ve genel refahı sağlayan böyle bir toplum, geniş oranda birey özgürlüğünü, yasa önünde eşitliği ve hoşgörüyü güvence altına alabilirdi. Bu yolla, 19.yy.'da Aydınlanma programının sadece bir parçasını başaran kapitalist Batı toplumu, artık bu programın tamamlanması için yeni temeller atmaya hazırdır.

Sosyalist toplumlarda, biçimsel özgürlük, eşitlik ve hoşgörü kavramları tehdit altında olduğundan (ki bizler bu tehditin sadece geçici bir tehlike olduğu umudunu korumalı ve

---

[15] Otomasyon ve atom enerjisinin kullanımıyla birlikte üretimdeki devasa artış ve işçiler tarafından talep edilen nitelik dönüşümünün, toplumsal sınıfların göreli gücünü değiştirmesi olanaklıdır. Bu değişim, üretim araçlarının özel sahipliği üzerinde büyük sınırlamalara ve endüstri politikalarını belirlemede ve yönetimde işçi katılımının genişlemesini sağlayan üretimin denetlenmesi ve reforme edilmiş işletmenin devrimsiz yöntemleri aracılığıyla gerçekleşecektir. Bu, toplum yapısında temel bir değişimi ve Yugoslavya modeline doğru bir yönelimi işaret eder.

buna inanmalıyız) hem burjuva hem de Batılı Sosyalist düşünürler, Aydınlanma tarafından benimsenen dünya tasarımının köhnemiş ya da gereksiz biçimde yargılanmaması gerektiğini, önemle korunması gereken değerleri kutsal bir şey gibi, saklamanın soyalizmin bugün karşılaştığı acil sorunlardan biri olduğunu görmek zorundadırlar.

Marks, geleceğin sosyalist toplumunda burjuva hümanizminin mirasını ve devamını görmüştür. Ancak, bugün, burjuva toplumunun temelini sağlayan piyasa ekonomisinin ortadan kalkmasıyla hümanizmanın temel değerlerinin de tehlikeye girdiği çok açık bir hale gelmiştir. Bu yüzden, Marks'ın ruhuna bağlı kalmayı isteyen sosyalist kuramcılar ve politikacılar sosyalizmin bu değerleri başka bir yere nasıl yerleştireceği ve onları değişik bir toplum biçimi içinde nasıl yaşama geçireceği sorusunu yanıtlamak zorundadırlar.

BİR SENTEZE DOĞRU

Aydınlanmanın "köhnemişliği" üzerine geliştirilen çağdaş düşünceler önceki kuşaktan filozofların savunduklarından farklıdır. Ama aynı zamanda çağdaş Batı toplumunda yaşayan insanın görüşü, artık Aydınlanma değerlerinin uygulanmasına daha yakın olsak bile aydınlanma düşünürlerinin o iyimser görüşleriyle bekledikleri şeylerden tümüyle farklıdır.

Hegel'in ve Marks'ın Aydınlanma düşüncesinin özden yoksunluğu üzerine yaptıkları eleştiriler kendi tanımlarında

bütünüyle felsefi görülüyordu. Oysa bu "sorunlar" bugün modern kapitalist toplumun en acil sorunlarından biri olarak karşımızda durmaktadır.

Burjuvazi, 17. ve 18.yy.'da geleneksel dini inançların özünü boşaltarak boş inanca dönüştürmeyi, dinsel inancı topluluk yaşamından kovup bireyde sınırlı tutmayı ve nihayet bireyin özel yaşamıyla sınırlamayı başarmıştır. Aynı biçimde modern kapitalist toplum, Batı'da ki emekçi sınıfın mutlak yoksullaşmasını durdurmayı, (ki bu, Marksist kuramda gereksinim duyulan en önemli revizyonu oluşturur) proletaryanın en önemli kesimleriyle bütünleşmeyi, ve bu kazanım sayesinde de emekçi sınıf ve burjuva toplumu arasındaki savaşımla gelişmeye başlayan hümanist dinin temellerini etkili bir biçimde parçalamayı başarmıştır.

Batı dünyası, bugün temel olarak laik ve kutsallıktan arınmış endüstriyel bir toplum kurmak için uğraşıyor. Böyle bir toplum -eğer başarılırsa- bütün insanların gönenç içinde yaşayacakları bir toplum olacaktır. Belki burada geniş bir biçimsel özgürlük ile dinsel ve felsefi hoşgörü de bulunacaktır... Ancak bu toplum, insan yaşamını tüm tinsel özlerden yoksun bırakmakla tehdit eden, büyük olasılıkla, özgürlüğün gelişmesinin, insanda, onu kullanma isteğini yok edecek olan içsel bir boşluğun büyümesine de eşlik edeceği, tinsel yoksullaşmayla birlikte dinsel ve felsefi hoşgörünün gereklilikleri sürekli olarak daha seyrek yerine getirmeyi kolaylaştıracağı bir toplum olacaktır.

