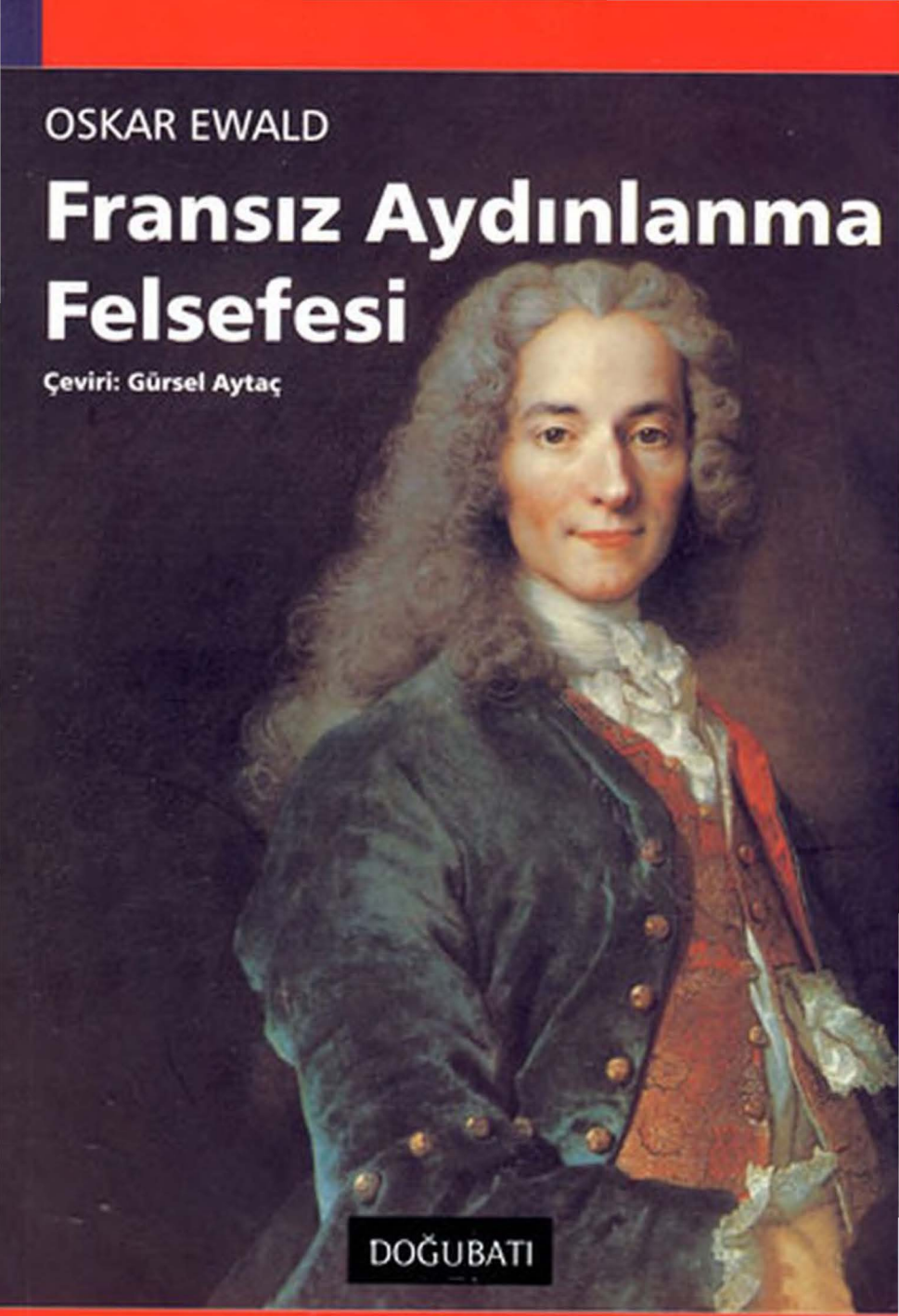
OSKAR EWALD

Fransız Aydınlanma Felsefesi

Çeviri: Gürsel Aytaç



DOĞUBATI

Oskar Ewald

Fransız Aydınlanma Felsefesi

Oskar Ewald

Fransız Aydınlanma Felsefesi

Çeviren: Gürsel Aytaç

DOĞUBATI

OSKAR EWALD

Asıl adı Oskar Ewald Friedlaender. 1881 Slovakya doğumlu. Viyana Üniversitesi'nde felsefe öğrenimini 1903'de doktora, 1909'da doçentlikle tamamlamış, 1928'e kadar Viyana Üniversitesi'nde eylemsiz doçent olarak çalışmıştır. Oskar Ewald dindar sosyalistler arasında tanınmış bir bilim adamıdır. Ölümü 1940 yılında Oxford'da olur.

Die französische Aufklaerunsphilosophie
Verlag Ernst Reinhardt München, 1924

© Tüm yayım hakları *Doğu Batı* yayınlarına aittir.

Almanca Özgün Metinden Çeviren
Gürsel Aytaç

Yayına Hazırlayanlar
Hakmen S. Akkerman

Kapak Tasarım
Aziz Tuna

Baskı
Cantekin Matbaacılık

1. Baskı: Eylül 2010
Sertifika No: 15036

Doğu Batı Yayınları
Selanik Cad. 23/8 Kızılay/Ankara

www.dogubati.com
dogubati@dogubati.com

Doğu Batı Yayınları - 56 Felsefe - 19

ISBN 978-975-8717-60-6

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ 9

FRANSIZ AYDINLANMA FELSEFESİNİN
NİTELİĞİ VE OLUŞUMU 17
Rokoko Ruhu 19
İngiliz Etkileri 21
Analiz Metodu 23
Ana Unsurlar 28
Dönemler 30
CONDILLAC VE DUYUMCULUK 32
Hafıza Kuramı 34
Varsayımın Değeri 36
Bilginin İçeriği ve İfadesi 44
Cabanis 47
Destutt de Tracy 48
MONTESQUIEU 51
Kişiliği 52
VOLTAIRE 61
Kişiliği 61
Kaderler ve Ana Eserler 64
Kiliseye Karşı Savaş 66
Ateizme Karşı Savaş 68

Ruh Sorunu 71
Tabiat Felsefesi ve Ahlâk 73

ANSİKLOPEDİSTLER 79
1. Diderot 80
Gelişim 81
Teizm, Deizm, Panteizm 83
Materyalizm ve Panpsikolojizm 86

2. D'Alembert 88
Metafizik 93
Ahlâk 97
Kant'la İlişki 99
Ansiklopedi 100

KÜLTÜR FELSEFESİ VE TOPLUM FELSEFESİ 106
Volney 111
Morelly 113
Mably 115
Vauvenargues 117
Duclos 121

DOĞA FELSEFESİ 122
Maupertius 123
Buffon 124

Robinet 126
Bonnet 127

MATERYALİZM 129
1. Antropolojik Materyalizm 130
La Mettrie 131
Teoloji Karşıtlığı ve Teleoloji 140
2. Etik Materyalizm 141
Helvetius 142
Yasamanın Değeri 146
3. Sistematik Materyalizm 148
Holbach 149
Teizmin Eleştirisi 155
ROUSSEAU 158
Kişilik ve Kaderler 160
Halk Egemenliği 169
Doğal Eğitim 170

SONUÇ 177
Kaynakça 183
Dizin 186

GİRİŞ

Ortaçağ'ın ve Rönesans'ın sonunda, dünyayı tanımada akıldan başka otorite kabul etmeyen bir düşünce doğrultusu kendini gösterir. Pozitif dinlere karşı tutumu genel olarak henüz mücadele ya da reddetme şeklinde değildir, önce ilgi alanını sınırlamak istemektedir. Bu anlayışa uygun olarak inanç hakikatleri ve akıl hakikatleri vardır ve en önemli noktalarda her ikisi örtüşecektir de. Kısmen samimice, kısmen de şeklen mevcut dine saygı gösterilmektedir ve bunun karşılığında dinin salt düşünme sürecine karışmaması istenmektedir. Bu ilke tam olarak bütünüyle gerçekleşmez, ama yine de etkisi bütüncüldür. Yani: Bilginin biricik kökü olarak aklın güçlendirilmesi. Bu düşünce akımı, 18. yüzyılla 19. yüzyılın sınır çizgisinde zirveye ulaşır, ama yine de etkileri zamanımıza kadar sürer. Çeşitli tesirler, eleştirel sistematik şüphe, hattâ mistisizm bu başarıda ortaktır. Burada ilk olarak andığımız mistisizmde öncelikle söz konusu olan,

onun dinsel varlığın ağırlık merkezini başka yere koyarak Dogmatizmi bir kere bozmasıdır. Ve ardından ise ruhun kendi, içsel hayatını öncelikle vurgulamış ve ağırlık merkezini ruha aktarmıştır. Keza bu mistisizm, bağımsızlık ve özgürlük ilkesinin temelini atmıştır ki bunun gelişimi, aklın itibarına da hemen yarayacaktır. Şüphe, akılla inanç arasındaki karşıtlığı kapamış ve çekişmeyi tamamıyla berabere ilân etmese bile önce inançtan yana olmuştur. Ama bunu mantıklı düşünmenin bütün güçlerini harekete geçirerek, yani kendine hep daha çok cesaret vererek yapmıştır. Böylece sonuç, yalnızca aklın galibiyeti olmuştur. Akıl sonradan, tutarlı düşünmenin varlığını haklı çıkaramayan her şeyi bertaraf etmekle ve daha büyük, evrensel dünya sisteminin inşasında yaratıcı olarak iş görmekle öylesine kuvvetlenmiştir ki sınırsız hâkimiyeti ele geçirmiş ve teolojiye hiçbir şekilde yanaşmamış ve artık onunla anlaşmaya çalışmamış, tam tersine ondan parça koparmaya gayret etmiştir. Sonunda bu düşmanca tavrı, teolojiyi, kilise ve dogmayı bitirme işini genel olarak dine taşımıştır.[1]

Bu yenidünya görüşünü ana unsurları içinde nitelememiz gerekir. Bu görüş, entelektüel ve dolayısıyla nesnelci doğrultudadır. Antikitenin ve Ortaçağ'ın dünya imajı, daha çok antropomorf (insan biçimci) olmuştu. Orada tabiat ben-gibiydi (*ichhaft*) iradî (*willenshaft*) idi ve içsel güçlerle ve özelliklerle (*qualitates occultae*) donanmış tözler kompleksiydi. Rönesans da (Bruno, Paracelsus, hattâ Bacon'da) en somut belgesi teoloji, yani ancak zamanla ilerleyen mekanizmle aşılan hedef nedenleri (*Zweckursachen*) öğretisi teoloji olan bu görüşün çizgisindeydi. Hedef, iradeyle çok yakın ilişkidedir; tabiat eğer benliğinden koparılacaksa, o zaman onun içinde önce hedefi çıkarmak ve erek bilimsel

[1] Kant: "Was ist Aufklärung?" ww.Bd 8

ilkenin yerine nedensellik ilkesini koymak gerekir. Bu arada neden ile etki ilişkisi de temizlenmek zorundadır, hem de güç kavramından. Benzer durum töz için de geçerlidir ve töz zaman içinde olduğu gibi kalan olarak, asıl resmine kendinde, ben-bilincinin kimliğinde sahiptir. Hedef, geleceğin şimdiye alınmasıdır, güç, geçmiş bir şeyin şimdiye etki etmesidir, töz, geçmişin ve geleceğin sakin bir şimdi sayesinde nüfuz etmesidir. Bu arada biz zamanın üstesinden gelmeyi yalnızca bilinç biçiminde, yani özne biçiminde tanırız. Ve böylece nesnenin, insan biçimciliğin dışlanmasıyla temellendirilmesini önemseyen Aydınlanma felsefesinin yalnızca hedef ve gücün metafiziksel ilkesine değil, töz ilkesine de el atması gerektiğini kavrarız.

Bu nesnelci eğilim, felsefi düşüncenin dünya karşısındaki yeni durumuyla açıklanabilir. Eski çağ, evrenselciydi ve ancak özne ve nesneye bölünebilen dünyanın bütününden hareket ediyordu. Hıristiyanlıkla, Ortaçağa tek yanlılığa kadar egemen olan "ben"e yöneliş gerçekleşti. Rönesans, nesne çağını getirdi; bu, dış dünyanın malzemesine nüfuz etme çağıydı, astronomi ve coğrafya çağı, keşifler ve icatlar çağı, güzel sanatlar, mimari çağı, edebiyatta, tarihte, hukuk ve devlet öğretisinde insanı natüralistçe yansıtma çağıydı, matematiksel mekanik, mekaniksel fizik çağı; Kopernikus'un Bruno'nun, Kolumbus'un, Shakespeare'in, Makyavelli'nin, Galilei'nin, Newton'un çağıydı. Benmerkezcilik, Ortaçağı nasıl Subjektivizme götürmüşse, nesneye yöneliklik Yeniçağı Objektivizme öyle götürdü; yani nesne kategorilerini safça ruhsal-düşünsel olana uygulayan metoda. Özellikle Objektivizm, Aydınlanma'ya damgasını bastı. Aydınlanma'nın tanıtıcı özelliği, ruhu, toplumu, devleti, tarihi, ayrı maddesel

gerçekliğe uyguladığı ve bu alanda büyük başarılarını borçlu olduğu temel kavramlara dâhil etmesiydi.[2]

Nesnelcilik şimdi aynı zamanda entelektüelcilik gibi görünür. Bunu da anlamak güç değil. Kişileştirmeden uzaklaşma gücüne zekâ (entelekt) kadar sahip olan hiçbir şey yoktur. Zekânın işlevi genelleştirmededir. O, en yüksek, en genel kavramlara ulaşmaya çalışır. Ama böylesi bütünsel kavramlara ve yasalara yalnızca, niteliği bakımından aynı cinsten olan şey sokulabilir; üstelik nitelikçe ne kadar aynı cinsten ise o kadar bütünüyle sokulabilir. Bu nedenle soyut zekâ, biricik olanı, öznel olanı görüngülerden silmeye ve onları en son artık varlık unsurlarına indirgemeye çalışır. Zekânın soyut işleyişi (insan aynı şeyi yakından nasıl düşünürse düşünsün) aynı zamanda analitik, ayrıştırıcı bir işleyiştir. Bu nedenle matematik onun asıl çalışma alanıdır. Çünkü burada yasanın kendisi kendi geçerli nesnesini aritmetik ve geometri değerleri içinde sağlar. Ya da, Kant'ın deyişiyle: Matematik, kavramlardan kurgulama yoluyla edinilen bilgidir. Nesnesi dış ya da iç gerçekliğin bir parçası olan bilgi alanlarında, yani tabiat bilimleri ve kültür bilimlerinde durum başkadır. Onlarda nesne ile yasa daha başından beri ayrı düşer ve bu nedenle onların çabası nesneleriyle yasalarını (isterse bu) en basit unsurlara, atomlara olsun ayırmaktır. Böylece bir yandan anlarız ki Aydınlanma'nın en yüksek bilgi ideali, matematiksel olandır; öte yandan da bu

---

[2] Nesnelcilik felsefesi, bilindiği gibi 19. yüzyıl materyalist ve pozitivist düşünce çizgilerinde devam eder. Buna karşı, son on yıllarda durmadan artan ve özellikle Dilthey, Windelband, Rickert ve Bergson ile özdeşen bir akım gelişmiştir. Bu konuda özellikle bkz. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*; Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Bergson, *Matière et Mémoire; L'évolution Créatrice.*

ideal, atomistiğe eğiliminde ortaya çıkar. Maddesel ve ruhsal atomlarla ilgilenen filozoflar, fizikçiler, psikologlara göre (bu konuda kendilerine hesap verseler de vermeseler de); bütün bireysel tereddütler ve çeşitliliklerden oldukça bağımsız bir sonuç almak için kullandıkları metal paralardan daha az gerçek değerlerdir. Demek oluyor ki bunun içinde aynı zamanda kişileştirmeden kurtarma işlevi vardır. Matematiğin bu işlevi en yüksek ölçüde yerine getirdiğini vurgulamaya gerek yok. Matematik bütün disiplinlerin en objektifi, en benden uzağı ve en buna yabancısı değil mi! Onu evrensel metot halinde genişleten bir çağ; bu nedenle yüksek derecede objektif bir çağdır. Çünkü matematikte ruhsal-insanî olanın her kalıntısı silinmiştir. O, hedef tanımaz, güçlerden ve tözlerden habersizdir; bildiği tek şey, her şeyi kapsayan mantıksal bir işlevselliktir. Az önce gördüğümüz gibi bu, Atomizm'de kendini gösterir ve Atomizm de genel bir dünya hesap sistemi olarak matematiksel metodiğin bir sonucudur. Yani, görüyoruz ki Entelektüalizm, Objektivizm, Mekanizm ve Atomizm, en önemli noktada birbirleriyle ilişkilidir. Bu görüş tarzı, dolayısıyla dış dünyanın araştırılması ve açıklanmasıyla sınırlı kalmadı; içsel varlığa da taşındı ve aynı zamanda dünya görüşü olma yolunda genişledi. Psikoloji böylece ruh hayatının mekaniğine dönüştü. "Ben", aynı nitelikte tasarım elemanlarının bir toplamı oldu ki bunlar da kendi aralarında salt bağlanma kurallarına ve yasalarına göre ilişkili olacaktı. Çağrışımın psikolojisi programı bu şekilde özetlendi.

Çağrışım kavramı bir yandan mekaniksel atomistik imajından, öte yandan insan toplumu imajından alınmadır. Bu, söz konusu içerikler arası sürüp giden bir karşılıklı ilişkidir. Mekaniksel tabiat felsefesi nasıl tabiatın tümünü en küçük kısımlardan, atom ve moleküllerden kuruyorsa, çağrışım kuramı da "ben"in birliğini duyumsamanın ve tasarımın un-

surlarından birleştiriyor, toplum antlaşması öğretisi, devlet yapı taşı olarak tek tek bireylerden kuruyor.

Bu akılcı mekanizm, Tanrı kavramında zirveye ulaşır. Bu kavramda bütün düşünce yapısı en somut haliyle ortaya çıkar. Dünya süreci, anlattığımız gibi, burada bir benzetmeler sisteminde çözülecek evrensel bir temel benzetmeye dayandırılacaktır; bu ise yalnızca evrenin dev bir dünya makinesi olarak görünmesiyle mümkündür. Yalnızca bu şartla mekaniksel metot sınırsızca evrene uygulanabilir. Burada yine iki ana doğrultuyla karşılaşıyoruz: Makinede takıp kalan materyalist doğrultu ve teist (tanrıcı) ya da şimdi akıl dini yoluyla vahiy yerine geçen adıyla deist doğrultu ki buna göre dışarıdan hiçbir iyileştirmeye ihtiyaç göstermeyen dünya makinesi, asıl sahibinin, yani tanrısal ustanın mükemmelliğinin bir kanıtıdır. Burada felsefenin Rönesans'tan beri kat ettiği bir geriye bakış eylemi ile en açık şekilde ölçülebilir. Ona göre evren bir organizma ya da bir sanat eseriydi; Aydınlanma'da evren bütün unsurlarıyla eksiksiz işleyen bir mekanizmaya dönüşmüştür.

17. ve 18. yüzyılın felsefe girişiminin doğrudan doğruya götürdüğü Aydınlanma'nın dünya imgesi esas çizgileriyle budur işte. En önemli tanıtıcı özelliği ise objektif yasallık idealidir. Bu idealin en kıymetli ve en gerçek saydığı şey, genel olan, tipik olan, sınırsız tekrarlanabilir olan, şema, kural, yasa içinde elle tutulabilir olandır. Bireysele, biricik olana, eşsiz ve tekrarlanamaz olana yer vermez; biçimi içeriğe yeğler. Formal mantık, matematik, mekanik, onun bilgi araçlarıdır; soyut kimlik, sayı, atom, salt hareket ise bilgisinin unsurlarıdır. Bilgisinin nesnesi, gerçek olandır, yani dünya makinesi.

Ama yine de Aydınlanma'nın daha derin alt akımları, Rönesans'tan geldiği belli olanları da eksik değildir. Burada evren, Tanrı, tabiat ve insan hakkında daha canlı bir görüş

ve tasarım korunmuştur. Göz önüne alınması gereken en önemli düşünce çizgisi, Giordano Bruno, Jakob Böhme, Paracelsus'tan Leibniz, Shaftesbury üzerinden Rousseau'ya kadar ve ondan öteye gider. Bu şahsiyetler ne kadar birbirinden farklı da olsa, ortak yanları, Mekanizm'e karşı suskun ve telaffuz edilmemiş protestolarıdır. Onlar şeylerin mekanik düzeninden daha yüksek bir düzene inanırlar, yani canlı, manevi bir düzene, aynı dinî, ahlâkî ve sanatçı görüşlerin yeşermesi gibi. Ama bu antimekaniksel çizgilerin en çoğu yine de onlarca mücadele edilen, onları kuşatan genel bir ilkede, yani natüralizm ilkesinde birleşirler. Bu ilkenin temeli şudur: Şeylerin tabii düzeni aynı zamanda mantıklı ve tanrısal düzendir ve o mantıklı ve tanrısal düzen de aynı zamanda tabii düzendir.[3] Aydınlanma'nın asıl, çok merkezî formülü budur, ki içinde çok belirgin antik, çok tanrılı etkiler, yani Grek ve Roma Stoası etkileri devam eder ve bunlar tam olarak tespit edilemeyip hiç de az olmayan derecede elastikiyet taşırlar. Önemli olan, "akıl"dan neyin anlaşıldığıdır. Bunun ve dolayısıyla tabiat kavramının çeşitli değişimlerinde Aydınlanma sürecinin tek tek safhaları tespit edilir. Akıl, Descartes, Hobbes, Locke, Leibniz ve Kant için farklı anlamdadır; keza Voltaire ve Rousseau için de aynı şeyi ifade etmez. Ama Aydınlanma, karakterini ne kadar net bir biçimde ortaya koyarsa içinde akıl ve tabiat kavramları o kadar iç içe girer, mesafe o kadar çok silinir, hem de şu mânâda: Yön verici ilke akıl ilkesi değil, tabiat ilkesidir. Dünyanın düzeni ve yapısı ondan (tabiattan) kaynaklanır. Bu nedenle de Aydınlanma, bütün akılcılığı yanında iyiden iyiye

---

[3] Burada olduğu gibi, izleyen şeyler için özellikle 37. Dipnottaki son derece yararlı incelemeler anılmalıdır, mesela "Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhandert" başlıklı bölüm.

Natüralizmdir. Bütün temsilcileri arasındaki birleştirici bağ, başka durumlarda ne kadar farklı, hattâ birbirlerine zıt davransalar da budur: Locke ile Shaftesbury arasında, Spinoza ile Hume arasında, Voltaire ile Rousseau arasında olduğu gibi. Akılcılık, Natüralizm'in ötesine geçmemiştir. Bu durum, bilgi teorisi bakımından duyumcu yönünde (Sensualist), metafizik bakımından ise maddesel varlıkla ruhsal varlık arasındaki sınırları silmede kendini gösterir. Ama felsefenin en derin harekete geçiricileri nasıl etik olanlarsa, Aydınlanma etiği de temel eğilimi için mührünü açıcıdır. Aydınlanma burada da ve özellikle kutuplu karşıtlığı inkâr eder. İyi ile kötünün ötesinde durmaz, ama ikiliği salt bir derece farkına indirgemekle içerden kaldırmaya çalışır. Her yerde, insanın bütün ahlâkî açıklamalarının aslını bencil motiflere dayandırma eğilimini ilân eder. İnsanın erdemleri de sırf inceltilmiş bencillikti, ama ne olursa olsun tabiat güdüsünün bir sonucu. İlerleme, bu sonuncusunu daha iyi anlayıp değerlendirmeyi öğrenmekten ibaretti.

Aydınlanma düşünürlerinin yöntemlerini en iyi ve en basit olarak "yukarıdan" olanlarla "aşağıdan" olanlar şeklinde sınıflandırabiliriz. "Yukarıdan" bir yöntemi benimseyenler, idealist ve ruhçu olanlardır. "Aşağıdan" olanlar ise duyumcular ve maddecilerdir. İlk gruptakiler dedüksiyon ve spekülasyona başvurmaktan hoşlanırlar, ikinci gruptakiler endüksiyon ve somut deneyden. Birinciler, maddeyi ruhla, varlığın ve hayatın alt görüngü biçimlerini "yukarı"yla açıklarlar, ikinciler ise tam tersine. Aydınlanmacıların dünya görüşleri genel olarak "aşağıdan"dır. Bu durum özellikle Fransız Aydınlanması için geçerlidir ve onu en iyi bu bakış açısından özetleyeceğiz.

Fransız Aydınlanma Felsefesinin Niteliği ve Oluşumu

Aydınlanmanın sürüp giden tanıtıcı özelliklerinin olduğu, ama bunun, Aydınlanmanın farklı ülkelerde, mesela İngiltere, Fransa ve Almanya'da tamamıyla aynı tarzda yürümemesi gerçeğini değiştirmediği görülür. Hem de iki bakımdan ayırt edilmelidir bu farklılık: Bir kere, öğretilerin somut içeriğinin, biçim, metot ve sunuş biçimini gözden kaçmayacak farklar göstermesi bakımından; sonra Aydınlanmanın ana vatanına ilişkisi ve bu ülkenin düşünce kültürünü çeşitlemesi bakımından. Süreç en bütüncül ve en organik olarak İngiltere'de gerçekleşir ki bu da sürecin buradan başlamasıyla ilgilidir. Rasyonelleştirme ve mekanikleştirme eğilimi büyük ölçüde İngiliz varlığına özgüdür ya! Ve bu demektir ki birçok başka şeyde olduğu gibi Aydınlanma'da da yolu belirleme şerefinin bu millete ait olduğu yadsınamaz, her ne kadar bu şerefin bütün karanlık yanlarında payı olsa da ve üstelik derinlik ve titizlikçe Alman ulusunun, zarafet, kesinlik ve çekicilikte Fransız ulusunun gerisinde kalsa da. İngiltere' deki Aydınlanma sürecinin organikliği ve tabiiliği bu

sürecin tamamen İngilizce düşünce çizgisinde bulunması ve hattâ bunun bir zirvesini oluşturmasıdır.

Bu doğrultunun temellerine daha Ortaçağ'da Duns Scotus, Roger Bacon'da, Ockham'lı William'da rastlarız; çok daha belirgin olarak Yeni Çağ'ın eşiğinde Bacon von Verulam'da, Herbert von Cherbury'de, Thomas Hobbes'da; asıl Aydınlanma Locke ve Newton'da başlayıp David Hume'da zirveye ulaşır. Britanya topraklarında felsefi motiflerden başkaca neler olduğu konusu bu çizginin öte yanındadır.

Almanya'da başka türlü; burada Aydınlanma öyle tamamıyla içerden oluşmamıştır. Yabancı etkiler burada güçlüdür ve bunları işlemek ve kendine mâl etmek olağanüstü bir zihinsel enerji gerektirmez. İki kere muazzam tarzda başarılmıştır bu; birincisi Leibniz'de, sonra Kant'da; ara dönem gibi yaratıcı nabzın zayıfladığı yerde, âni bir düşünce düşüşü olur; popüler felsefenin kurak vadilerine ki buradan yalnızca tek tük zirveler (Wolff, Crusius, Lessing) saygın ama yine de üstün olmayan felsefî yüksekliğe ulaşırlar.

Fransa'da da yine başkadır. Burada da hamle dışarıdan, İngiltere'den gelir. Ama düşünce Almanya'daki gibi temelli bir gelişim sağlamaz. Fransız Aydınlanması, Leibniz ya da Kant'ın önemine yaklaşan hiçbir filozof çıkarmamıştır; Locke ya da Newton önemine yaklaşan filozofu da yoktur ve nihâyet Descartes, Malebranche ya da Pascal gibisi de. Bununla beraber Fransa'nın burada (felsefesinin yaratıcı dönemi 18. yüzyılın gerisinde kaldığı için) tamamıyla yabancı etki alanlarına düştüğünü kabul etmek de yanıltıcı olur. İngiliz örnekleriyle harekete geçmiş olsa da Fransız Aydınlanması tam ulusal bir fenomendir, tıpkı onun izindeki devrimin ulusal bir fenomen olması gibi. Voltaire, Bossuet'den ya da Corneille'den daha az Fransız değildir. Aynı şey, biraz sınırlı da olsa d'Alembert, Diderot, Montesquieu, Helvétius için de geçerlidir. Bu üç kültür ulusunun Aydın-

lanma'daki payı şöyledir: Aydınlanma, temelini İngiltere'ye, derinleşmesini Almanya'ya, söylemini ve itici gücünü Fransa'ya borçludur.

Burada aynı zamanda Fransız karakterinin yeni bir tipi sabitlenmektedir: 16. yüzyılda Montaigne ve Charron tarafından işaret edilen, sonra Klasisizm'le geriye itilen ve nihâyet 18. yüzyıl boyunca gittikçe belirgin bir şekilde ortaya çıkan tip.[4]

ROKOKO RUHU

Voltaire'de, Montesquieu'de Diderot'da espri, derin mânâya, hayâl gücünün hafif kaçık zarafeti, metafizik düşünmenin ağırkanlı eğilimine üstün gelir.[5] Rokoko kültürü, düşünme üslubunda da kendini gösterir, yani biçimin içeriğe üstünlüğünde, malzemeye, zayıflamasının yanında oynarcasına hâkimiyette. Metafizikçi, bu felsefeyi ve dünya görüşünü basit ve cılız bulacaktır ki dayandığı genel hayat ortamından soyutlanırsa zaten böyledir. Ama bu, tek yanlı bir bakış tarzıdır; onu, geliştiği atmosferden Fransız salonunun o zaman dünyaca ünlü öneme ulaşacak olan en ince unsurlarıyla ama zarif zekâsıyla donanmış atmosferinden ayrı tutamayız.

Elbette, bu dönemin düşünselliğini küçümsemeye hakkımız yok, her ne kadar sistematik felsefeye pek az yenilik

---

[4] S.33, III.

[5] Voltaire'in Montesquieu hakkındaki sert yargısı, onun kendisi üzerine felsefeci çağdaşlarının çoğunda anılır. Bu yargı şöyledir: "Güç bir yolda bir kılavuz aradım ve benden daha iyi yetişmemiş bir yol arkadaşı buldum. Yazarın bolca sahip olduğu ruhu buldum, ama yasalarınkini pek az. O, yol almaktan çok zıplıyor; aydınlatmak yerine göz kamaştırıyor; zaman zaman yargıçtan çok hicivci. Ve insan istiyor ki böyle dâhiyane bir adam, şaşırtmaktan çok ders vermeyi hedeflesin." *Dialogues et entretiens philosophique XXI*, 1.

getirmiş olduğu ve İngiliz Amprizminin ötesine önemli bir adım atmadığı sabitse de. Bununla birlikte insan neslini çok ilginç ve sert filozofun bile görmezden gelemeyeceği birkaç düşünür fizyonomisiyle zenginleştirmiştir: Bunlar Voltaire ve Rousseau'dur. Voltaire bu bakımdan da Fransız Aydınlanmasının küçültülmüş bir söylemidir, onun düşünme üslubu, düşünce içeriğinin çok üstündedir: Eserlerinden çok titiz bir kesit bu yüzden onların doğrudan etkisini veremez. Rousseau'da durum tam böyle olmasa da hayatının ve eserinin temel, tutkulu etkisi, mantıkî içeriğinden çok üstündür. İşte bu iki görüngünün karşıtlığı bu dönemin düşünsel atmosferine tuhaf bir gerilim getirmiştir. Ama Montesquieu, Diderot ve özellikle d'Alembert ihmal edilecek şahsiyetler değillerdir. Montesquieu'nün yasaların ruhu üzerine eseri, cesur Natüralizmi ile derin bir etki yaratmış ve o zamana kadar bulanık ve engellenmiş motifin yolunu açmıştır. D'Alembert'in aynı tarzdaki geometrik, fiziksel ve bilgi teorisiyle ilgili problemler içeren matematiksel ve tabiat bilimsel Pozitivizmi bir sonraki dönem için daha önemli olmuş ve 19. yüzyılın benzer düşünce çizgisinin, genel olarak pek kabul edilmeyen büyük bir bölümüne öncülük etmiştir. Ve nihâyet Diderot'dan (belli bir problem çerçevesine daha az yoğunlaşmanın ve onu tamamlama çabasının azlığı yanında) Alman Klasiklerinin de kendini uzak tutmadıkları çok çeşitli esin kaynağı gelmiştir. Keza Diderot ile d'Alembert'in ortak girişimi "Ansiklopedi"yi hatırlayalım (bu esere karşı nasıl bir tavır alınmış olsa da), her halükârda olağanüstü boyutta bir eserdir ve zamanın nesline öyle eşsiz bir etkide bulunmuştur ki kamu fikrini ve zamanın egemen ruhunu, yön verici tarzda, üstelik devrim doğrultusunda belirlemiştir. Bundan pek farklı olmayan bir etki de Holbach çevresinden materyalist öğretinin en tutarlı sunumlarından biri olarak yerini koruyan "Tabiat Sistemi"nden gelir. Sonunda bir de şunu

belirtelim: Bu döneme Condillac, Bonnet, Robinet, Buffon ve Lamarck gibi çığır açıcı tabiat araştırıcıları ve tabiat filozofları, Turgot gibi kültür ve toplum filozoflarının ve fizyologların, Condorcet, Volney, Mably ve Morelly gibi adamların dâhil olduğunu düşününce kazanç, hiç de ilk bakışta göründüğü kadar az değildir. Gerçi düşüncenin o yüce zirvelerine değilse de pratik hayatın geniş alanlarına götürülürüz. Ama bir bakıma eksiklik gibi görünen şey, öte yandan Aydınlanma'nın artısı ve hizmeti sayılmalıdır. Hettner'in "18. yüzyıl Fransız Edebiyatı" başlıklı eserinde yazdığı şu sözlere harfi harfine hak vermeliyiz: "Bu edebiyat, yalnızca edebiyatçılar için bir yazı masasından ötekine, bir bilginden ötekine, bir bilenden ötekine yazılmış bir edebiyat değil, daha yüce ödevleri olduğunun bilinci ve gayretiyle doğrudan halkı eğiterek kendi koyduğu kavramlara göre geleneği ve toplumu değiştiren bir edebiyattır." [6] Bu kavramlar her ne kadar haklı olarak cılız ve soyut diye eleştirilse de somut resmi, sosyal ve kültürel realiteyle sıkı ilişkileri onlara canlılıklarını yeniden kazandırmıştır. Onlar eski yönetimin çöküşünü hazırlamışlardır. Fransa'da ve sonunda bütün Avrupa'da büyük değişikliklere neden olmuşlardır. İngiliz Aydınlanması, etkisi bakımından daha çok kendi ülkesiyle sınırlı kalmıştır. Alman Aydınlanmasının ise aktif biçimleme gücü iyice kırılmıştır. Fransız Aydınlanması kamu kanaatindeki derin değişim sayesinde kamusal ilişkilere, karşı konulmaz bir baskı gerçekleştirmiştir.

İNGİLİZ ETKİLERİ

Artık, bir hazırlık çerçevesinde mümkün olduğu kadarıyla Fransız Aydınlanmasının tek tek kuramsal unsurlarını orta-

[6] 38, "Der Grundgedanke der französischen Aufklärung" bölümünde. Benzer şekilde D i l t h e y, 37, 95 ve Cousin, 35, III.

ya çıkarmamız gerekiyor. Burada her şeyden önce göze çarpan şey, İngiliz düşüncesine bağımlılıktır. Bu bağımlılık 18. yüzyılın en önemli gerçeklerinden biridir.

17. yüzyıl Fransası, "Güneş Kral" egemenliğinde prens ihtişamının pırıltısıyla göz kamaştırmış, İngiliz Adasına küçümseyerek bakmışsa da artık onun kültürel üstünlüğüne kendini kapalı tutmaz. Montesquieu ve Voltaire, İngiliz topraklarından önemli şekilde esinlendiler. Bunları Fransa'ya nakletmekle bu ülkede düşünsel yöne yeni bir güzergâh buldular. Locke ve Newton'un etkisi önde gitti; öyle ki Descartes'ın, Malebranche' ın ve Pascal'ın ulusal geleneğini neredeyse geride bıraktılar: Bu konuda, ünlü düşünürlerin yargısı ender bir şekilde birleşmektedir. Descartes'ın bu felsefenin kurucusu ya da yenileyicisi olma ünü inkâr edilir; sadece şüpheci çıkış noktası ve matematikteki başarıları kabul görmeye devam eder; ancak metafiziği, deneyime yabancı kurgu olarak hurdaya çıkarılır. Malebranche' ın durumu daha da berbattır; Condillac ona edebiyatçı der[7] ve böylelikle devrinin duygularını en iyi şekilde yansıtmış olur. Pascal'a karşı da Voltaire şiddetli hücumlarda bulunur. İngiliz felsefesi ise bir o kadar değerlendirilir. D'Alembert o büyük *Ansiklopedi*sinin ünlü "giriş"inde Lord Bacon'ı modern bilginin, bilimin ve dünya görüşünün asıl başlatıcısı olarak anar. Locke'a düzülen övgü ise neredeyse sınırsızdır; denebilir ki Bacon o bütün döneme damgasını basmıştır. Benzer bir etkiyi daha önce belki yalnızca Aristoteles ve Thomas Aquinas; daha sonra Kant ve Hegel yapmışlardır. Şüphesiz Newton'un etkisi de olağanüstüdür, ayrıca o etki de tamamıyla aynı doğrultudadır. Fransa'nın her şeyden önce analitik, mekanik Aydınlanma ilkesini kabullenip geliştirdiğini düşünürsek bu ortaklık anlaşılabilir. Ama burada

[7] Bkz. Condillac, *Traité des Systèmes* '7, I).

Locke ve Newton, hoca ve yol göstericidir; biri genel olarak bilgi kuramında, öbürü tabiat felsefesinde. Newton, maddesel dünyayı, bütünsel bir evren yasasının egemen olduğu unsurlara ayırır. Temelde aynı şeyi Locke, mutlak duyumculuğu, algılama tekilciliğini kurarak ya da en azından hazırlayarak ruhsal-düşünsel dünyada yapmıştır. Newton, fiziği karanlık güçlerden ve niteliklerden temizlemek ister. Ama fizikte yalnızca, duyusal olarak kanıtlanabilir ve matematikçe hesaplanabilir ilişkileri bırakmaktır. Benzer bir temizleme işini Locke bilgi kuramı ve psikolojide onları mevcut hayâletlerden ve kavramlardan kurtarmaya çalışmakla yapar. Demek oluyor ki her ikisi için salt deneyimin hedefi, onun birleştirilmesinin ve inşasının elden geldiğince basit öğelerle denenmesidir. Hattâ en küçük öğeye kadar uzanır bu ilişki. Çünkü bir önceki bölümde öğrendiğimiz gibi, doğrudan doğruya Locke'un bilgi ve ruh öğretisinden gelen çağrışım kavramı, fiziğin kütlesel çekim ilkesinin ruhsal olaylara taşınmasından başka bir şey değildir.

Fransız Aydınlanması Locke'un düşünce dünyasına iyice bağlı kalır ve sistematik felsefe açısından onun ötesinde pek bir şey başaramamıştır. Locke'un birkaç sonucunu yaratıcı olarak yeni motiflerle zenginleştirmekten çok bir mantıksal ağırlık merkezinin doğal çizgisini sürdürür. Bu hareket, İngiliz felsefesiyle, yani duyumculuk, amprizm, fenomenalizm ve pozitivizme paralel olarak yürür; ama Condillac, Voltaire ve d'Alembert'de Berkeley ve Hume'da olduğu kadar açıklık ve kararlılıkla değil.

ANALİZ METODU

Locke'un etkisinin tek tek nerelere kadar ulaştığını saymak güç değil: Metot, bilgi kuramı, metafizik. Locke metodu analitik (çözümleyici) metottur. Locke bütün bilinç komp-

leksini ilk ve en basit unsurlarına ayırır; Fransız Aydınlanması da onu izler. Bu Aydınlanma d'Alembert'de, daha da çok Condillac'da analizin metodik görüş açısını zirveye taşımıştır. Ayrışma sürecinin ardında zaman zaman çözümlenecek içeriklere ilginin kendisi geri plana itilir. Bunu Condillac'da ve dönemin en etkili eseri olan büyük *Ansiklopedi*'de bulacağız. Bilmenin tek tek unsurları nasıl birbiriyle ilişkili ise, birbirlerine nasıl bağlılar, nasıl bu unsurlarda, keza alfabelerinde olduğu gibi, insan bilgisinin bütünü ortaya konuyor? Fransız Aydınlanmasının esas ilgisi buna yönelmiştir. Sentez ruhu onda neredeyse tamamıyla eksiktir. Keza bilgi kuramı da tamamen Locke'a takılıp kalmıştır, öyle ki hareket özgürlüğü bu nedenle ortadan kalkmamış, ama engellenmiş görünür. Böylece Locke öğretisinin iç çelişkileri, çözüme ve barışa ulaşmaksızın burada daha da belirgin olarak ortaya çıkar. Locke, matematiksel bilgi gerçeğini kendisinin salt Ampirizm sistemine uygulamayı başaramamıştır. Burada daha Hobbes için güçlükler vardı ki Bacon bunlardan yalnızca matematiği küçümseyerek kaçmıştı.[8] Condillac'da, hele hele d'Alembert'de bütün bilgilerin duyusal deneyim mercii önüne yollanması ile geometrik ve hesap metodu arasındaki çelişki daha belirgin olarak ortaya çıkar. Gözlem, Locke'da olduğu gibi, duyumculuk ile akıl şezgisi ilkeleri arasında gidip gelir. Nihâyet metafiziğe gelince, burada da neredeyse boydan boya Locke felsefesinin egemenliği, amprik, agnostik ve materyalist unsurlarıyla bir arada kanıtlanabilir. Duyular ötesi bilginin olmadığı, neredeyse bütün grupların, Condillac'ın, Turgot'nun, Voltaire'in, Ansiklopedistlerin ve Materyalistlerin ortak gerçeğiydi. Gerçekliğin görüngülerle sınırlı olmadığı da onlar için

[8] Hobbes'tan d'Alembert'e götüren düşünce çizgisi hakkında, bkz. 37, 358, Locke hakkında 34, II, 163.

bir genelin benzer bir temel ilkesiydi. Burada da, Locke'da ve daha sonra Kant'da olduğu gibi fenomenle kendinde şey arasında neredeyse doğrudan doğruya ayrım yapılmıştır ki sonuncusuna her zaman zorunlu olmasa da, bazen de yalnız problemli bir tarzda varlık atfedilir. Böylece Agnostisizm'in (Bilinmemezcilik) kapsamı da değişken görünür. Voltaire'de, Condillac ve d'Alembert'de bu, en yüksek derecesindedir; materyalistlerde son derece sınırlanmıştır, ama tamamen silinmemiştir. Çünkü maddenin niteliği onların çoğu tarafından da belirsiz bırakılmıştır. Bu konuda da, dediğim gibi, Locke yol gösterici olmuştur. Maddesel tözün yalnızca duyusal değil, ruhsal ve düşünsel görüngülerin de taşıyıcısı olması ihtimalini o da açık bırakmıştır.[9]

Ama bizim Fransız Aydınlanması'nın ön şartları hakkında çizdiğimiz manzara, bunu eğer bir doğrultuda tamamlamazsak eksik kalır. Bu Aydınlanma'nın, kendi felsefesinin klasik geleneğine sâdık kalmadığı ne kadar reddedilmeyecek kadar sabit ise, şüpheci öncüleri olan Montaigne, Charron ve hattâ Descartes'dan etkilenen Pierre Bayle, tam da 18. yüzyılda vatandaşlarının büyük saygınlığına erişmişlerdir, hattâ daha da fazlası var; onlar yeni öğretilere geçiş yapmışlardır. Montaigne ve dostu, aynı zamanda öğrencisi olan Charron'un yazılarında öylesine ilginç unsurlar bir araya getirilmiştir ki, bunlar devrim öncesi çağda kesinlikle verimli olmuştur.

Ana eseri o ünlü *Denemeler* (Essais) olan Michel M o n t a i g n e (1533-1592) ve Pierre C h a r r o n (1551-1603) *Bilgelik Üzerine* (De la sagesse) başlıklı yazısında insanın duyular yoluyla olduğu gibi akıl yoluyla bilgilenme yeteneğinden köklü bir şüpheden yola çıkmışlardır. Ama bu şüphe, Antikiteden ne kadar çok donanım almışsa da onunla aynı

[9] Locke, *İnsan Zihni Üzerine Bir İnceleme*, IV. Kitap, 10. Bölüm.

çizgiye oturtulamaz. Haklı olarak vurgulanmıştır ki Pyhrronizm belli bir ruhsal ve düşünsel yorgunlukla bundan kaynaklanan kesin bir dinlenme ihtiyacını göstermiştir ve antik kültürün sonunu o derecede hazırlamıştır; buna karşılık Yeniçağın eşiğinde bulunan; adını andığımız düşünürlerde yapıcılığın ve biçimleyiciliğin güçlü hamleleri hissedilebilir niteliktedir.[10] Öbüründe bir sona ulaşılmışken bunlarda bir başlangıç söz konusudur. Montaigne ve Charron, akıl ile inanç arasındaki tartışmayı inanç lehine karara bağlamışlardır ve inanç derken de kilise inancını kastetmişlerdir. Ne var ki burada ilginç olan, bu ilkenin onların elinde nasıl değiştiğidir: Tanrısal yasa biçiminde tekrar akıl yasası yaşamaktadır ve bu ise tanrısallıkla birdir. Tanrı=tabiat=akıl! Bu Stoa'nın bile temel eşitlemesiydi; şimdi ise Rönesans'ın temel eşitlemesidir ve daha sonra net ve belirleyici tarzda Aydınlanma'nınki olacaktır.[11] Bu çeşit seslendirilmemiş koşullardan bu iki düşünürde, Montaigne ve Charron'da dünya-, insan-, devlet- ve toplum anlayışı konusunda bir dizi son derece canlı kuramsal ve pratik bilgi oluşur. Onlar bizim alışılmış akıl hükümlerimizin fazla dar, fazla cılız oldukları ve hayatın o zenginliği ve çok anlamlılığı ile çoğu zaman *ad absurdum* (saçmalık)a götürdüğü gerekçesiyle güvenilirliğinden şüphe ederler. Rönesans'ın öz evlatları olarak hayata dört gözle sarılır, onda o doğallığın, akıllılığın, Tanrısallığın üçlülüğünü gerçekleşmiş görürler; bu üçlü, dogmaya suni olarak uydurulmuş ve dogmanın renklerini taşır görünse de çok farklı bir yerden gelmekte ve bambaşka bir yere işaret etmektedir. Eski formlar burada ne kadar ürkekçe korunuyorsa da ve dünyevî bilimin o bilgiç iddialarının (o zaman doğal olarak çocukluk çağını tamamlamamış

[10] Bkz. 40, II, 70.
[11] s. 37.

olsa da) karşısına dikilse de bu sayede her yerde yeni bir nesneler ve durumlar ilişkisini başlatır. Montaigne ve Charron'un çok olumlu şekilde el attığı eğitim sorununa özellikle değinmek gerekir ki Montaigne, Rousseau'nun doğal ve özgür eğitim konusundaki en iyi ve en etkili fikirlerinin birkaçını geliştirmiştir.

Bunu izleyen dönemin bir düşünürü, ünlü *Tarihsel ve Eleştirel Sözlük*'ün (*Dictionnaire Historique et Critique*) yazarı Pierre Bayle (1647-1706) oldukça farklı bir görünüm arz eder. İlk olarak 1695 ve 1697 yıllarında iki cilt olarak basılmış bu eserde modern şüphe anlamlı ifadesini bulmuştur. Şüphe burada, bilmek ile inanmak arasındaki en kesin, en barışmaz karşıtlık olarak karşımıza çıkar ve hiçbir uzlaşmaya; hiçbir dolaylı çözüme izin vermez, tam tersine ya bir ya da öbür mânâda verilen kararı destekler. Bu arada Bayle'ın kendisinin nasıl karar verdiği, inançtan yana seçiminin samimi olup olmadığı kısmen önemli değildir. Onun bu karşıtlığı dile getiriş tarzındaki kesinliktir daha önemlisi. Böylece, hedefini bilerek ve bilinçli bir izleyişle ya da düşüncenin kişisel olmayan bir zorlamasına uyarak din alanını gittikçe sınırlar; kuramsal akıl artık kısmen bile olsa dinle çevrelenmemiştir, dinin dışındadır, hattâ onun karşısına yönelmiştir; ama pratik akıl da karşıtlık ilişkisiyle olmasa bile yine de dinin altına yerleşmiştir.

Ahlâkı da bilim gibi mezhepçilikten bağımsız hale getirmesi, belki de Bayle'ın daha büyük bir başarısıdır. Puta tapmak, Ateizmden de berbattır, der. Bu açıklamasıyla etkisi son derece uzun süren bir ilke ortaya çıkmıştır. Çünkü puta tapmakla Tanrıya ibadet arasındaki sınırı kim böylesine net tespite kalkardı ki? Bayle'ın bununla ilişkili ve hattâ Voltaire'i şiddetli karşı çıkışa heveslendiren, bir ateistler toplumunun pekâlâ var olabileceği iddiası ünlüdür. Dinde hoşgörüyü daveti bunun üzerine inşa etmiştir; bu konunun ne-

relere vardığını daha sonra ele alacağız. Böylece Bayle'da aslında Hürdüşünürlüğünün bütün unsurları mevcuttur ve gelecek kuşaklara derin etkisi de bununla açıklanabilir. Fikirlerinin tohumları her şeyden önce Fransız ansiklopedistlerinin zemininde yeşerecektir.

ANA UNSURLAR

Çok çeşitli fikir tonlarına rağmen (mesela felsefe tarihinde istisna olarak göründüğü gibi bütünlük) son derece bütüncül olan Fransız Aydınlanması bu unsurlardan oluşur ve bizim giriş açıklamamızda da böyle sunulmuştur. Bu bütüncüllüğün temelini entellektüalizmde, objektivizmde ve analizin öncelliğinde yasa kavramının tek başına değerlendirilişinde aynı ilkenin bir sürü ifade formunda görüyoruz.

Şimdi bu felsefenin hemen hemen bütün temsilcileri arasındaki birkaç en önemli aynılığa kısaca işaret etmekle açıklamalarımızı aydınlığa kavuşturacağız. Ana unsurlardaki ortaklıkta zaten kurulan o mutabakata yine de ayrı ayrı ışık tutmaya değer:

1. Bütün bilgi, duyulardan kaynaklanır: Duyumculuk.
2. Kendini bilmek, şeyleri bilmeye dâhildir ve ona bağlıdır, çoğu kez deneyim sınırları içinde bulunan objektif yönseme ki yine de aşırı durumlarda materyalizme kadar varır.
3. Yalnızca (en azından bilgilerimiz yettiği ölçüde) bütüncül bir tabiat vardır ve bu, ebedi, aynı kalan, genel yasalara bağlıdır: Natüralizm.
4. İnsan da (hem de tamamen) bu yasalara bağlıdır ve onunla hayvan ve bitki arasındaki fark, dolayısıyla yalnızca derece farkıdır.

Onu, aşağısındaki organizmalardan ayıran o ruhsal töz hakkında hiçbir şey bilmiyoruz.

5. İnsanın ulaşabileceği en yüksek şey, bu yasallık bilgisi ve bundan kültürel ve pratik yararlanmadır. En çok gelişmiş zekâ bile görüngülerin varlığına nüfuz edemez; yapabildiği şey onlar arasında hüküm süren ilişkileri kavramayla yetinmektir. Bu yeteneğin en yükselmişi, bizim dehâ dediğimiz şeydir.

6. Buradan çıkan sonuçlar da yine iki çeşittir:

a. İnsan, özgür değildir, iyiden iyiye tabiatının güdüleriyle belirlenmiştir. Bu nedenle heyecanlara, eğilimlere ve katkılara karşı savaş, mânâsızdır, hattâ zararlıdır. Çünkü insan bunların kökünü kazımanın ruh hayatının felç edilmesiyle onun pasif körelişiyle cezalandırılması demek olduğunu bilmez.

b. Ama insani eğilimlere ve tutkulara doğru mânâda etki etmek, tabii ki mümkün ve gereklidir. Yani onları saçma ve yıkıcı aşırılıklardan korumak, yoğunluklarını toplumun ve cemaatin yararına kullanmak; onları genel mutluluk için en destekleyici olan yollara yönlendirmek. Bu akılla (yani tabii eğitim ve yasalarla) olur. Bunların önemi, aydınlanmacılarca çok büyütülmüş, şüphesiz haddinden fazla değerli bulunmuştur. Hele hedefe uygun yasaların çıkarılmasına ve kurumlara, insanlığa büyü gibi bir etki olacağını ummuşlardır; devrimde korkunç bir şekilde gerçekleşen bu tek yanlı görüş, ayrıca onların kavram ve yasa akılcılığından kolayca anlaşılır.

7. Başlıca harekete geçirici, aslında bütün canlıları ve insanı harekete geçiren biricik şey, egoizmdir, hayatta kalma içgüdüsüdür, mutluluk çabası, hazcılıktır. Bütün bu kavramlar, sanki aynı anlama geliyormuşçasına biri ötekinin yerine rastgele kullanılır. Zaman zaman yine İngiltere'den alınma sempatik heyecanlar teorisi de buna katılır ve o zaman ahlâkın toplumsal temellendirilişine girilmiş olur. Ne var ki bu daha çok istisnaî olarak gerçekleşir. Egemen for-

mül, ilk andığımızdır ve geliştirilmeye devam edilir ve şöyle yorumlanır: Önemli olan, bencilliğin ve hayatta kalma güdüsünün, aklın sınırları içinde tutulması, kendi mutluluğuna çabalamanın toplumun (büyük çoğunluğun) mutluluğuyla uyum içine sokulmasıdır.

Burada da egemen görüşlerdeki nüanslamaların çeşitliliği fark edilmeyecek gibi değildir. Bazıları daha çok bencilliğe, bazıları da daha çok genellik görüşüne yöneliktir. Bazılarında duyusal haz motifi önce gelir, bazılarında ulusal, toplumsal ve nihâyet insanlığın genel gelişiminden haz alma. Bu dönemin önemli bir kazanımı sayılacak şey, insanlık idealinin çok kimse tarafından üstün tutulup ilân edilmesidir, her ne kadar bu ideali destekleyecek kurumsal zemin elverişsiz ve kararsız olsa da.

DÖNEMLER

Benim somut bir şema halinde özetlemeye çalıştığım Fransız Aydınlanmasının düşünsel ana çizgileri kısaca bunlardır. Göreceğiz ki görüngülerin çoğu üstelik bütün ya da ekseri noktalarda bu şemaya uyacak. Bütünüyle değil ama kısmen bu şemanın dışına kayanlar, yalnızca şu ya da bu doğrultunun aşırılıklarıdır; La Mettrie ve Helvétius'daki Natüralizm özellikle Jean Jacques Rousseau'daki idealizm çizgisi!

Bu düşünsel sürecin zamansal ilerleyişi, merkezde ilginç bir yoğunlaşma, zekâların bir merkezde toplanması fenomeniyle belirlenir. Bu fenomen, ansiklopedi girişimidir ki, içinde dönemin gerçekten belirleyen, anlam ve yön veren çeşitli akımları sonradan ayrılmak ve bağımsızlaşmak üzere birleşme denemesinin sonunda olduğu gibi farklar daha keskin ve daha belirgin ortaya çıkar: Bu tarafta Rousseau, öbür tarafta materyalizm. Onlarla artık Fransız Devrimi'nin eşiğindeyiz.

İşte bu görüş açıları, konumuzun sınıflandırılışını gerektiriyor. Sistematik felsefeye en doğrudan bağlanan görüngülerden yola çıkmayı uygun bulduk. Bu, Condillac ve onun ekolüydü. Bu sayede aynı zamanda Locke'un temel unsurunun Fransız Aydınlanmasına nasıl sokulup burada nasıl geliştirildiği de gösteriliyor. Condillac'dan Montesquieu ve Voltaire'e geçiyoruz.

Burada dönemin, en parlak ve etkili ifadesine ulaştığını görüyoruz. Voltaire bölümü, bizi doğrudan Ansiklopedistlere götürür: Diderot'ya, d'Alembert'e ve Ansiklopedi'nin kendisine. Böylece zirveye ulaşılmış ve aslında aşılmıştır. Ardından tabiat felsefesinin, kültür, devlet ve toplum felsefesinin oluşumunu, 18. yüzyıl boyunca izlememiz gerekiyor. Burada iyice emin olacağız ki Materyalizm, gittikçe ilerliyor, ta ki Ansiklopedi'nin temellerinin atılışından yirmi yıl sonra "Doğa Sistemi"nde ona güçlü bir heykel dikilinceye kadar. Fransız Aydınlanmasının ana çizgisini bu şekilde tutarlı sonuca ulaştıktan sonra son olarak sözü Rousseau'ya bırakacağız. Onun temel düşüncesi bir yandan şimdiye kadar izlenmiş düşünsel doğrultuya tepki olarak, öte yandan bu doğrultunun tamamlanması olarak görülebilir. Yüzyılın ortasında her ikisinin o büyük Ansiklopedi'yi meydana getirmek üzere birleşmesi gibi yüzyılın son çeyreğinde, ilk sahiplerinin büyük kısmı artık hayatta değilken devrimin patlak vermesinde, eski düzenin yıkılıp yeni bir düzenin başlamasında birleşirler.

CONDILLAC VE DUYUMCULUK

18. yüzyıl Fransız Aydınlanması filozofları arasında Condillac şüphesiz en sistemli olanıdır. Bacon ve Descartes'dan Kant ve ötesindekilere kadar Yeni Çağ'ın bütün klasikleri gibi o da felsefenin temeline bilgi kuramını yerleştirmiştir; hattâ denebilir ki hocası Locke'dan daha çok bu kuram içinde kalmıştır. Tabii, bu ona Fransa'daki çağdaşlarında (öncelikle d'Alembert dışında) genel olarak eksik olan o felsefî kesinlik artı puanını kazandırır. O, kendisinden önce Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz'de zirveye ulaşmış olan büyük sistemli düşünme çizgisini sürdürmüştür. Hem de tutarlı bir Amprizm (Deneycilik) ve Pozitivizm yönünde. Condillac'ı işte burada, felsefe tarihinin bir bölümünün söz konusu olduğu yerde ilk önce etraflıca incelemek zorundayız.

Önce en önemli kişisel veriler: Etienne Bonnot *de C o n d i l l a* c, soylu bir ailenin oğlu olarak 30 Eylül 1714'de Grenoble' da doğdu. Tarihçi ve toplum filozofu olarak ün-

lenen Abbé Mably'nin kardeşidir. Madam Tencin'in yeğeni olarak d'Alembert'in de akrabasıdır. İçinden bağlı olmadığı anlaşılan rahiplik mesleği için yetiştirilmişse de bu mesleği aslında sürdürmemiş, felsefe problemleriyle yoğun olarak ilgilenmiştir. 1746 yılında *İnsan Bilgisinin Kökeni Üzerine*'sini (Essai sur l'Origine des Connaissances Humaines) kaleme aldı, 1749'da *Duyumlar Üzerine İnceleme*'yi (*Traité des sensations*), 1755'de *Hayvanlar Üzerine İnceleme*'yi (*Traité des animaux*) yazdı. Parma veliahtı öğretmeni olarak, öğrencisine dört ciltlik *Kusursuz Bir Eğitim Kursu (Cours complet d'instruction)*'nu kaleme aldı: Bu tarihi eserlerin yanında gramer ve mantık da içerir: *Düşünme Sanatı (L'art de panser)* ve *Akıl Yürütme Sanatı (L'art de raissonner)*. Öğretmenlik işini bitirdikten sonra Fransa'ya döndü ve 1768 yılında Akademi'ye üye seçildi. Sonra birkaç önemli eser daha verdi: 1776'da sosyal ekonomi yazısı *Ticaret ve Yönetim* (*Le commerce et le gouvernement*), 1780'de *Mantık* (*Logique*), sonra 1789'da vasiyet üzerine yayımlanan yarım kalmış *Hesapların Dili* (La langue des calculs).

Condillac, ince bir ciddiyetle çalışan ve her düşünce adımının hesabını vermeye alışmış sağlam, namuslu bir düşünürdür. Cesur, atılgan düşünce ona yabancıdır. Bilgi, ona göre, var olanı titizce analiz etme sayesinde ulaşılan tasnif ve düzenlemedir. Bir dünya imgesi edinme peşinde hiç değildir; insanın hangi yolla böyle birşeye ulaşabileceğini göstermekle yetinir. Kişisel bağlamda Condillac, iddiasız bir sadelik hattâ basitlik izlenimi bırakmış gibidir, Rousseau'nun *Emile*'indeki nota bakarsak.[12]

Condillac, radikal bir duyumcudur; bu kuramın tutarlı bir temsilcisi olarak modern felsefe içindeki yerini almıştır. Böylece Berkeley, Hume, Feuerbach ve daha sonraki Poziti-

[12] *Emile* (27, VII-X), Livre II.

vistler yanında Duyumculuğun klasik bir temsilcisi olmuştur. Bu niteliğiyle dönemine ve bir sonraki kuşağa sonradan arka plana itilse de tamamen sönmeyen etkisi büyüktür. Temel fikirlerinden bazıları en yeni metafiziğe, bilgi kuramına ve psikolojiye etki etmeye devam etmiştir, her ne kadar ilişkinin tarihî çizgisi her yerde açık seçik değilse de.

HAFIZA KURAMI

Condillac, Locke'un öğretisini önemli bir noktada değiştirerek sürdürür. Duyu ve düşünme, dışla iç duyu arasındaki kayıtsız şartsız ikiliği kaldırmıştır ki Locke buna tutunmuş ve daha sonra Kant'da önemli bir rol oynamıştır. Böylece Condillac, hedefi en karmaşıklarına kadar bütün ruhsal içerikleri basit duyu unsurları olarak tanımak olan tutarlı bir duyu monizmine (tekcilik) varmıştır.

Condillac'ın yazılarının kanıtladığı gibi düşünsel gelişimini net olarak üç döneme ayırabiliriz: Önce tamamen Locke'un zeminindedir ve İngiliz örneğinden aldığı birkaç ekleme ve ıslahatla yetinir. Sonra *Duyumlar Üzerine İnceleme*'de kendisinin, aşırı duyumcu, duyu monisti öğretisini kurar. Düşünüşünün son döneminde gittikçe tutarlı ve bilgi kuramına uygun bir Formalizme döner ki bu onu, genel biçim ilişkilerinden daha az düşünme, konuşma ve hesaplama arasındaki belli içerik sonuçlarını arar hale getirir. İşte bu araştırmalar onun bütün dönemi için son derece belirleyicidir.

İnsan Bilgisinin Kökeni Üzerine denemesinde Condillac, Locke düşüncelerinin iyi sınıflandırılmış bir görümünden fazlasını vermez, her ne kadar bu yazı da ince ve derinlikli bir çözümlemenin habercisi olsa da. Doğuştan gelme fikirlere isyan, bilgi kaynağı olarak heyecan ve düşünmenin ayrı ele alınışı; bunlar Locke'a işaret eder. Bilmenin temel işlevleri olarak algılama, dikkat ve hatırlama belirlenir. *Me-*

moire=hafıza ile *imagination*=hayâl gücü, yani değerli birkaç fenomenolojik (görüngüsel) görüş noktalarını ileten güç ayrımı önemlidir. Hayâl gücü bize nesnenin gerçek imgesini verir. Hafızanın bu imgesel ya da kopyamsı netliği yoktur, nesneyi yanındaki durumlarla, muğlâk bütüncül izlenimiyle bilince taşımak suretiyle daha çok sembolik tarzda tasvir eder.[13] Yani kendi tarzlarında izlenimleri koruyan hayâl gücü ve hafızadan şimdi hatıra (*reminiscence*) yeniden tanıma edimi olarak ayırt edilir. Bütün bu süreçler, dikkat sayesinde harekete geçirilir. Hafıza için çok, ama düşünme işlevi için daha çok önemlisi, işaret verme gerçeğidir. Belirtilerini üç aşamada tespit etmek mümkündür: Birincisi, tespit edilebilen nesneyle dıştan, kural olarak rastlantısal bir ilişki içinde bulunan yan, ya da tesadüfî fenomenler gibi; ikincisi konuşma tavırları, ses ve davranışlar gibi doğal fenomenler; üçüncüsü, yapma, keyfî ya da resmî olarak belirlenmiş olanlar, mesela dil ve yazı. Condillac'ın kesinlikle inandığı ancak bu üçüncü grup, insanı dış şartlardan bağımsız kılar ve onu kendisinin seçtiği işaretlerle ihtiyacı olan izlenimleri ortaya çıkaracak hale getirir.[14] Bu işaret belirlemeyi doğru kullanmadadır insan bilgisinin sırrı.[15] Bu kavramların gerçekleşmemesi öncelikle istenir.[16] Bunlar Mach ve Avenarius'un hemfikir oldukları epistemolojik ökonomi gereği, dünya imgesinin basitleştirilmesi için düşünce tekniği araçlarından başka bir şey değildir. Eğer zekâmız görüngülerin bütün çeşitliliğini içine alabilecek durumda olsaydı, o zaman kavramları aynı zamanda böylesine kısaltan bu bakış açısına ihtiyaç duymazdı. İşte, sınırlı bir güce sahip

---

[13] *Essai sur l'origine* (7,I) I, Sect. 2, 18.

[14] a.g.y.I, sect. 2, ch.4.

[15] a.g.y.I. Sect. 4, Ch.I

[16] a.g.y. II, Sect. 5, Bkz. *L'art de penser* (7, VI), I.6.

olması, onu güçte tasarruf yapan düşünce araçlarını kullanmaya zorlar. Bir zekâ mükemmeliyetinin ifadesi olmaktan çok uzak bu soyut kavramlar, onun zayıflığının belgeleridir; besbelli Platon tarzı temel düşüncenin en uç geri çevrilmesi olan bir yorum yani. Kavramların nesnel gerçekliğine böylesine sağlamca tutunmaya eğilimli oluşumuzu Condillac, kavram oluşturma ediminin kendisiyle açıklar. Nesnelerle kavramlarımız arasında bir uyum mevcuttur. Tözlerin (*subtanz*) kavram ve adları zekâda, onunkilerin dışındakiler gibi benzer bir yer alırlar. Ötekiler dış izlenimlerin bağıyken, berikiler nitelikler bağıdır. Demek oluyor ki, kavramla nesne arasındaki uyumun temeli, sentez işaretidir. Condillac, üstelik nesneden yana metafiziksel, tözsel bir sentezi düşünmez, daha ziyade nesnede olan kavramın ikiliği söz konusudur. Aslında bir tek birliktir ve yalnızca gözlemlemenin bakış açısı değişir. Bu bakış açısını dışarıya yöneltirsek nesneye, içeriye yöneltirsek kavrama ulaşırız. Burada yine de Kant'ın kavrayış (*Apperzeption*) sentezi öğretisinin, yani düşünme işlevinin bütünlüğünün bağlaşımı nesnenin aşkın bütünlüğündedir öğretisinin temeli fark edilmeyecek gibi değildir.

VARSAYIMIN DEĞERİ

Condillac, Aydınlanma ruhuna bağlı olarak daha burada yanılgının aşılmasında biricik çare olarak, her kavramı kendisini oluşturan unsurlara ayırmakta görür. Yöntemi, analizdir. Kendinden önce Bacon ve ondan sonra sıkı akılcı d'Alembert gibi iddia eder ki bunlar en genel ilkelerden içlerinden onların yalnızca kısaltılmış bir ifade oldukları somut tek tek bilgilere kadar inebilirler.[17] Condillac bu düşünce

[17] L'art de penser, I, 9. Bkz. Essai sur l'origine I, Sect. 2

çizgisini çeşitli metafizik dünya kuramlarına eleştirilerinin temeli yaptığı *Sistemler Üzerine İnceleme* adlı eserinde ayrıntılı olarak ele alır. Eğer genel ilkeler sırf düşünce yoluyla ilerleyen bir sürecin nihai sonuçları olarak göz önüne alınırsa, o zaman işte tek anlamları her birinin kısaltıcı tarzda bir araya getirilişidir. Başka bir anlam iddia ediyorlarsa, o zaman yanıltıcıdırlar, çünkü bizi, sırf belli bir unsurlar grubu için geçerli olan bir önermeyi bu geçerlilik alanı dışında kullanmaya götürürler. Ama belitler (Axiome) gibi onlardan farklı olarak sırf tahmin olan varsayımlar da ölçülü tutulmalıdır. Bunların kötüye kullanılışının esası, bunların asıl içsel açıklığı hesaba katılmaksızın sonuçlara bakarak savunulmaya kalkılmasında, yani çelişkili olan bir şeyden mânâlı bir şeyin, çift anlamlı bir şeyden tek anlamlı (kesin) bir şeyin çıkabilmesinin mümkün görülmesindedir. Modern uzlaşımcılığın karşısında, tabiat araştırmasında yeni giren kurmacacılığın (Fiksionalismus) karşısında Condillac aynı şekilde reddedici tavır takınırdı. Temele yerleştirilen unsurların sadeliği ve saydamlığı, matematikte ve astronomide olduğu gibi, esas meseledir ve böyle olarak kalır. Bu tür analitik bir görüş tarzının en büyük örneğini o, aritmetikte görür. Aritmetiğin işleyişi, tamamen bir ünitenin başka bir üniteye eklenmesinden ibarettir. Mesela sayı birimi kavramından şüphelenilmediği gibi herhangi bir sayı büyüklüğünden de şüphelenilmez.[18] Durum geometri şekilleri için de aynıdır; burada Kant'ın deyişiyle "kavramların kurgulanması" ile daha az bilgi edinmeyiz. Elimizde kurgulamanın açık seçik unsurları, keza planı ve süreci vardır.[19] Tabii ki analizi her yerde kullanma ve iyice geliştirmede aynı genelliğe götür-

[18] a.g.y. I. Sect. 2, Ch. 7

[19] Condillac burada eskilerden Sanchez ve bazen Hobbes, yenilerden Kant'la örtüşür.

mek mümkün değildir, çünkü gerçeklik malzemesi matematiksel işaretleme disiplinine ve kesinliğine ters düşer ki bu özellikle fiziğin ve metafiziğin karmaşık yapısı için geçerlidir. Analiz ise bir kompleksin bütün parçalarına ayrılacağını yalnızca var saymaz, tersine bunun doğru düzende olduğunu varsayar ve bu, söz konusu yöntemin sınırını aşan bir istektir. Çünkü her şeyi doğru düzende parçalara ayırmak, ancak bütünün bütünlük bağını göz önünde tutmakla mümkündür. Bu şu demektir: Analiz, sentezi içinde barındırır; hattâ o, sentezin içindedir. Her şeyden önce sayının, geometrik şeklin, varlığını sentezci bir düşünsel edime borçlu olması, bunların duyusal algılamaların *toto genere* (bütün genel) çeşitli şekilleri ortaya koyması, Condillac'ın amprizminde ve öteki Fransız Aydınlanmacılarda, Locke'daki gibi gözden kaçmıştır. Bütün bu düşünürlerin sonsuzluk problemindeki başarısızlığı da işte böyle açıklanır.[20]

Condillac'ın bu derecede ulaştığı dünya imgesi nasıl bir şey? Bu imge onun ilerdeki eserlerinde de esaslı bir değişim göstermediğinden bunu şimdiden ele alabiliriz. Yalın kavramlar, duyusal algılamaların gitmesidir. Bileşik olanlara gelince, iki tarzdan söz edilebilir: Töz kavramları ve ahlâkî özellik kavramları. Birinciler, dış deneyimlerin bize sunduğu modellerin kopyalarıdır, ikinciler ise bizim kendi oluşturduğumuz ve insan davranışlarının ve olaylarının değerlendirmesi temeline dayananlar. Töze ilişkin kavramlar, tabiatları gereği eksiktirler; mesela demir kavramımız yalnızca bizim o sıralardaki deneyimizin belirtilerine uygun olarak oluşur, yani onun zenginleşmesiyle genişleyip berraklaşabilir. Tevazu ya da hakseverlik gibi ahlâkî kavramlar ise kendimizce şekillendirilmiştir ve içine kendi yerleştirdiğimiz mükemmelliğe sahiptirler. Condillac böylece kendi Duyumculuğu-

[20] *L'art de penser*, II. 4.

na tuhaf bir şekilde ters düşen bir sonuca varır; her ne kadar matematiksel ve ahlâkî bilgilerin yegâne mükemmel olduğu fikri onunsa da.[21] Metafiziksel bilgi problemini de o, benzer şekilde cevaplar: Yani, yalnızca duyularımıza ulaşan nesne görüngü biçimleriyle bunların aslında olduklarının birbirinden ayrılmasıyla. Dolayısıyla Condillac, materyalizmi de spiritualist (ruhçu) doktrini de aynı şekilde reddetmek zorundadır. Madde ve ruh, inkâr edilmezler, bilinmez olarak nitelendirilirler ve sınırı aşma denemesi, yanılgılara ve metafiziğin karanlıklarına götürür. Dolayısıyla Condillac'ın Hume gibi temsil ettiği, pozitivist bilgi ilkesidir.

Buradan Condillac'ın en önemli eseri *Duyumlar Üzerine İnceleme*'ye geçiş, kendiliğinden gerçekleşir. Locke, Condillac'a göre görevini yarı yarıya tamamlamıştır, duyu algılamalarında bilginin o bir tek ana kaynağını ortaya çıkartmıştır. Ne var ki ikinci kaynağı, yani derin düşünmeyi tam ilerleyişiyle izlemeyi ihmal etmiştir. Daha *Deneme* (*Essai*)'de bile çeşitli ruh işlevlerini bir ilkeye dayandırma denemesine girişilmiştir; ama Locke'un temel şeması olan bilgi araçlarının düalizimi, aynı şekilde değiştirilmeden kalmıştır. Oysa, bilgi kuramında uç bir monizme götüren *İnceleme*'de durum farklıdır.

Derin düşünme (Reflexion), bağımsız değil, duyumdan (Sensation) türetilmiş, ikincil bir ilkedir. Bu, aynı şeyin bir biçimidir, daha doğrusu: Duyumun dıştan içe ulaştığı yoldur. Buna göre ilk, doğuştan gelme düşünme edimleri yoktur, yalnızca sonradan kazanılmış düşünme edim ve yetenekleri vardır. Yani sezmek, fark etmek, hüküm vermek, istemek gibi. Daha çok vurgulanmış olanlar, bizim dikkatimizi yoğunlaştırdıklarımızdır. Demek oluyor ki dikkat, duyumsamanın yanında ikinci şeyden başka bir şey değildir,

[21] Ib. II., 1 ve 2.

vurgulanmış duyumsamanın kendisidir. Bir duyumsama böylece ya şimdiyle ya da geçmişle ilgilidir ki geçmişle ilgili olanın adı hatırlamadır. Eğer iki algılama aynı zamanda yükselmişse o zaman dikkat düpedüz bölünemeyeceğinden birbiriyle ilişkilendirilip karşılaştırılırlar. Ama karşılaştırmak, hüküm vermek demek. Arzulamak, karşılaştırma ve hüküm vermeye dayanır: Çünkü biz, mevcut durumla karşılaştırıldığında daha iyi ve bu nedenle daha arzuya değer bulduğumuz bir şeyi arzularız.[22] Açıkça görülüyor ki karşılaştırma ve hüküm verme ile genelleme işlevleri ve kavramsal düşünme işlevleri bir aradadır.

Bu genel temelden sonra kitabın Condillac'ın sırasıyla çeşitli duyularla, koklama, işitme, tat alma, görme ile dış izlenimleri algılamaya yetenekli o ünlü heykel tasavvuruna götüren asıl ana bölümü başlıyor.

Condillac için daha ilk eserinde önemli olan zaten tasarımların doğal oluşumunu izlemekti; amacı berrak olanla olmayanları birbirinden ayırmak ve bilgi işlevinin sağlam bir dayanağını kazanmaktı. Ama bu, gördüğümüz gibi bütün Aydınlanma felsefesi daha doğrusu Fransız Aydınlanma felsefesi boyunca süren temel bir özelliktir. Condillac'ın heykel tasavvuru Montesquieu'nün yasaların ve ana yasaların çeşitliliğini doğal unsurlardan kaynaklandırmak girişimi ile Voltaire'in kültür gelişimini benzer biçimde analitik ve genetik açıklamasıyla sıkı bir ilişki içindedir. Ve Rousseau yeni, temel dayanak olanı ne kadar çok temsil etse de onun eseri de nihâyet insanın, toplumun, devletin, kültürün oluşumlarının ilk şartlarında bir erimesi ve bunlardan tarihîleşmiş ve katılaşmış olandan daha iyi ve daha saf bir yapı yaratma çabasıdır. Ayrıca, La Mettrie zaten Condillac'ın bu metodik

---

[22] *Traité des Sensations* (7, III) Précis de la première partie: Grammaire (7, V), Art. II; *Logique* (7, XXII), I, Ch.7

planını bir espride uydurmuştu ve bu, Didcrot tarafından da *Sağır ve Dilsizler Üzerine Mektup* (Lettre sur les Sourds et Muets) başlıklı yazıya alınmıştı.

Duyumlar Üzerine İnceleme'ye geri dönelim! Duyu içerikleri iki grupta toplanmıştır: Bunlardan biri koku, tat, işitme ve görmeyle, öteki dokunma duyusuyla temsil edilmiştir. Yalnız bu sonuncusu onun heykel tasavvurunda nesnenin bilincini verir, buna karşılık o (heykel) kokladığı, tattığı, işittiği, gördüğü her şeyi kendi varlığının çeşitlemeleri olarak yaşar. Dokunma duyusu ona ancak direnç hissetmek yoluyla karşısındakini, yani nesnenin varlığını iletir. Dokunma hissi aracılığıyla yani aynı zamanda birbirini o mekânda dışlayan iki şey algılanır ve heykel böylece burada kendinin var oluş tarzı olarak değil, o iki şeyin, bununla da onların var oluş tarzını fark eder. Böylece, o kendi bedenini ve yabancı cisimleri tanır. Dokunma duyusu ayrıca, öteki duyulara onların da içeriklerinin dış nesnelerle ilişkilendirileceğini öğretir. Üstelik bu öğretme, mekânsal bir yön bulmayı mümkün kılan hareketler yoluyla gerçekleşir. Böylece ben ve ben olmayan hakkında söyleyebileceğimiz şey yalnızca çeşitli tarzdaki ve çeşitli yöndeki algılamaların toplamıdır. Ahlâkî ve estetik değerler temelinde, belli duyu izlenimlerine bağlanan haz ve acı vardır. Acının metafiziksel niteliğinin temelinde ne olduğu hakkında bir şey söyleyemeyiz, çünkü Condillac' ın duyumculuğunu tuhaf bir biçimde kilise dogmasına yaslamasına göre, bizler ilk günahla duyusallığa bağımlı hale geldik.

Geriye dönüp bu düşünceleri toparlarsak, bunlara tarihî etkilerini aşan bir değer atfetmek zorundayız. Öncelikle, burada Locke'un ötesinde atılmış o adımı anlamamız gerekir. Bu ise ancak eğer Condillac'ın düşünmeyi duyumsamada eritmesi, düşünme kavramının daha Locke'da olduğu o

parlak çift anlamlılıkla ilişkilendirilirse mümkün olur.[23] Düşünme, burada bir yandan iç duyu bilgi kaynağının bilinç organı olarak, bize 'ben'in durumlarını ve olaylarını geri yansıtan bir çeşit aracı olarak görünür. Öte yandan düşünme, entelektüel, duygu ve irade tipi işlevlerin aslı olarak ele alınır ve bu işlevleri ruh, algılamaların, tasavvurların ve kavramların bileşiği olarak kendi başına gerçekleştirir. Dolayısıyla bu, yenilerde ruhsal etkinlik olarak nitelendirilen şeyin ifadesidir. Kavramın geçirdiği bu anlam değişimi, Condillac'ı anlamada çok önemlidir. Düşünmeden anladığımız 'ben'in yalnızca ikinci bir organı ve bilgi yeteneği ve aynı zamanda ruhun içten dışa açılan kapısı ise, o zaman psikolog Condillac'ın bu dış ve iç duyunun âdeta mekânsal ayrılığına ve bağımsızlaşmasına karşı olması ve algılama sürecinin bütüncüllüğünü vurgulaması gerekeceğini kavrarız. Beden ve ruh, dış dünya, iç dünya, nesne ve özne hazır, başından beri sabit içine bütün içeriklerin sokulmasına izin veren şeyler değildir, bunlar daha ziyade ancak deneyim süreci yoluyla zahmetle işlenirler.