Bugün sanatçı ve düşünürler bu değişimlerin farkına varmışlar ve bunlara karşı mücadele etmeye başlamışlardır. 1920'lerden bu yana, yaşamın anlamsızlığı ve insani değerlerin aslında var olmadığı düşünsel yaşamımızın büyük anlatım-

larının -Kafka, Musil, Heidegger ve Waspers'in yapıtlarındaki -en önemli teması olmuştur. Modern Fransız yazını bu izleği almış ve onu, neredeyse dehşet ve terör olmadan sadece gerçeğin bir ifadesi olarak işlemiştir. Ianesco'nun en iyi oyunları, içinde insani söyleşilerin hiçbir biçimde olmadığı bir dünyayı resmeder. Beckett'in bir izleği de, dünyada kalan insani heyecanın bazı küçük izlerini sadece bir mucizenin koruyabildiği anlamsız ve tanrısız bir dünyadır. Robbe-Grillet'in romanları, insanların ve cansız nesnelerin artık birbirlerinden ayrımlanamadığı bir dünyada kurulmuştur. Bazı önemli düşünürler, kendini bu dengede tutabilen batı kapitalist toplumunun iç yapısını bir çeşit "tarihin sonu" olarak görürler. Cennet ve cehennem insansız, tarihdışı varoluşun birbirine benzer yüzleri olduğuna göre, bu sona ister cennet ister cehennem densin, ikisi de eşit derecede uygundur.

Kendi adıma belirteyim ki, ben bu tür görüşlerin henüz doğrulanabileceğini düşünmüyorum. Yakın gelecekteki büyük teknik ve ekonomik değişimlerin modern toplumun iki egemen tipinin toplumsal ve düşünsel yaşamı üzerinde ne gibi etkilerde bulunacağı konusunda kesin tahminlerde bulunmak için bugünden kehanet sahibi olmak olanaksızdır. Bu değişimler, Batı'da yaşam standartlarını çok yüksek bir düzeye çıkarabilecek güçte olsa da, dünya görüşlerine ve bunların felsefi ve sanatsal ifadelerine yer bırakmayan, endüstrileşmiş ama ruhsuz bir toplumsal yapıya neden olabilir. Ancak, aynı zamanda üretimin yanında toplumsal ve siyasal eylemin sorumluluğu, toplumun tüm üyelerinin eline geçebilir ve bu durum, bireysel vicdanın geleneksel değerlerinin güvence altına alınacağı ve özgürlük ile hoşgörünün sağlanacağı bir çerçeve içinde tarihsel ve düşünsel yaşamın yeniden doğması umudunun yolunu açabilir.

Aynı şekilde, sosyalist devletlerde de ortaya çıkan kesin değişimler vardır. Yugoslavya'nın toplumsal deneyimi siyasal ve tarihsel açıdan birincil öneme sahip olmasa da toplumsal kuram ve felsefe incelemeleri bakımından büyük öneme sahiptir. Bu deneyim gerçekten önemlidir, çünkü bu, piyasa ekonomisinin sürdürülmesi ile üretim araçlarında ki özel mülkiyetin kaldırılışını birleştirme girişimidir. Bu girişim, belki de sosyalist-tarihsel bilinç ile bireysel özgürlük ve hoşgörü sentezinin temellerini kurabilir.

Sovyetler Birliğinde, Stalinizm'den arınma başladığından beri, hoşgörü ve birey özgürlüğünün serbestçe gelişmesi için daha geniş alanlarla birlikte siyasal ve ekonomik etkinlik dönemine doğru bir yönelim de oluştu. Ancak bu yolda sadece ilk adımlar atılmıştır. 18.yy.'daki önemli nesnel ve tarihsel soru, "Aydınlanma mı Monarşist rejim mi ya da Hıristiyanlık mı?" idi. Bugün sorun burjuvazinin zaferiyle birlikte burjuva bireyciliği ile Sosyalizm arasındaki seçime dönüştü. Bu aşamada sosyalizm, insanın kendi tarihsel görevi için sorumluluğu bilinçli bir biçimde üstüne alışı olarak görülürken, bireycilik, tarihinin modası geçmiş bir görüngüsü haline geldi. Bugün içinse sorun tümüyle yeni bir biçim almıştır.