Dolayısıyla daha önemli bir şeydir söz konusu olan. Düşünme, Condillac için de bütün ruhsal edimlerin özüdür ve böylece onun içerikle edim arasındaki farkı kaldırmakla ve ruhsallığın tamamiyle görüngüleştirilişini reddettiği ruhsal etkinliğin ifadesidir. Bu sayede Condillac'ın ruh öğretisi aynı zamanda entelektüel bir hava kazanır. Hissetmek, arzulamak, istemek, duyumsamanın dönüşümleri olarak görünür. Bu tür şeylerin zorla olmadığı besbellidir. Kartezyen tezin tam baş aşağı edilişinde istemek bir çeşit hüküm olarak görülür. Bu, arzulanan durumun şimdi ulaşılmış olandan daha önemli görülmesini şart koşar. Çünkü iki durumun haz ve acı olarak değerlendirilişinde algılamaya ya da se-

[23] Ayrıca bkz. s. 34.

zinlemeye dönüşmeyecek bir arzulama unsuru yer alır. Ve böylece entelektüelleştirme, onunla da ruhsallığın görüngüselleştirilmesi son bulur.

Condillac'ın algılama tekelciliği ya da bununla ne söylenmek isteniyorsa o, ruhsal içeriklerin tümünü, aynı olana sıralamak, yalnız tek kişiyle sınırlı kalmadı. Bunda, her şeyden önce aynı şekilde Locke'un üzerinde hareket eden Brown'un, Hartley'in, Priestley'in ve Hume'un İngiliz çağrışım felsefesini hatırlamak gerekir; daha yenilerde ise Ziehen'i, Avenarius'u ve Mach'ı. Bu görüş, onun ruhsal olana kuramsal bir tutumun sonucu olduğunu, aynı şeyin nesnel bir ifadesi olduğunu bilmez. Doğal olarak biz bütün bunları eğer yeterince uzağa nesnel var oluşun alanına doğru çekersek fenomen olarak, algılamanın içeriği olarak görebiliriz. İsteme, hattâ 'ben'in kendisi de o zaman bize sunulmuş bir şey, bir nesnedir. Ve bununla da içimizdeki bütün etkin şeyler aynı zamanda pasif bir şey olur, eylem nesneye, gerçeğe dönüşür; alışkın olduğumuz o, kendimizi inceleme halindeki gibi; bir heyecan ya da dürtü, gözlemlerken ve analiz ederken yaptığımız gibi böylece canlı bir içtepi karakterini bırakıp ruhsal bir preparata dönüşür. Yeniler arasında belki Münsterberg, psikolojik kuramın ruh hayatının doğrudanlığından farkını en açık biçimde vurgulamıştır. Aydınlanma'ya, Condillac'a dönelim: Aydınlanmanın sonuçlarına ulaşmaları kolaydı dememiz mi gerekir? Bizzat analiz sayesinde 'ben'in niteliğini, yani Kant'ın böyle bir şey olarak bildiği şeyi, (sentetik birliği) kaldırdıkları ölçüde.[24]

---

[24] Bkz. William S t e r n, *Person ve Sache*, I, 103.

BİLGİNİN İÇERİĞİ VE İFADESİ

Condillac gelişiminin bir de üçüncü safhasıyla ilgilenmemiz gerek. Bu *Mantık* (Logique) la ve *"Grammaire"* (Gramer) ile hazırlanıp esas olarak o yarım kalmış *"Langue des Calculs"*de (Hesapların Dili) dile gelen safha. Condillac o zamana kadar yöntem olarak analizi, belli sonuçları bilgi kuramı ve psikoloji için ortaya çıkarmakta kullanmışken şimdi analiz onun incelemesinin tam objesi demektir. Şimdi onun için önemli olan, düşünmenin en içteki mutfağına girmek ve ona mevcut ilk malzemedeki doğrudan doğruya çalışması sırasında kulak vermektir. Demek oluyor ki, Condillac'ın bu işteki hedefi Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi*'ndeki (*Kritik der reinen Vernunft*) ve Hegel'in *Tinin Görüngübilimi* (*Phänomenologie des Geistes*), girişimindekinden daha az bir şey değildir. Çözümlerin daha doğrusu çözümlerin deneneceği alanların mesafesi doğal olarak insanı bir o kadar çok sıkıştırır. Condillac bu muazzam problemi kendisi için son derece basitleştirir: *Duyumlar Üzerine İnceleme*'de bilinç çeşitliliğini algılamanın değişimiyle nasıl açıklamayı denediyse, burada da bilgi çeşitliliğini esas bilgi ediminin değişimiyle açıklamak ister.

Hesapların Dili'ndeki ifadesiyle, her dil bir analizdir ve her analiz bir dildir. İlki *Gramer*'de, sonuncusu *Mantık* gösterilir.[25] Ana eserinin aşırı Duyumculuğu, burada aynı şekilde aşırı bir Nominalizmle (Adcılık) bütünleşir. Konuşmak, düşünmedir, çünkü düşünme, konuşmadan başka bir şey değildir. Nesnel gerçeklikler olarak genel kavramlar yoktur, genel kavramlar yalnızca kafamızda hem de yalnızca adlar olarak vardır.[26] Ya adlar nedir, sözler nedir aslında?

---

[25] *Langue des calculs* (8, XXIII), Object de cet ouvrage.

[26] *Logique*, II, Ch.5

Onlar işaretlerden başka bir şey değildir; önce karmakarışık algılama kompleksinden bunların tek tek unsurlarını daha net ortaya çıkarmamıza yarayan işaretler. Condillac, ilk mimik dilin *langue d'action*'dan (eylem dili) nasıl yavaş yavaş eklemli dillerin oluştuğunu, ayrıntılı şekilde bize anlatır. Mimik dili, eş zamanlı algılanan izlenimleri eş zamanlı ifade biçiminde aktarır. Ama gözlemleyen, bu ifadeyi unsurlarına ayırır ve böylece eş zamanlı algılanan şeyi birbirini izleyen imgelere ayırma yeteneği gelişir ki insanda bunlar aracılığıyla ancak onun sentezi ve analizinde berrak bir bilinç oluşur.[27] Bu nedenle dil asla yalnızca iletişime ve dış anlaşmaya yaramaz, her şeyden önce anlamaya yarar. Dilin içindeki yasaları kavrayıp bunlara uyarsak, o zaman kendimizi yanılgılardan korumak için güvenilir bir aracımız olur. Dil bize, uygulanmış analizden başka bir şey olmayan benzetme sayesinde bilinenden bilinmeyene doğru nasıl ilerleyeceğimizi öğretir. Konuşmanın başlangıcında insan bu ilkeyle ilerler, ama gittikçe hem de yalnız eğitimin etkisi altında, daha çok unutur, sözleri anlamlı unsurlarına bölmeyi ve bunları açık seçik belli algılama içerikleriyle ilişkilendirmeyi.[28] Condillac burada dil eleştirisi yönündeki görüşlerini sürdürür ki bu görüşler Ortaçağ Nominalistlerince başlatılmış ve sırasıyla Bacon, Hobbes, Locke tarafından kabul edilmişti; sonra ağırlık merkezini nesnelerin, düşüncelerin içinden, niteliklerinden alıp onların görüngü ve ifade biçimlerine kaydırmıştı: Bu dönüş Amprizme (Deneycilik) yakındır.

Hesapların Dili daha da ileri gider; amacı, öte yandan problemin daha katı bir sadeleştirilmesini sağlamaktır. *Gramer* ve *Mantık* başlıklı eserlerin sonucu, konuşmakla

---

[27] Ib. II, Ch.2; *Grammaire*, I. Ch. 1 ve 2.

[28] *Logique*, II, Ch.3.

düşünmeyi analizin ifade aracı olarak birleştirmekti. Ama salt Analiz formu, sayıdır. Dahası Hobbes hesap yapmak düşünmektir ve düşünmek hesap yapmaktır dediyse, bu motif Condillac tarafından yeniden ele alınır ve nihâyet ölesiye benimsenir. Bunun sözde genel geçerliği, bilme sürecinin çeşitliliğinden vazgeçme pahasına elde edilir, öyle ki düşünce hayatının bütününden geriye etsiz kansız bir iskeletten başka bir şey kalmaz. Tuhaftır ve son derece saygı duyulacak bir şeydir, buradaki somutlaştırma çabasının bilincin duyu algılamasında takılıp bırakılmasıyla bunun devamında aynı şekilde aşırı bir görüş soyutluğuna götürmesi. Condillac, 1+1=2 önermesinde ya da 2=1+1'de niteliği bakımından sonsuz bir benzetmeler gerçekleşmesi olan bütün düşünmenin sırrını görür. Dolayısıyla bu sır, doğal olarak mantık işleyişinde birbirinden çok belirgin biçimde ayrılamayan iki bölümden oluşur. Analizin önce sorunun koşullarını aydınlatması gerekir; bununla, karşılaştırmanın doğru dayanağını verir, ardından bunun sayesinde çözüm yolu zaten önceden bellidir.[29] Hesap dilinin dört şivesi vardır: Bize önce sayı kavramı edinmede yardımcı olan parmak [dili], isim dili, sayı dilinin kendisi ve harf dili. Demek oluyor ki mimik dili ile ses dili arasında mantık, aritmetik, cebir arasında ifade edilen içerik değil yalnızca bir ifade formu farkı vardır.

Condillac felsefesinin tamamı göz önüne alındığında burada (en son söylenen şeye bağlı olarak) içerikten biçime doğru nasıl tuhaf bir geri gidiş olduğu görülür. Metafiziğin yerine genetik bir bilgi kuramı oturmaktadır. Duyumculuk aslında, nominalist terminoloji için yalnızca bir kılıftır; algılama, başlangıçta ulaşacak gibi göründüğü son gerçekliğe

---

[29] *Langue des calculs*, XIV. Burada analiz metot olarak tanımlanmaktadır. Keza I, Ch. 16.

hiç de sahip değildir. Aslında başka bir simgeyle değiştirilebilen bir simgeden başka bir şey değildir; yani tek anlamı, düşünsel değerlerin dolaşımını ve değiş tokuşunu mümkün kılmak olan bir metal paradır. Ama Condillac bununla yalnızca yüzeyde bir duyumculuk, içte ise mantıksal-matematiksel bir formalizmi temsil eden Fransız Aydınlanmasının hakikî ilkesini belirlemiştir. Formalizmde duyusal algılamadaki iddialar yüzünden somut bir temellendirme imkânı eksik kalmıştır. İşte bu çelişmedir, problemi gittikçe Kant çözümüne yaklaştıran. Condillac, bütün bilgi sürecini bir ilk saatin yani mekanik bir şeyin parçalara ayrılıp tekrar birleştirilmesine benzetirken tam da kendi çağının havasında konuşmamış mıdır? Özellikle de o zamanki fikir yakınları tarafından, kısmen de ondan etkilenmiş düşünürlerce dünyaya getirilen büyük Ansiklopedi havasında. İşte bu düşünürlerin niyeti, tek tek gerçeklerin sonsuzluğunu iletmekten çok onların görüşüne göre böylesine basit olan düşünce mekanizmini ortaya çıkarmaktı; bu mekanizma gerçeklerin birbiriyle ilişkisini, onları birbirine bağlayan iplerin oradan oraya gidişini belirlemektedir. Dolayısıyla Condillac bize dönemin temsilci filozofu olarak görünebilir.

C A B A N I S (1757-1808)

İzleyen zaman içinde Fransız Devrimi'nden sonra da devam eden dikkate değer etkiler ondan gelmiştir. Edebî etkileri daha sonraki döneme rastlayan iki adam, Cabanis ve Destutt de Tracy özellikle anılmalıdır; ama bunlar eski düşünce çizgisini doğrudan doğruya sürdürmüş ve o çizginin temsilcileriyle ve kendi aralarında o zaman eşi ölmüş Madam Helvétius'un salonunda sıkı ilişki içinde olmuşlardır. Pierre Jean-Georges C a b a n i s'in ana eserinin başlığı "İnsandaki fiziksel olanla ruhsal olan arasındaki ilişkiler üzerine"dir ve ayrıntıda çoktan aşılmış olsa da hâlâ daha sonraki

fizyolojik psikolojinin öncüsü olarak hâlâ önemlidir. Cabanis de (bazı temelleri olsa da) Duyumculuktan Maddeciliğe geçişini gerçekleştirmez; ona göre duyarlılık, aynı cazibe gibi en eski ilkedir.[30] Ama yine de daha maddeci yerler de eksik değildir, keza ruhçu hava taşıyanlar da öyle. Zaman zaman duyarlılığın da kökünün bu akımda olma imkânı dile getirilir. Ama işleyen laytmotif yine de fizikselin ve ruhsalın, ahlâkînin paralelliği motifidir; böylece eser, Spinozacı görüşle modern psikofiziksel paralellik arasında bağlayıcı halkadır ki bu sonuncusuyla fiziksel olanda tek yanlı bir yönsemeyi paylaşır. Ayrıca, Condillac'ın kuramını önemli bir noktada tamamlamak iddiasıyla da ortaya çıkar. O kuram, bütün bilinç içeriğini, dış duyulardan gelme algılamaların bir biçim değiştirmesi olarak anlamıştı.[31] Cabanis ise şimdi, organ açıklamalarından gelme, özellikle de içgüdünün doğuşu ve oluşmasında aynı dış organların bilginin oluşumundaki gibi katkısı olan içsel bedensel izlenimlere işaret eder.[32] Sırasıyla yaşın, cinsiyetin, iklimin, mizacın, insanın ruhsal ve ahlâkî hayatındaki etkisi belirlenmeye çalışılmaktadır. Bu etkinin (çeşitliği olmasa da) birliğini vurgulayarak. Yer çekiminden canlı güce kadar bütün doğa güçlerinin birliğini vurgulayarak Cabanis kendinden önce Diderot gibi modern Monizmin (Tekçilik) yolunu hazırlar.[33]

DESTUTT DE TRACY (1754-1836)

Condillac'ın dostu ve senato arkadaşı olan Destutt de Tracy, "Rapports"a ayrıntılı bir giriş ve tanıtım hazırlamıştı; kendisi ise o üç ciltlik ana eseri *İdeolojinin Unsurları*

---

[30] 6, *Deuxième Mémoire*, Ch. VIII.

[31] a.y. Chr.III.

[32] a.y. Ch.V.

[33] A.y. Deuxième mémoire, Sect. II.

(Eléments d'idéologie)'nda dar mânâda ideoloji, ikincisi gramer ve üçüncüsü mantık konulu kitaplarında Condillac'ın düşünce çizgisini sürdürür. Amacı, bunları kapalı bir sistem şekline getirmektir. Bilinç, ona göre de sonuna kadar bütün algılama çeşitleridir ve bunların içinde dört grup ayırt edilir: Asıl duyu algılamaları, anılar, hüküm, isteme. Bunların sırasıyla nasıl birbirinden üretildiği meselesi tamamiyle Condillac yönteminden alınmadır. Şu farkla ki, burada kurgulamanın keyfiliği daha net ortaya çıkar. Çünkü hatıranın (anının) özelliği, yargının ve iradenin özelliğinde olduğu gibi, bir imgenin imgeler arası bir ilişkinin algılanmasından ya da bu ilişki algılanışından ortaya çıkan belli bir içeriğin (konunun) kabulü ya da reddinden söz etmekle tanımlanamaz. Temeldeki gereğinden büyük açıklama ilkesinin genelliği üzerinde bu açıklama gücü uçup gider ve geriye yalnızca kimseyi bağlamayan ve hiçbir düalistçe ya da trialistçe inkâr edilmemiş olan şu gerçek kalır: İstedikleri kadar farklı olsunlar, bütün bilinç içerikleri, herhangi bir şeyde birbirine uyarlar ve bu şeyle ortak paydaya indirgenebilirler. Destutt de Tracy'nin varoluş kuramından da söz edilmeli, çünkü bu kuramda Condillac'dan üstelik gönüllülük çizgisinde birkaç adım öne geçer. Dokunma duyusunun bize dıştaki bir nesnenin nesnel varlığını iletmek yeteneğini aslında henüz tanımaz. Bir hareket engelinin algılanması da buna yetmez; bir istek tepisiyle bağlanmış olmak zorundadır. Yani hareket edelim ve bir engel yaşarsak o zaman anlarız ki bu engel kendimizden gelmiyor, bizden farklı bir şeyden kaynaklanmış olmalı. Ancak böyle bu kurama ulaşırız, yani kökü gerilere gittiği halde yeni felsefede az rolü olmayan bu kurama, yabancı bir varlığın bilincine ve kavramına, bir dünya, bir nesne kavramına; ama buna hatasız ulaşmalıyız.[34]

---

[34] Bu kuram, bilindiği gibi, benzer şekilde Maine de Biran, Scho-

Önemi on yıllar boyunca bir dereceye kadar sallantıya girmiş olan bir ad üzerine, ideoloji ve ideologlar üzerine bu kadar işte! Öncelikle bu, fikirlerin oluşumunu en basit bilinç unsurlarıyla açıklamaya girişen bir görüş tarzı anlamını taşır. Bu kavram altında küçümseyerek bir zihniyet çizgisi çıkaran Napoleon'dur ki bu çizgi öznel düşünme biçimlerinde hapsolup nesnel dünya gerçekleri ve güçleri için ölçüyü kaybeder. Daha sonra da Marx aynı düşünceyi izlemeye devam ederken düşünce hayatının gerçek alt yapısını tanımayarak gölgemsi soyutlamalar ve hayâller içinde hareket eden bir görüş olarak burjuva ideolojisinin eleştirisini yapmıştır. Aslında ideoloji deyince Condillac'ın (ilk bölümden çıkan sonuçtan anlaşılacağı üzere) o kuru Natüralizmi kastedilir ki, Condillac öncelikle bunu ruhsal dünyanın araştırılmasına dâhil etmek zorunda kalmadı, aynı zamanda kendisi ve ekolü bunu özel bir tutarlılık ve bütünlük içinde kullandı.

---

penhauer, Hartman ve Dilthey tarafından da temsil edilmiştir. Rickert'in Bilginin Objesi (Gegenstand der Erkenntnis) buna karşı çıkar.

MONTESQUIEU

Condillac, d'Alembert'den ya da başka bir çağdaşından daha çok, Fransız Aydınlanması'nın asıl sistemcisidir. Ama en kuvvetli etkiler belli ki ondan gelmemiştir. Voltaire'i, Rousseau'yu, Ansiklopedistleri anmamız gerekirdi; her şeyden önce ise düşünmemiz gerekir. Onun etkisi bütün öbür adamlarınkinden daha az olmamış ve asla kuramsal başarılarla sınırlanmamış, tersine kültürde canlı uygulamalara geçmiştir. Bu konuda o da ağırlık merkezini kuramdan nesnelerin etkin biçimlenişine kaydırmış olan Aydınlanma'nın hakiki bir temsilcisidir.

Eserinin bütün o zamanın düşünce çizgisiyle sıkı ilişkisinden daha önce söz edilmişti. Condillac, Locke'un izinde olarak, bütün bilincin, içeriğinin çeşitliliğiyle, temeline duyusal deneyimden başka bir şey koymaksızın kendinin nasıl en basit unsurlardan oluşturduğunu göstermek ister. Montesquieu de analitik çalışır ve oldukça pozitivist çizgidedir. Althusius, Grotius, Spinoza, Hobbes gibi doğa hukukçuları

ve sözleşme kuramcılarının durmadan uğraştığı hukuk ve devletin niteliğini sorgulamaz. Doğa kanunu ilkesi, doğuştan gelme kavramlar ilkesiyle açık bir ilişki içindedir. Ve bellidir ki bir önceki görüşten kurtulmaya canla başla çalıştığını gösteren bir düşünce çizgisi ilki bakımından da aynı çabayı göstermek zorundadır. Hukuk, devlet ve toplum kavramlarının doğuştan gelmeci kurgulanışının yerine onların gerçek verilerinin analizi girer, keza d'Alembert ve Voltaire gibi Condillac'ın doğa, madde, ruh konularında kendini uzak tuttuğu metafiziksel asıl nedenlerin yerine görüngülerin kendiyle, ilerleyişleri ve ilişkileriyle sınırlanmak girer.[35]

Montesquieu'nün girişimi ise karşılaştırmalı bir hukuk tarihinden çok daha fazlasıdır. Bu, daha ziyade genetik bir hukuk kuramıdır ki konusu, fiziksel, coğrafi, antropolojik, psikolojik türde en genel doğal ilişkilerdir. Her ne kadar bu görüşler çoğunlukla geriye ya da mevcut şartlara yönelmişse de doğrudan belli yasa ilişkilerinin kökenini ortaya çıkarmaya yarar. Mesela onlardan meselelerin yeniden biçimlenmesine ilişkin yeterli sonuçlar da çıkar. Montesquieu'nün doğru bir anayasa ideali hakkında söylediklerinde o zamanki Fransa'nın koşullarının şiddetli bir eleştirisi vardır. Bunun, yazarının niyeti ne kadar azsa da devrimin hazırlanmasında payı vardır; geçerli hukukun göreceliğinden emin olma yolunu açarak egemen güçlerin mutlaklığına inancı sarsmıştır.

KİŞİLİĞİ

Tam adıyla Charles Secondat, Baron de La Brède et de Montesquieu, 18 Ocak 1689'da Brède şato-

[35] Burada özellikle insanın düşünsel özgürlüğü ve sorumluluğunu belirten bir yere işaret etmek gerekir. Günümüzde (iki yüzyıl sonra) böyle hüküm veren ve buna göre hareket etmeye cesaret eden iyi Avrupalı nerede?

sunda doğmuş, 1755 yılına kadar, yani Fransız Aydınlanmasının zirveye yaklaştığı zamana kadar yaşamıştır. Yani o Fransız Aydınlanmasının eski temsilcilerindendir ve bu, onun ölçülü ve sonrakilerin saldırı hevesine zıt tutumunda kendini gösterir. Bir müddet kamusal görevlerde bulundu, bir süre sonra tamamıyla özel hayatına çekildi. Avusturya, Macaristan, İtalya, İsviçre, Almanya, Hollanda ve İngiltere'ye seyâhatler yaptı. Bu seyâhatler ona ana eserine yarayacak kültürel gözlemlerce zengin malzeme sundu. En yoğun ve etkisi en uzun izlenimlerini, Voltaire gibi İngiltere'de edindi. Seyâhatlerinden nihâyet vatanına, atalarının şatosuna dönerek kendini artık yalnızca yazılarını tamamlamaya verdi.

Montesquieu şahsiyetinin ve yaratıcılığının esas karakteri, centilmence bir netlik ve zarafet, düşüncede ve ifadede insanlığı ve ahlâkî gelişimi ilerletme ihtiyacına bağlı netlik, samimiyet ve nesnelliktir. Onu soğuk şüpheci La Rochefoucauld ile karşılaştırırsak karakterinin yalnızca bir yanına değinmiş oluruz. Öte yandan onda ahlâk idealizminin son dayanağının eksik olduğu da inkâr edilemez. Bunu mesela zenci köleliğini savunması kanıtlar ki bu da Voltaire'in Yahudiler hakkındaki hükmünün gösterdiği gibi "hümanite" fikrinin bu topraklarda henüz tam oluşmadığını kanıtlar. Montesquieu'nün kişisel olmayan yazı tarzı yine de renklilik ve canlılıktan tamamıyla yoksun değildir. Onun hakkında en iyi bilgiyi, mektupları ve *Farklı Düşünceler* (Pensées Diverses)'den ediniriz.[36] Duyarlılığı bastırmayan ama onu mükemmel bir güvenle kullanan, yine de yeri geldiğinde onunla alay eden bir zekâ, iyi niyetle insanı hor görmenin eşit ağırlıkta olduğu ince bir gözlem yeteneği; aşırılaşması kibrine varan gururlu bir bağımsızlık anlayışı ve nihâyet

[36] Bkz. Montesquieu, *Lettres persanes* (23. VI)

ruhun derin tabakalarına ulaşmayan insan sevgisi habercili-ğinden ziyade dünyaya yönelik bir mutluluk dürtüsü olan bir iyilikseverlik eğilimi! Bütün bunlar bu itirafların en belirgin işaretleridir.

Zamanın gidişatına uygun olarak Montesquieu, öncelikle önemli sayılamayacak birçok doğa bilimleri üzerine makale yazdı. Geniş bir başarı sağlayan ilk yazısı, doğrudan doğruya felsefeyi ilgilendirmeyen, ama ilginç bir kültür psikolojisi olan ve bu niteliğiyle bugün bile etkisi sürebilen *İran Mektupları* (Lettres Persanes, 1721) idi. Batı Avrupa'yı, özellikle Fransa'yı gezen doğulu birkaç kişi mektup formunda karşılıklı izlenimlerini bildirirler. Tam da işte o basit ifade tarzı, Montesquieu'nün Fransız koşullarına yönelttiği o acı eleştirinin örtüsüdür. Peki bu eleştiri nereye uzanır? D'Alembert bunu "Eloge de Montesquieu" başlıklı seslenişinde sonuna kadar özetlemiştir: Değersiz şeyleri ciddiye almak ve ciddi şeyleri bir o kadar soğukkanlı ele almak; tat almadaki incelik ve bu yüzden de doygunluk; kuramla uygulama çekişmesi; kibirli bir kendini saydırma aşırılığı; kendini savunmak için yalnızca her yerde taklit edilişini gösteren bir zevk kaçıklığı; ön yargılardaki dar kafalılık ki bu bir yandan ticaret ve yönetim gibi yararlı etkinlikleri vahşice küçümser, öte yandan edebî tartışmaları ve fikir kırıntılarını gülünç şekilde abartır. Montesquieu, bir Fransız nasıl İranlı olabilir diye bağırıyorsa o zaman doğal olarak İranlı yerine Avrupalı'nın ya da Fransız'ın kastedildiğini anlarız. Doğru algılamayı bilen biri için bu yazı, ince bir hicivden de öte bir şeydir: Yazar, yabancı ruh atmosferlerine ve kültürlerine dalmak, onların doğal şartlarındaki yasa ve kalıpları keşfetmek becerisini kanıtlamaktadır; bu yazı aynı şekilde daha sonraki eserlere, *Roma İmparatorluğu'nun Yükselişi ve Çöküşü*'ne ve *Yasaların Ruhu* başlıklı ana eserine geçişin habercisidir.

1734 yılında *Roma İmparatorluğu'nun Yükselişi ve Çöküşü* başlıklı ünlü çalışması yayımlanır. Bu, tarih felsefesinin önemli bir bölümüdür; ama anlamlı özel bir örnekle devletlerin ayakta kalma, büyüme ve çöküşünün genel ilkelerini geliştirmeye çalışır. Roma İmparatorluğu'nun yükseliş sebebi olarak Montesquieu'nün tespitleri şunlardır: Özgürlük aşkı, yurtseverlik, çalışkanlık, disiplin, iç çatışmaları dışarıya taşıyarak enerji artırmak –ki bu, dış saldırılarla karşılaşmak gerekliliğinden dolayı geri çekilinmesi–; dayanıklılık, mücadelede sebat ve sağlıklı bir gerçekçi siyaset. Çöküş nedenleri ise: Devletin aşırı büyümesi, imparatorluk sınırlarındaki savaşlar yüzünden kuvvetlerin bölünmesi, yenilmiş bütün milletlere vatandaşlık hakları verilmesindeki gecikme, bir Asyalı lüksünü benimseme, cumhuriyetin sonu ve kayzerler egemenliği ve nihâyet imparatorluğun bölünmesiyle merkeziyetçiliğin yok olması.

Bu yazılarda Montesquieu'nün ana eseri "De l'esprit des lois"nın (*Yasaların Ruhu Üzerine*, 1748) unsurlarının gün ışığına çıkmakta olduğu görülür. Eğer *İran Mektupları* ufku açıyor ve bizimkilerin barbarlık ve soysuzlaşma olarak göründüğü bambaşka kültürlerin fizyonomisini çiziyorsa, eğer Romalılar üzerine olan eser sıkı bir sebep araştırmasını, sebebin ve sonucun mantıksal işlevselliğini tarihî gerçeklere taşıyorsa, o zaman *Yasaların Ruhu* her ikisini birleştirir. Bir tek yasa değil, yasalar vardır gerçeği o zamana kadar ulaşılmamış bir ciddiyetle ele alınır. Siyasal ve hukukî yasa kavramının katılığı giderilir. Ama Montesquieu salt görececi değildir. Bu, sözde birinin renkli bir çeşitliliğe çözülmesiyle yetinmez; dogmatizmin yerine muğlâk bir şüphe geçirmez, tersine o tam bir akılcıdır. Kitabın başlığından da anlaşıldığı gibi o, yasa koymanın yasasını, yasaların yasasını, onun bozulmaz kemik yapısını araştırmak peşindedir. Çünkü emindir ki böyle bir şey vardır, tek tek ne kadar keyfî ve

saçma görünse de yasalar görüngülerin dış ve iç yasallığıyla iç içe geçmişlerdir; keza devletlerin biçim ve anayasasıyla, nüfusun adet ve gelenekleriyle, ülkenin iklim ve toprak özellikleriyle iç içedirler. Antikitede daha Theophrast tarafından, yenilerde ise Bodin tarafından kabul edilen bu düzenlemeden doğal olarak şu ortaya çıkar: Montesquieu için insan eninde sonunda bir tabiat yaratığıdır ve onun için doğal varlığın yalnızca çeşitli yükseklik konumları vardır. Montesquieu bu noktada da kendini tam bir Aydınlanmacı olarak gösterir. Çünkü bu tabiat ve akıl bağı, her ikisinin aklın doğal karakteriyle doğanın akıllı Natüralizminin birliğine bu inanç (her ne kadar Hegel anlamında olmasa da) bu akıl Natüralizmi, Aydınlanma'nın en belirleyici işareti olarak kendini gösterir.

Bu yasalar daha eserin girişinde, nesnelerin doğasından ortaya çıkan gerekli ilişkiler olarak tanımlanmaktadır. Bir genel akıl ilkesi vardır ve tek tek yasalar, bu ilkeyle çeşitli varlıklar arasındaki ilişkiyi ifade eder. Tanrı, yaratan ve yaşatan olarak dünyanın tümüyle ilişkilidir. Yaratılış yasaları aynı zamanda da yaşatma yasalarıdır; Tanrı bunları bildiği için bunlara göre davranır ve bilir, çünkü yaratan kendisidir ve gücüne ve bilgeliğine uygun olarak yaratmıştır. Demek oluyor ki tek tek yasaların ölçüsü olarak kendi başına haklı ve haksız vardır. Nasıl bir dairenin yarıçapları eşit olduğu ilkesinin her algılamadan bağımsız bir geçerliliği varsa aynı şekilde o doğrudan haklı olanla olmayanın varlığından da kuşkulanılamaz.[37] Ne var ki Montesquieu kendisinin bu akılcı temel kanaatini pek kullanmaz, çünkü dediğimiz gibi, düşüncenin uygulanışında tamamiyle pozitivistçe davranır. Neyin doğrudan haklı olduğunu sormaz, onun söz konusu durumda gerçeğin nasıl ve hangi koşullar altında oluştuğu-

[37] *De l'esprit des lois* (23, II-V), I, 1.

nu sorar. Eserin konusu, son derece çeşitli ve zengindir, sınıflaması düpedüz açık ve net değildir; hattâ zaman zaman yazarın o dâhiyane kafasının neredeyse yarısına hâkim olduğu bir hammaddesi olduğu izlenimini ediniriz. Ama işte asıl sunulanların bu çeşitliliğidir ilgiyi artıran ve bütünün birliği ve bütünlüğü her şeye rağmen ana hatlarıyla kısaltılmamış olarak kalır, çünkü bu bütünlük, inceleme metodunun kendisinden çok varılan sonuçların çeşitliliğinde aranmalıdır. İlk sekiz kitap, tabiatla ve çeşitli yönetim biçimleriyle ilgilidir; sonraki beş kitap ordu, siyasal özgürlük ve vergilerle; sonraki altı kitap iklimin ve coğrafyanın, halkların âdetlerine, geleneklerine ve hukuk alışkanlıklarına etkisiyle ilgilidir; sonraki dokuz kitap ticaret, para, nüfuz sorunları üzerine incelemelere; sonraki üçü din ile siyaset arasındaki ilişkilere ayrılmıştır, son beş tanesi ise eski Roma'daki devrimleri, Fransa'nın kamu hukukunu ve feodal yasaları ele alır.

Demek oluyor ki her ulusun yasaları genel akıl ilkesinin uygulamalarıdır ki bu nitelikleriyle her ulusun oluştuğu koşulların özelliklerine, yönetim biçimine, coğrafi durumuna, toprağa, iklime, ülkenin büyüklüğüne, keza vatandaşların genel uğraşlarına ve hayat tarzına, refah derecesine, dinî inançlarına, özgürlük kavramına, nüfusuna, iç ve dış yaratılışına uydurulmak zorundadırlar. Buna göre yasalar düpedüz başka yere taşınılamaz, onlar bir çevreden alınıp başka bir çevreye aktarılamaz. Şüphesiz, Montesquieu, hukukun bu tarihsel ve coğrafi bağımlılığı bilgisiyle (Voltaire'in *Gelenekler Üzerine Deneme*'de –Essai sur les mœurs– geleneklerin belirlenişini gösterdiği gibi) Voltaire nasıl Aydınlanma'nın her zaman tehdidi altında olduğu her şeyi ortak paydada toplayan akıl şematizmi ortalamasının üstüne çıkmışsa onun gibi sonra da Romantizmin son derece derinleştirdiği tarihsel oluşumu o duygulu anlama işini hazırlamış-

tır. Ama bu şematize etme eğilimi ne onda ne de ünlü çağdaşlarında tamamıyla aşılmıştır. Çünkü her ikisi yine de Hegel'e göre içinde mutlak fikrin somutlaştığı canlı halk kişiliklerinden yola çıkmayıp çok çeşitli kombinasyonlarda gerçekleşen genel soyut ilkelerden hareket ederler. Bu, hep rastgele her bileşiği, içerdiği bir dizi basit unsurlara ayıran analiz yöntemidir. Sonunda, araştırılması söz konusu olan unsurlar bağımsız bir hayat süremeyen bir bileşikte toplanır. Yasaların başka şeye taşınamaz oluşu, Montesquieu'ye göre örneğin şu anlama gelir: Bir ABC bileşiğinden A düpedüz ayrılıp bir başka A' B' C' bileşiği oluşturmak için (mesela A' yerine) konamaz. Demek oluyor ki burada temsil edilen tam bir analitik, mekanik anlayıştır.[38] Halkların ve kültürlerin yalnızca sentez edilerek anlaşılabilecek canlı birlikler olarak görüldüğü organik görüşe, Hegel'in tamamen tutarlı bir biçimde tarihe soktuğu o görüşe ne Montesquieu ne de Voltaire önceden varmışlardır.

Yasaların ruhu üzerine olan eserin tek tek kuramlarına gelince, burada en önemlileriyle kendimizi sınırlamamız gerekiyor. Yazarın tipleştirme tarzı, sonuçlarına biraz kurgusallık, şiddet katar, ama bu onun düşüncesini karakterize eden gerilimi ve enerjiyi sağlar. Montesquieu, dört farklı devlet biçiminden söz eder: Demokrasi, monarşi ve despotizm. Bu devlet biçimlerinin kendine özgü egemen ilkesi vardır. Demokrasininki erdemdir, aristokrasininki erdemli itidal, monarşininki şeref, despotizminki ise korku[39]. Saydığımız bu ilkelerin gücüne bağlıdır o ilkelerin devlet biçimleri. Burada itiraz, hiçbir anayasanın erdemden vazgeçemeye-

---

[38] Hegel'e rağmen 19. yüzyılın önemli bir bölümünde hâkim olan ve mesela Thomas Buckle'un ünlü *History of Civilization* (Uygarlık Tarihi)nde temsil edilen anlayışın da ta kendisi.

[39] *De l'esprit des lois*, III.

ceği konusundadır ki bu da çürütülemez değildir. Çünkü Montesquieu'nün esas eğilimi, zaten her anayasanın özel harekete geçirici gücünü ortaya çıkarmaktır; tabii ki bu, harekete geçirici güçlere hepsinde ortak olan motifler bağlanacaktır.[40] Monarşide mümkün hattâ sunulan şey, asla cumhuriyet ile olmamalıdır. Birinde lüksten vazgeçilmezken öbüründe lüks zararlıdır. En ünlüsü, Montesquieu'nün üç gücün gerekli ayrımı öğretisidir. Bunlar: Yasama gücü, yürütme gücü ve yargı gücüdür. Yasama gücü, halk tarafından seçilen temsilcilerce yürütülecektir; hızlı kullanıma muhtaç olarak yürütme gücü bir hükümdarın elinde olacaktır.[41] Mostesquieu, burada İngiliz anayasasını model olarak göz önüne almıştır. Özellikle önemli olan, onun özgürlük tanımıdır ki bu, Locke'unkini toplum bilim için yetiştirme ve değerlendirme peşindedir. Özgürlük, düpedüz insanın canının istediği şeyi yapması gücü değil, yasalara dayanan bir toplumda neyi istemesi gerekiyorsa onu yapma ve istememesi gereken şeyi yapmamasıdır.[42] Erdem, keyfilikten ne kadar uzaksa özgürlükten o kadar uzaktır. Hakiki eşitlik de asla hiç kimsenin emretmemesi ve hiç kimsenin itaat etmemesi demek değildir. Doğuşta mutlak eşitlik egemendir, daha yüksek bir mânâda yasa yoluyla yeniden sağlanmak üzere toplum aracılığıyla kaldırılır.[43] Böylece burada daha sonra Fransız Devrimi ile zafere ulaşan en önemli fikirlerin ve ideallerin iyice soğukkanlılıkla ama bu nedenle asla daha az etkili olmayacak şekilde temsil edildiğini görüyoruz. Do-

---

[40] Bkz. 33, III, Ch.3. Yazarın Rus despotizmi gibi, vatandaşların, yönetenlerine sevgisi üzerine kurulmuş olanları da vardır şeklindeki itirazı burada kendiliğinden yok olur.

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

[42] a.y. XI.

[43] a.y. VIII, 3.

ğal olarak, bu da benim Montesquieu'de etik hayranlığın eksikliği konusunda söylediklerimi inkâr etmez. Erdemleri ve kötülükleri yargılarken o, belli bir ahlâk Makyavelciliği bile gösterir ki bunun izleri daha ilk eserlerinde görülür ve ondan sonra da materyalistlerde, yani La Mettrie ve Helvétius'da çok daha net ortaya çıkar: Mesela dişil toplumun yükselen etkisi gelenekleri bozuyor, ama zevki asilleştiriyor derken.[44] Ya da gururda ulusal ve toplumsal gelişimin engelleyici, kibirde ise destekleyici motifini görüp örnek olarak İspanya ve Fransa'yı gösterirken.[45] İşte Montesquieu, Fransız Aydınlanmacılarının çoğu gibi akılcı bir natüralisttir; hem de natüralizmin ağırlığını garantileyen bir tarzda. Her ne kadar Montesquieu'nün, dine göstermelik bir saygısı varsa ve Bayle'a karşı tutumu olsa da iyi ile kötü arasındaki katı sınır çizgilerinin silindiği, o akıllı tabiat, inancının hakiki objesidir ve bu mutlak bir ahlâk yasasını ve şeylerin daha yüksek bir düzenini gittikçe daha geriye iter.

[44] a.y. XVIII, 8.
[45] a.y. XVIII, 9.

VOLTAIRE

KİŞİLİĞİ

Voltaire'i çok dar bir çerçevede felsefî olarak ortaya koymak, pek başarı vadeden bir iş değil. Bu, önemi ve etkisi unsurlardan çok bunların eşsiz bağlanışında ve stilize edilmesine borçlu olur. Ayrıca bu unsurlar insanlığın bilincine öylesine geçmiştir ki onları temel nedenlerine indirgemek zorumuza gidiyor. Voltaire'in şöhreti bununla tabii ki zarar görmekten ziyade yükseliyor. Yenilerde Prens Keyserling onun için "en büyük ölümlü" dedi.[46] Bu sözde dile gelen şey, devrinin sırrını açıklamış, ona gerekli biçimi vermiş

[46] Hermann Graf K e y s e r l i n g, *Philosophie als Kunst* (Sanat Olarak Felsefe); "Zeitliche, Zeitlose, Ewige Geister" (Dönemsel, Zaman Üstü, Ebedî Zekâlar).

olduğu, ama zamanının ilerisini düşünmediğidir; yani bir yaratıcıdan çok bir yorumlayıcı olduğudur.

Ayrıca Schiller'in "Wallenstein" üzerine şu sözü de onun için geçerlidir:

"Onun karakter imgesi, tarafların nefreti ve ihsanıyla karışıp sallanır durur tarihte."

Bu sallantı halinde şüphesiz onun her zaman açık seçik ve itirazsız olmayan kendi tutumunun da payı vardır. Ölçüsüz hırs, dış parıltı ihtiyacı, kibir, hassasiyet, kazanma tutkusu, en asil tanıtıcı özelliği hakikat, doğruluk, insanlık konusunda tam, ödün vermez bir coşku olan bir şahsiyet fizyonomisini lekelerler. Bu tür çelişkiler nasıl bağdaştırılabilir? Belki, Voltaire'in idealizmi, karakterden ve zihniyetten çok duygudadır, dcnerek. Öyle ki o, iyiye karşı doğrudan sevgiden çok kötüye karşı antipati ve nefrete yer vermiştir ve bu, onun alay, ironi, hiciv eğiliminde ortaya çıkarak aynı ölçüde ruhunun kapılarını olumsuzlamanın güçlerine açmıştır.

Onun olağanüstü etkisi hiç de evrenselliğinde değildir. Bilgi ve yaratıcılığın pek çok alanında söz sahibiydi: Sanatçıydı, araştırıcı ve düşünürdü; tiyatro yazarı, anlatıcı, hikâyeci, özlü sözler yazarı, hicivci, denemeciydi; fizikçi, tarihçi, ilahiyatçı; tabiat filozofu, bilgi kuramcısı, psikolog, kültür ve toplum filozofu, metafizikçi. Ama mesela Leibniz gibi bu alanların her birinde ya da bir tekinde çığır açıcı ya da yol gösterici olarak etkide bulunmamıştır; rahatça iddia edilebilir ki o hiçbir alanda en derinlere inmemiştir. Sistemci değildir, belki tam bir ansiklopedici ya da ayaklı kütüphane bile değildir. Ama canlı bir insandı. Bunun kanıtı, kendisinden kaynaklanan bütün iyi ve kötü şeydir ve bu onun çağdaşlarının çoğundan, hattâ daha derinlikli olanlardan da üstün olmasını sağladı.

Voltaire'in hayatı ve kaderi asla yalnızlıkta geçmemiştir, isterse bunları erken veya geç ama hep gönüllü olarak seçmiş olsun. Ama bu münzevi yine de Ferney'in hiçbir zaman efendisi olmadı ve dış şartların baskısı bile onu bu konuma getirmedi. Kamuyla binlerce bağı vardı; hem de yalnızca fikir ve gönül bağı değil. Akıl karşıtı ve yandaş sadakatiyle yeterince sınırlı tutulmayan o aşırı hırsı, büyük dünyayla bağlarını da küçümsetmiyordu. Çok geniş çaplı bir entrikalar ağının çok kereler merkezinde oldu. Bir Descartes'ın, bir Spinoza'nın, bir Malebranche'ın hayat tarzıyla karşılaştırılamaz onunki. Belki etkinlik alanını ve yönünü sık sık değiştiren o huzursuz Bruno ya da Leibniz'inkiyle karşılaştırılabilir: Ya dış parıltıların çekiciliklerine şüphesiz daha kayıtsız şartsız taviz veren lord kançıları Bacon ile. Böylece Voltaire'in kaderi de bizim doğal olarak en az yer ayırarak yansıtmak zorunda olduğumuz çeşitli değişim hallerinden oluşmaktadır.

Asıl adıyla François Marie Arouet Le Jeune, 20 Şubat 1694'de hazine başkanlığı görevini yürüten küçük bir soylunun oğlu olarak Chatenay'da doğmuştur. İlköğrenimini Descartes gibi, kendilerine daha sonra kilise ve Hristiyanlığa karşı mücadelesinde bir süre dokunmadığı Cizvitlerin yanında görmüştür. O zengin, daha ilk gençlik yıllarında kanıtlanan yetenekleri öğretmenlerince takdir edilmiş, ama sonra baba ocağında destek görmemiştir. Yaşlı Arouet'nin en hoşlanmadığı şey, çalışkan bir memur olmasını istediği oğlunun edebiyat kariyerine yönelmesi ve şiir yazmasıydı. Ona evi yasakladı ve Voltaire bir süre huzursuz bir şekilde oradan oraya dolaşmak zorunda kaldı. *Henriade* ile dramlarının birkaçının meydana çıkması bu döneme rastlar ki bunlar hemen halkın ilgisini çekmiştir. Voltaire, parlak bir kariyerin başlangıcındadır; ama o ısırıcı olayları yüksek bir soylunun düşmanlığını çeker ve bu adam ona yol ortasında

uşaklarınca kötü muamele ettirir. Voltaire hakkını arar; aldığı cevap tutuklanma ve sürgündür ki bu, adalet ve kurtuluşunun öncü savaşçısı için Fransa'da o iki idealin ne durumda olduğunun en açık kanıtıdır. Ama kaderinin bu dönüşü ona yine de hayırlı olacaktır. İngiltere'ye gider ve oradaki düşünce hayatıyla temas edişi, gelişimi için son derece verimli olur ve bu gelişime hedef ve yön verir. Geleceği için bu yerde büyük kazanımlar elde eden Montesquieu gibi. Newton, Locke ve Shaftesbury ile eserlerinde tanışır ve ihtiyacı olan şeyi, yani yıkmayı ve yeniden yapmayı burada bulur; yani akıl katında kendini savunamayan her şeyi yıkmak, akıllılık unsurlarından yeni fiziksel, ahlâkî, estetik, kültürel bir dünyanın kuruluşu, İngiltere'de gerçi hafifletilmiş ama karşı konmaz bir parlaklıkla ışıldayan Aydınlanma ışığını Fransa ile yaymak, artık içinde değişmez sağlamlıkta bir karardı. Bir işte başarıyı zaman zaman geciktirse ya da sınırlasa da sonu garanti olan bütün kurnazlık çarelerinden yararlanmak istiyordu. Bu çilekeş aziz figürü değildir Voltaire. Şüphesiz cesurdu; çok kereler huzurunu, dış konumunu, hattâ güvenliğini tehlikeye sokmuştur. Ama son, mutlak girişim gücünü korumamıştır; şahsı ve kendi deyişiyle temsil ettiği şeyin yararı söz konusu ise, taktik gereği geri çekilmeyi bilmiştir, ki bu da şüphesiz yalnızca yeni bir hücumu hazırlayacak ve maskeleyecektir. Bu ölçüde bir peygamberden çok bir siyasetçidir ya da istenirse, Aydınlanma'nın bir stratejisidir.

KADERLER VE ANA ESERLER

Voltaire'in İngiliz edebiyatıyla yoğun uğraşmasının meyvesi "Lettres sur les Anglais" (*İngilizler Üzerine Mektuplar*) olmuştur. Bunların içeriği daha sonra çeşitli yazılarına yani "Dictionaire philosophique"e bölüştürülmüş ve olağanüstü

başarı sağlamış, her iki ülke arasındaki düşünsel ve kültürel bağların güçlenmesine katkı sağlamıştır. Ne var ki yazarına kilise ve resmî bilim tarafından yalnızca geçici olan yeni şiddetli düşmanlaşmalar getirmiştir. Meselâ geri dönüş izni aldıktan sonra Paris'te uzun süre kalamamıştır. Bilgin sevgilisi Marquise du Châtelet'nin şatosuna Cirey'ye gitmiş ve onunla devam eden çalışma ortaklığı içinde birkaç yıl, üretkenliğine çok iyi gelen kırsal inziva havasında yaşamıştır. Burada 1735 yılında önemli eseri *Newton Felsefesinin Ana Unsurları* (Eléments de la philosophie de Newton)'nı yazmıştır ki eserde o zamana kadar sıkı Descarteşçi olan vatandaşlarını bu büyük Britanyalı araştırıcı ve filozofun keşifleriyle ve fikirleriyle tanıştırmıştır. Voltaire'in hayatında önemli bir bölüm de onu tekrar tekrar çağıran dostu ve hayranı Friedrich der Grosse'nin sarayına, Berlin'e seyâhatidir. Ama bu iki adamın yakın teması çok geçmeden derin karşıtlıkları ortaya çıkarır.[47] Dış şartların da bunların keskinleşmesinde payı olur. Kralın özel doktoru La Mettrie ve özellikle de kral tarafından Berlin Akademisi Başkanlığına atanan Maupertuis, Voltaire'in yeni konumunu kıskanmış ve bunu gölgelemek için her çareye başvurmuşlardır. Şüphesiz o da hassas açıklar vermiştir. Kötü giden bir para meselesi onu lekelemiş, Friedrich hakkında sarf ettiği birkaç kötü söz, kendisine yetiştirilmiştir. Sonunda ipler kopar ve Voltaire yurduna dönmek üzere sarayı terk eder. Yolda Frankfurt'ta o zamana kadarki koruyucusunun bir ajanı tarafından çeşitli el yazmalarını yasaya aykırı olarak yanında

---

[47] Bunun sebeplerini Condorcet, *Voltaire'in Yaşamı*'nda (9, VI) belki en iyi şekilde açıklamıştır. Her iki şahsiyetin birleştirici bağı olarak önyargı ve boş inanca karşı ortak düşmanlığını, aptallığın ve gülünçlüğün alaycı alınışından duydukları zevki, yani sevgi birliğinden çok nefret birliğini anarken.

götürdüğü gerekçesiyle tutuklanır ve ancak üç hafta süren bir tutukluluktan sonra özgürlüğüne kavuşmayı başarır. O yıl ve Elsas'ta geçirdiği ertesi iki yıl içinde daha çok tarih çalışmalarıyla uğraşır. Sonra Cenevre Gölü kıyılarında yaşamaya karar verir ve ömrünün sonuna kadar orada yeğeninin himâyesinde yaşar. Burada huzur bulur ve çeşitli edebiyat alanlarında etkinliğini geliştirecek kaynaklara ulaşır. *Gelenekler Üzerine Deneme* (Essai sur Les Mœurs, 1756), geniş oylumlu bir kültür tarihidir. *Candide* (1758), *Felsefe Sözlüğü* (Dictionnaire Philosophique 1760-1764), *Cahil Filozof*, (Le Philosophe Ignorant, 1766), *Ruh Üzerine*, (De l'âme, 1744) bu dönemde oluşur. Büyük dünyanın baştan çıkarmalarına inatla direndiği bu yıllarda şöhreti bütün Avrupa'yı kaplar. Aydınlanma, insanlık ve hoşgörü meselesinin şaşmaz temsilcisiydi. Ansiklopedistler için uzaktan gayretli bir iş arkadaşı ve mücadele ortağı oldu. Bazı günahsız kurbanı, Kilise fanatizminden en iyi adamlarının aracılığıyla kopardı. Ve barbarca bir hukuk tarafından katledilen Protestan Calas meselesinde geç kalındığında en azından bu cinayeti ifşa ederek kurbanın ve torunlarının ününü yeniden sağladı. Paris'i bir daha görmek kısmet olacakmış. İleri yaşta oraya gitti ve eserinin ve ilân ettiği idealin ne kadar halka mâl olduğunu ona kanıtlayan muazzam bir nümayişin objesi oldu. Ama gerilim ve heyecan, onu güçsüz bıraktı ve nihâyet 30 Mayıs 1778'de 84'lük bir ihtiyar olarak kendini çevreleyen alkışların orta yerinde öldü.

KİLİSEYE KARŞI SAVAŞ

Söylenenlerin hepsini toparlarsak kolayca kavrarız ki, Voltaire çok kereler yanlış anlaşılmış, hattâ belli bir kasıtla hâlâ yanlış anlaşılmaktadır. Onun hakkında en yanıltıcı hükümler bile bugün ortalıkta dolaşmakta. Ona dinsiz ya da

ateist derler, oysa Tanrı'nın varlığından emin olma onun öğretisinin en önemli, belki de can alıcı noktasını oluşturur; yani ona ne koyu bir materyalist ne de şüpheci, hele hele nihilist hiç denemez. Voltaire, kilisenin dogmatik vahiy Tanrı kavramına karşı çıkmıştır, çünkü bu kavram ona daha açık ahlâkî-dinî görüşe ters görünüyordu ve o, bu savaşı en keskin silahlarla yürüttü. Bu nedenle de onun esas amacının yalnızca yıkmak, ama kurmamak olduğu şeklindeki yanıltıcı kanaat zemin buldu. Voltaire, dinin değerini dinden insanlara giden ahlâkî etkilerle ölçmesiyle iyiden iyiye Aydınlanma temsilcisidir. Yalnızca egemen kiliseleri değil, hayır, neredeyse bütün inanç ve tarikatları, kendisinin o ünlü "Écrasez l'infame" sözünü sarf ettiği "hoşgörüsüzlük sürüsü" olmakla suçlar. Otuz Yıl Savaşlarında nasıl kudurdukları, o zamanki Fransa'da henüz Cizvit ve Jansenistlerle nasıl tükenmez bir nefretle mücadele ettikleri bir yana, özgür düşüncenin her türlü ilânına ortak öfkeyle sarılmayı bunun engellemediği düşünülürse, o zaman Voltaire'in, devrinin öncü savaşçısı olarak egemen dindarlık sistemine saldırışındaki o özel dindarlık anlaşılır. O, en eski ve en güçlü ifadesini Tevrat'ta bulduğu her türlü fanatizmin resmen ölümcül düşmanıdır. Bütün Yahudiliğe, hattâ dahası Hristiyanlığa da taşıdığı Yahudi dinine derin antipatisi bu yüzdendir. Çünkü Yahudileri Hıristiyanlığı inkâr ettikleri için değil, tersine, Hıristiyanlığı ortaya çıkardıkları için suçlar. Bu mânâda içini döktüğü en ayrıntılı ve en çok okunan yazısı "Lord Bolingbroke'un Önemli bir İncelemesi ya da Fanatizmin Mezarı, (Examen important de Milord Bolingbroke au le tombeau du fanatisme, 1736) o zamana kadar İncil'e ve İsa'ya karşı dile getirilen en abartılı küçümsemeleri ve hakaretleri içerir. Vurgulaması biraz daha ölçülü olsa da aynı eğilimdeki yazısı *Tanrı ve İnsanlar* (Dieu et les Hommes)'dır ve gizli adıyla *Teolojik, ama akıllı bir eser* (Par le doc-

teur Obern, œuvre théologique mais raisonnable)'dir. Voltaire'in "Essai sur les mœurs"ünde ve çok sayıdaki yazılarında paralel yerler buluruz. Vahiy inancının karşısına akıl inancını koyar. Kendimizi akla bırakabiliriz, bırakmalıyız da, çünkü akıl bize genel ahlâk ilkelerine olduğu gibi Tanrı'nın varlığına da güvenmemizi sağlar, aynı bizim ona öbür taraftan matematik ve fizik bilgilerimizi borçlu olduğumuz gibi[48]. Ama vahiy inancı bizi yanıltırken ve Tanrısallığın temiz anlayışını karartırken akıl bizi onunla doğru bir konuma getirir. Onun sayesinde kavrarız her şeyden önce bir Tanrı'nın var olması gerektiğini.

ATEİZME KARŞI SAVAŞ

Voltaire'in kullandığı deliller, kozmolojik ve psikoteolojiktir. Tanrı kavramından onun var oluşunu tümdengelimle çıkarmaya ise duyumcu ve deneyci olarak uzak durur. Bir şeyler var; o halde mutlak, tanrısal bir varlık olmalıdır.[49] Çünkü tek tek şeyler kendiliklerinden var değildir; yani bir yaratıcı nedene işaret ederler. Ama bu yaratıcı neden, niçin tanrısaldır? Bu neden niçin daha sonraki o *Doğanın Sistemi*'nin kozmolojik kanıta karşı savunduğu gibi maddesel bir ilk öz olamaz? Çünkü dünyanın plana uygunluğu ve bizim kendi zekâmız bunu reddeder.[50] Bunlar sayesinde zeki bir ilk sa-

---

[48] *Dieu et les Hommes* (32. XXVIII) Ch. 3.

[49] *Traité Métaphysique* (32, XXII), Ch. 2; *De l'âme* I (32, XXIX); *Additions aux remarques sur les pensées de Pascal* (32, XXXI). IV.

[50] *Le Philosophe Ignorant* (32, XXVI), XV; *Dictionnaire* (32, XVII-XX), Dieu et Art. Athéisme; *Traité de métaphysique*, Ch. 2. Burada Voltaire, aynı zamanda dünyanın bir yaratıcısına değil bir düzenleyicisine son noktayı koyan teolojik kanıtın sınırlarına işaret eder. Homélies (32, XXVI, XXVII) I.

hip fikrine ulaşmak zorundayız, aynı, iyi kurgulanmış bir makineden becerikli bir mekanikçinin varlığı hakkında gerekli sonuca vardığımız gibi. Akıl bizi güven içinde böyle yönlendirir. Ama buraya kadar, ötesine değil. Çünkü Tanrısalın niteliği ve belirtileri üzerine daha kesin konuşmaktan kendimizi korumalıyız, eğer teolojinin o karmaşık çalılığında yolumuzu kaybetmek istemiyorsak. İki ya da birçok Tanrıyı kabul etmek, zorunlu olarak bağlı olduğu her şeyi kapsama ve mükemmellik kavramıyla çeliştiği için Tanrı'nın yalnızca birliği ve biricikliğini idrak ederiz. Dünyanın bütünlüğü, bütüncül bir ilk sahip ister.[51] bu sahip kezâ yaratıcı ilk güç olarak bir iradeye, hem de şüphesiz özgür bir iradeye sahip olmalıdır. Voltaire aynı şekilde onun ruhsal sıfatıyla olduğu kadar maddeselliğiyle de belirlenebildiğini iddia eder.[52] Burada Tanrı hakkında başkaca ifade edilenler kuramsal bilinçten ziyade ahlâkî bilinçten alınmadır. Tanrı, sonsuz iyidir ve iyi hareketlerin olduğu gibi kötü hareketlerin de âdil yargıcıdır. Doğal olarak bu, hiçbir yerde kanıtlanmaz. Voltaire'in hareket noktası burada, Kant'ın da çok daha derin mânâda aklın kayıtlarında öncelikle ele aldığı modern pragmatizme yaklaşır. Böyle bir Tanrıya inanmak bizim istememizin ve davranışımızın gerekli bir ilkesidir. Voltaire burada bütün dinlerin bu önemli noktada birbiriyle birleştiğine dayanmayı da ihmal etmez. Bu nokta ona göre dinî hissin ve düşüncenin çekirdeğidir.[53] Voltaire'in, saf bir kaynaktan çıkıp çamurlu topraklarla bulanan kanallara ben-

---

[51] Il faut prendre parti ou le principe d'action (32, XXVIII)I; *De l'âme*, I.

[52] *Traité de métaphysique*, Ch. 2.

[53] Profession de foi des théistes (32, XXVII).

zettiği çeşitli mezhep içerikleri bu noktayla sınırlıdır.[54] Böylece iki cephede savaşır: Yanılgının iki kutbu olarak fanatizm ve ateizmle. Bunların ikisinin arasında bizim emin adımlarla yürüyeceğimiz dar bir hakikat ve erdem bölgesi vardır. Bu bölge, deizm bölgesidir ki en etkili temsilcisi olarak Voltaire sayılmalıdır.[55] Ateizme kuramsal ve etik kanıtlarla yaklaşmaya çalışır. Kozmolojik kanıtı şu görüşle destekler: Eğer madde dünyanın mutlak temeli olsa, maddenin bütün özellikleri ve şartlarıyla zorunlu olarak var olması gerekse, bu akıl görüşümüze ters düşer;[56] teolojik ispatı evrenin şu anki son derece yasalara uygun ve hedefi olan durumunun imkânların sonsuz bir toplamından rastlantısal bir ayıklama olabileceği, düşüncenin saçmalığı yoluyla destekler.[57] Ateist görüşün ahlâkî yanına da girer. Böyle demişti ki, bir ateistler devleti gayet iyi var olabilir. Voltaire, buna karşı çıkar. Gerçi ateizmin hâlâ fanatizme tercih edilmesi gerektiği fikrindedir; ateizm kapalı bir zekâca yüksek insanlar topluluğunda iyi bir zihniyetle birleşebilir, ama kamuya açıldığında zorunlu olarak yıkıcı bir etki yapar.[58]

Ama kötülük, dert ve yarım kalmışlık gerçeği, Tanrı inancıyla nasıl uyuşur? Bu soru, Voltaire'in o gerçeği inkâr etmek ya da yalnızca zayıflatmak istemekten çok uzak oluşuyla daha da önemli olur. Tutumundaki açıklık ve doğruluk, burada her türlü saygıya değer. Pesimizmin kanıtlarına karşı kendini asla kapamaz, hattâ Schopenhauer'ı hatırlatan insanlık acıları tasvirleri de yapmıştır. Birçok dindar ruha

---

[54] a.y. "Que toute religion rend témoignage au théisme", Bkz. *Dialogues et entretiens philosophiques*, XXI, 10.

[55] *Histoire de Jenni* (32, XXI), Ch.9., Sur l'ateisme.

[56] *Traité de métaphysique*, II.

[57] *Dictionnaire philosophique*, Art. Théisme.

[58] a.y. Art. Dieu.

acı veren şüpheler uyandıran 1755 yılı korkunç Lizbon depremi onda da derin bir iz bırakmıştır. Asıl, döneminin ölçütleri onda uygulanırsa ona iyimser denemez. Leibniz'e antipatisinde onun Teodise'sinin payı vardır. Ünlü hicvi, içinde dünyayı olabilecek dünyaların en iyisi olarak ortaya koyma konusundaki her denemenin çürüklüğünü alaya aldığı *Candide*, Leibniz'e karşı kaleme alınmıştır. Böylece, tek tek yaratıkların dertlerinin, aynı tek tek disonansların bir uvertürün genel ahengini dengelemesi gibi dünya bütününün mükemmelliğinden olduğu düşüncesindeki derin ahlâksızlığı ortaya çıkartır; bu düşünceye tuhaf ve gülünç, der.[59] En iyisi, o problemin çözümünden vazgeçip çözümsüzlüğünü itiraf edelim, yalana sözde çözümlere kaçmayalım. Tanrının varlığından eminiz, öte yandan kötülüğün, fiziksel ve ahlâkî kötülüğün varlığını da çene yarıştırmayla silemeyiz.[60] Ahlâkî kötülük, özgür irademizi kötü kullanmayla açıklanabilirken, olsa olsa fiziksel kötülüğün tabiat kökenli olduğunu anlayabiliriz.[61] Ne var ki Voltaire, bu kanıtın yetersizliğini kendinden de gizlemez. Çünkü şeylerin doğal niteliği ve aynı şekilde insanın özgürlüğünü kullanış tarzı, tanrısal özün sonuçlarıdır işte.[62] O halde bize düşen, yalnızca kabullenmek ve ona inanarak güvenmektir.

RUH SORUNU

Tanrı sorununun ardından zorunlu olarak r u h sorununa ulaşıyoruz. Voltaire, burada doğrudan doğruya Aydınlanma'nın, hem de Locke'un bakış açısını temsil eder. Ruh

---

[59] *Histoire de Jenni*, IX.
[60] *Traité de métaphysique.*
[61] *Histoire de Jenni*, IX
[62] *Dictionnaire philosophique*, Art. Le bien et le mal.

kavramını hiç tasavvur edemeyiz. Çok daha akıl almaz olanı şudur: Yalnızca maddesel öze tam bir karşıtlık içinde olduğu bize söylenen bilmecemsi manevi bir öz, o maddesel olanla birlikte etki eder, sanki Tanrı maddeye hissetme ve düşünme gücünü ekmiş gibi. Biz daima yalnızca ruhsal fenomenleri, özellikleri ve kabiliyetleri algılarız, ama asla bir özü algılayamayız. Ruh ne zaman yaratılmış olmalı? Ezelden beri mi? Ya da döllenme anında mı? Ya da organizmanın embriyon safhasında mı? Ya da doğum anında mı? Bu görüşler, bütünüyle anlamsız ve birbirini yok ediyor. İçimizde böyle hareket eden ve bedensel süreçlerin oluşumuna bağlanmamış, tersine o oluşumun dışında bulunup onu ayarlayan bir ilkenin kabulü, dünya düzenini bozabilecek küçük bir Tanrıyı içimize sokmak demektir.[63] Bize yakışan daha çok, yüce bir varlığa bağımlılığımızı anlamak ve şunu itiraf etmektir: Bizler, hayvanlar gibi onlardan daha kafalı, ama buna karşılık daha zayıf içgüdüsü olan canlı makineleriz. Özel bir ruh tözü kabul edilirse o zaman Tanrı, bir ortak nedene indirgenir.[64] Ayrıca, maddesel tözle ruhsal töz arasında tözü en uç karşıtlar olarak kurguladıktan sonra doğal olarak hiçbir ilişki bulamayan ve bu güç durumda Tanrı'nın aracılığını isteyen bir ara-nedenciğin (okkasialismus) çözümsüz güçlüğüyle karşılaşılır. Ama eğer Tanrı, ruhta düpedüz hisleri, hayâlleri, düşünceleri uyandırıyorsa o zaman onlarla hiçbir bağıntı için olmayacak maddi organlara ne ihtiyaç olur? O zaman onlar tamamıyla gereksiz ve bu anlamda da tabiatın hedefine ulaşmada daima en kısa yolu seçtiği temel ilkesine ters, akıl almaz bir eklentidirler.[65]

---

[63] *Il faut prendre parti.*

[64] *De l'âme.*

[65] *Tout en dieux* (32, XXVIII).

Yakından bakıldığında Voltaire'in ruh kavramı eleştirisi bu kavramın dogmatik bir inkârı değildir. Ne var ki gerçekleri açıklamada bir katkısı yoktur. Buna uygun olarak ölümsüzlük problemi karşısında Voltaire mutlak bir karara varmış değildir; metafiziğin birçok sorusunda olduğu gibi bunu da sallantıda bırakır.[66] Kuram filozofu olarak şüphesiz o problem kendisine hiçbir zemin sunmaz, ama ahlâkçı olarak birkaç haklılık konusu verir. Özgürlük probleminin ele alınışı da tamamıyla benzer bir yönde olur. Bizler özgürüz, çünkü özgür olmak için bilincimiz var. Keza öte yandan asıl özgür olmayış duygusu, bizim özgürlüğümüz için bir kanıttır. Yalnız bunu doğru anlamak ve bundan metafiziksel, deneye ve tabiat bağıntısına ters düşen bir zenginlik anlamamak gerekir. Voltaire, Locke ile tam bir uyum içinde özgürlüğü insanın istediğini yapma becerisi olarak açıklar.[67] Bu nedenle bir irade özgürlüğünden söz etmek, yanıltıcıdır. Çünkü düşünce ve irade, soyutlamalardır ve gerçek özler (Wesenheit) değillerdir. Gerçek, yalnız ve yalnız düşünen ve isteyen insandır;[68] akılcı psikolojinin yerine psikolojik deneycilik (Empriomus) geçmektedir.

TABİAT FELSEFESİ VE AHLÂK

Voltaire, tabiat filozofu olarak tamamıyla Newton'un izinde hareket eder. Zaten onun kalıcı hizmeti, vatandaşlarına özellikle çok yaygın "Elementler" yoluyla ve "Newton metafiziği" yoluyla o büyük İngiliz'in fiziğini ve felsefesini aktarmış olmasıdır. Bunun için uygun zemin zaten bir dereceye kadar Fontenelle ve özellikle Maupertuis sayesinde hazırlanmıştı.

---

[66] *Dictionnaire*, Art. âme.

[67] *Le philosophe Ignorant*, 13.

[68] *Traité de métaphysique: Si l'homme est libre.*

Genel yasaya uygunluk ilkesi ve esaslı görüş tarzı yoluyla teolojik görüş tarzının yedeklenmesi bu yolla girdi. Ama Voltaire olağanüstü bir anlatma yeteneği ve üslûbundaki saydam hitabetle öncüllerini geride bırakmayı ve Fransa'da Newton'a Fransa'nın ötesinde bir popülerlik sağlamayı başardı. Bununla mesela Locke'un bilgi kuramını Condillac'ın aynı çevreye sokmasındaki kuru ve soğuk üslubu karşılaştırılabilir! Voltaire için şüphesiz tabiat felsefesi görüş açısıyla ahlâkî-dinî görüş açısı birleşir. Newton, Deizm'in Ateizme ve pozitif dine karşı hamlesinde onun müttefikidir. Metafiziği için gerekli donanımı burada bulur: Yani, Tanrı'nın maddeyle ve hareketle ilişkisi, tabiat güçlerinin birliği, bir ruh tözünü dogmatik olarak kabullenmeye karşı savaş, hipotez oluşturmayı bırakarak olguları araştırmada kendini sınırlama. Voltaire daha sonraki yıllarda doğal yeteneğine ve ünlü fizikçi Clairaut'nun öğüdüne uyarak matematiksel fizikten ayrılıp tamamıyla felsefe, edebiyat ve tarihe yöneldi.

Voltaire'in a h l â k anlayışı, esas olarak onun Tanrı kavramında mevcuttur. Her ikisinde de şüphe, göreceliğin dışına çıkar: Onun Teizminin mutlaklığı, temel ahlâk anlayışının mutlaklığına uyar. İyi ve kötü, haklı ve haksız, ne doğuştandır ne de yalnızca geleneksel; bunlar, matematiksel ve mantıksal önermeler gibi, Tanrı kavramı gibi aklın ve hüküm verme gücünün olgun gücü sayesinde fark edilebilir, her ne kadar geçici olarak bulansa da. Bizim haklının ve haksızın özünü tanıdığımız yaş hangi yaştır, diye soran Voltaire'in, kendi cevabı şöyledir: Bizim iki kere ikinin dört ettiğini bildiğimiz yaş.[69] O halde Voltaire de Locke'un Aydınlanma, özellikle Fransız Aydınlanması için tipik olan o duyumculuk ile akılcılık bağıntısını gösterir. Bütün bilgi, duyulardan kaynaklanır; bu onun için bir varsayım değil,

[69] *Le philosophe ignorant*, 32.

tam bir analiz sonucudur,[70] her ne kadar öte yandan şöyle dese de: Biz bu oluşumu kendimiz, duyusal bir organın eksikliğinde kavrayabilemesek de.[71] Bunun dışında mutlak bilgiler de vardır; yani matematiksel ve ahlâkî bilgiler. Bunlar hakkında, bunların hem Tanrı hem de insan için geçerli olduklarını söyler. Yalnızca b i r hakikat ve bir doğruluk olabilir. Fark, muhtemelen yalnızca, Tanrı'nın bir insan bilincinde bir dizi zihinsel süreçler içinde oluşan şeyi bir tek bölünmez edimde karşılamasıdır.[72]

Bir de Voltaire'in *kültür ve tarih filozofluğu*ndan söz edilebilir. O, kültürün inançlı bir öncü savaşçısıydı ve çağdaşlarının ekserisi gibi kültürü uygarlıkla bir tutuyordu; burada da iyimserlikle kötümserliğin orta yerindeydi. Bu nokta onu her şeyden önce Pascal ve Rousseau gibi kültür ilkesinin inkârcılarına karşı özel bir çelişki özel bir övgüye itti. Pascal'a karşı, bizim olumlu bir evrim geçirişimizden emin olmanın savaşını verdi. Aydınlanma'nın bütün Avrupa'daki ilerleyişini över ve istikbalden daha çok şey umar.[73] Gerçi insan bencil bir yaratıktır, ama bencillik iyi kullanıldığında yalnızca kültürle birleştirilebilir değildir, kültür için gereklidir de. Bu, Aydınlanmacılarda sıkça karşılaşacağımız bir düşünce yoludur.[74] Şüphesiz haksızlık ettiği Rousseau'ya karşı da belli bir sertlikle davranır. Tabiattaki hale geri dönüş Voltaire'e göre tabiata aykırı bir şeydir. Çünkü insanın kültür ve uygarlığın inşasına götüren yeteneklerini ve güçlerini kullanması, tabiidir. Bu, uygar insanın ilkel insandan

---

[70] a.y.29.

[71] *Traité de métaphysique*, Ch.3.

[72] *Dictionnaire*, Art. Dieu.

[73] Avertissement au lecteur sur les dernières remarques sur les pensées de Pascal (32, XXXI).

[74] Pensées diverses sur Pascal (32, XXII).

daha doğal yaşayışının temelidir.[75] Bu, yine Aydınlanma'nın temsilcilerinde karşılaştığımız bir düşünce tarzıdır. Kesin bir karar berraklığına ulaşma ihtiyacı duymadığı bu sorulardaki sallantılı tutumu bununla açıklanabilir. Onun dayandığı temel, her şeyden önce hümanist temeldir; bu. toplumsal ve siyasal yandan bakıldığında gerçi sonraları dizginlenmiş liberalizm adı verilen temel görüştür. Voltaire, hiçbir zaman bir devrimci olmamıştır; ona çok daha haklı olarak aydın bir aristokrat denebilir. Bu nedenle yukarıda ve aşağıdan gelen düşüncenin gelişimi ve açıklanmasını tehdit eden her şeyden nefret etmiş ve hepsine karşı savaşmıştır. Düşünce özgürlüğü, bütün öbür özgürlüklerin şartı ve temelidir.[76] Kilisenin mutlak egemenliği bu nedenle ona en zararlısı olarak görünür. Ancak kiliseden sonra dünyevi egemenliklerin zararları önemlidir, ki bunlara karşı şüphesiz eleştirinin aynı sertlik ve amansızlığını göstermez. Yığının despotluğundan da korunmayı önemle tavsiye eder. Voltaire'in temel görüşünün burada ölçülü ve aydınlanmış mutlakıyetten çok uzak olup olmadığı, genel olarak şüphelidir. Onun istediği şey, başta ve sonda, İncil'de zaten dile gelmiş olan, o zaman İngiltere'de genel olarak gerçekleşmiş, ama Fransa'da gerçekleşmesi için bir devrimin gerekli olduğu herkesin kanun önündeki eşitliğidir.

Temel ilkeler olarak şunları koyar: Tarımı (ve başka iş alanlarını da) egemenlerin ve efendilerin dalaverelerinden ve sömürülerinden kurtarmak; her vatandaşın yetkili mahkeme yoluyla yasal dinlenmesi ve hüküm giymesi olmaksızın keyfî hapsinden kişisel olarak korunması; kamu yararına bahanesiyle mülkiyete el konulmasından korumak; din adamlarını

---

[75] *Dialogues*, XXI, 7.

[76] a.y. XXI, 9. "Point de liberté chez les hommes sans celle d'expliques sa pensée." Bkz. 16, I, Partie, II. 180.

halk üzerinde egemenlik kurmalarını halk üzerinde egemenlik kurma ve onun zararına zenginleşmek yerine halkın ahlâkî eğilimliyle görevlendirme; yasaların tek başına geçerliliği sayesinde her türlü keyfîliğin üstesinden gelmek.[77] Voltaire'in yeri geldikçe demokratik cumhuriyeti monarşiye yeğlemesi, bu ilkelerle uyum içinde görünmektedir.[78] Ama onun bu tür açıklamaları pek de bağlayıcı değildir ve şu gerçekle karşı karşıyadır: Voltaire, halka itiraflarını büyük ölçüde sınırlamıştır. Rousseau'nun tersine o, halkın eğitim yeteneğinden şüphe duyar, kültür ve aydınlanmayı, herkesin yararına sunulamayacak bir şey olarak görür.[79] Yani Voltaire aslında bir devrimci değildi, Rousseau'nun şartları tartışmaya sunduğu yerde o, doğrudan doğruya mevcut değerlerle iş görüyordu. Toplum, devlet, kültür, din problemlerinde farklı tutumlarının nedeni işte budur.

Voltaire'in tarih felsefeciliğinin önemi üzerine de söylenecek bir şey var. Burada Montesquicu'de ortaya koyduklarımızda işaret etmiştik. Voltaire de organik tarih ilkesini henüz kavramış değildir ve yaşama ilkesine iyice yabancı bir analizci olarak bunu zaten anlayamazdı. Ama en büyük hizmeti tarih felsefesi konulu esas eserlerinde, yani *Gelenekler Üzerine Deneme*'de ve "XIV. Louis Çağı"nda tarihî bakış çerçevesini o zamankine göre çok daha geniş tutmasıdır. Ona göre tarih, siyasal, diplomatik ve stratejik meselelerin düzenlenmiş sırasından fazla bir şeydir. Tarih, onun için bir o kadar bilimlerin, sanatların, geleneklerin, ekonomik, hukuksal, resmî, dinî kurumların ve kavramların gelişimi demektir. Tarih, ona göre her şeyden önce, özgür ve eleştirel

---

[77] a.y. XXI, 13.

[78] *Dictionnaire*, Art, Démocratie. Buna karşı *Essai sur les mœurs* (32, XI-XIII), Sonuç.

[79] *Voltaire ile d'Alembert Mektuplaşması*. (I, XV, XVI).

zekânın gelişimidir. Bu bütüncüllükten aynı zamanda genel kültür tarihi ilkesi de doğar ki, Voltaire bunu ilk kişi olarak programlı bir şekilde temsil etmiştir. Böylece o, tarih anlayışına aynı şekilde üçüncü boyutu, mekân boyutunu katmıştır. Hattâ denebilir ki, tarihe henüz canlı ruhu ve canlı zihni eksik olan gerçeklik bedenini vermiştir.

ANSİKLOPEDİSTLER

18. yüzyılın ortasında Fransa'da yeni fikirlerin gelişimi ve dağılımı, Voltaire'in yazılarından daha etkili bir eser ortaya çıkarmıştır: *Ansiklopedi*. Ansiklopedi harekâtı aydınlanmacıların gözle görünür yer ve zaman dilimini somut olarak ortaya koymuştur. Bu güçlü girişimden kaynaklanan çekim gücü daha eserin oluşum döneminde öyle kuvvetliydi ki, aslında birbiriyle kavgalı düşünce çizgileri olan Voltaire, Rousseau, Turgot gibi şahsiyetleri bir süreliğine içinde birleştirebildi. Bu, aslında eserin yöneticileri ve yayıncıları Diderot ve d'Alembert için söz konusudur. Onlar da aynı hamurdan değildi ve farklılıkları tam da bu iş ortaklığının gidişatında görünüyordu. Onlarda ve diğerlerinde önce şüphesiz o bağlayıcı şey, burada en önemli unsurlarına ayrıştıracağımız ansiklopedi ruhu üstün geliyordu.