Son kırk yıl, bizi Aydınlanma değerlerinin ilerici bir tarzda gerçekleşebilmesinin olumlu koşulları bir yana şimdiye kadar gerçekleşen büyük dinsel boşluğu yaratan kapitalist endüstriyel toplumla, içkin bir hümanist dinin gelişmesinde etkinlik alanı ve bunun için gereken özü sağlayan fakat, öte yandan Aydınlanmanın büyük kazanımı olan birey vicdanının bağımsızlığını tehdid eden (ya da kendisinde beklenildiği halde güvence altına almayan) sosyalist endüstriyel toplum seçenekleriyle yüzyüze bırakmıştır. Nesnel tarihsel anlamda mevcut soru hâlâ değişmemiştir; sosyalizm mi yoksa ka-

pitalizm mi? Ancak bu soru her Hıristiyanı ve her sosyalist bireyi düşünce yaşamındaki esaslı bir diğer soruyla başbaşa bırakır. Endüstriyel Batı toplumu geliştikce düşünsel yaşam için gereken öz değerler güvence altına alınabilecek mi, ya da Sosyalist toplum biçimi Aydınlanmanın eşitlik, özgürlük , hoşgörü ve üyelerinin her birinin birysel vicdanına saygı vb. değerlerinin koruyuculuğuna erişebilecek mi?

İnsanlığın Rönesans'tan beri yakalamaya çalıştığı böyle bir sentez gerçekleşirse, gerçekten saydam bir topluluğun tinsel yaşamı, içkin, tarihsel ve insancıl bir din mi; yoksa aşkın bir inanç mı olacak? Bu soruya bugün için ancak iyi düşünülmüş, ama öznel cevaplar verilecektir. Okuyucunun kolayca tahmin edebileceği gibi ilk önermeği daha olası görüyorum. Ancak bu soruya kesin bir yanıt önermek, kehanet olur ki, bu da doğal olarak benim amacımın dışında kalır. Bir kuramcı her zaman tarihsel gelişimin belirli bir noktasında yer alır ve yapabileceği şey; eleştirel gücünü kendi zamanının sorunlarını anlamak ve kavramsal terimler içinde ifade etmek amacıyla etkin bir biçimde kullanmaktır.

Aydınlanma düşünürleri 1789 Fransız Devrimi'nin entelektüel öncüleriydi. Ve aslında bugün bizi hâlâ meşgul eden birçok sorun da Fransız Aydınlanması'nın doğrudan ürünüdür. İdeoloji sözcüğü örneğin Desttut de Tracy'nin Elements d'Ideology adlı eserinde tüm sosyal bilimleri etkileyecek bir kavram olarak ortaya atılıyordu.

Goldmann'a göre Voltaire, Rousseau, Helvetius vb. birçok Aydınlanma düşünürünün, Aydınlanma "düşüncesine" olan katkıları kayda değer değildi. Ama Aydınlanma düşüncesinin kapitalizmle birlikte ister "rasyonalist" ister "ampirisist" ya da Tarih Felsefesi ile ilişkisi ne olursa olsun bireyci dünya anlayışına yol açtığı açıktır. Dünyanın özgür birey üzerine kurgulanması, Aydınlanma düşüncesinin temeli saymak gereken; Bireyin özerkliği, Sözleşme, Eşitlik, Evrensellik, Hoşgörü, Özgürlük gibi zaten ideolojik olan kavramlara dayanır. Özgürlük ideolojisinin doğal olanla toplumsal olanın iç içe geçmesi biçimindeki tezahürü, idealizmden kesinlikle ayrılamayacak olan felsefi ve yasal çerçevenin (üretim ilişkilerinin) evrensel gereksinimlerini benimseyen siyasal ideolojileri ortaya çıkarmıştır.

Batı Marksizminin önde gelen kuramcılarından olan Lucien Goldmann, Aydınlanma düşüncesinin Birey Özgürlüğü'ne dayalı bütün kavramlarını benimsemek gerektiğine işaret ettiği bu eserinde neredeyse Aydınlanma düşüncesinin dış sınırlarına ulaşmış bulunan Post-Marksist ve Post-Modernist tartışmaların mantığını yönetiyor. Çünkü Marksist çözümlemeyi geliştirmek ve düzeltmek gerekiyor. Marksist Kriz -iç bunalım sorunu ancak Marksizmin, Aydınlanmanın "insansal" değerlerine "geri" dönmesiyle aşılabilecektir.

Böylece Goldmann, Marksizmi çok uzun zaman önce terkettiği hümanizmaya, felsefeye, etiğe acilen tekrar katılmaya çağırıyor.

DORUK

ISBN 975-553-296-x