Bu amaçla her şeyden önce Diderot ile bu dönemin en ilginç ve en cazip tiplerinden biriyle ilgilenmemiz gerekiyor. Eğer güçlü bir şahsiyetin özelliği, karşılaştırmalarla ortaya

çıkarılabiliyorsa o zaman şöyle denebilir: Diderot, Fransız Aydınlanması'nın herhangi bir biçimde en uç kutuplarının, Voltaire ve Rousseau'nun ortasında yer alır. Onu, biriyle bağlayan, gelişimi sırasında güçlenen görüşteki netlik ve soğukkanlılık eğilimi, konularını somut ve elle tutulur olanla sınırlama eğilimidir. Ötekiyle bağı ise soyuta ve duyusal üstü olana karşıt bir çizgidir. Diderot'nun felsefesinde Shaftesbury'den yola çıkması tesadüf değildir. Shaftesbury üzerinden biz zaten Rönesans'ın ve Aydınlanma'nın idealist ve panteist çizgisini Bruno ve Spinoza' dan *Emil*'in yazarına kadar ilerlediğini görürüz.

1. DIDEROT

Denis D i d e r o t, 1713 yılında Langres'de doğdu. O da kendisini kendi çizgilerinin kavgacı bir temsilcisi olarak yetiştirmeye çalışan Cizvitlerin yanında yetişti. Diderot, özgür yazarlığın dikenli yollarında karar kıldı ve arasıra çıkan edebiyat işleriyle, yani İngilizceden çevirilerle geçimini şöyle böyle kazandı. Aynı zamanda bağımsız felsefî çalışmalarıyla da öne çıktı, ki bunlar arasında, *Hizmet ve Erdem Üzerine Deneme*, (Essai sur le Mérite et la Vertu) pek sayılmaz: çünkü o Diderot'nun kabullendiği görüş açısını karakterize etmeyip Shaftesbury'nin orijinal eseri izinde yaratılmıştır. Bir yıl sonra, dendiğine göre üç gün içinde *Felsefî Düşünceler*'i (Pensées Philosophiques) kaleme aldı. Bunlar meclis kararıyla yakıldı. Bunu 1747 yılında *Şüphecinin Gezintisi* (Promenade du sceptique) izledi, 1749'da *Körler Hakkında Mektup* (Lettre sur les aveugles). Son adı geçen kitapta egemen otoritelere karşı herhangi bir şey olmamasına rağmen, yazarı ihbar edildi ve haftalarca Vincennes hapishanesinde kaldı; burada Rousseau kendisini ziyaret etti. Onunla Dijon Akademisince düzenlenen ödül konusu üzerine o

ünlü, gerçi tam açıklanmayan görüşmeyi yaptı. Nüfuzlu dostlarını kullanarak hapisten kurtulup tekrar bir süre sonra muazzam boyutlara ulaşacak olan çalışmalarına dönebildi Diderot. Bunlar, daha sonra üzerinde duracağımız *Ansiklopedi*'nin hazırlıklarıydı. Bunun yanısıra *Sağır ve Dilsizler Üzerine Mektup*'u (Lettres sur les Sourds et les Muets) kaleme aldı. Sonraki yıllar Ansiklopedi üzerine yoğun çalışmalar ve dram eserleriyle geçti.

GELİŞİM

Bazı bakımlardan yükselme peşindeki burjuvazi ruhunu temsil eden Diderot, burjuva tiyatrosunu da sahneler. Sonra 1754'de *Tabiatı Yorumlama Üzerine Düşünceler* (Pensées sur l'Interprétation de la Nature) yayımlanır. Ansiklopedi yönetimini ve yayını, onun Avrupa'daki ününü sağlar ve Katharina II'den hatrı sayılır bir yıllık maaşını gelir. 1753 yılında da Katharina II'nin Petersburg'a davetine uyar, oradan da 1774'de Paris'e döner. Daha sonraki yıllarında diyalogları *Rameau'nun Yeğeni*, (Le neveu de Rameau), *Diderot ile D'Alembert Arasında Sohbet* (Entretien entre Diderot et d'Alembert) ve *D'Alembert'in Rüyası* (Le rêve de d'Alembert) ortaya çıkar. 1783 yılında d'Alembert ölür. Eserlerinin toplu basımı, yazarlar her yerde sabit kalmadığından oldukça güç biçimlenir. Bu nedenle meselâ sonradan Morelly'nin eseri olduğu anlaşılan *Doğanın Yasası* uzun zaman ona mâl edilir.

Diderot'nun gelişimi gözden geçirildiğinde anlaşılır ki bu, Aydınlanmanın düşünsel sürecinin ana evrelerini (yalnız Fransız Aydınlanmasının değil) harekete geçirmiş, hem hızlı tempo ve kısaltılmış biçimde kat etmiştir: Yani, vahiy temelli inancın Teizminden Deizme ve Erdem ibadetine, buradan Panteist ya da panteistleşen ve Materyalizme yakın komşu

olan, hattâ birçok alanla ona ortak olan Natüralizme. *Hizmet ve Erdem Üzerine Deneme,* başlıklı denemesi ilk dönemine aittir: Tanrı bilgisi olmadan ahlâkın yüksek bir basamağına ulaşılamaz. Bu bilgi, evrenin genel ahenginde ortaya çıkar, ki bu ahenk de sürekli bir dünya düzenine ve ateistin en yüksek ilkeyi gördüğü tesadüfün reddine götürür. Eğer burada ahlâk henüz dine bağımlı görülüyorsa, yakından bakıldığında bu bağımlılık karşılıklıdır; bu noktada Diderot, Deizme şimdiden yaklaşır ki Tanrı kavramını etik ve estetik olgunluğun bir kavramı olarak görür ve buna göre de Bayle gibi ahlâka uymayan bir Tanrı kavramını kararlı bir Ateizm'den daha yıkıcı bulur. Erdem, insanın kendi mutluluğunun toplumunkiyle uyuşmasıdır. Kendi içimizde ve toplum içinde genel ahenk idealini yerine getirmekle Tanrı'yı da bir insan imgesi içinde ortaya koyarız.

Felsefî Düşünceler, adlı eser bizi bir adım daha ileri götürür. Bu düşünceler, yazılmasındaki aşırı acelecilikten de anlaşıldığı gibi, öyle çok bütünlük arz etmez, ama yine de genel olarak deist görüş açısını korurlar. Teleolojik (erekçi) Tanrı kanıtı, incelemenin merkezine alınmış gibidir.[80] Ekollerin soyut kanıtları reddedilmektedir; bir kelebeğin kanadına bakmak, onlardan daha çok inandırır bizi Tanrı'nın varlığına. En yüksek ilke, akıl ilkesidir. Bize ilân edilen din eğer doğru olacaksa, o zaman neden mucizelere sığınılıyor? Topallayan birini mucizeyle düzeltmek, düşünen bir insanı aydınlatmaktan gerçekten daha fazla bir şey midir?[81] Diderot, Tanrı izlerini görünebilir dünyada ararken eleştirel düşünüşü daha burada görüş tarzının temelini bozmaya başlar.

---

[80] *Pensées philosophiques* (10, I), XX.

[81] a.y.L.

Önce Descartes'daki gibi şüphesi salt metodik bir görüş açısı olarak girmişken[82] ona hâkim olmaya başlar.

Hemen arkadan gelen *Şüphecinin Gezintisi*'nin yazımı böyle açıklanır. Voltaire'in etkileri burada *Düşünceler*'dekinden daha bellidir. Felsefî düşüncelerin yağmalanması fazla değildir, ama yine de bütünü semptomatik önemdedir. Şüphenin ve inançsızlığın inkâr sınırına getirilmiş atmosferine bürünmüştür. Felsefenin bütün fevkaladelikleri boyunca yine de aklın ışığı parlarken temsilcileriyle birlikte pozitif din zorlukla kurtulur.

TEİZM, DEİZM, PANTEİZM

Diderot'nun gelişimini daha güçlü kanıtlayan, 1754 yılındaki yazısı *Doğanın Yorumu Üzerine Düşünceler* (Pensées sur l'Interprétation de la Nature Pensées sur l'interprétation de la nature)'dir. Burada materyalist tonda bir Panteizme dönüş vardır. Diderot için tabiat şimdi kendi içine kapalı bir bütün, evrenin tümüdür, ki içindeki yasalara uygunlukla bütün görüngüler açıklanır. Bizim bilgi araçlarımız, gözlemdir, düşünmedir ve deneydir; gözlem tek tek olguları toplar, düşünme onları birleştirir, deney de düşünmenin sonucunu doğrular.[83] Buna göre biz, hedefleri değil yalnızca nedenleri sorgulamalıyız; çünkü bu soruların cevaplanması bizim aklımızın alacağı şeyler değildir. Dinsel bilinç bu yolla yalnızca bulanıklığa ve karmaşaya sürüklenir.[84] Ebedî hakikatler yerine keyfî, sorumsuz tahminler girer. Diderot böylece görünürde teolojiyi, doğal dünyanın gözlem ve araştır-

---

[82] a.y.XXXI. "Le scepticisme est donc le premier pas vers la vérité"

[83] *Pensés sur l'interprétation de la nature* (10, II, XV).

[84] a.y.L VI.

masından koparırken teolojinin çıkarlarına hizmet etmektedir ki aslında kendisi için önemli olan yalnızca tabii araştırmadır. Bu koşullar altında Diderot'nun o zamana kadar kullanmış olduğu teolojik gerekçenin önemi Spinozacılık kadar veya ona yakın sistemler kadar değerlidir. Şüphesiz, Diderot bunun son vargılarından, Tanrı'nın tabiattaki içkinliğinden de ürker. Bu nedenle Panteizmin eşiğine kadar geldiği ve hattâ bunu önemli noktalarda aştığı halde bir dünya ruhunu kabule yanaşamaz. Buffon'la birlikte moleküllerin (inorganik ve organik olmak üzere) farklılığını kabul eder ve der ki, organik moleküllerin hissetme ve düşünme yeteneği olmasa da bulanık bir bilinç yeteneği vardır ve bu, bütün bilinç arızalarında dengeli olma eğiliminde kendini gösterir. Daha ileri hayat görüngüleri de bu konuda açıklanmalıdır. Böylece burada Diderot'nun önceden ele aldığı dayanıklılık ilkesi, yüzyıldan fazla bir zaman sonra Spencer ve Avenarius'da modern biyolojizm ve Pozitivizm'de yeniden ortaya çıkar.

Bu kuramlar, Diderot'nun katı deney alanını terk ettiği kuramların hepsi değildir ve bu deney alanına, analojiye karşı güvensizlik sunan metodu uyarınca bağlanması gerekirdi.[85] O cevval zekâsı, ona kolay kolay anlaşılmayacak ilişkiler ve bağıntılar gösteriyordu. Her şeyden önce onu burada yöneten, evrensel birlik görüşüdür. İçinden sınırsız çeşitli hayvan çeşitleri türeyen bir tek hayvan atası kabul edişi, Goethe'nin tabiat anlayışını çağrıştırır. Ona göre eğer bir ve aynı temel oluşum bir keresinde bir at ayağı, bir başka keresinde bir insan eli biçimi alıyorsa, bu tür metamorfozla açıklanabilirdi.[86] Diderot bu konuyu, bununla ilişkili olarak tasarlanan bütün gelişim sorusunda olduğu gibi kendisini

[85] a.y. LIII.
[86] a.y. XII.

kilise dogmasıyla bozuşturacak sorumlu bir karara varmadan varsayım halinde bırakır.[87] Bu arada onun Lamarck'la birlikte uygun olarak öncüsü sayılabildiği evrim öğretisine ne çok kaydığının bir kanıtı da tekrar tekrar kendini gösteren o salt dışa yönelmiş gözleme çeşitlilik imgesi altında kendini belli eden tabiat güçlerinin birliği inancıdır.[88]

Sorular (Questions) eserinde –ki bu uygulamalara eklenebilir–, Diderot'nun düşüncesi tekrar amprizme, hattâ şüpheci Pozitivizme döner. Zekâ, maddenin ne gelişim sorunu ne de niteliği hakkında bizi aydınlatabilir; hele ölü madde ile canlı madde arasındaki ilişki, her ikisinin birbiriyle bağı, birinin ötekinden ortaya çıkması sorusu zorunlu olarak cevapsız kalır.[89] Ama nihâyet, bu sorunları çözmek insanın hiç de görevi değildir; onun görevi, aklın doğal sınırları içinde kendisinin ve soyunun mutluluğunu artırmaktır.

Diderot önemli bir adım daha atar; kendine koyduğu kendini sınırlama ilkesine uymaz. Üstelik bu ilerleme şu yazılarında görülür: *Diderot ile D'Alembert Arasında Sohbet* ve *d'Alembert'in Rüyası* Kendine sorar: Hareket ile duyarlılık arasında nasıl bir ilişki vardır? Duyarlılık ilkesinin aynı hareket ilkesi gibi ortak bir ilke olması mümkün değil mi? Kuşkusuz, bunun şartı, ölü kuvvetle canlı kuvvet arasındaki gibi pasif duyarlılıkla aktif duyarlılık arasında bir ayrım yapmaktır. Etkin duyarlılık, hayvanda ve belki de bitkide kendini gösteren duyarlılıktır. Pasif duyarlılık ise inorganik maddede tasavvur edilmiş olmalı. Şüphesiz ancak, bir biçimden ötekine geçiş ispatlandıktan sonra bunları ortak bir üst kavram altında toplamanın bir anlamı olur. Ve böyle bir kanıtı Diderot, şüpheci d'Alembert'e beslenme olgusunda

---

[87] a.y. *Questions* 1,2.

[88] a.y. XLV

[89] a.y. *Questions* 3-7.

göstermeye çalışır. Beslenmenin esası, besinin organizmada asimile edilmesidir, yani beslenme ona duyarlılık verir. Diderot böylece mekanik hayat kuramına gittikçe yaklaşır ve bunun için Bonnet ve diğerlerinin koyduğu tohumların ön varlığı kuramını reddeder. O, her şeyden önce dualizmin temelini bozmaya çalışmaktadır. Yalnızca b i r töz vardır; duyarlılık da hareket de onundur. O halde Materyalizmden farkı ne? Bunu söylemek pek kolay değil; görünürde çok değil, Locke, Voltaire ve yakın kafalardan daha az.

MATERYALİZM VE PANPSİKOLOJİZM

Hareketle duyumsama arasındaki sınırı kaldırmada en son, yön verici adımı o atmadı. Madde hep bir izle, isterse gizli bilincin iziyle olsun ilişkilidir. Bu düşünce çizgisi materyalist öğretiden çok canlı özdekçilik öğretisine (*hilozoizm*) yakındır. Bunun devamı, son derece canlı ve esprili diyalog olan *d'Alembert'in Rüyası*'nda, *Diderot ile D'Alembert Arasında Sohbet*'te yer alır. D'Alembert, Diderot'nun yoğun bir dikkatle izlediği buluşlarını, lehte veya aleyhte bir tutum almadan rüyada sayıklar ve dostu Matmazel de l'Espinasse, rüyasında huzursuzca konuşan bu adamın sözlerini, ertesi sabah merakından doktora göstermek üzere kâğıda geçirir. Bu üç kişi arasında, Diderot'nun başlattığı sorular üzerinde canlı bir karşılıklı konuşma gelişir. Bölümlerin bütünüyle, bireylerin evrende ilişkisi nasıl düşünülmelidir? Cevap: Tek *bir* birey vardır ve bu, evrenin kendisidir. Bu adla anılan başka ne varsa, son derece sallantılı, belirsiz bir kavramdır ki sağlam sınırlara hiç bağlanamaz. Bunu göstermek ve tam kaba benzetmelerle kanıtlamak, diyalogun asıl hedefidir. Bir arı kovanı nasıl birçok tek tek arıdan oluşur, ama yine de hepsini içeren ve onların üstünde bir özne oluşturursa, aynı şekilde insanın organları onun 'ben'inde yoğunlaşır. Şüphe-

siz Diderot burada salt mekânsal dokunmayı ve sınırlanmayı, bitişikliği, bölümlerin bir iç bağla iç içeliği olan sürekliliktен ayırır. Bununla mekanik ilkeden daha yüksek bir ilke devreye sokulur, her ne kadar düşünürümüz bunu yüzeysel benzetmelerle mekanizm alanına yeniden indirmeye az bir başarıyla çalışsa da. Genel olarak bu tür denemelerde olduğu gibi, o zaman gizliden mekanizmin kendine mekanik üstü bir unsur eklenir. Diderot asıl, içinde düşüncenin iki temel çizgisinin, yani "aşağıdan" ve "yukarıdan" dünya görüşünün nihai bir karara varmaksızın hesaplaşmasıyla ilginç bir tavır sergiler. Kendisinden sonra ona bazı bakımlardan yakın Feuerbach gibi o da Spiritüalizm'den (ruhçuluk) Materyalizm'e doğru hareket etmiş, ama bu hareket ilk tutumunu asla tam olarak inkâr etmemiştir. Duyumsamayı bütünüyle maddeye mâl etmek istiyorsa bunun daha önemli arka yüzü, ölü maddeye hayat ve ruh vermiş olmasıdır. İlk hocası Shaftesbury'nin coşkusuna asla ihanet etmemiş oluşu da buna uyar. Bunun kanıtı asıl, dönemin en soğukkanlı kitabı *Doğanın Sistemi*'ne katkısıdır. Kuru ve heyecansız Helvétius'u reddi[90] bunu kanıtlar. Bunu, aralarında *Güzel Üzerine İnceleme* (Traité du beau)'nin bulunduğu sanat ve estetik konulu yazıları kanıtlar. Ve nihâyet Ansiklopedi'ye o olağanüstü desteğidir bunu kanıtlayan. Ansiklopedi'nin tamamlanması ancak eserin ruhundan çok onun idealizmi sayesinde mümkün olmuştur.

---

[90] (10.11). Diderot, Helvétius'u her şeyden önce iyi ile kötüyü tamamıyla görecelileştirmek, mutlak ahlâkî bir ölçüt bilgisinin eksikliğiyle suçlar. Keza, insanlığı boş bir hayâl saymakla, nihâyet bütün heyecanları duyusal içgüdülerin tahminine dayandırmakla.

2. D'ALEMBERT

D'Alembert, Diderot ile birlikte "Ansiklopedi"nin yayıncısıdır. Her ikisi, varlıklarının farklılığı ortak çalışmayı imkânsız hale getirinceye kadar birbirlerini uygun biçimde tamamladılar. D'Alembert'de Diderot'nun o hayâl gücü zenginliği ve cevvalliği hiç yoktur. Düşüncenin o coşkulu gücü mantığın sert yollarında hareket etmesine yasaktır. Yine de tek yanlılıkla suçlanamaz. O, yalnızca ünü o alanlarda tartışmasız mükemmel bir matematikçi ve fizikçi değil, aynı zamanda çalışkan bir bilgi kuramcısı ve metotçudur. Ve nihâyet tarih ve edebiyat tarihi alanlarında hiç de başarısız sayılmaz. Hattâ ona özellikle Fransız Aydınlanması açısından bir tüm yönlü adam, bir tam temsilci denebilir. Onun bu dönemin düşünce tipini, yani şüpheyle deneysel Pozitivizmi, en belirgin şekilde sabitlendiğini söylemek, abartılı olmaz. Voltaire'e titizlik bakımından, özellikle de şunda üstündür: O, büyük çağdaşının benzersiz düşünsel sezgi gücüne karşı güç konu fiziksel-mekanik gerçeklikte eğitilmiş, öte yandan Condillac'ın önce belirlediği katılaşmış sistematiğini gölgede bırakan metoduna karşı çıkmıştır. Onda, zamanın çeşitli çabaları bir dereceye kadar dengededir ve salt bu gerçek hatırına, eserlerinin mutlak değeri bir yana bırakılsa bile, bu mükemmel Ansiklopedicinin kişiliği şimdiye kadar genellikle yapıldığından çok daha fazla merkeze yerleştirilebilir.

Jean-le-Rond d'A l e m b e r t, Paris'te 16 Kasım 1717'de şair Destouches'un kardeşi ile Bayan de Tencin'in oğlu olarak doğdu. Vicdansız anne babası tarafından bir kilise merdivenine bırakıldı, bir komiser onu bir cam ustasına götürdü, bu aile ona öz evladı gibi baktı. O da onları kendi ailesi olarak gördü. Ünlenen bu matematikçiyi yanına çekmek isteyen Madam de Tencin'i ise geri çevirdi. Genç

bir insan olarak Mozarin Kolejine girdi. Orada Jansenistlerce eğitildi, erken yaşta matematiğe büyük bir eğilim gösterdi, ama hukuka döndü ve avukat oldu. Bu, kendisini tatmin edemeyen bir meslekti. Sonra topla ilgilendi ve nihâyet o en sevdiği alana geri döndü. Matematik ve fizik alanındaki çalışmaları ona erkenden büyük başarılar sağladı. 1741 yılında bilimler akademisine (Académie des Sciences), 1746'da Berlin Akademisine, 1754'de Fransız Akademisine (Académie Française) alınır. Büyük Friedrich, onu takdir nişanlarına boğar, 1752 yılında Maupertius'dan boşalan Berlin Akademisi başkanlığını teklif eder, ama d'Alembert bu teklifi aynı on yıl sonra Çariçe Katharina'nın oğlunun eğitimini üstlenmesi teklifi gibi geri çevirir. Fransa'dan ve kendi çevresinden ayrılmak istememiştir. Özellikle annesine insanı duygulandıran bir bağlılık gösterir. Uzun yıllar onunla son derece mütevazı bir evi paylaşır, ta ki sevgilisi Matmazel de l'Espinasse ile birlikte ortak bir eve geçene kadar. Trajik bir sonla bitecek olan o ilişkide de d'Alembert büyük bir metanet ve irade gösterir. 1783'de sancılı bir hastalıktan sonra ölür.

D'Alembert, ölçülü alçakgönüllülüğü ürkeklik sınırına varan, haksever ve temiz bir karakterdi. Bu, Condorcet'nin akademide onun için yaptığı duygulu veda konuşmasından da anlaşılır. D'Alembert'in başlıca felsefi eserleri: *Ansiklopediye Önsöz*, (Discours Préliminaire de l'Encyclopédie, 1750), *Felsefenin Unsurları* (Éléments de philosophie, 1759)'dır. *Dinamik Üzerine İnceleme* (Traité de dynamique, 1743)'nin önemi büyüktür. Tarih konusu eserleri de anılmaya değer: *Cizvitlerin Fransa'da Yok Edilmesi*, (De la destruction des jésuites en France, 1765), kezâ 1772 yılında sekreteri olduğu Akademi hakkındaki anılardan bir derleme olan "Eloges". Çok canlı, dönem tarihi bakımından

olağanüstü önemde bir mektuplaşmayı da Voltaire'le sürdürmüştür.

D'Alembert temel felsefî düşüncelerini genel olarak "Felsefenin Unsurları ya da İnsan Bilgilerinin İlkeleri Üzerine Açıklamalar" (Essais sur les éléments de philosophie ou sur les principes des connaissances humaines avec des éclaircissement) yazısında ayrıntılı olarak ortaya koyar. Felsefe, dünyanın çeşitli nesneleri üzerine aklın kullanılışıdır.[91] Ne var ki onun yetki alanı; konusu ve metodu tamamen ayrı olan vahiy dinlerinin alanıyla daraltılmıştır. Condillac nasıl insanın ilk günah öncesi ve sonrası bilgi gücü ayrımı yapıyorsa d'Alembert de aynı şekilde (bu konuda Bacon'a kadar, daha eskiler ve onun arkasına uzanan geleneği sürdürürler) akılla, bir çeşit altıncı his dediği inanç arasında ayrım yapar. Onun niyeti besbelli akla bu alan sınırlamasıyla kendi egemenlik alanında sınırsız bir egemenliği garanti etmekten başka bir şey değildir. Bu tutum zaten onun kanaati ve niyetiyle tam bir çelişki içinde değildi. Çünkü duyular üstü bakımından kendini dogmatik bir şekilde olumsuzlamanın aksine, tersine şüpheci olarak konumlamıştır. Ve eğilimi, Condorcet'nin vurguladığı gibi, yanılgılarla çok fazla eleştirel olarak savaşmak değil, hakikate pozitif temelde yavaş yavaş zemin hazırlamaktı.

Deney ve akılla kazanılmış bilgiyi d'Alembert muazzam, ama her tarafı kapanmamış bir zincire benzetir. Bu zincirin ucunda belitlerle (aksiyom) karıştırılmaması gereken artık bilinen temel bilgiler yer alır. Bunlar, duyusal deneyimin temel gerçekleridir. Bizler (mekânın en somut özellikleri) fizikle (maddenin nüfuz edilemezliği geometriyle) mekanikle uğraşırken, (iç doğamızın harekete geçiricileri) ahlâkla uğraşırkenki fenomenlerdir. Artık filozof nesnelerin niteliği-

[91] *Essai sur les éléments* (I, II), III. Object et plan general.

ni sorgulamamalı. Önemli olan, genel kavramları somut unsurlarına ayırmaktır. Bunu nominal tanımdan daha önemli ve real tanımdan daha önemsiz olan tanımlama başarır. Çünkü o ne salt isimlerle ne de metafiziksel özlerle ilgilidir; o, görüngülerle ilgilidir.[92] Buna karşılık belitler yalnızca dilsel işaretlerdir. Onlar özdeş ya da çözümleyici önermelerdir, yani olsa olsa kavram tekniğine değin anlamları vardır, yani o sabit fikri anlayışımıza yaklaştıran anlamlar.[93] Belitler nasıl genellikle fikir ayrıştırmalarından başka şey değillerse, teoremler ve türetmeler de belitlerin adım adım biçim değiştirmeleridir. Bizim bu çeşitliliğe ihtiyacımız vardır, çünkü temel hakikati bir bakışta kucaklayacak durumda değilizdir. Varsayılan çokluk sonradan hakikatte bir eksiklik olarak kendini gösterir. Evreni gerçekten bilebilecek kimse için bu, biricik olgu ve büyük bir hakikatten başka bir şey olmazdı.[94]

Şimdi d'Alembert, Locke ve Condillac'la birlikte doğuştan gelme fikirleri ne kadar olumsuzlarsa (ve bunlara karşı savaş Fransız Aydınlanmasının ana unsurudur zaten) ve duyuları ne kadar gerçekliğin tek şahitleri olarak bilse de, Berkeley ya da Hume gibi uçta ve tutarlı bir duyumcu olmaktan çok uzaktır.

Onu bundan koruyan, matematiğe ve matematiksel fiziğe olan içten bağlılığıdır. D'Alembert vurgulayarak açıklamaktadır ki, bilgi, isterse tensellikten kaynaklansın, yine de hep genel, yani "somut" ilkeler içindedir ve tek tek olgularda aranamaz. Tam tersine, bizler tek tek olgulara ne kadar çok inersek o kadar çok çeşitli, ama o kadar karanlık olmaya başlar kavramlarımız. Bu nedenle geometrinin önermele-

---

[92] a.y. IV.

[93] *Discours préliminaire* (1, 1).

[94] a.y.

ri mekaniğinkinden daha sabit ve daha akla yatkındır; cebir'inkiler, geometrininkilerden daha basit ve daha akla yatkındır.[95] Böylece matematiksel hakikatler için de konusunun genellik derecesine göre bir apaçıklık merdiveni vardır. Cebir, en genel şeyle, salt küçüklük değerleriyle ilgilenir; geometride salt büyüklüğe, maddesel dünyanın yine de mutlak bir tanıtıcı özelliği olan genişleme katılır. Oysa büyüklük ve genişleme yanında mekaniğin konusu olan nüfuz edilmezlik bir parça maddenin bir başka parçayla ilişkisi açısından onun görece bir tanıtıcı özelliğini belirtir. Bu dizinin son noktasını besbelli, tamamen bilgi imkânlarının dışında bulunan, bütün somut ve bireysel özellikleriyle tek nesne oluşturur. Böylece görüş tarzı tuhaf bir şekilde değişir: Her bilginin kaynaklandığı deney olguları şimdi bilginin sınırı, hattâ öte yanı olur. Oysa bilgi, kendini yasallaştırmak için o deney olgularını en üst merci saymalıydı. Demek istemiyoruz ki, burada mutlak bir çelişki var ve bu çelişki akılcı ya da duyumcu-deneyci her iki unsurdan birinin ortadan kaldırılmasıyla düzeltilebilir; ama d'Alembert'in de tüm Aydınlanma gibi zor başa çıktığı ve sonunda Kant'ın aşkın ve eleştirel çözüm denemelerine varan bir problem ortaya çıkmıştır. Mümkündür ki d'Alembert de bu çözümü herhangi bir biçimde hayâl ediyordu. Ama o kadar ileri gitmedi; en çok bu çözümün tek tek unsurlarını elinde tuttu. Duyusal malzemenin bilgi olmak için akılca nüfuza ve işlenmeye ihtiyacı vardır ve bu da genellikle kendinde geçerli önermelerde ortaya çıkar. D'Alembert, fizikçi olarak da aynı şekilde olgu araştırmasının temeline mümkün olduğu kadar basit ve aynı zamanda kapsayıcı ilkeler koymaya çalışır. Mekaniğin temeli yapılabilirlikle sınırlanmakla bu temelin

---

[95] a.y.

taşıma gücü artar.[96] En genel hakikatler, işte en geniş uygulama alanı olanlardır.

METAFİZİK

D'Alembert'in M e t a f i z i ğ e karşı tutumu da bu önermenin karakterine uyar. Bizim bilgilerimiz, her ne kadar tek tek olguları aşsa da yalnızca aynı olguların toplamına ve içeriğine uzanır. Biz maddenin özelliklerini tanımakla yetinmek zorundayız; onun niteliği aynen ruhun niteliği gibi bizim için gizli kalır. Daha maddî gerçeklik, dış dünya gerçekliği sorusu bile bizi karanlığa götürür. Bunun üç bölümü vardır: 1. Dış gerçekliğe inanmanın kaynağı sorusu; 2. Bu inancın yasal temeli; 3. Fikirlerin bizim duyumsamamızın içeriğinden madde ve genişlemeden elde edilişi. Cevaplanması en kolay soru, birinci sorudur. Bu, Condillac'ın dokunma hissi kuramına dayanak olur. Daha güç olanı, ikinci sorudur. Şüpheye karşı öne sürülen tek şey, nesnelerin bize bağlı bir gerçekliğinin bize etkisinin canlılık ve muntazamlık bakımından bizim hislerimizi aşmama koşuludur; o halde o gerçekliği kabul etmek için nedenimiz vardır. Modern Fenomenalistlerin, duyumsamamızın içeriğinin temeline metafiziksel bir gerçeklik koyma eğilimi gereksiz bir ekleme olarak reddetmeleri, bu kanıtın tersine çevrilmesi gibi görünüyor ki o ekleme ile bizim hakiki, kuramsal ve uygulamalı olarak yalnız değerlendirilebilir dünya imgemiz hiç de zenginleşmez.[97] Ama pozitif temel çizginin karşıt bir şekilde ortaya konmasına rağmen her iki görüşte ortak olan; merakımıza değil, ihtiyaçlarımızın giderilmesine hizmet etmesi ge-

---

[96] Bu incelemeyi özel bir berraklıkla "Traité de l'équilibre"de açıklığa kavuşturur. (3).

[97] *Traité des systèmes*, Ch. 2: De l'inutilité des systèmes abstraits.

reken bütün bilgilerin pratik değerinin vurgulanmasıdır. Bu nedenle nesnelerin niteliğine nüfuz etmeksizin onların bize hangi konumda olduklarını kavramak yeterlidir. Görüngülerin düzeni, bizim asıl görevimizdir. Dünya bizim duyularımıza nasıl görünüyorsa onu öyle kabul etmek hakkımızdır, şu şartla ki bu kabulden doğan sonuçlar bizim deneyimlerimizle uyum içinde olsun ve bunlar çelişkisiz kapalı bir sistem oluştursun.[98] Bu dikkate değer kurgulamayla d'Alembert modern fiksiyonalizme (kurmacacılığa) yaklaşır. İlk kez Kant'ta karşımıza çıkan "sanki" deyişi burada kelime olarak olmasa da meseleye göre önceye alınmıştır. Burada denir ki biz, sanki dış dünya varmış gibi davranabiliriz ve sanki biz onu nasıl algılıyorsak öyle varmış gibi davranabiliriz.

Özgürlük öğretisinde d'Alembert'in aynı görüşü temsil ettiğini görürüz. Özgür varlıklar da özgürlüklerinin bizden daha güçlü bilincine sahip değildir; biz bununla sanki özgürmüşüz gibi davranırız.

Üçüncü ve henüz eksik kalan soru, hislerimizle genişletilmiş madde fikrine nasıl ulaşıyoruz sorusu, d'Alembert'e göre pek cevaplandırılamaz. Gerçekten de aynı şekilde anlaşılmaz ve bilmecemsidir, nasıl genişletilmiş bir mekân noktalarının birleştirilmesinden bir mekân, maddî atomlardan genişletilmiş bir madde; nasıl his atomlarının birbiriyle bağlanmasından genişletilmiş madde hakkında genişleme tasavvuru oluşuyor? D'Alembert burada, sonuna kadar uğraşmaksızın önemli bir probleme değinir: Yani, doğal olarak atom hissiyle hiç ortak olmayan ve bilgi kuramında cezayı hak eder biçimde ihmal edilmiş olan his atomu problemine. Basit olanın birleşik olana, atomun bütüne ilişkisini Kant, "çatışkılar"ında (Antinomie) ele almıştır. Ama o da hemen

[98] *Essai* IV ve VI

hemen bütün ardılları gibi yanlı, yalnızca fiziksel olana dair bilgi vermiştir. Eğer insan onun yaptığı gibi safça biçimlenmemiş, ancak sonraki ruh edimleriyle biçime girip biçimler üzerinde kavranacak olanı yani basit atomsu hissi ruhsalda da oluşması gerektiğini kabul ederse bu saf his, besbelli bir soyutlamadır ve gerçeklik değildir, her sonsuzluk değeri gibi büyük de ve küçük de bir sınır kavramdır. D'Alembert'in aslında, matematikçi ve mantıkçı olarak ilgi duyduğu bu meseleyi fark etmemesi bir o kadar tuhaftır. Her iki deneyimde de insanı sonsuzluğa bağlama alışkanlığındaki bütün acayiplikleri şiddetle reddeder. Sonsuzluk kavramı, ona göre basit bir soyutlama ediminden ortaya çıkar; bizler herhangi bir genişletilmiş meselede onun sınırlarını görmeyip yalnızca genişleme olgusuna odaklanmakla sınırsız bir şey kavramı ediniriz, onunla da sonsuz bir şey kavramı. Yani ikincisi (sonsuz), tamamıyla olumsuz bir şeydir, bir özsel belirtinin varlığını değil, yokluğunu ifade eder. Sonsuzluk belirsizlikten başka bir şey değildir.[99] Bu tanımın yeterli olmadığı ve aslında Fransız Aydınlanmasının ekseri düşünürleri gibi böyle keskin zekâlı d'Alembert'in problemlerin en derin noktasına nüfuz etmedeki yetersizliğini ispatlamaya yaradığı bellidir. Sonsuzluk problemi genel olarak felsefî yeteneğin ölçüsü için mihenk taşıdır ve burada her seferinde sonsuzluğun salt negatif bir şey olduğu konusunda yeniden deneysel, fenomenalist ve pozitivist çizgiler açısından belli çözüm denemeleri tekrar eder; bir sürecin sona erememesi gibi. Ve aynı şekilde akılcı-metafizikçi doğrultudaki filozoflar tarafından, mesela Aydınlanmacıların küçümsedikleri Malebranche tarafından da sonsuzluğun yalnızca bir sona ulaşmama olgusu olmayıp sona gelmenin mutlak imkânsızlığı anlamında olduğu konusunda itiraz

[99] a.y. Ecl. XIV.

edildiğini duymayız. Yani önce sayı için olduğu gibi mekân ve zaman için de bir imkânsızlık. Sonsuzluktan ancak sürecin bitmesi ve bitebilmesi tasarımının o sürecin özüyle bir çelişkiyi içerdiği yerde söz etmeye hakkımız vardır. Öz gözlemlemesi ise aslında pozitivizme yabancıdır. Pozitivizmde bilimsel gözlem tipi sabitleşmiştir ve o da fenomenlerin bağlanmasını ve düzenini hedefler. Ve d'Alembert, matematikte daha çok ısrarla ama metafiziktekinden daha haklı olarak bu gözlemi değerli bulur. Onun bir yandan sonsuzluk çarpım hesabı, öte yandan çalışma tarzının her adımı üzerine bilgi kuramı açısından hesap verme ihtiyacı, onun pozitivist zihniyetiyle toplulukta (dernekte) gerçek, güncel sonsuz kavramında ortaya çıkan her tür sonsuzluk mistisizmini enerjik bir şekilde protesto etmesine sebep olmuştur ve d'Alembert bu probleme bugün bile matematiksel Pozitivizmde egemen olan o şanslı formülü kazandırmıştır. Geometrik analizdeki sonsuzluk, sonlunun yalnızca sınırıdır, sonlunun asla ulaşamayacağı ideal hedeftir. Ama esas olan, bizim istediğimiz sürece sonluda ilerlediğimizdir. O halde sonsuz olanın anlamı yalnızca; o sınırın mutlak akıcılığı ve zekâmızın bu sınırı keyfince ötelemek ve onu söz konusu işlemin çıkarının olduğu yere koymak yeteneğidir. Sabit tözsel (subtansiyel)in bir işleve, güncelin potansiyele, dogmanın bir metoda, sabit hedefin bir doğrultuya dönüşü, yani bu çok pratik ve faydacı tutum, bilimsel düşünmenin gerçe anlamıdır ve biz, pozitivizme onun kendini bilişinin en asil edimi gözüyle bakabiliriz. Burada daha derin bakan kimse doğal olarak görmezden gelemez ki metafiziksel problemler böyle çözülmezler, yalnızca ötelenirler. Sınırı keyfince öteleme yeteneğinin koşulu ise bu genişleme için oyun alanının düpedüz sınırsız oluşudur. Her sonlu büyüklükten daha küçük bir büyüklük, gizlice son için büyüklükten başka bir ölçüyü şart koşar. Ama her iki doğrultudan birine bakmak

mümkündür işte: Yani sınırın ya bu tarafına ya öte tarafına. Pozitivist görüş bu tarafına, metafizik görüş öbür tarafına bakar. Ve eğer d'Alembert ve bütün Pozitivizm, dosdoğru ilk tarafta konumlanıp nesnelerin başka türlü ele alınışına asla izin vermiyorlarsa bu, şu demektir: Karşı tarafta bilimsel akıl yürütme, felsefi düşünüşün egemen tipi olma iddiasındadır.

AHLÂK

Ahlâkçı olarak da bu bakış açısına sâdık kalır d'Alembert. Der ki, burada bir aşkın temel atma denemelerine taviz vermenin anlamı yoktur. Gerçeklik problemi vesilesiyle söylendiği gibi d'Alembert burada da metotlu bir kurmacacılıktan yanadır: Özgür olup olmadığımızı söyleyemeyiz; sanki özgürmüşüz gibi davranırız. Aksi halde ahlâk, tamamen Aydınlanma anlamında tartışmasız deneyim gerekçesinden, yani insanların birbirlerine ihtiyacı olduğu ve buradan bir dizi ödev ve görevlerin çıktığı gerekçesinden başka şeye dayandırılmaz. Böyle ele alındığında ahlâk belki de en mükemmel bilgi alanıdır, hem ilkeleri açısından hem de bunların birbiriyle eklemlenmesi bakımından: Sebep, yalnızca tam bir karanlığa bürünmüş metafiziğin karşısına konduklarında değil, salt tek tek alanda açıklanmış görünen fizikle karşılaştırıldıklarında da böyledir. Bu temel olgudan hareket edersek, o zaman buradan salt bizim heyecanlarımızı karartan, ama bütünüyle saklanılabilen bütün öbür ahlâk hakikatleri ortaya çıkar. Bizim kendi çıkarımızın öbür insanlarınkiyle, içinde yaşadığımız toplumunkiyle barışması, özelliği olgun nesnellik olan ahlâkın hedefidir.[100] D'Alembert'in düşünceleri de asla öyle uçuk değildir; ama sağlam topraklar üzerine bir o kadar sağlam kökler salmıştır. D'Alembert de, tıpkı, boşuna bağlılık duymadığı Voltaire gibi, düşünce özgürlü-

günün, insanlığın ve hukukun yorulmaz savunucusu olmuştur. Hoşgörüsüzlüğe ve fanatizme karşı bir savaşçı gibi davranmıştır.[100] Kendisinden yaşlı olan savaş ortağından daha dikkatli ve daha ölçülü tarzda olup tutarlılıkta ondan öndedir. Düşüncelerin açıklanmasında sınırsız özgürlük bile talep etmez; sansürün tamamen ortadan kaldırılmış olmasını istemez. Ama hoşgörüsüz bir teolojinin felsefenin yolunu kapamasına karşı direnir ve *Din Meselelerinde Eleştirinin Kötüye Kullanılışı* (De l'Abus de la Critique en Matière de Religion) başlıklı yazısında, bir felsefi tezin dogmalarla uyum içinde olup olmadığını sormanın ne kadar muğlak ve yoruma açık olduğunu gösterir. Dogmalara uyup uymama meselesini, daha önce gördüğümüz gibi kurcalamak istemez. Boş inanç fanatizmi ona göre nefret etmeye değerdir; inançsızlık fanatizmi, nesnesi ve hareket nedeni olmadığı için gülünçtür. Böylece d'Alembert, pozitivist görüş tarzına çok tutarlı olarak, Materyalizme karşı reddedici bir tavır alır. *Doğanın Sistemi*'ne işin henüz başında. Voltaire'den daha mesafelidir.[101] Devrimi istemez: Sakin bir ilerleme temposundan yanadır.[102] Politik bakımdan da olağanüstü bir ölçülülük gösterir. Toplumsal sorumluluk bilinciyle doludur ve mülkiyetin paylaşılması konusundaki hükmünde köktenciliğe yaklaşmaz ama Rousseau'nun ahlâkî disiplinine yakındır. Yine de monarşi gücünün tanrısal kökenini tartışmaya yanaşmaz; şüphesiz onu Aydınlanmanın ruhuna uygun olarak halkların onayını monarşinin yasal uygulanmasında vazgeçilmez sayar.[103]

---

[100] a.y. Ed.I.

[101] Voltaire'e Mektup, 23.7.1770.

[102] Essai. Ecl.II. Bu hüküm, kulağa zamanımız şartlarının bir öngörüsü gibi geliyor.

[103] *Mémories et Reflexions sur Christine, Reine de Suède* (1, IV).

Ansiklopedinin yayıncısı olarak d'Alembert bunun daha önce adını andığımız önsözünü kaleme almıştır. Burada denediği, bilimlerin sınıflandırılma işlemine değinmeden geçilmemeli; burada tamamıyla yenidünya görüşünün büyük kurucusu olarak övdüğü Bacon'a dayanır. Bu sınıflamadaki örneği *"globus intellectualis"*tir ve ünlü öncülüne uyar. Temel ruhsal güçler dediği hafıza, akıl ve hayâl gücüne felsefe disiplinlerini ve sanatları dâhil eder. Tarih, kutsal tarih, kamu tarihi ve edebiyat tarihi olarak sınıflanır; felsefe ise ontolojiye ve genel metafiziğe, teolojiye, pneumatolojiye, mantığa, ahlâka, genel ve özel fiziğe ayrılır. Ana alanların her birine insanların ana tipleri uymaktadır: Aydınlar, filozoflar ve sanatçı tipler. Bu şemalar derine inmez. D'Alembert, Bacon gibi dış görünüşten yola çıkar; o da burada yüzeysel biridir. Ona göre manevi (zihinsel) bir merkez yoktur. Sanatçı, tarihçi ve felsefeci bilincin iç bağıntılarına değinmediği gibi, onları araştırma hevesi de duymaz.

KANT'LA İLİŞKİ

D'Alembert'in başarılarının tümünü bir kez daha gözden geçirince onun bu felsefe dönemi için temsilci olarak önemi yadsınamaz. Onda en açıkça ölçülen şey, burada temsil edilen düşünce tipini Kant'a bağlayan ve onu Kant'dan ayıran şeydir.

Dünyayı kavramanın matematiksel düşünceye yerleştirilmesi, ama aynı zamanda duyusal deneyimle sınırlandırılması, ahlâkî bilginin fiziksel bilgi karşısında daha yüksek değerlendirilişi, sistematik bilginin pozitifliğinden, onun metafizikten şüpheci bir şekilde bağını koparması sayesinde emin olmak, bütün bunlar eleştiriciliğe onu öncelemeksizin, onun yalnızca yolunu açmaksızın işaret eder. Çünkü burada eleştiriciliğin unsurları bile henüz çelişkisiz bir yanyanalık

içinde verilmemiştir; tam tersine, yeni bir çözüme zorlayan onun çelişkisinin ta kendisidir. Söz konusu, Deneycilikle Akılcılık arasında, teorik akılla pratik akıl arasında henüz açıkça hissedilmemiş olsa da âcilleşmeye başlamış o krizdir. Fransız Aydınlanmasının düşünce yapısı; bir yandan büyük bir parlaklığa sahipti, öte yandan temellerindeki eksikliğin bilincindeydi. Bu yapı dönemin en etkili ve en çok iz bırakan belgesi olan büyük Ansiklopedi ile taçlanmadan önce bile her yandan çatırdamaya başlamıştı.

1. ANSİKLOPEDİ

Ansiklopedinin planı daha o yüzyılın ortasında oluşmuştur. Zaman kaybetmeden pratiğe dökülmesine azimle çalışıldı. Şüphesiz, onu tamamıyla sorgulayan olağanüstü engelleri aşması gerekti. Eğer yine de hedefe ulaştıysa bunu yalnızca Diderot'nun o güçlü desteğine ve birkaç başka şahsiyetin birlikte çalışmasına değil, daha çok o zamanın ihtiyacına borçludur.

Dönem, böyle bir kitap istiyordu. Voltaire'in ya da bütün Aydınlanma'nın bugün tam hakkını veremediğimiz gibi bu gerçeği de tam değerlendiremeyiz; hem de çoktan belli olan bir nedenden dolayı: Çünkü o zaman henüz gerçekleşmemiş olan bir istek, bizim için artık doğal hale gelmekte ve işte asıl onun gerçekleşmesi sayesinde bize bugün doğal geliyor. Bir asırdan fazladır k i g e n e l k ü l t ü r denen şey var ve onun sayesinde bir kamuoyu ve bunun bir organı var. Bu görüşün ortaya çıkmasında, oluşmasında, yayılmasında ve sabitleşmesinde Aydınlanma'nın tümü ve onun içinde de yine Fransız Aydınlanması, Fransız Aydınlanması içinde de *Ansiklopedi* girişiminin payı en büyüktür. O zamana kadar çeşitli düzeyde, farklı genişlik ve derinlikte birçok düşünsel akım vardı; işte bu nedenle bir dengelenme istiyorlardı.

Ansiklopedi, bunu gerçekleştirdi ve bunu gerçekleştirmesinin zorunluluğudur başarmasını sağlayan, yalnızca dış değil, iç güçlüklere karşı da bu güçlüklerin sebebi, etkili düşünürlerin çeşitliliğiydi. Bu başarı pozitif olduğu gibi negatif alanda da *Ansiklopedi*'nin önemini oluşturur. Pozitif alanda: Henüz kültürel, politik ve sosyal özgürleşme bağımsızlık arayan bir toplumun özgüvenini sağlamlaştırmasına yaramıştır. Negatif alanda: İnkâr edilemez bir biçimde düşünsel hayatın sığlaşması söz konusudur ve sığlaşma en azından Ansiklopedistler ve *Ansiklopedi*'den kaynaklanan etkilerle olmuştur.

Zamana ilişkin gereklilikler bir gecede yok olmaz. Bu eserin de hazırlayıcıları ve öncüleri vardı. Rönesans'dan beri bu tür denemeler ardarda olmuştur. En önemlisi, Bayle'ın çok okunmuş ve faydalanılmış yapıtı *Dictionnaire*'idir ki onu daha önce zikretmiştik. Fransız Ansiklopedistleri ondan malzemeden ziyade metot bakımından faydalanmışlardır. Bayle, akıl ile inanç çatışmasını en sert haliyle göstermiştir. Bu gerçek, sorunun cevabından yani onun hangi yönde karar verdiğinden ve kararın onun eserinin satırlarında mı yoksa *satırları arasında* mı aranması gerektiğinden daha önemlidir. Şüphe bir kez uyandırılınca, onu belli bir sonuca bağlamak güç, hattâ imkânsızdır ve yönünün artık belirlenmesine izin vermez. Böylece Bayle'ın hem Ansiklopedistlerin hem de genel olarak 18. yüzyılın esas etkeni olduğu kanıtlanmıştır. Dolaylı bazı başka etkiler de eklenmiştir buna. Mesela Diderot, bir tıp ve kimya ansiklopedisini İngilizce'den çevirmekle muhtemelen benzer ama çok daha kapsamlı bir teşebbüsü başlatmıştır. Ve nihâyet 1727 yılında İngiliz Ephaim Chamber'ın iki ciltlik bir ansiklopedisi yayımlanır. Çeviri hakkını alan bir Fransız yayıncı, o zaman henüz genç yaşta olan Diderot'ya müracaat eder ve eser onun elinde bambaşka bir hale bürünür. O sırada bir aka-

demisyen olan d'Alembert de işe katılır, böylece yayınevi genişler. Kamunun ilgisini çeken bu girişim ilerler. 1750 yılının Ekim ayında prospekt yayımlanır. Önce bu muazzam eserin başlığı açıklanır: E n c y c l o p é d i e o u d i c t i o n n a i r e r a i s o n n é d e s s c i e n c e s, d e s a r t s e t d e s m é t i e r s (*Bilimler, Sanatlar ve Meslekler Ansiklopedisi ya da Sözlüğü*). Başlıkta ifade edilmektedir ki insanlık kültürünün o güne kadarki genel manzarası yansıtılacaktır. Hem de bu, yalnızca tek tek resimlerden bir sonsuz dizi değil, bir bütün olacaktır. Bir ağacın dalları ile gövdesi arasındaki ilişki nasılsa, çok çeşitli kültür görüngüleri ile asıl ortak gövde, akılla ruh ilişkisini öyle kuracaktır. Ve bu bağ, her özel durumda somut hale getirilecektir. Bir yandan Ansiklopedi, görevlerinin çerçevesini son derece geniş tutuyordu; yalnız bütün bilimlerle değil, güzel sanatlarla, hattâ ticaret ve teknik mesleklerle ilgileniyordu ki bu sonuncusu bütün benzer derleme eserlerde ihmal edilmişti. Öte yandan bu çok katlılığa bir o kadar kararlı bir bütüncülleştirme uygundu. Hiçbir olgu kendi başına ayrı durmayacak, onu yakın olgularla ve onların ortak temelindeki ilkelerle bağlayan ipler gösterilecekti. Ya da, yayınlayanların kendi nitelemelerine göre: Eser hem bir sözlük hem de bir ansiklopedi gereklerini yerine getirecekti. Bilginin tümünü eğer çok dalları olan bir ağaçla karşılaştırırsak, o zaman işlenecek her bir makalede, aynı zamanda her bir dal olarak komşu dallarla ve ortak gövdeyle olan bağlar gösterilecekti; insan bilgisinin bütünlüğü manzarası bu şekilde iletilecekti.[104] Daha önce

---

[104] Brunetière (33. T.III. Livre III, Ch. 3), Ansiklopedistlerin bu iddiasına karşı alaycı bir üslupla tarihî bir olguyla matematikselfiziksel bir olgu arasında mantıkça hiçbir ansiklopedik ilişki kurulamayacağını bildiriyorsa, bu, (yazarın Aydınlanmacılara karşı ileri sürdüğü birçok şey gibi) yüzeyseldir. Şüphesiz eliptik ya da

değinildiği üzere tekniğin tüm plan içine alınmasıydı bilhassa önemli olan. Çünkü burada neredeyse her şey yapılabilirdi. Kuramcıların gerekli uzmanlık bilgisi neredeyse hiç yoktu. Uzmanlık eğitimi almışların da çoğunda kuramsal ifade gücü eksikti. Ham maddenin kotarılmasından onun kesin değerlendirilişine kadarki bütün çalışma süreci gözden geçirilmek zorundaydı; makineler, araç ve gereçler bunları kullanacak kimselerin becerileri aynı şekilde ayrıntısına kadar göz önünde bulundurulacaktı. Bu duyulmamış zahmete katlanan, üretim sürecinden haberdar olmak için işlikleri, fabrikaları ve işletmeleri dolaşan, özellikle Diderot'ydu. Böylece 1751'de *Ansiklopedi*'nin 1. ve 2. cildi, d'Alembert'in önceden gönderdiği "Discour". *İnsan Bilgilerinin Cetveli*, (Tableau Connaissance Humaines) Bakan d'Argenson'a ithafla birlikte yayımlandı.

İlgi, olağanüstüydü. Daha 1750'de 4300 adet sipariş vardı; bu, Brunetière'in hesabıyla o zamanki nüfus sayısına göre 6000 kişiye bir nüsha düşmesi demekti. Çocukları ve o dönemdeki okuryazar olmayan birçok kişi çıkarıldı mı neredeyse her bir ortalama aydının elinde bir Ansiklopedi vardı ya da bunun varlığından haberdardı. Tepki eksik olmadı. 1752 yılında, her şey yolunda görünürken beklenmedik bir şekilde ilk iki cilt makamlarca baskı altına alındı. Buna aldırmadan esere devam edildi ve sonraki her yıl, 1757'ye

---

parobolik eğri ile Roma senato konsülü işlevleri arasındaki ilişki, i ç e r i k bakımından kolayca anlaşılmaz, ama inceleme ve araştırma metodunda yine de ortaya çıkabilir, gerçekten de 18. ve 19. yüzyıllarda gittikçe açık bir şekilde (Ansiklopedistlerin de etkisi altında) ortaya çıkmıştır da. Bu ilişki doğa bilimsel görüş tarzının ilerleyen genişlemesinde, aynı zamanda ancak geçen yüzyılın son on yıllarında karşıt kararlı bir geri dönüşün görüldüğü felsefe bilimleri alanında da kendini gösterir.

kadar bir cilt yayımlandı. yani 1757'de ilk yedisi tamamdı. 1759 yılında o fırtına bir kat daha şiddetle patladı. Gerici çevreleri *Ansiklopedi*'ye karşı birleştiren o tükenmez fesat, onu devlet, ahlâk ve din düzeninin altını oyan bir eser olarak makamlara şüpheli göstermeyi başardı. Özel yetki geri alındı, siparişler durdu. Üstüne bir de çalışanların iç bağının da bir süredir gevşemeye başlaması eklendi. D'Alembert 1758'de mücadeleden bıkıp yönetimden ayrıldı. Voltaire de geri çekildi,[105] Rousseau, zaten daha önce "Cenevre" makalesinc alınıp Ansiklopedistlerden kopmuştu.[106] Girişimin karşıtları, Helvétius'un "L'esprit"sini, bu kitaba karşı yürüttükleri kampanyayla birlikte *Ansiklopedi*'yi de vurmak için kullandılar. Ama *Ansiklopedi*'nin bastırılması devam edemedi. Yük ve sorumluluk şimdi yalnızca Diderot'nun omuzla-

---

[105] Voltaire bu eseri başından beri sevgiyle selâmlamış ve kuvvetle desteklemiştir. O, H harfine kadar katkıda bulunmuş, bir dizi makaleye imza atmıştır: Fornication, gazette, génèreux, genre du style, gens de lettre, gloire, gloria, grandeur, goût, grâce, hémistiche, heureux, histoire maddeleri gibi. D'Alembert'e 9.12.1755'de yazdığı mektupta şöyle der: "Adieu, Atlas et Hercule, qui portez le monde sur vos épaules!" (Dünyayı omuzlarında taşıyan ey Atlas ve Herkül! Elvedâ!) Aralık 1756 tarihli bir başka mektupta *Ansiklopedi*'yi edebiyatın en büyük ve en güzel anıtı olarak adlandırır, hemen sonra ise dünyanın en büyük eseri sayar. Şüphesiz bu onu eksikleri eleştirmekten alıkoymaz; çalışanların ve katkıların düzey farklılıklarını sert sözlerle eleştirir. Direnmeler çoğaldığında d'Alembert'e geri adım atmaması için yemin ettirir. Onun kesin ayrılışından sonra ise bu girişimden vazgeçilir ve kazanılan coşkuyu kendi sözlüğü için değerlendirir.

[106] Rousseau, *économie politique* makalesini sunmuştu. D'Alembert'in Cenevrelileri bir tiyatro kurmaya çağıran makalesine karşı Rousseau, "Lettre à d'Alembert sur les spectacles"ı yazmıştı. Bu yazıyla Rousseau ile D'Alembert arasındaki bağ kopar.

rındaydı ve o da bu 27 ciltlik dev eser 1765 yılında tamamına ermeden rahat etmedi.

Düşmanların direncine sebep olan neydi diye sorulacak olursa, bu, *Ansiklopedi*'nin egemen güçlere göstermelik itiraflarının arkasına saklanan o devrimci havaya karşı, tam da yerinde bir önseziydi. Burada eleştirinin yargılama geleneğinin, hem de asla tarafsız olmayacak bir eleştirinin beklendiği gözden kaçmıyordu. Ve eğer *Ansiklopedi* bir kimseyi hâlâ kandırabiliyorsa, Ansiklopedistlerin, Diderot'nun, d'Alembert'in, Voltaire'in yazıları da göz önünde değil miydi? Onların bu girişimdeki taktikleri de sonunda fark edilmeyecek gibi değildi. Baş makalede onlara ilişkin geleneksel bir öğüt göstermelik olarak duruyordu, ama öteki makalelerde bu uzlaşma keskin bir şekilde sarsılıyordu. Bayle'da önceden biçimlenmiş bulunan bu yöntemin sırrını Diderot ayrıntılı makalesi "Encyclopédie"de bize açıklamış, bütün bu girişimin planının nasıl yürütüldüğünü iyice görmemizi sağlamıştı. Yani *Ansiklopedi*'nin aynı Voltaire ve Rousseau'nun yazıları gibi devrim yolunda olduğu su götürmezdi. Böylece geçmişin güçlerinin şüpheli, nihâyet başarısız bir dirence karşı gelmeleri anlaşılabilmektedir.

KÜLTÜR FELSEFESİ VE TOPLUM FELSEFESİ

Condillac, Montesquieu, Voltaire ve Ansiklopedistlerin eserlerinde Fransız Aydınlanma ruhunun yeni yeni filizlenmeye başladığını görürüz. Burada sanki farklı görüş açılarının bir gelişimi bir geçidi var gibidir, yani niteliği bakımından katı bir sabiteden, nihailikten uzak bir düşünce hareketi. Diderot'nun kendisine, bu huzursuz arayıcıya, hiçbir yerde durmayı bilemeyen adama bakalım! Ama *Ansiklopedi*, Diderot'dan başka bir şeydir. Ona dönemin ruhu sinmiştir bir kere. O, insan bilgisinin alfabesini sonuna kadar bitirişi gibi bir son, bir noktadır. Benzer bir durumla bundan sonra ele alacağımız bir dizi düşünürün yazılarında karşılaşırız. Bunlar, Turgot'nun, Condorcet'nin ve Volney'in yazılarıdır. Burada da farklı bir şey kaydedilmedi demiyoruz; ama burada bir düşünce tipinin yerleştiği gerçeği fark edilmeyecek gibi değildi ve farklı olan, bunun arkasında kalıyordu. Zaman etmeninin bunda yön verici rolü olmamıştır.

Hayat hikâyesini Condorcet'nin kaleme aldığı Turgot, yaşça oldukça büyük olandır; ama bütün bir hareketin sonuçları onda toplanmıştır. Ayrıca onlarda, d'Alembert'de de, daha sonraki P o z i t i v i z m'in programı bütün açıklığıyla gelişir. Pozitivizmin üç ana noktası şunlardır: 1. Kuramsal nokta. Metafizik hiç yoktur; duyuüstü bilgi yoktur; bilgi, mevcut olanın deneyimiyle sınırlıdır, hem de onun bütüncül, güç tasarrufuna dayanan düzeniyle. 2. Teknik-uygulamalı nokta. Önemli olan, doğa güçlerini ve doğa yasalarını araştırmaktır ki bu da yalnızca bu yolla doğaya egemen olmada değerlendirilebilir. 3. Sosyo-ekonomik görüş açısı. Bu tarzda ulaşılmış olan şey, toplumun refahına hizmette hedefe uygun kullanıma götürülmelidir. İlk iki görüş açısı henüz geriye Verulamlı Bacon'a işaret eder. Üçüncüsü ise ancak zamanla devrim ruhunun ilerleyişiyle önemsenmiştir; Condorcet'de bu eğilim artık tamamıyla hızlanmıştır. İster dinî, dogmatik ya da mistik kıyafette olsun her türlü metafiziğe karşı düşünürlerin mücadele konumu bu programdan anlaşılır; ardından onların hukuk, devlet ve toplum şartlarına eleştirileri de. Andığımız bütün bu eğilimlerin genel ifadesi, felsefî özü, kültürel i l e r l e m e ilkesidir, insanlığın gelişme yeteneğine ve gelişiminin gerçeğine sarsılmaz inançtır. Voltaire'de bu inanç henüz çok sallantıda, çok kez içi kemiren özelliktedir; Rousseau bunu bozmaz, ne var ki temellerini sarsar; oysa burada bilimsel hattâ dinî bir ilk olgunun doğallığı ve sağlamlığıyla ortaya çıkar. Üstelik Turgot henüz tamamıyla pozitif dinden uzaklaşmamıştır; Volney de dine gevşek bağlarla bağlıdır; Condorcet onu tamamıyla soğuk akla uygunluk zeminine oturtur. Onun sayesinde ilerleme düşüncesi, insanlık ve kültür problemi anlayışında merkezî görüş açısı olmuştur.

T u r g o t (Robert Jacques, Baron de l'Aulne), 1727 yılında Paris'te doğmuş, 1774'de XVI. Louis tarafından genel

malî kontrolörlüğüne getirilmiştir. Turgot'nun çabası, sıradan insanın vergilerin kaldırılması, tarım ve tahıl ticareti reformu refah kurumları sayesinde yükünün hafifletilmesine durumunun iyileştirilmesine ve eğitimine yönelmişti. Turgot, Fransız ekonomi ve hukuk hayatının esaslı bir reformunu planlıyordu. Projelerini başaramadığı için 1776'da geri çekilip kendini bütünüyle çalışmalarına verdi. Ölümü 1781 yılındaydı.

Dünya Tarihi Üzerine İnceleme'de (Discour sur l'histoire Universelle) ve *Discour en Sorbonne*'da (1756) Turgot, dünya görüşünün ana çizgilerini tasarlar. Çalışmalarının içeriği geniş mânâda fizik, metafizik ve mantığa dâhil edilebilir ki bu sonuncusu manevî olgular ve fikirlerin oluşumu öğretisi olacaktı; hattâ tarih bile bu gruba sokulacaktı, eğer burada tabiata bağlı olaylarla keyfî iradeden kaynaklanan olayların birbirine bağlanması, sağlam bilgi oluşturmak için fazla gevşek olmasaydı. Burada, Bacon ve Hobbes'dan d'Alembert ve Turgot'ya ve onlardan Auguste Comte ve en yeni Pozitivistlere bizi ulaştıran çizgi açıkça fark edilir. Dış dünyanın varlığına inancımızı Turgot da, Destutt de Tracy gibi organizmanın dışarıdan alınmış uyarılara etkin tepkisine dayandırır. Bizim yargımız aynı zamanda nesneler yoluyla içimizde başlatılan hareketlerin tümünün kısaltılmış bir ifadesidir ve tepkinin gerçekliği aynı zamanda sebebin gerçekliğini kanıtlar.[107]

Turgot, "İnsan zihninin yavaş yavaş ilerlemesi üzerine ikinci makale" (Second discours sur les progrès successifs de l'esprit humain, 1750), başlıklı yazısında zihinsel ve ahlâkî gelişime hayranlık duyan bir inanç itirafında bulunur.

---

[107] Turgot, Ansiklopedi'nin yazarlarındandı. Ansiklopedi için yazdığı makaleler: "Etymologie, existence, expansibilité, foire, fondation" dur.

Bu inanç, 18. yüzyıldaki büyük şahsiyetlerin ve uyanan akıl çağının savunusunu yapar. Turgot o zaman, çağdaş birçok filozofun dediği gibi, doğan yeni fikirlerin şiddetli sarsıntılar olmadan zafere ulaşmasını istiyordu. Daha iyi bir bilgi ve yetkin güçlere duyulan güven, onun ayrıcalığıydı. Akıl, der, eğer Çin'deki gibi her şeyi vakitlice susturmayacaksa tutkulardan önce davranmamalı.[108] Yasaların önemi de abartılmamalı; ruhların daha derin bir ferahlığı gereklidir. O, Helvétius'un kişisel erdemleri küçümseyen ve genel insanî ahlâkı reddeden tutumunu lanetler; insan bencil bir makineden fazla bir şeydir; sevmek ihtiyacının tohumları onun ruhuna ekilmiştir.[109] Böylece Turgot, dine, özellikle de Aydınlanmacıların büyük bir çoğunluğunun kabaca kabul etmediği dine karşı, "Hıristiyanlığın insan nesline sağladığı yararlar üzerine makale" (Discours sur les avantages, que l'etablissement du christianisme aprocurés du genre humain, 1750) başlıklı makaleyi yazarak onlardan daha insaflı olmayı başarmıştır.

Burada, eskiden ve Fransız Devrimi'nde unutulmuş olan şeyi, yani ancak Hıristiyanlığın insan haklarının hakiki temellerini attığını ortaya koyar.

Matematikçi ve filozof, Bilimler Akademisi üyesi, Fransız Devrimi'ne bilfiil katılan, kralın düşmesinde payı olan C o n d o r c e t (Caritat, Marquis de Condorcet, 1743-1794) bu hakikate kendini kapamıştır. Condorcet sonra Gironde üyesi olarak istibdat idaresi altında takip edilip sekiz ay gizlendikten sonra tutuklandı ve ertesi gün hapishanesinde zehirlenmiş olarak bulundu. Saklandığı sekiz ay boyunca ana eseri *İnsan Zekâsının Gelişim Projesi* (Esquisse des progrès de l'esprit humain)'ni yazmıştır. Hıristiyanlık ve

---

[108] *Discours sur l'histoire universelle*'de (29, I).

[109] *Condorcet'ye Mektup*: "L'homme a besoin d'aimer"

genel olarak din, ona göre aşılmış bir mesele, boş inancın ve hayâlin ürünüydü.[110] İlerlemenin gücüne duyduğu mutlak, dogmatik inançla Turgot'nun çok ilerisine gitti. Condorcet hakkında haklı olarak denebilir ki o, Aydınlanmanın bütünsel çerçevesini çizdi ve aydınlanmanın mirasını gelecek kuşaklara hazırladı. İnsan duygu yeteneği olan öyle bir varlıktır ki der, aklî sonuçları oluşturabilir ve ahlâkî kavramlar edinebilir. Kuramsal aklın görevi, doğa yasalarını bilmek ve böylece hayâl ve yanılgılardan bizleri kurtarmaktır; pratik aklın görevi bütün insanî meseleleri bireysel çıkarı toplum çıkarıyla barıştıran doğru yasaları getirerek düzene koymaktır. Keyif ve mutluluk değerlerinin bir maksimumunu planlı bir şekilde sindirmek, işte kültür sürecinin mânâsı ve hedefi budur.

Condorcet'nin düşüncesi ekonomi ağırlıklıdır ve tekniğe yöneliktir. Araç gereçlerden ve makinelerden çevreleyici tabelaların konumuna kadar dış yardımların bilgiyi basitleştirme ve kolaylaştırmadaki değerini son derece yüksek görür. Rahatlıkla söylenebilir ki, hesaplayan aklın karşısında kendini haklı çıkaramayan her şeyi reddeder, böyle bir haklı çıkarmaya direnen her şeyi kabul eder. Yine de bu eserde derin bir ahlâkî tavır, hakiki genel bir çizgi her yerde sezilir. Modern hürdüşünürlüğün ekseri ana motifleri öncelikle burada ele alınmıştır. İnsanın asilleştirilmesi, insanlar arası hem birey hem ulus olarak eşitliğin ilerlemeleri her şeyden önce düşünsel, siyasal ve toplumsal bakımdan kurtuluşu! İşte Condorcet'nin ulaşmak istediği ideal budur. Güneşin bütün yerkürede akıldan başka efendi tanımayan insanlardan başka hiçbir şeyi aydınlatmayacağı, efendiler ve kölelerin, rahipler ve onların aptal ya da ikiyüzlü âletlerinin tarih

---

[110] 9. VIII: "Le triomphe du Christianisme, fut le signal de l'entière décadence et des sciences et de la philosophie" V. Epoque.

ve tiyatro dışında hiçbir yerde bulunmayacağı günlerin gelmekte olduğunu görür.[111] Burada dünya ve insanlık kavramı ne kadar ulaşılmaz ve eksikse, Aydınlanma'nın zayıflıkları ne kadar çok ortaya çıkıyorsa da Condorcet nihâyet önemli olanın ne olduğunu fark eder: İnsan nesli, reşit olma çağına girmiştir ve kendi gelişim sürecini hedef bilinciyle ve hedefe ulaşma çabasıyla belirlemek istemektedir ve istemelidir. Ahlâkî ve zihnî bağımsızlıktır eserin parolası ve bunu Kant daha sonra en anlamlı şekilde ifade etmiştir.

Condorcet'nin *Kamusal Eğitim Konusunda İncelemeler* (Mémoires sur l'instruction publique)'i aynı ruhu taşır. Eser 1792 yılında yayımlanmıştır ve içinde aynı tarzda kamusal eğitimi hukuk eşitliğinin tam uygulanmasının ve istibdadın aşılmasının hazırlığı olarak ortaya koyar. Condorcet, Voltaire ve Turgot'nun hayat hikâyelerini ("Vie de Voltaire" ve "Vie de Turgot") de kaleme almıştır.

VOLNEY

Asıl adı Constantin François de Chassebœuf olan Volney de (1758-1820) benzer bir tiptir. Mesleği, Şarkiyatçılık olup, Fransız Devrimi'ne katılmıştır. Ama eğer Robespierre'i düşmekten kurtarmasa Devrim'in dehşetine karşı erkekçe protestosuyla Condorcet gibi onun kurbanı olacaktı. Bizim burada göz önüne alacağımız ana eserleri *Fransız Vatandaşının İlmihâli* (Catéchisme du Citoyen Français, 1793), ikinci baskıdaki başlığı *İnsan ve Evrenin Organizasyonundan Hareketle Ahlâkın Doğal Yasası ya da Fiziksel İlkeleri* (La loi naturelle ou principes physiques de la morale déduits de l'organisation de l'homme et de l'univers) sonra daha da ünlenen yazısı *Harabeler* (Les ruines). Volney de

---

[111] a.y. X. Epoque.

bütün açıklamalarını egoizme dayandırır ve yalnızca kör bencillikle akıllı bencillik ayrımı yapar; birincisi yıkarken öbürü kurar. Bütün bilgi, duyulardan kaynaklanır ve bu nedenle duyusal alanın aşıldığı yerde berraklık biter ve kanatların sonsuz çelişkisi başlar. Bundan dolayı teolojinin ve dinin halk düzenine etkisi yok edilmek zorundadır. Yöneten, yalnızca doğal yasa olmalıdır. Doğal yasa, insanın ve dünyanın içindeki düzendir; ona karşı gelmek, insana ve dünyaya zarar verir. Bu yasa, varlığa yapışıktır, doğrudan doğruya Tanrı'dan gelir, herkes için aynıdır ve insan yasalarından daha eskidir, bütün halklar ve devirler için ortaktır, duyular yoluyla kanıtlanır, barış ve mutluluk veren tek yasadır. O, ilktir, aracısızdır, genel, değişmez, açık, akıllı, haksever, barışçıl, iyiliksever, kendine yeterdir. Doğal düzenin en yüksek sebebi, Tanrı'dır; ona bağlı olanların ve itirafçıların ibadeti yalnızca eylemden ibarettir. Yasa bilgisi içgüdüye dayanmaz, akla dayanır, bu bilgi nitelikçe bilinçlidir. Biricik temel ilke, hayatta kalmadır. İhtiyacın ötesindeki salt haz, yıkıcı etki yapar. Bilgisizlik ve tutku yüzünden asıl temiz duyguda yanılırız, ama eylemlerin etkisinde sonradan bilgi ortaya çıkar. Bu nedenle tutkularımızı sınırlamalı ve aklımızı geliştirmeliyiz. Cehâlet, kalıtsal günahın ta kendisidir. Voltaire gibi Volney de Rousseau'ya karşı şunu vurgular: Doğal olan ilk insan değildir, doğanın bilincine uyanandır. Bireyin ve sosyal insanın hakiki ahlâkı, yalnızca doğal yasaya dayanır. İyi olan bu yasayı geliştirendir. Beş tür bireysel erdem vardır: Bilmek, ölçülülük, cesaret, çalışmak ve temizlik; üç evcil erdem: ekonomi, çevresini sevmek, görevini yerine getirmek.

Fiziksel dayanıklılığa uymamanın nasıl zarar verdiği her yerde kolayca gösterilebilir. Sosyal erdemlerin başı, hakseverliktir. Bunun içeriği şudur: Sana yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma! Bunun içinde şu da vardır: Özgürlük,

eşitlik, mülkiyet. Bir başkasına zarar veriyorsak, dolayısıyla ona bize zarar verme hakkını veriyoruzdur; birine iyilik edersek, ondan iyilik beklemeye hakkımız vardır. Samimiyetsizlik, yanlış hükmün ve sınırlı aklın işaretinden başka bir şey değildir, haylaz adam yanlış hesaplar. Buradan dört temel öğüt çıkar: 1. Kendini koru! 2. Kendini bilgilendir! 3. Ölçülü ol! 4. Hemcinslerin senin için yaşasın diye sen hemcinslerin için yaşa!

MORELLY

Adı anılan bütün bu yazılar, içinde burjuva dünya görüşünün feodal ve kilise dünya görüşüyle mücadelesinin ve zaferinin geçtiği Fransız Aydınlanması çevresindedir. Bu arada somut tarzda olmayıp olgular da ütopya biçiminde de olsa sosyalist düşüncenin ilân edildiği görüngüler de eksik değildi. Burada özellikle Abbé M o r e l l y'nin 1755 yılındaki *Doğanın Yasası* anılmalıdır: Eser, uzun zaman Diderot'ya mâl edilmiştir, oysa biçim ve içerikteki özenli darlık ve katı sistematiklikle Diderot'nun hareketli, neredeyse oradan oraya sıçrayan mizacına ters düşmektedir. *Doğanın Yasası* reformu değil, özel mülkiyetin kaldırılması ve tüm üretim araçlarının planlı bir iş organizasyonu ile kazanılan keyfî hazinelerinin kamuya verilmesiyle bütün şartların değişimini ister. İnsanın doğuştan getirdiği eğilimler, fikirler kadar azdır; o zaman yine Rousseau'nun öğretisini çağrıştırırcasına demektir ki insan, doğuştan iyidir ve yalnızca kötü eğitim yüzünden bozulmuştur. Yalnızca b i r t e k temel kötülük vardır ve bütün ötekiler bunun içindedir. Bu, sahip olma hırsıdır.[112] O halde mülkiyetle kötülüğün kökü kazınmış olur. Toplum, üyeleri bireyler olan büyük bir organizmadır.

---

[112] 24. I.

Bu durum önce ekonomik düzenlemede ifadesini bulmak zorundadır. Doğa bizleri eşit ve karşılıklı tamamlanma üzerine oluşturmuştur. Önemli olan yalnızca bütünün bölümlerini öyle bir uyum içine sokmaktır ki hem bölümlerin yaratılışına hem de bütünde sağlanan ahenge yarasın. Yasa koyucunun görevi, işleri yaşa, mevcut güçlerin tümüne ve yeteneklere göre dağıtmaktır. Çalışma gücü olan bireylerin çalışmamaları düşünülemez. Çünkü böyle bir şey yalnızca bu özel hakkın keyfini çıkaranların tembelliğini desteklemez, ötekilerin çalışma hevesini de yok eder ve onlarda bir bıktırıcı zorlama duygusu yaratır.[113] Yeryüzündeki bütün mutluluk, ortak duyudan, bütün sefâlet de onun yok oluşundan kaynaklanır. Bu sefâlet, kişisel ya da küçük bir grubun çıkarının bütünlüğün çıkarı üzerine yükseltildiği yerde başlar. En yüksek ahlâkî özdeyiş artık, "sana yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma" değildir, bu olumsuz bir şeydir: "Sunulmasını istediğin şeyi sen de yap" tır.[114] Yalnızca ahlâken değil, dinin bize Tanrı'yı da somut evreni de daha doğrudan ve daha emin olarak götüren en yüksek ilkesi de şudur: Bu, Tanrı kavramını tamamlıyor ve genişletiyor, ama bir şeye dayandırmıyor.[115] Burada "kod", Kant'ın din felsefesinin çok yakınına gelir. Yazının dördüncü bölümünde yasa koyuculuk ilkeleri geliyor, her şeyden önce de mülkiyetin, bütün burjuva varlığı dâhil olmak üzere, nesne ve kişilerin devletleştirildiği temel yasalar. Toplumda hiçbir şey bireye ait değildir, tek istisna, onun şu anki ihtiyaçlarına ya da işine gerekli olan şey. Her vatandaş, doğduğu andan itibaren, onun geçimini sağlamakla görevli olan kamuya aittir. Bunun karşılığında kamu, onun iş gücüne ve bu gücün top-

---

[113] a.y. II.
[114] a.y. II
[115] a.y. III

lum yararına sonuçlanacak kullanılışında söz sahibidir. Öbür yasalar arasında evlilik, aile ve eğitim konusunda olanlar takdire şayandır. Evlenebilecek her erkek evlendirilir ve ilk on yıl boyunca evliliği sürdürmek zorundadır. Her çocuk, çocukluğu sırasında anne babasının koruması altındadır, sonra bir atölyeye girer, orada oturması, üst başı ve yeme içmesi sağlanır. Metafizik ve ahlâk en basit öğretilerle sınırlanır, bilimlere, icatlara, sanatlara alabildiğine imkân sağlanır. Mülkiyeti yeniden getirmeye teşebbüs eden kimse, insanlığın en büyük düşmanı olarak ömür boyu hapse mahkûm edilir; çünkü toplumumuzu tehdit eden bütün kötülükleri içine alan bir yıkımı hortlatmak istemiştir.

M A B L Y

Ama bu ilkeler nasıl gerçekleşecektir? Karşıt şartlarla egemenlik altında olan bir toplum düzeninde bu, ne dereceye kadar mümkündür? Condillac'ın ağabeyi ve onunla birlikte Parma Prensinin eğiticisi olan Abbé Bonnot de M a b l y'nin karşısındaki problem işte budur: Çözümü, eseri *Yasama ya da Yasaların İlkeleri* (De la législation ou principes des loix)'nde dener (Londra baskısı eserlerinin 9. Cildi, 1789,). Bir İsveçli ve bir İngiliz, ülkelerinin anayasası ve bunlardan hangisinin daha iyi olduğu konusunda sohbet ederler. Soru, yasaların mânâ ve hedefini genel olarak ortaya koymadan cevaplanır gibi değildir. Bu, Montesquieu ve yandaşlarına karşı vurgulandığı gibi bütüncül, iklimden ve coğrafyadan bağımsızdır.[116]

Esas olan, doğaya uygun bir hayatın desteklenmesidir ki bu hayatın asıl isteği, insanların genel hayat şartlarında ve

[116] Mably, *De la législation* (21, IX), I.

zenginlik kaynaklarındaki eşitliktir.[117] Eşitsizlik yüzünden insan doğasının iki temel kötülüğü mülk edinme ve mevki edinme hırsına kapı açılmıştır; ilkine zenginlikle, ikincisine hayat şartlarıyla maruz kalınır.[118] Eşitliğin bozulma nedeni, herhangi bir biçimde toplumun vazgeçilmez unsuru olarak görülen mülkiyetin kabulüdür.[119] Oysa sonuncusunun organik yasası daha ziyade mülk ortaklığı olacaktı. Bunları mevcut şartlarda şiddet kullanarak yeniden kurma denemesi, bu arada hedeflenen o karşıt etkiye davetiye çıkaracaktı, yani mülk hırsı ve şeref hırsını daha da kolaylaştıracaktı.[120] Mevcut düzenin hattâ hükümet güvenliğinden emin olması gerekir. Ama onun aksaklıklarının giderilebilir ve giderilmek zorunda olması gerekir. Bu da, devletin kendine gelirlerin ve giderlerin en büyük sınırlamasını sağlamasıyla olur.[121] Lükse savaş açmak, vergi sistemini dolaylı vergileri kaldırarak basitleştirmek vazgeçilmez tedbirlerdir. Benzer şekilde vatandaşların mevki hırsı, yönetim işlerinin çeşitlendirecek sınıflara mümkün olduğu kadar eşit dağıtılmasıyla en etkili biçimde sağlanır.

Devletin aynı amaçla fetih politikasını bırakıp savaşlara olsa olsa kendini korumak yani savunmak için başvurması

---

[117] a.y.II: 2. "La nature a voulu, vue l'égalite dans la fortune et la condition des citoyens fût une condition nécessaire à la prospérité des états."

[118] "N'est-on que riche? On veut être Grand. N'est-on que Grand? On veut être riche. Est-on riche et Grand? On veut être plus riche et plus Grand encore.

[119] a.y. I.3.

[120] Mably'nin haklı olarak iddia ettiği şey, eşitliğin yeniden sağlanmasının yalnızca ezenleri değil, ezilmeye alışmış ezilenleri de karşısına alacağıdır.

[121] a.y. II, I.

gerekir.[122] Dış barış, şiddetin aşılması ve hakseverliğin güçlendirilmesiyle iç barışı getirecektir. Mably, 3. ve 4. Kitapta yasama ve eğitim ilkeleri üzerine fikrini açıklar. Vatandaşa erken yaşta devlet ve rejim sevgisi aşılanmalıdır. Eğitimde ne fanatizme ya da boş inanca ne de Ateizm'deki felsefeye dönüşmeyecek din de dâhildir.

Mably'nin başka yazıları arasında *Vatandaşın Hakları ve Ödevi* (Droits et devoir du citoyen)'ni anıyorum. Burada yazar, Hobbes'un pasif itaatine karşı çıkar ve halka, haksız bir yasayı düşürmek hak ve görevini tanır. Mably de böylece Devrim'in öncüsü olarak görülebilir.

Adını andığımız o beş düşünür, Aydınlanma'nın asıl dogmacıları diyebiliriz. Bunlara bir de iki zeki, daha çok şüpheye eğilimli şahsiyeti, V a u v e n a r g u e s ve Galiani'yi ekleyebiliriz.

VAUVENARGUES

Luc de Clapiers, Marquies de V a u v e n a r g u e s (1715-1747), 1746 yılında *İnsan Ruhunun Bilgisine Giriş* (L'introduction à la connaissance de l'esprit humain)'i yazdı. Bu, dönemin çoğu düşünürü tarafından ruh bilgisinin büyük inceliği sayesinde takdir gördü ve meselâ La Rochefoucauld'nun, La Bruyère'in Pascal'ın eserleri arasına katıldı.

Bu, öyle bir diziydi ki devamı Lichtenberg'e, Chamfort'a, Amiel'e, Schopenhauer ve Nietzsche'ye uzanıyordu. Özellikle Nietzsche çok kereler Vauvenargues'e göndermede bulunmuştur. Eserinin esas çizgisi, Natüralisttir, ama materyalist olmadığı gibi abartılı bir duyumcu bile değildir ve bu sayede La Mettrie, Helvétius ve Galiani'den ayrılır. Ruhun özel dalgalanmalarına karşı, Aydınlanmacılarda nadir olan

---

[122] a.y. II, 3, 4.

bir anlayış gösterir. Aşk der, duyusallıkta düşünselin ifadesini arar.[123] Erdeme mutlak bağlı biri olarak kötülüklerin kendiliklerinden değil bağlı oldukları erdemler yoluyla etki ettiğini nazik bir biçimde gösterir: Mesela suçlularda sıkça görülen cesaret, metanet gibi.[124] Erdemler bizim bütün ihtiyaçlarımızı karşılamaz, çünkü ihtiyaçlarımızın bir bölümü kötüdür. Ama insanlık kötülüklere mahkûm olsaydı, o zaman kusursuz yıkılırdı. Vauvenargues böylece Mandeville'nin "Arı Fabl"ndan beri ahlâk felsefesine dayalı açıklamaların merkezinde durmuş olan ve La Mettrie ile Helvétius'un bu fablın yazarı gibi ahlâk dışına yönelttiği problemi sonuçlandırır. Şüphesiz Vauvenargues'in ahlâkçılığında da asla mutlaklık özelliği yoktur. Bu özellik daha çok toplumun doğa faktörüne bağlı olmasıyla ortaya çıkar. Yalnızca toplumsal ahlâk vardır: İyi ve kötü, toplum mutluluğunu destekleyen ya da ona zararlı olana verilen addır.[125] Vauvenargues, *amour-propre* ile *amour de nous-mêmes*'i birbirinden ayırır, ki bunlar serbest bir çeviriyle bencillik ve kendini sevme demektir.[126] Fedakârlık ifadeleri kendini sevme kökenli olarak düşünülebilir, ama bencillik kökenli değildir. Bunlarda, varlığımızın alanını genişletiriz, kendi haz ve acımızı tamamıyla yabancıya naklederiz; ama bütün bunlar bencillikten başka her şeydir.[127] Keza, Vauvenargues radikal şüpheciliği ve Pironculuğu tanımaz. Yine de onun bu yüz-

---

[123] L'introduction à la connaissance de lésprit humain (30, I), XXIV.

[124] a.y. XLIII 125. "La préférence de l'intèrêt général au personnel est la seule définition digne de la vertu."

[125] Ib XLIII. "La préférence de l'intérêt générêt général au personel est la seule définition digne de la vertu."

[126] a.y. XXIV.

[127] Materyalizme ve egoizme son derece ters düşen ifade şudur: "L'âme est ce qui nous touche les plus."

den sıkı sistematiğe sırt çevirmiş görüşleri ve düşüncelerinde bir nebze centilmen şüphesi bulunur.

Bu şüphe Abbé Ferdinand G a l i a n i'de (1728-1787) daha koyu bir hale bürünür. Galiani İtalya doğumludur, ama Paris salonlarında kendini öyle rahat hisseder ki, daha sonra şartlar gereği mecbur kalıp döndüğü, doğum yeri Napoli'de korkunç bir sürgün havası yaşar. Galiani, o zamanki toplumun en zeki tiplerinden biridir. Ana eseri *Tahıl Üzerine Konuşmalar* (Dialogues sur les blés)'dır. Burada özellikle Quesnay tarafından temsil edilen ekonomistlere karşı şiddetli bir mücadele verir. Ayrıca, daha önceden para konusunda bir makale yazmıştı. En büyük ününü, mektuplarıyla kazanmıştır.

Parlak düşünce keskinliği, ifadede rahat üstünlük, tanıtıcı özelliğini giriş bölümünde belirtmeyi denediğimiz zihinselliğin örneği olarak onu Voltaire'in yanında en güçlü olarak gösterir. Onun renkli özdeyişler demetinden belli bir düşünce çizgisine ait olduğunu çıkarmanın pek anlamı olmazdı. Onu en iyisi, başlangıcında eski Sofistlere işaret eden, Rönesans'ta özellikle Machiavelli ve daha sonra Hobbes'un temsil ettiği çizginin bir öğesi olarak göreceklerdir. Bununla kastedilen, insanı hem de akla yatkın, anlaşılabilir bir güçler bileşkesi olarak gören düşünürlerdir ki, bunlar âdeta bir ortak paydada sonuna kadar salt akıl hesabında ortaya çıkarlar.

Bu görüş tarzını karakterize eden ve ona ahlâk dışı bir hava katan şey, dinamizm ile matematiksel akılcılığın tuhaf bir bağlantısıdır. Akıl dışı bu dinamik adam Nietzsche'nin Galiani ve benzer kafalarda o kadar çok övdüğü havaya sahiptir! Gerçekten de bu hovarda Abbé, Madame d'Epinay'a, Madame Necker'e, Madame Geoffrin'e, Diderot'ya, Grimm'e ve D'Alembert'e gönderilen ve geçmiş zamanların mektup edebiyatını günümüze taşıyan mektupların en iyile-

rini yazmış ve burada insan ilişkilerinin, meselelerinin ve kültürel durumların çözümlenmesinde sık sık şaşırtıcı bir zekâ sergilemiştir.[128]

Şüphesiz, onun bakışı daha çok mikroskop türüdür; büyük ile sonuç arasındaki ilişkiyi algılayacak duyu onda da eksiktir. Kâh materyalist, kâh idealist parıltılar gösteren metafiziği de nihâyet şüpheci bir kırınacacılık kullanır.[129] Özgür olmadığımız bize kanıtlanmıştır; ama bunu önemsemeyip özgür olduğumuzdan eminizdir ve buna göre davranırız; uygulama için de bu, sanki gerçekten özgürmüşüzle aynı şeye gelir. Doğrudan doğruya emin olma, bizim için mantık kanıtından daha belirleyicidir.

---

[128] Bu ileri görüşlülüğün bir örneği, onun 100 yıl içindeki, yani 1900'lerdeki Avrupa tarihi hakkındaki notlarıdır. Bu notlarda şu ifade de yer alır: "Yüzyıl sonra Çin'e şimdikinden çok daha benzeyeceğiz. Gerçi birbirinden tamamen farklı iki din olacaktır: Büyüklerle aydınların dini, halkın dini; ki bu da birbiriyle iyi alışverişte bulunan üç ya da dört tarikata ayrılmış olacak. Rahipler ve papazlar şimdikinden çok sayıda olacak: Orta derecede zengin, bilgisiz ve sakin. Papa, itibarlı bir piskopostan, bir prensten fazla bir şey olmayacak; *Onun bütün devleti git gide sınırlandırılacak. Büyük, durgun ordular olacak, ama artık hiç savaş olmayacak.* Askerî kıtalar, resmî geçitte parıldamak için manevra yapacaklar, ama ne askerler ne de subaylar korku uyandıracak ya da cesur olacaklar. Özenli giyinmiş görünecekler –hepsi bu! İngiltere Avrupa'dan ayrılacak, aynı Japonya'nın Çin'den ayrıldığı gibi. Amerika'yla yeniden birleşecek, onun en büyük kısmına sahip olup geri kalan kısmını da ticaretle elinde tutacak. Her yerde despotizm olacak, ama korkutucu, kan dökücü olmayan bir despotizm. Eski yasaların dökümüne, sarayların ve kurumların hilesine ve kurnazlığına dayalı kötü niyetlilerin bir despotizmi."

[129] "Les femmes" (*Kadınlar*) diyaloğunda (14) dini, insanla hayvan arasındaki belirleyici fark olarak niteler. İnsan bir "animal religieux" (dinî hayvan)'dur.

DUCLOS

Bitirirken D u c l o s'yu (1704-1772) da anmamız gerekir. O, *Yüzyılın Gelenekleri Üzerine Görüşler* (Considérations sur les moeurs de ce siècle)'in yazarıdır ve biz o toplumun içyapısı hakkında birkaç değerli görüşü kendisine borçluyuz.[130]

Sevilmeye değer insan tipini incelikle çizer: Bu, yavaş yavaş sosyal (amabilité ve sociabilité) insanın yerini alan ve bir dış sorumluluk yoluyla insani ortak hayatın derin bağlarını tamamlayan kimsedir. Ayrıca, Duclos o zamanki kültürün (Hafiflemiş olsa da) izleyen dönemlere geçmiş birkaç görüngü biçimini *bon ton* ve *bel esprit*'yi de eleştirir.[131] Bunların her ikisinde bir düşünsel tutum sorumsuzluğu dile gelir ki bu tutum için (Rokoko özelliği) biçim her şey, içerik hiçbir şey olmuştur.

Kibarlığın ve espri ruhunun yükselişi bize, dünyanın iç dertleri ve zorunluluklarıyla ilişkisi olmayan, gayet iyi bildiğimiz o entelektüalizmi hazırlar ki bu gereklilikler (Fransız Devrimi'nde ve modern devrimlerde de olduğu gibi) sonunda mahvedici bir ceza mahkemesi olarak dünyanın üstüne çöker.

---

[130] *Considérations* (11, 1), VIII.

[131] a.y. XII.

DOĞA FELSEFESİ

Giriş incelememizde de gördüğümüz üzere bu dönemin felsefi karakteri en çok, ağırlık merkezinin dış *doğaya, nesnelci düşünce tutumuna* konmuş olmasıyla belirir. Gelişimin kat ettiği esas dönemleri, özellikle Diderot'da tespit ettik. Şimdi gerekli olan, bu hareketi Teizm'den Deizm'e ve sonra da Panteizm'e, Natüralizm ve Materyalizm'e doğru izlemektir.

Başlangıç, Fontenelle ve Maupertius'la oldu. Fontenelle (1657-1757) daha önceki dönemi temsil eder. Onun 1686 yılındaki doğa felsefesi eseri *Dünyaların Çeşitliliği Üzerine Sohbetler* (Entretiens sur la Pluralité des Mondes) Kopernikus' un, Galilei'nin, Kepler'in ve Descartes'ın büyük başarılarını hafif, zarif bir sunuşla geniş kitleye sunmaya çalışmıştır. Bunda en büyük etkiyi somut dünyanın bütüncül ve sade alımlanma öğretisi ve ona egemen olan yasalara uygunluk sağlamıştı.

MAUPERTIUS (1698-1759)

Fontenelle'den daha önemli olan, Voltaire'den bile önce gelen, zamanın Kartezyanizm'in egemenliği altındaki nesli Newton'a çekme başarısını gösteren düşünür Maupertuis'-dir. Dizgeye aykırı olsa da[132] Büyük Friedrich tarafından Berlin Bilimler Akademisi başkanlığına atanan Maupertius, bir ilkenin sahibi olduğunu yanlışlıkla söyler. Bu ilke, Tanrı-sallığın varlığını ve aynı zaman da tanrısal dünya düzenini imgesel olarak gözümüzün önünde canlandırır. Maupertius bu ilkeye "En küçük güç ölçüsü ilkesi" (le principe de la moindre quantité d'action) ve bunu hareket büyüklüğünün korunması hakkındaki kartesik (kütle çapı hız ürünü) ilke-nin ve Leibniz'in canlı gücünün (kütle ve hız karesi ürünü) karşısına koyar. Hem de her doğa olayında en az olması gereken eylemi de kütlenin, hızın ve kat edilen mesafenin ürünü olarak tanımlar.[133] Bu ilkeden özel hareket yasaları çıkarılacaktır. Robinet ve Diderot gibi Maupertius de, hilo-zoizme (canlı özdekçilik) bağlıdır. O, her şeyi atomların bir rastlantı oyununa dayandıran Materyalizm'e karşı olduğunu söyler. Kezâ, Tanrı'nın kendisini dünya unsurlarının oluşu-muna ve sürecine el attıran ve bunların bir bilinç izi göster-diğini ve bu sayede kendi düzenlerini sağladıklarını[134] savu-nan Teizm'e de karşıdır. Nakletme, kalıtım ve gelişim, maddeye ekilmiş bir hatırlama yetisinin ifadesi olarak gö-rülmektedir.

---

[132] "Lettres sur les systèmes (22, II): "Un auteur systématique se voit plus la nature, ne voit soin propre ouvrage.

[133] *Essai de Cosmologie* (22, II). Maupertius, bu prensibi ilk ola-rak 15 Mayıs 1744 Paris Bilimler Akademisi'ne ait bir hatıra da ortaya koymuştur.

[134] *Essai Analytique* (4, XIII-XIV), Ch. 15, 16.

BUFFON

Newton, gözlerini inorganik doğaya çevirmişti; bu teşebbüs, özellikle mekanikçi anlayışa göre elverişli görünüyordu. Dolayısıyla şu soru, yani bu açıklamanın organik doğaya ne dereceye kadar tatbik edilebileceği ve iki âlemin birbiriyle ilişkisinin nasıl düşünülmesi gerektiği sorusu dışarıda kalamazdı. Daha kolay hareket eden Diderot'nun bile bunları, bağlayıcı bir cevap vermeksizin *Düşünceler* başlıklı eserinde ortaya attığını görürüz. Ve yine de bütüncül genel tablo bu cevaba bağlıdır. Dünya tablosu önce maddî, sonra ruhsal-düşünseli de içine alır. Organizma en azından bizim deneyimimizin içindedir. Ruhsal ve düşünsel hayatın bedensel ifadesini çevreleyen kalıbıdır. Bu kalıp, bir inorganik madde oluşumu olarak kabul ediliyorsa o zaman Materyalizme giden yoldayızdır; tam tersine onu anorganiğin de temeline yerleştiriyorsak o zaman idealist bir Panpsişizm'e (tüm ruhçuluk) ulaşırız. Georg Louis Leclerc, tam adıyla Kont de B u f f o n (1708-1788) ne birinde ne de ötekinde karar kılmıştır, ama işte tam da bu şekilde organikle inorganik düalizmini o zamana kadarkinden çok daha kesin formüle etmiş ve bunun aşılması denemelerine sebep olmuştur. Onun ana eseri o çok okunan *Genel ve Özel Doğa Tarihi* (Histoire Naturelle Générale et Particulière)'dir ve ilk üç cildi 1749'da yayımlanmış, 36 ciltte tamamlanmıştır. O zamana kadar ki doğayı görüş tarzı (ilk ciltte böyle yazar) ya keyfi ve kuralsızdı ya da tek yanlıydı: Şimdi ise bütünü göz önüne almak ve tek tek bölümleri buradan yola çıkarak anlamak söz konusudur. Bu muazzam görüş, onu genel bir hayat kuramına götürür ki, buna göre hayat metafiziksel bir basamak değil, maddenin genel fiziksel bir özelliğidir.[135] Ama *sui*

[135] 5, III.2.

generis (kendine özgü bir özellik) başka özelliklerden son derece farklı bir özelliktir. Buffon, doğada sayılamayacak çok sayıda organik bölümlerin olduğunu, tözleri organik varlığın tözüyle ortak organik moleküllerin bulunduğunu kabul eder. Bir tek görülebilir deniz tuzu taneciğinin oluşması için nasıl belli bir araya sıkışmış milyonlarca deniz tuzu taneciği gerekiyorsa, aynı şekilde içinde bir tek kayın ağacı ya da polip taşıyan bir tek karaağacı çekirdeği için milyonlarca organik, bütüne benzer bölümcükler gereklidir. Bu organik moleküller yok edilemezdir. Üreme ve büyümenin açıklanması için de iç biçim kavramına bakmak gerekir.[136] Bir hayvanın ya da bir bitkinin bedeni böyle değişmez tarzda iç biçime sahiptir. Bedenin kitlesi ve büyüklüğü yalnızca uygun ölçülerde artabilir, büyümesi bu biçimin her yöne genişlemesiyle olur. Bu genişleme ise yabancı madde alarak ve bunu tam sindirmekle olur. Çoğalmanın gücü aynı zamanda beslenmenin ve gelişmenin gücüdür. Besin maddelerinin kendine benzer parçalarıyla organizma beslenir, kendi için yararlı parçaları en yoğun sindirmeyle gelişir; tek tek organlardaki kullanılmamış ve ortak bir kapta toplanmış parçalar, bütün organizmanın benzer malzemesini üremede oluşturur.

Bu kuram tam da materyalizm ile idealizmin ortasında yer alır. Kuramın materyalizmden ayrıldığı nokta, hayatın ve hayatı oluşturan unsurların vurgulanmasıdır. Öte yandan ona yaklaştıran ise, en yüksek doğa sürecinin en küçük parçalara, yani maddenin en içine nüfuz edebilmesidir. Yaratıcı tüm bir gücün dış etkideki payı dışlanmıştır; doğa, organik olanı da kendi içine kapalı bir sistem olarak içerir. O halde Buffon'un eseri ne olursa olsun Natüralizm çizgisinde yer alır ve bu çizginin Natüralizme daha çok panteist

[136] a.y.III, 2. ve 3.

ya da ateist bir vurgu yapacağı, ardıllarına ve bu sahaya katkı yapanlara göre değişir. Ateist yöne ise, Darwinizm'in temelini hazırlayan Lamarck'ın eseri işaret eder.

ROBINET

Karşıt yöne işaret eden eserler, Leibniz fikir çevresiyle çeşitli temasları olan Robinet ve Fransız İsviçrelisi Bonnet'ye aittir. Jean Battiste Robinet (1735-1820), ününü ana eserleri olan *Doğa Üzerine* (De la Nature, Amsterdam 1761) ve *Varlık Biçimlerinin Doğal Derecelenmesi Üzerine Felsefi Görüşler* (Considération philosophique de la gradation naturelle des formes d'être)'e, özellikle ilk andığımız esere borçludur. Robinet'nin çıkış noktasını belirleyen ve görüşlerinin büyük kısmının odaklandığı şey, 18. yüzyılı bu kadar uğraştıran teodise problemidir, ki bu problem Robinet'nin çıkış noktası olan ve görüşlerinin büyük kısmının yöneldiği "kötülüğün kökeni" meselesidir. Onun öğretisine göre dünyanın bütününde iyi ile kötü arasında mutlak bir denge vardır. Bunlardan birinin artması, öte yandakinin azalmasını şart koşar. Robinet, tam bir natüralist tarzda, gücün sakınımı önermesinden alınmış ilkenin geçerliliğini düşünsel, ruhsal ve ahlâkî bir dizi deneyimle kanıtlamaya çalışır.[137] Evrende, insanın başına gelen bütün belâlardan onu kurtaracak bir dengelenme ilkesi hâkimdir. Bu sürecin tek oluşu, bütün varlığın daha derin bir temel birliğine işaret eder. İnsanlar, hayvanlar ve bitkiler arasında yalnızca derece farkı varsa, aynı şekilde organikle inorganik arasında düşünülen sınır, gerçekte hiç yoktur. Taşta da bir algılama izi vardır ve Robinet, tüm bu canlılık (Allbescelung) kuramını düpedüz ortaya koymakla yetinmez, en önemli hayat olaylarını, do-

[137] 25, I.

ğum, büyüme ve üremeyi inorganik madde dünyasında da benzetmelerle kanıtlamaya çalışır, tıpkı yakınlarda özellikle Fechner'in yaptığı gibi. Tüm bu ruhçuluk ona önemli bir adım attırıp kendisini iki tözcülük öğretisini çözmeye götürür. Yalnızca madde her zaman bilinçle bağlı değildir, ikisinin bütüncül bir hamlesi de vardır ki biz bunu şüphesiz belirleyemeyiz ve o, her şeyden önce bir alandan ötekine bir geçişte kendini belli eder. Organizma ne kadar aşağı derecedeyse fizikteki bize yabancı temel güç o kadar çok kendini belli eder, ne kadar yukarı derecede ise bu güç o kadar çok ruhsal-düşünsel alana el atar. Bellidir ki bu görüşe göre dünya bütünü, kendi içine kapalı ve asla kendini aşmayan bir sistem oluşturur. Çağdaşlarıyla bu kadar uyum içinde olan Robinet Teizme karşı başkaldırmaz; hattâ Tanrı kavramını dünya ile bütün ilgilerin üstünde bir güce yükseltmekle bu kavrama belli bir tevazu reveransında bulunur. Bu kavram için elimizdeki bütün ölçütlerden hiçbirini kullanamayacağımızı göstermekten de bıkıp usanmaz.[138] Böylece bu kavramın geçerlilik ve kullanılırlık zeminini şüphesiz yok eder ve geriye açıkça panteist bir Natüralizm kalır ki bunda Spinozacı ve Leibnizci unsurlar, Condillac'ın bilgi öğretisiyle özgün bir senteze doğru düğümlenir.

BONNET

Son olarak Charles Bonnet'yi (1720-1793) anmak gerekir. Bonnet, Robinet gibi, hattâ ondan daha çok Condillac ile Leibniz'in ortasında yer alır. Onu Condillac ile bağlayan yalnızca duyumculuk görüşü değil, metodudur. Bu metotla o duyumculuğu, "Essai analytique sur les facultés de l'âme" (Ruh güçleri üzerine çözümleyici bir deneme) başlıklı yazı-

[138] a.y. II.

sıyla (Cenevre 1759) yani "Traité des sensation"un yayınlanmasından birkaç yıl sonra kurmaya çalışır. O da sırasıyla çeşitli hisleri bir heykel kurmacasından yararlanır. Ama ruhta kendine özgü ve şüphesiz yalnızca duyu izlenimlerine tepkide açığa çıkan bir eylem ve özgürlük vardır. Yani kendiliğindenlik (*spontanéité*) ve alırlık (*réceptivité*) onun içinde b i r dir. İlk izlenimin etkisi bittikten sonra, arzu ve bununla da dikkat oluşur; heykele uygulanan ikinci izlenim birincisindekinden başka bir ruh hali bulur.[139] İzlenimlerin ardı ardına oluşuyla bu, bilinçle düşünmenin fark edilmesine ulaşır. Ruh, bedenin etkili hale soktuğu bir güçtür. 'Ben', önce duyumsamaların bir toplamı olarak görünür, ne var ki bu toplamdan d a h a f a z l a s ı d ı r, yani bunu özetleyen ve işte bu yolla bu toplumun ü s t ü n d e durandır.[140] Bonnet böylece Condillac'ın pasif Duyumculuğunun ruhsal bir aktivite yönünde üzerine çıkar: Aynı, Leibniz'in *Yeni Denemeler*'inde Locke'un üzerine çıkması gibi. Bu, onun başka yazılarında, özellikle *Doğa Görüşleri* ve *Felsefi Yazılar* (Cenevre 1769) dile geldiği gibi. O, burada yalnızca ruhun ölümsüzlüğü üzerinde durmaz, bedenin yeniden canlanması üzerinde de durur; beden bunun için çekirdeği somut bedende saklı bulunan ve onun dağılmasından sonra yeni, bulanık, ruhsal bir beden oluşturan uçucu (ätherisch) bir vücuda bürünür. Burada metafizik doğrudan doğruya Almanya'dakinden daha az olmak üzere Fransa'da çağdaşların bir bölümüne etkide yanılmayan gizli spekülasyonlara dönüşür.

---

[139] *Essai analytique* (4, XIII-XIV), Ch. 15, 16.
[140] a.y. Ch. 24.

MATERYALİZM

"Kraft und Stoff"ün (*Madde ve Kuvvet*) ünlü yazar Ludwig Büchner'in 19. yüzyıl Materyalizmi bilimsel bir keşifti, oysa önceki, kanıtlanmamış metafiziksel bir iddiaydı şeklindeki iddiası onun en kaba yanlışlarından biriydi. Friedrich Albert Lange'nin en büyük hizmeti, *Materyalizmin Tarihi* kitabında bunun aksini öyle ezici bir biçimde ortaya koymasıdır, ki bundan böyle bütün karşı iddialar bitmiştir. Demokritos'dan Epikur ve Lucretius'a, bunlardan Gassendi ve Hobbes'a, daha sonra da Feuerbach ve Büchner'in kendisine kadar tam bir kapalı gelenekler zinciri vardır.

Burada Materyalizm'in yalnızca keskin temsilcilerini andık: bu arada gördük ki yan akımlar da eksik değildi, meselâ özellikle Kartezyenci düalizmin çöküşünün bunlara böyle bir zemin hazırlaması gibi. Meselâ Locke, tam Materyalist olduğunu ne kadar az ilân etmiş olsa da, Materyalizmin düşünsel hayatın bağımsız taşıyıcısı olarak düşünsel bir töze ihtiyacından şüphelenmekle onun gelişimine biraz yer vermiştir. Bu, bizim onu Voltaire izinde gördüğümüz bir dü-

şünce çizgisidir. Genel olarak Fransız Aydınlanması'nda tutum, şüpheciliğini korur. Ama temsilcilerinin ağırlıklı bir çoğunluğunun, tözel bir ruh varlığına reddedici bir tutum göstermesiyle Materyalizm'e (ister istemez) bir hamle sağlamıştır. Son noktasında bu, Teizm'den kaynaklanıp Deizme, Panteizm ve Natüralizm üzerinden Materyalizm'e doğru gider.

Materyalizm, bize bundan sonra ele almak istediğimiz belli başlı üç ad sunuyor. Antropolojik temelli materyalizmde La Mettrie, ahlâk temelli olanında Helvétius ve sistematik, bilgi kuramsal ve metafiziksel temelli materyalizmde ise *Doğanın Sistemi*.

1. ANTROPOLOJİK MATERYALİZM

Dediğimiz gibi, bunun temsilcisi La Mettrie'dir, yani 18. yüzyılın uzunca bir zaman hakkı yenmiş karakteristik bir fenomeni! Görüşleri ve bunları ifade tarzı yüzünden ölçüsüzce yerilmiş, önemi her yılla küçültülmeye çalışılmıştır. Ancak Friedrich Albert Lange daha önce andığımız eserinde haklı olarak "Materyalizm'in şamar oğlanı" dediği La Mettrie'nin şerefini iade etmeye çalışmıştır. Belki bu övgülü başlangıçta fazla ileri gitmiş, onu yalnız Voltaire'in değil Rousseau'nun da üstünde görmüştür. La Mettrie'ye karşı yapılan suçlamaların dayanaksız olduğu, onun arsız bir câhil olmadığı gerçi doğrudur. Cahil değildi, çünkü tıp, fizyolojik psikoloji ve felsefede kanıtlanabilir, esaslı incelemeler yapmıştır; kopyacı olmadığı da doğrudur, çünkü 18. yüzyılın ilk yarısına rastlayan ömrü, yani eserleri Fransız Aydınlanması'nın çoğu filozoflarından daha erken bir dönemine

aittir.[141] Tam tersine, daha sonrakilerin ondan ileri derecede etkilendiklerini söylemek pek yersiz olmayacaktır. Onlar, La Mettrie'den adını anmaksızın ilham almışlardır ve adını andıklarında bunu ancak kötü niyetle yapmışlardır. Çünkü ondaki bağımsız ve iyi fikirlerin yağmalanması, her ne kadar meselelerin asla temeline inilmeyip baştan savma zavallı bir biçimde sunuluyor da olsa, hiç az değildir. Diderot'nun, Robinet'nin, Buffon'un, özellikle de Materyalistlerin bazı motiflerini ilk olarak o kullanmıştır. Sığ ve kendini beğenmiş Helvétius'tan o çok çok ileridedir: Holbach'ın yanında da kendini gösterebilir. Onun alaycılık hanesine yazdıkları açıklık ve tutarlılıkta çok kimseden öndedir.

LA METTRIE

Genel olarak La Mettrie olarak yazılan Julien Offray de la Mettrie, 25 Aralık 1709'da St. Malo'da bir tüccarın oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Önce din adamı olması düşünülüyordu, Jansenistler'de başarılı bir öğrenciydi, ama sonra tıbba yöneldi ve Leiden Üniversitesinde ünlü Boerhaave'nin öğrencisi oldu. Metodlarını kuram ve uygulamaya girmesine çalıştığı hocasının birkaç yazısını da tercüme etti. Daha sonra askerî doktor olarak bir Almanya seferine katıldı ve o süre içinde 1745'de *Ruhun Doğal Tarihi* (Histoire Naturelle de l'âme) eserini yazdı. Burada ilk olarak materyalist öğretisini açıkladı. Yakalandığı âni bir ateş sırasında yaşadığı kan kaynamasının düşünmeye etkisinin gözlemlenmesi, bu kitabın yazılmasına vesile olmuştu. Bir süre sonra görevinden uzaklaştırıldı ve daha sonra Hollanda'ya kaçmak zorunda kaldı. 1748'de en ünlü ve en çok iftiraya uğrayan

[141] Hegel'in *Geschichte der Philosophie*(Felsefe Tarihi)'sindeki yapı, yani Fransız Materyalizminin Condillac'ın duyumculuktan geldiği iddiası, La Mettrie'de çürütülür.

yazısı *Makine İnsan* (L'homme Machine) yayımlandı. Hollanda'da yaşaması imkânsızlaştı; Berlin'e Büyük Friedrich'in sarayına girdi, onun okuma görevlisi oldu. Akademide de yer aldı ve hekimliğe devam etti. Bu ilişkiler nimetinin keyfini pek uzun zaman süremedi, 1751'de sebebi tam açıklanmayan âni bir hastalıktan öldü. Bu hastalığa bir ziyaret sırasındaki ölçüsüzlüğü yüzünden yakalandığı ve şiddetli hezeyanlar sırasında hayattan ayrıldığı söylenir. Ne yazık ki böylece kaba boş inanca ve nefret dolu karalamalara hız verilmiş ve adamın hatırası hak etmediği şekilde karartılmıştır. Büyük Friedrich'in anma nutkunu buna karşı delil saymalı.

Daha ilk çalışması *Ruhun Doğal Tarihi* (Başlığı *Ruh Üzerine İnceleme* olarak da görünür), materyalizmin yolunu açar. Bu sırada herhalde çekinerek, henüz skolâstik ifade tarzının izinde hareket eder; oysa bu, Descartes ve özellikle de Locke tarafından çoktan aşılmıştı. Madde ve biçim düalizminden yola çıkar. Ruh, eski ve Ortaçağ tarzı bir Aristotelesçilikle görünürde bir uyum içinde bedenin aktif ilkesi olarak adlandırılır; bu, arkasında şüphesiz bir o kadar ciddi bir karşıtlığın gizlendiği uyumdur. Çünkü Aristoteles ve Skolâstik için biçim, La Mettrie ve modern düşünce için olduğundan biraz farklı bir şey ifade eder. Biçim, onlara göre etkisi maddede olan, ama maddeden üstün düşünsel bir güçtür. Bu biçim kavramında kesintiye uğramamış bir Platon-Aristoteles ruhçuluğu vardır. Modern biçim kavramı ise kendini ruhtan gittikçe uzaklaştırır, Kant'ta olduğu gibi maddenin üstünde sayıldığı yerde bile maddenin bir eklentisi bir rastlantısal eki konumuna düşer. Böylece bu sözde aktif biçim ruhun maddeyi iyiden iyiye koşullandırdığı, ona bağlı olduğu, hattâ b i ç i m olarak onun bir niteliğinden başka bir şey olmadığını göstermek La Mettrie için kolaydı. La Mettrie'nin bu incelikle yürütülmüş düşünce zincirini

doğrudan doğruya eski ve yeni biçim kavramlarının kesişme çizgisi olarak adlandırmak mümkündür. Ve devamla söylenebilir ki o, bu kavramı ve anlam değişimini doğrudan ruhçuluktan Materyalizme aktarmak amacıyla kullanmıştır.

Ortaya koyduğu en önemli çabalara bakarsak şunu tespit etmemiz gerekir ki, kendi materyalizmini henüz son noktasına ulaştıramamıştır. Pasif madde ile aktif hareket ilkesi, şüpheli motiflerin de katıldığı ruhçu bir kalıntıdır.

Nesnelerin *töz*ü (*subtansz*) bizce *bilinmiyor*dur. Bunun bilinen yanı yalnızca duyusal dışa vurmalarıdır.[142] Ama bilgi yeteneğimizin bu sınırından şikâyetçi olmamıza neden yoktur, çünkü o sınır bizim ne mutluluğumuzu ne de erdemimizi engeller.[143] Ama eğer kendinde maddesel tözü araştıramıyorsak da, onun ifadelerinde ve özelliklerinde mevcudiyetinin haberini alıyoruz; buna karşılık bu ifade ve özellikler bize bunların arkasında bir ruh tözü arama vesilesi sunmuyor.[144] Doğrudan doğruya ruhu tanımayışımız ona karşı bir delil olamaz; çünkü benzer durum, mevcut kabul edilen ve hattâ bu bütün dünya açıklamasının temeline yerleştirilen maddeyle ilişkimiz için de söz konusudur. Ne var ki maddeyi doğrudan doğruya, yani *işaretler* yoluyla algılıyoruz, oysa hiçbir duyumsal işaret, bir ruh tözünün kabulü için geçerli değildir. Ruhsal töz temsilcileri genellikle hissetme ve düşünme, arzulama ve istemeye yani ruhsal-düşünsel durumlara ve olaylara işaret ederler. Ama bütün bu durumların ve olayların toplandığı ortak paydadaki his, La Mettrie'ye göre maddenin özelliği olarak görülmelidir, çünkü biz ruhu histen başka hiçbir yerde bulamayız. Buna karşılık, maddeden hissi kaynaklandırma imkânsızlığına dayanılırsa

---

[142] *Traité de l'âme* (20, I), Exposition.
[143] Système d'Epicure (20, II), I.
[144] Traité, Ch. VI.

o zaman bu kabul edilebilir, ama bu da gerçek bir karşı delil değildir. Çünkü maddenin başka özellikleri, genleşme ve hareketi de onun kendisiyle açıklanamaz, hem de şu basit nedenle: Çünkü biz maddesel tözün ne ile açıklanması gerektiğini bilmiyoruz. Bu özellikler de b i r b i r i n d e n ayrılarak açıklanamaz. Meselâ hareketin genleşmeden kaynaklandığı, hissin ne genleşmeden ne de hareketten kaynaklandığı söylenemez. O halde La Mettrie en azından burada bazı aşırı materyalistler gibi maddeyi küçük parçaların hareketi olarak görmemiştir, ama şüphesiz Kartezyenler gibi, hissetme ve düşünmeyi hareketin karşıtı saymamış, tersine burada Locke'un ayak izlerinde ısrar ederek, hissi bizce bilinmeyen, fakat alımlanabilen ana özellikleri genleşme ve hareket olan aynı tözün bir özelliği olarak görmüştür.

Biçimlenmemiş madde, bizim deneyimimizin objesi değildir. O halde maddenin birincil gücü, farklı biçimler alabilmek ya da biçimlenebilirliktir ki bunun sayesinde ancak hareket ve his güçleri şartlı olarak ortaya çıkarlar.[145] La Mettrie eski mantıktan tözsel biçim kavramını, maddenin onsuz düşünülemeyeceği ve bu nedenle de bütün özelliklerinin temeli olan form kavramını devralır. Ve devamla tam Aristoteles gibi bitkisel, duyusal ve akıllı ruhu birbiri üstünde üç kat olarak inşa eder. Burada tek tek ruh güçleri de sırasıyla geliştirilir: Hafıza, hayâl gücü, içgüdü, heyecanlar. Hepsi aynı hareketlerin sık sık tekrarıyla ilişkilidir.[146] Yalnızca tekrarlama değil, uyarının yoğunluğu da tasarımın berraklığı için belirleyicidir. İşte asıl onun bedensel organlara bu mutlak bağımlılığının sonucu olarak somut dünyanın tam bir kopyasını iletmez ama bu nedenle de duyuların bizi yanılttığı iddia edilemez. Onların önemi, her şeyden önce

---

[145] a.y. Ch. II.

[146] a.y. Ch. VII, VIII, IX.

biyolojik hayatta kalma önemidir. Descartes'la fikir birliği içinde burada La Mettrie de, eğer yetersiz içeriklere dayanarak verilirse bizi yanıltan yalnızca kendi hükmümüzdür, der.[147]

Ama bütün bu anılan ruh güçlerinin açıklaması eğer bir yandan salt mekanik açıklama ise, o zaman La Mettrie öbür taraftan bilinçli ruh hayatının etkisini elden geldiğince sınırlamaya gidiyor. Hem de bu etkiyi içgüdülerin egemenliğiyle sınırlıyor. Onun görüşüne göre içgüdüler tamamıyla bilinç dışında çalışırlar: Bilinç, belli bir anda yalnızca b i r konuya yoğunlaşabilir, oysa çeşitli içgüdüler bağımsız olarak aynı zamanda bizim keyfimiz için çalışırlar. La Mettrie, psikolog ve bilim kuramcısı olarak doğallıkla duyumcu olduğunu söyler. Burada onun ruh öğretisinin bütün ayrıntılarını anlatmak yorucu olur. Çünkü bunlar zaten duyumcu anlayışın ortak hazinesidir. İradenin bizim hoş duygu içeriklerine ulaşmamızı, hoş olmayanlardan kaçmamızı sağlayan içimizdeki o durum olduğunu artık iddia edemeyiz. Ama yine de iradenin yaratıcı bir vesile sebebi mi, yoksa yalnızca bir vesile nedeni mi olduğu konusunda bir karara varacak durumda değiliz.[148]

Belli ki La Mettrie böyle şartlardan daha yüksek ruh işlevlerine, dikkate, düşünmeye, kavram oluşturmaya ve hüküm verme gücüne büyük, bağımsız bir anlam yükleme eğilimini sezememektedir. Bütün kavramlar, şüphesiz çok daha esaslı daha sonra Condillac'da olduğu gibi hissetme edimine dayandırılır. Burada özellikle hüküm öğretisinde[149] önceden bildirilir ki yanılgının nedeni, yalnızca kavramların berraklık eksiğinde, onların oluşum unsurlarına yetersiz ayrıştırılma-

[147] a.y. Ch.X.
[148] a.y. Ch.XII, 2.
[149] a.y. Ch. XIII, 6.

sında aranmalıdır. La Mettrie, sonunda görünürde vahiy inancına râm olur, ama sırf, bizlerin ölümsüz bir ruh tözünden hiç mi hiç haberimiz olmadığını ve onun karşısında Voltaire'in "Ben, bedenim ve düşünüyorum"[150] önermesinin haklı olduğunu göstermek için.

Eğer bizce tamamen bilinmiyorsa o zaman maddesel bir tözün var olduğu ve aslında ondan başka hiçbir şeyin olmadığı nereden biliniyor? Bizce bilinmiyor olmasından başka hiçbir şeyle suçlanmayan o ruhsal tözü hemen inkâr etmek neden? Çünkü der La Mettrie, maddesel töz, tepkilerinden, genleşme, hareket ve algılamadan bilinir. Ama his, Ruhçular tarafından da ruhsal tözün temel tepkisi olarak adlandırılır. Materyalistler bize hayır, derler, biz onu maddeden ayıramayız, çünkü onu yalnızca bu ilişki içinde buluyoruz. Üstelik bu, çok belli *biçimlenmiş*, yani his yeteneği olan organik maddedir. Buradan inorganik kitlenin de değil yalnızca onun hissettiği sonucunu çıkarmayı ise La Mettrie kabul edilmez bulur. Fransız Aydınlanması içinde Robinet ve Diderot tarafından da temsil edilen canlı özdekçilik'te (*hilozoizm*) çelişki yoktur. Üstelik şu nedenle: Çünkü biz madde ile his ilişkisi konusunda belli bir şey söyleyemiyoruz.

La Mettrie bu nedenle, bu ilişkiyi izlemek gereğini duyar, hem de bize en doğrudan sunulduğu yerde, insan organizmasında. Buna kışkırtıcı başlığı *Makine İnsan* olan o en ünlü yazısında kalkışır. Bu yazı ilk andığımızdan daha az sistematiktir; kavramları hassas bir şekilde bölümlemek yerine bütünüyle bedenin ruh hayatına sarsıcı etkisini artıracak her çeşit olgunun kaba çizgileriyle üst üste konmasıdır. Buna göre tek doğru felsefe, dine değil tıbba dayanandır. Böylece bu görüş tarzı, bizim La Mettrie'nin dünya

[150] a.y. Ch. XV: "Que la foi seule peut fixer notre organe sur la nature de l'âme raisonnable."

görüşünden türettiğimiz *antropolojik* materyalizm adını hak eder. Burada çevrenin, iklimin beslenmenin etkisi vurgulanmaktadır. İnsan, hayvandan hiç de o kibrinin yanıltığı gibi çok farklı değildir. İnsanın hayvandan ileri olduğu şey, beyin hacminin daha büyük ve beyin organizasyonunun daha ince oluşudur. Buna göre hayvandan insana geçişi çok yavaş gerçekleşir. Çünkü insan, dilin icadından önce öteki türlerden aklının daha iyi bir yeteneğiyle, ama buna karşılık doğal içgüdülerin eksikliğiyle farklı hayvandan başka neydi? Bunun üzerine telaffuzlu sesler, dil, yasalar, bilimler ve sanatlar eklendi. Şimdi insan şunu ileri sürmekten kendini alamıyor: Kültürün oluşumu, öyle rastlantısal bir şey olmayıp insanın hayvandan farklılığıyla bağlıdır. La Mettrie farklı görüştedir. O der ki hayvanların beden diliyle ifadesini gereğinden fazla safça abartmakta ve kelimenin mantıksallığını küçümsemekte hayvanlara sürekli alıştırma yoluyla kültürünün temeli aktarılabilir. Böylesi bir saçmalığa La Mettrie, kendisi için kavramsal dilin, problem olmamış olmasıyla varmıştır; ruhsal ana gücü o, coşkuyla övdüğü hayâl gücünde görür. Hayâl gücü olmasa ne sanat ne felsefe ne de aşk olur.

Bilgi genel olarak i l i ş k i l e r tespitidir. Bunun için hayâl gücünden başka bir de dikkat gereklidir. Zihinsel ve ahlâkî yeterlilikler doğru bir eğitim gerektirir. Duyusal bencillik, hedef değil, mutluluktur. Dizginlenemeyen haz, doğasında başkalarına *aktarmamız* gereken *mutluluğun* o sürekli halini sağlayacağı yerde bozulur. Bu insanlık erdemi eksik olan kimse zaten bu eksiklik yüzünden fena halde cezalandırılmış demektir. Mükâfatını kendi içinde bulan bu iyiliğin, canla başla övülmesi (La Mettrie'nin kolay harekete geçen doğasında şaşılacak bir şey değildir), onun hazcılığını aşar. Buna karşılık spekülasyona ve bilgililiğe eğilimimizi, doğuştan yeteneklerimizin kötüye kullanılışına borçluyuz derken

hazcılıkla da uyuşur. Bu, Rousseau' nun düşünceleriyle benzeşir, ama bu benzerlik her iki hayat çizgisi ve düşünce tarzının temelde farklılığı ile yalnızca yüzeyde kalır.[151]

İnsan bir makinedir, hisseden ve düşünen bir makine. İnsanın içindeki düşünen şey, beyindir. Aristoteles'ten bu yana ruh olarak adlandırılan bağımsız hareket ilkesi, bedende ve hem de tek tek her bir organda aranmalıdır. La Mettrie, bir dizi fizyolojik örnekte bedenin çeşitli bölümlerinin bağımsız tepkiselliğini güçlendirmeyi dener. Maddenin hareket ve hissi doğrudan doğruya kendi içinde taşıdığı önermesi böylece insan organizmasında ve tutumunda en açık şekilde onaylanacaktı. Ruhsal-düşünsel olanın bağımsızlığını devre dışı bırakan bu dünya kavramı içinde Tanrısallığa ayrılacak yer olmaması, besbellidir. Gerçi La Mettrie, amaca uygunluk gerekçesine, psiko-teolojik olana birkaç olasılık tanır, ne var ki düşüncesine Voltaire'in veya Kant'ın düşüncesine ters düşen ilginç bir yön verir. O filozoflar, kuramsal olarak kanıtlanamazsa da pratik, etik bir destek ifade eden Tanrı varlığını kabulde birleşirler. La Mettrie tam da bu son andığımız görüş tarzında Tanrı'ya karşı olduğunu açıklar: Çünkü Tanrı'ya inançtan ve bununla gerekçelenmiş savaşlardan ve takiplerden çıkmış insanlığın acılarının en büyük toplamı. Öyleyse ateizm insanlığın iyiliği için şartmış.[152]

Kuramsal nedenler de Ateizmi destekler. Doğa her şeyi içinde taşıdığından ve ürettiğinden, ebedi olarak kendi kendine var olduğundan dolayı Tanrısallığa neden ihtiyacı olsun?[153] Doğa, maddenin yaratıcısı olarak düşünülemeyeceği gibi onun düzenleyicisi olarak vardır. Burada, *Makine İnsan* soruyu açık bırakmaktadır. Dolayısıyla La Mettrie, kendisi-

---

[151] a.y. Ch. VI.

[152] *L'homme machine* (20, III).

[153] Traité. II

ne teleolojiyi (erekbilim) gereksiz kılacağa benzeyen birkaç açıklama ilkesine sahiptir. Üstelik o belki de yazdıklarının en iyisi olan en ilginç ve özlü yazısı *Epicure'ün Sistemi* de bu ilkelerin toplandığı görülür.

İlk ilke, e k o n o m i ilkesidir. Bu, Maupertius tarafından temsil edilmiştir ve yenilerde tekrar Mach ve Avenarius ile yüksek kuramsal bir saygınlığa ulaşmıştır.[154] Demek ki Darwinizm'in temel düşüncesi Empedokles'den beri metafizikte hortlayan eleme ilkesi burada da önceden ele alınmıştır.[155] Doğa, birlikte deney yapar; nesnesinde yanılması ender değildir, ta ki belli bir olgunluğa ulaşıncaya kadar. Şüphesiz, söz konusu, kör bir denemedir; aksi halde bu imge, insanı doğanın temeline, ona yabancı hedefler koymasına sebep olur. Çünkü doğa, La Mettrie'nin kendisinin de dediği gibi gözü ortaya çıkarırken görme fikrini pek az düşünmüştür, tıpkı suyu ortaya çıkarırken onda yüzümüzü yansıtışımız niyetiyle yaptığımız gibi.[156]

Dönüşümcülük öğretisi (*Deszenztheorie*) bu noktayla henüz ilgili değildir. La Mettrie her ne kadar bunun için gerekli bütün şartlara sahip olsa da. İnsanın topraktan geldiği ve hayvanlar tarafından büyütüldüğü tasavvuruyla safça oyalanır. Doğanın içine hiçbir hedef yakıştırmadığımız gibi, b ü t ü n l ü k ilkesi görüşünü de pek fazla abartamayız ve karşılaştırma ve benzetme denemesini eleştirisiz haklı çıkaramayız.[157]

---

[154] *Système*, II: La plus petite portion de mouvement a suffit faire jouer la machine du monde."

[155] a.y. III.

[156] a.y. XVIII.

[157] *L'homme plante* (20, II), 1.

TEOLOJİ KARŞITLIĞI VE TELEOLOJİ

La Mettrie'nin en çok hücum edilen makalesi *Şehvet* (La Volupté)'tir. Hattâ, onun şerefini kurtarmayı kendine görev edinen Lange ve onun etkisi altında eleştirinin sertliğini yumuşatmış olanlar bile La Mettrie'nin bu yazısını ve benzer türdeki *Tat Alma Sanatı* (L'art de jouir)'nı affedemezler. Bu direncin hiç de sebepsiz olmadığı inkâr edilemez. Çünkü duyusal haz burada ısrarla programa alınmıştır ve bu, ister istemez haklı olarak daima zevksiz ve sunileşmiş bir etki bırakacaktı. Tad alma marazı, görev titizliğinden daha çabuk gülünç hale gelir; La Mettrie'nin bu son andığımız yazıları yine de bu eleştiri yüzünden tasvip edilmedi, Böylelikle arsızlık suçlamasını başkaları da, çok daha büyük düşünürler de sineye çekmek zorunda kaldılar. Sanırım La Mettrie'nin hayat anlayışını ilân edişindeki net tavrın hakkını vermek gerekir, isterse bu netlik biraz zorlama ve kışkırtıcılık taşısın. Ama o hiçbir zaman hayvanî hazzı övmemiştir; şundan emindi ki duyusal haz, asilleşebilir; ama hem salt eğlence *"plaisir"*den hem de sefâletten (débouche) ayrı tutulmalı. Hakiki haz duyularla sınırlı değildir, hayâl gücüne, ruha ihtiyaç duyar. Eğer La Mettrie ve ondan başka Diderot da duyusal tad almayı tam da erotizmde övüyorlarsa bu yalnızca bir sinizm değildir. Çünkü burada duyusallık sırrının en yoğun gelişme sayesinde kendini aşarak düşünsele erişmesini doğrudan yaşayacağına inanır.

Sonuçta bir de *Mutluluk Üzerine İnceleme* (Discours sur le bonheur)'de yazmıştır La Mettrie. Alt başlığı ise *L'Anti-Sènèque*, Stoa ahlâkının miskinliğine bir protesto... Haz ve acıya duyarlı olmak, doğamızda vardır ve bunu inkâr edemeyiz. *Doğruluk*, berrak gerçeklik bilinci mutluluk için gerekmez. Keyfe yararı varsa *hayâle* izin vardır. Hattâ La Mettrie'nin bizim gerektiğinde içimizdeki hayâli artırmak

için akıldan bile yararlanmak zorunda olduğumuzu söylemesi, bu düşüncenin kurnazca bir vurgulanışıdır. La Mettrie burada, belki kısmen Galiani dışında, doğruluğun değerini her şeyin üstünde gören çoğu Aydınlanmacıdan ayrılır. Buna karşılık Nietzsche'yi önceler gibidir; ama şu temel farkla: Nietzsche yanılgı ve hayâli, hazzı değil g ü c ü artırma aracı olarak savunmuştur. Ve sonuçta La Mettrie, yaratıcı olamamıştır. Çünkü histe takılıp kalmış, tutkuya bile nüfuz edememiştir. La Mettrie, bir heves uyandırabiliyordu, ama canlı imajlar yaratamıyordu.

2. ETİK MATERYALİZM

Helvétius'u etik materyalizmin temsilcisi olarak sunacaksak, bunun sebebi özel bir konum için hak iddia edebilecek olmasından kaynaklanmıyor. Yazılarının önemi son derece sınırlıdır. Filozof, çağdaşları arasında bile çok değerli görülmüyordu. Onun bizim için önemi daha çok, materyalist ahlâk kuramının temel motiflerinin bu yazılarda olduğu kadar başka hiçbir yerde böylesine özetlenmiş olmamasıdır. Diğerlerinin eserlerinde benzer düşüncelerin dağınık ve çoğu zaman ilişkisiz ortaya konulurken Helvétius'ta bir yerde toplanmış görürüz. Helvétius, bunları sistemleştirmeye gitmiştir. Sistemi, şüphesiz içinde söz konusu edilen şey gibi kuru ve eksik kalır. Üstelik kitaplarının keyfî bir genişlikte yazıldığını, az sayıda ana tema etrafında sonsuz tekrarların çoğu zaman kanıt gösterme disiplininin yokluğunu fark ettirdiğini, ayrıca örneklerin ve genelde her türlü canlı ifade gücünün zayıf delillerle aşırı yüklü olduğunu eklersek, bunları okurken duyulan zevk epey şüpheli olur. İşte Helvétius bunun bir kanıtıdır ki, bir işin daima mutlak değeri asla etkisi (hem de yalnızca anlık etkisi) hakkında karar veremez. Eğer dönem onun zamanın tamamen damgasını

taşıyan fikirlerini alımlamaya elverişli olmasaydı, Helvétius çoktan unutulur giderdi. Onu burada anmamızın, hem de kendisine bir bölüm ayırmamızın başkaca bir nedeni yoktur.

HELVETIUS

Claude Adrien Helvetius, 1715 yılında, vaktiyle Hollanda'da yaşayan bir ailenin oğlu olarak Paris'te doğmuştur. Okulda geliştirdiği yetenekleri ortanın üzerinde değildi; hırsı onun en belirgin özelliklerinden biriydi. Eğer bütün düşünsel yeteneklerinin kaynağını ve itici gücünü bu hırsta keşfettiğini söylediyse, o zaman bu kuramı besbelli kendi deneyiminden çıkarmıştır. Kuramın doğruluk payı da şüphesiz onun yeteneğinin ölçüsüyle sınırlıdır. Rivâyete göre, pek çekici olmayan görünüşüne rağmen, etrafı güzel kadınlarla sarılı, ünlü Maupertius ile karşılaşması, hayatını biçimlendirmede belirleyici bir etki yapmıştır. Başarı ve şöhret umudu, ilgilerinin yönünü belirliyordu. Genç yaşta, kraliyet himâyesiyle kazançlı bir genel mülteizm (General Pächter) konumuna yükseldi ve bu görevi son derece namuslu, zayıfların haklarını koruyarak yerine getirdiği söylenir ki zaten cömertliği ve hayırseverliği hep övülmüştür. 1751 yılında evlenip edebiyatla uğraşmak üzere çiftliğine ve özel hayatına çekilmiştir. Daha önceleri Voltaire'in alkışladığı o sıradan mısralarda *Mutluluk*, mutlu olma sanatını işlemişken zekâ konulu ayrıntılı eseri *Ruh Üzerine*'yi yazmaya başlamış ve burada bütün ahlâkı insanın kişisel çıkarına dayandırmayı denemiştir. Kitabın 1758 yılında yayımlanışı, teleoloji (erekbilim) ve kamusal bilim dünyası tarafından yazarına karşı bir direniş kampanyası başlatmıştır. Cizvitler, Jansenistler ve Molinistler, sonunda Helvétius'u resmî bir inkâra kadar sürükleyen kin dolu saldırılarda âdeta birbirleriyle yarıştılar. Sorbonne da kitabın ana tezlerini dinsiz ilân etti. Birçok

durumda olduğu gibi bu tutum, yalnızca Helvétius'un başarısına yaradı; bütün Avrupa'ya yaradı, bekleneceği üzere kitap çok baskı yaptı, başka dillere çevrildi. Helvétius'un hırsı hedefine ulaşmıştı, şüphesiz bireysel huzuru pahasına. İngiltere ve Almanya'ya iki büyük seyâhat de yaptı ve Büyük Friedrich tarafından dostça kabul edildi. 1771 yılında kendi çiftliğinde öldü. Paris toplumuyla hep duygu birliği içinde kaldı. Hele Ansiklopedistlere ve Materyalistlere çok yakındı.

Felsefî şiiri "Mutluluk"ta Helvétius, mutluluğun çeşitli imkânlarında dolaşır. Duyusal hazzı soğuma ve bıkkınlık izler, hırsı tatmin etmek korkunun gölgesiyle bir aradadır ve mal mülk sahibi olma gerçeği hakiki hazinelerle değiştirme aracıdır. Stoa duygusuzluğu, insan doğasıyla bağdaşmayan bir aldatmaca olduğu için hedef olamaz. Gerçek mutlu kişi kendini duyusal ve düşünsel ilgilere açan ama bunlara en az bağımlı olandır. Haz çabası, her türlü insan başarısının kaldıracıdır ve bu nedenle bunları bastırmak söz konusu olamaz, herşeyi doğru bir şekilde toplumun yararına değerlendirmek, toplumun refahını bencil olanla barıştırmaktır ki bu da iyi bir yaşamanın hedefidir. Yalnızca bilgideki ilerleme insanlığı henüz çok uzak olduğu yüce hedefe yaklaştırabilir.

Helvétius'un zihin üzerine ana eseri "De l'esprit" zekânın genel karakteristiği ile başlar. Duyusallık ve hafıza, biricik bilgi kaynaklarıdır ve bizim zihin (esprit) dediğimiz şey, aslında *ilişkiler* bulmaktan başka bir şey değildir; hem de bir yandan nesneler arası ilişkiler, öte yandan nesnelerle özne arasındakiler. Bu görüşte Fransız Aydınlanması'nın ve daha sonra kısmen onun getirdiği Pozitivizmin ana ilkesini buluruz. Burada Condillac, D'Alembert, La Mettrie ve Helvétius arasındaki uyum egemendir ve bu aynı zamanda Hume'la ve onun bilgi öğretisiyle olan ilişkinin can noktasıdır. Bilmek, ilişkilendirmek ve tek tek görüngüler arasındaki ben-

zerlik ve ayrılıkları tespit etmektir.[158] Ama bu ilişkiler yığını, bitip tükenmez bir yığındır. O halde s e ç i m ilkesinde aydınlığa çıkmak gerekir. S e ç i m ilkesi ç ı k a r ilkesinden, hem de ya bireyin ya da küçük veya büyük bir topluluğunkinden başka bir şey değildir. Bireyin refahını ya da ilgi yönü işte bir bütün olan insan grubunun refahını destekleyen düşünsel ifadeler değerli sayılırlar.[159] Böylece hakikinin ve iyinin m u t l a k bir ölçütü yoktur. Yalnız şurada görece bir fark mevcuttur: İlkinin geçerlilik alanı sonuncununkinden daha büyüktür, en azından daha büyük olabilir. Yani Helvétius'un göstermeye çalıştığı şey, matematiksel doğrular gibi bütün kültür dünyasınca kabul edilen doğrular olduğu halde, erdemlerin değerlendirilmesi asla aynı genellik derecesine ulaşmaz. Ulusların kuramsal ilgileri kısmen uyum içine sokulabilir, pratik olanlar ise birleştirilemez, birbirini dışlayan karşıtlıklar içindedir. Savaş hali, insan neslinin doğal halidir ve duygusuz Helvétius halkların barışına bir masal der.[160] Onun bakış açısından bu anlaşılmaz da değildir, çünkü o, ulusal hırsta bireysel erdemin çok özel bir gayretini görür. Genel olarak hırsı her tür kültürel, düşünsel ve ahlâkî ilerlemenin kaldıracı sayar. Şimdiye kadar söylenenleri bir de Helvétius için en karakteristik noktayla tamamlamamız gerek. O, farklı kabiliyet basamaklarının sebebini sorar. Bütün fikirler duyulardan kaynaklandığına göre önce denebilir ki duyusal yapının inceliği bir kabiliyetin ötekilerin önüne geçmesinin koşuludur. Yalnız bu varsayım deneyimle yeterince çürütülür. Yani hafızanın farklı kapasitesini başarılanan şeyin farklı değeri için sorumlu tutabiliriz.

---

[158] *De l'esprit* (17, II), *Premier Discour*, I. Ch.; *De l'homme* (17, III) *Section* III, 4.

[159] *De l'esprit Deuxième Discours.*

[160] a.y. *Deux. Disc.* XXV. Ch.

Yalnız, bu da kesin görünmüyor. Çünkü şunu unutmamız gerekir ki zihnin ve de en üretken, en dâhiyane (yalnızca bilim ve felsefede değil, sanatta, hukuk ve siyasette, kısacası her yerde) o zamana kadar bilinmeyen ilişkilerin keşfiyle sınırlıdır. Ne var ki ilişkiler yumağı, birkaç görüngü arasında bile son derece büyüktür ve bu nedenle dehânın problemi, böyle bir yumağı değil, yine bir içerikler seçimidir. Helvétius'un yerinde tespiti gibi, bizler, eğer önemsiz şeylerin büyük bir kısmını bırakmak cesaretini göstermezsek çok ender olarak önemli bir insan oluruz.[161] Genel olarak çok az değil, çok fazla şey biliriz. Söz konusu seçim, o halde ilgidir, yani psikoloji yönünden bakılırsa d i k k a t t i r. Dikkat, hislerimizin ve tasavvurlarımızın yığınını düzene sokar, ikincil olanlar arasında önemli olanı ayırır. Bu arada dikkat kendiliğinden işlemez, tutku tarafından işletilmesi gerekir ki, bu da fiziksel dünyadaki harekette ahlâk dünyasında aynı şeyi ifade eder.[162] Yeteneklerin çeşitliliği, o halde yalnızca bireylerdeki tutkuların çeşitli etki derecelerinin sonucudur.[163] İnsanların tümü, tabiatça aynı özelliktedir ve doğuştan getirdikleri farklar, gelişimlerine ve yetişmelerine belirleyici bir etkide bulunmaz. Bununla birlikte eğer aralarında çalışkanlığın ve değerin bu kadar çok derecesi varsa, bunun açıklaması yalnızca birilerinin öbürlerinden daha tutkulu ve bu nedenle daha aktif olmasıdır. Tutkulara karşı savaş, onları bırakmak istemek, bu nedenle akla gelebilen en büyük saçmalıktır; bunun anlamı, insanın her iş ve aktivite için gerekli itici gücünü ondan almak istemektir. Yapılacak şey, yalnızca heyecanların yıkıcı etkilerine karşı önlem al-

---

[161] a.y. *Troix. Disc.* II. Ch.
[162] a.y. *Troix. Disc.* VI. Ch.
[163] a.y. Troix. Disc.VII. Ch.

maktır, yani genelin iyiliği için bu zorunludur.[164] Çünkü büyük çoğunluğun en büyük mutluluğu, Helvétius'un üstüne basa basa açıkladığı ahlâkî idealdir.[165]

YASAMANIN DEĞERİ

Ruhsal hayatın asıl biçimleyici gücü tutku, içeriğini daima duyulardan alır. Şüphesiz Helvétius doğrudan tutkuları ile sonradan üretilmiş tutkuları, ("passions factices")i birbirinden ayırır.[166] Ne var ki, sonradan oluşan tutkuların istisnasız ilk temel tutkulara dayandığını gösterme peşindedir. Mesela Helvétius'un insanın en önemli itici gücü saydığı hırs, saygınlık ve değerli olma ihtiyacı anlamına gelir. Ama bu, insana öbür insanların hizmete mecbur kaldığı konusunda kendini belli ettiği sürece soyut bir durumdur. Öte yandan hangi hizmetler ikili nitelik gösterebilir? Yükünü üzerinden almak ve haz kaynakları sunmak!

Ruh mekanizmasının yalınlığı, etkilerin önceden hesaplanmasını ve böylece de bunların uzun tesirlerini mümkün kılar. İyi bir yasamanın mutlak gücüne inanmada da Helvétius, çağının tipik bir evladıdır. İyi bir yasama, doğal olarak mevcut gerçeklere kapalı kalamaz, insanı olduğu gibi, yani düpedüz bencil bir yaratık olarak kabul etmek zorundadır, ama onun bencilliğini kendi asıl hedefi olan mümkün olabildiğince halkın iyiliğinin ulaşılmasına sunmak zorundadır. Bu hedefin de kaynağı kendi içinde değildir. Helvétius, Shaftesbury gibi, bencilliğin karşı kutbunu doğuştan sempatik ve ahlâkî hisler olarak kabul etmez, toplum hissi de ben-

---

[164] a.y. Deux. Disc. XXIV. Ch.

[165] a.y. *Deux. Disc.* XVII. Ch., *De l'homme*, Sect. I, 10.

[166] *De l'esprit*, Troix. Disc. IX. Ch.

cilliğin bir sonucudur, ya da şöyle denilebilir: Birçok bencilliklerin karşılıklı gerçekleştirilmiş dengesidir.[167]

Yasama, eğitimin ayrılmaz bir parçasıdır. Helvétius bu sorunu ikinci ve ölümünden sonra yayımlanan başyazısı "İnsan ve Eğitimi Üzerine" (De l'homme, de son éducation)'de ele alır. Yazı, tekrarlar ve aralarına tek tük dikkate değer öğütler serpiştirilmiş orta düzeyde özdeyişlerle doludur. Esas olarak şu soruda odaklanır bunlar: Düşünsel üretkenlik nasıl yükseltilir? Yanıt şöyledir: Asıl ruhsal motor hırsın harekete hem de doğru harekete geçirilmesiyle! Yalnız bu yolla tesadüfün yetenek ve dehâ eğitimi üzerine etkisi sınırlanabilir.[168] Egemen yasalar ve dinler, bu başarıyı sağlamada çok elverişli değildir. Canlı güçleri uyandırmak yerine bunları bastırıyor, pasiflik ve atıllık yaratıyorlar. Manevî ilgiler dünyevîlerle çelişmemelidir. İyi bir yasamanın hedefi, vatandaşların hayatını, özgürlüğünü ve mülkiyetini korumaktır. Bununla Liberalizmin programı tanımlanıyorsa, o zaman Helvétius, ekonomik ve sosyal alanı da reform alanına alacak kadar ileri görüşlü olduğunu gösteriyordur. Her şeyden önce mülkiyetin işe uygun olması gereken eşit bir bölüşümünü savunur. Hattâ doğrudan değişim yoluyla paranın ortadan kaldırılmasını ister.[169] Belli ki Helvétius'un eğilimleri kısmen aydınlanmış mutlakıyet eğilimleriyle temastadır. Ama o bunu da aşar, çünkü Holbach ve Rousseau gibi halkın bağımsızlığını telaffuz eder.[170] Kaba kuvvetle elde edilmiş bir egemenlik, kaba kuvvetle uzaklaştırılamaz, der.

Helvétius, bu yazısında tam olarak Montesquieu ve Rousseau ile polemiğe girer. Birini, yasamanın temel ilkesi-

---

[167] *De l'homme*, Sec. II, 8.
[168] a.y. Sect. III.
[169] a.y. Sect. V. Ch. XI, XIV.
[170] a.y. Sect. IX, 9.

ne inmemekle suçlar; böyle yapsaymış şunu fark edermiş ki erdem, korku, şeref, yani cumhuriyetin, istibdadın, mutlakıyetin sözde itici güçleri, her şey değildir; tersine, kişisel çıkar ortak temel motifi temeline oturmalıdır. Rousseau'ya karşı ise, insanın tabiatı gereği iyiden çok kötü olduğunu söyler. Eğer Helvétius ahlâkî ilerlemeyi eğitimin yaygınlaşmasıyla ilişkilendiriyorsa tamamıyla Aydınlanma'nın entelektüelci zihniyetiyle düşünüyordur. *Emile*'in yazarı, o hayâli cennet saflığı durumunun tasviri ve yanlış açıklamasıyla câhillerin içgüdülerinden bir şey umut etmiştir. Helvétius zaten başka türlü hüküm veremezdi. Mekanizmden daha yüksek bir yasa tanımayan bir dünya gidişatının tam ortasında duran Helvétius'a tam da Rousseau'nun kendine, Tanrı'ya ve ruha karşı uyanan o candan tutkusallığıyla savaştığı ve reddetmek zorunda olduğu şey, mutlak bir koşul anlamı taşıyordu.

3. SİSTEMATİK MATERYALİZM

1770 yılında Amsterdam'da bir kitap yayımlanır: Başlığı "Doğa Sistemi ya da: Fiziksel ve Ahlâkî Dünyanın Sınırları Üzerine" (Système de la nature, sa des lois du monde physique et du monde moral)'dir. Yazar olarak, on altı yıl önce ölmüş, Akademinin sekreteri Mirabaud'nun adı verilmiştir. Asıl yazarın, salonu o zaman yeni düşüncenin temsilcilerine açık olan Baron Holbach'ın faaliyeti şüphesi böylece ortadan kaldırılacaktı.[171] Zaten eser yalnızca Holbach'ın kaleminden çıkmamıştır, daha çok katkılar ve tamamlamalar söz konusudur, mesela Diderot' ya atfedilen sonuç

[171] Bunun arkasında Diderot ve dâhi fizikçi Lagrange'ın olduğu tahmin ediliyor.

bölümlerinde olduğu gibi, oysa plan ve yürütme genel olarak şüphesiz Holbach'a dayanır.

HOLBACH

Paul Heinrich Dietrich, Baron von Holbach, 1723 yılında Pfalz Bölgesi Heidelsheim'da doğmuş, ama hemşehrisi Grimm gibi genç yaşta Paris'e gelmiş, orada 1789 yılına kadar, yani felsefi propagandasının bazı katkılarını taşıyan Fransız Devrimi'nin patlak vermesine kadar yaşamıştır.

Holbach'ın ana eseri *Doğanın Sistemi* haklı olarak materyalizmin incili olarak kabul edilir. Çünkü bu kitap, materyalizmin sürekliliğinde hak iddia eden en önemli motiflerin âdeta kanonik bir özetidir. Burada temsil edilen kanaatin bütünselliği, ona aynı zamanda dönemin Fransız yazınında (Rousseau dışında) hiçbir eserde olmayan bir güç ve itibar katar. Yoksa herhangi bir şekilde tehlikeli fikirleri şüpheci bir tâbirle budamak, eskiden beri süregelen âdetti! Holbach ise, materyalizmi şematize edip sistemleştirmek sayesinde onu uçup gitmekten korumuş ve materyalizme 19. yüzyıl Almanya'sında çok etkin olan bir damga vurmuştur.

Doğanın Sistemi iki ana bölüme ayrılmıştır: Biri metafiziksel ve bilgi kuramsal kısım diğeri ise dinî reddedip sosyal ahlâkla onun yerini telafi etmek isteyen kısım. Materyalist doktrin, evrensel bir N a t ü r a l i z m içine yerleştirilmiştir. Yalnızca, her şeyi kapsayan bir doğa, genel bir yasaya uygunluk vardır ki insan, öteki bütün yaratıklar ve nesneler gibi buna bağlıdır.[172] İnsanın bilgisi ve keyfi, bu aidiyetin ve bağımlılığın bilincinde olmasına bağlıdır. İlgisinin ağırlık merkezini başka bir yere, salt kavramı bir çelişki içeren duyusal üstü, doğaüstü bir dünyaya koymak ise insana mut-

[172] s. 18, I, 1.

suzluk getirir. Var olan dünyada yönünü bulmak, doğa yasalarını net bir şekilde araştırmak ve bunları uygulamada değerlendirmek, işte bunlar insana sağlam bir dayanak sunan ve onun gelişimini garantileyen biricik şeylerdir. Böylece evrensel Natüralizm bütün Aydınlanmayı temsil eden içkin P o z i t i v i z m'e doğru daralır ki bu niteliğiyle onu Bruno, Shaftesbury ve Spinoza'da bulabiliriz. *Doğanın Sistemi*, başlangıç aşamalarından, belli bir düşünce yönünün Rönesans'tan Aydınlanma felsefesinin sonuna kadar kat ettiği yolu kısaltmış perspektiften topluca gösterebilen bir yapıttır.

Maddenin ve hareketin dışında daha doğrusu hareket halindeki maddeden başka hiçbir şey yoktur.[173] La Mettrie, ruh üzerine makalesinde bu noktaya değinmişti. La Mettrie'ye göre tamamıyla biçimsiz ve pasif madde yoktur, genişleme, biçim ve hareket maddeyle, madde de bazen duyu ile bir aradadır.

Doğanın Sistemi, bir adım daha ileri gider. Hareketin, başlangıçta maddeye yerleştirilmiş olduğunu kabul eder. Hareket, maddenin yalnızca bir yan özelliği değildir, onun varlığından ortaya çıkar. Genişleme, biçim, nüfuz edilemezlik ve ağırlık gibi nitelikler doğrudan doğruya ona verilmiştir. Hareketin çeşitli tarzları şununla açıklanabilir: Madde doğrudan bütüncül bir şey olmayıp, bazı temel özelliklerin ve kombinasyonların çeşitliliğini içerir ki asıl doğa kavramı bu sayede tanımlanabilir.

Yapıtta, özellikle gözle görülür cisimlerin dış hareketiyle onların en küçük parçalarındaki iç hareket ayrımı yapılır. Bu çeşit iç hareket, insanda ve genel olarak canlılarda ruhsal süreç adı verilen hissetmek, düşünmek ve istemek gibi eylemlere tekabül eder. O halde ruhsal-düşünsel olanın

---

[173] a.y. I, 2.

kendisi bir hareket olarak vardır. *Doğanın Sistemi*'nin, Locke ve Voltaire'in hattâ La Mettrie'nin görüş açısından en çok ayrıldığı nokta budur. Çünkü onlar hissetmek ve düşünmek eylemlerini genişleme, sağlamlık ve hareketten çok farklı bir şey olarak görmüşler ve ancak, Tanrı'nın o iki sırayı b i r t e k tözde toplayabilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. La Mettrie'nin de henüz hareket ve duyu arasında, maddenin tamamen bağımsız, birbirinden ayrı özellikleri olarak ayrım yaptığını görürüz. Ancak *Doğanın Sistemi*, hareket ve duyuyu bireye indirgeyen radikal, dogmatik bir materyalizmi temsil eder. Örneğin, nefret ve aşk, sembolik olarak değil, kelimesi kelimesine itme ve çekme fenomenleri olarak kabul edilir.[174] Sebebi, çok genel olarak, bir şeyi harekete geçiren durumdur. Etki, bu sayede sebep olunan değişimin kendisidir.[175] Bütün sebeplerin ve etkilerin toplamı, doğanın yasallığıdır. Düzen ile düzensizlik karşıtlığı antropomorfiktir (insanlaştırılmış); bu karşıtlık insanî durumlardan dış doğaya taşınmıştır. Nesnel olarak düzensizlik, bir şeyin eski bir düzenden yeniye geçişinden başka bir şey değildir.

Madde, biricik tözdür; ruhsal olan, onun belli bir hareket biçimidir. Düşün için geriye ne kalıyor? Hiç! Bir varlığın gölgesi bile değil! Genişletilmemiş, bölünmez var oluşu tasavvur edemeyiz; hele genişletilmiş, bölünebilir varlığa etkisini hiç tasavvur edemeyiz. Çünkü doğadaki birçok şeyin birbirlerine olan etkisi ölçüsünde birçok şeyin değişmesi gerekir ki, bu durum mekânsal, genişlemiş, kısımlardan oluşmuş, tek kelimeyle m a d d e s e l olanı ispat eder. Yazar burada, modern felsefenin Descartes'dan bu yana en çok eğildiği probleme geri döner: Zihin ile madde ilişkisine. Bu

---

[174] a.y. I, 4.
[175] a.y. I, 2.

sorunun Descartes, Spinoza, Malebranche, Berkeley, Leibniz tarafından ne kadar farklı mânâda cevaplandığı bilinmektedir. *Doğanın Sistemi*'nin yazarı bundan, spiritüalizm ve idealizme taban tabana zıt bir tarzda sıyrılır: Madde, yalnızca maddeye etki edebilir; o halde maddeden başka hiçbir şey yoktur. Görülmeyen zihinsel bir töze kaçış, ancak ilkellerin açıklama tarzı olabilir.[176]

Bütün ruhsal ve entelektüel yetenekler, iç organda dış etkilerle bir değişim olan duyudan kaynaklanır. Algılamak, bu değişimlerin iç organ yoluyla kavranmasıdır; fikir, değişimle dış nesne arasındaki bir ilişkinin kurulması demektir; düşünme, duyuların, algılamaların ve fikirlerin doğrudan doğruya kavranmasıdır. Sonra hatırlama, hayâl gücü ve irade benzer tarzda açıklanır. Bütün zihin ve ahlâk yeteneklerinin temeli, demek ki maddî temeldedir. Nihâyet *akıl* tanımını verelim: Akıl, bizim deneyimleri elde etmek ve onları tahminlerde kullanmak yeteneğidir ki o tahminlerin de hedefi, zararlıları bizden uzak tutmak, yararlıları yanımıza çekmek ve böylece varlığımızın ve hareketlerimizin biricik amacı olan mutluluğumuzu sağlamaktır.[177] Mutluluğun niteliği, yine tamamen düzenin niteliğine uygundur; yani insanın, kendine etki eden nedenlerle örtüşmesinden oluşur. Bu koşullara ahlâk anlayışı da boyun eğer; iyi ve kötü, bütüne yararı ölçüsünde anlam kazanır. En büyük erdemler topluma en büyük ve en uzun süren faydalar sağlayanlardır. Ahlâkî ödevler, mutluluğun belli araçların genel ve biricik hedefiyle gerekli bağlantısının bilincinden ve bundan kaynaklanan, o araçları gerçekleştirme isteğinden doğar.

Tutkulara savaş açmanın saçma bir şey olduğunu duyduğumuzda Helvétius'u ya da Diderot'yu hatırlıyorsak, yan-

---

[176] a.y. I, 7.
[177] a.y., I. 8.

lış düşünüyoruz demektir: Söz konusu, tutkuları mahvetmek değildir, tersine onları kamunun olabilecek en büyük hayrının hizmetine sokmaktır.[178] Zaten onları devre dışı bırakmak nasıl düşünülebilir ki, bizim organik özelliğimizden zorunlu olarak meydana geliyorlarsa? *Doğanın Sistemi*'nde aynı şekilde özgürlük için, bağımsız irade için kezâ zihin için hiçbir yer yoktur. Bütün hayat belirtilerinin belirleyicisi nedenselliğe ve mekaniğe dayalıdır. Kendi başına hareket edebilecek bir varlık olsaydı, bunun genel, temel bir zincirden kopması ve sonuçta tüm dünya hareketinin durması gerekecektir.[179] Bununla ahlâkın zemini yok edilirdi deniyorsa o zaman söylenilen pek bilinmiyordur demektir. İnsan yalnızca neden-sonuç ilkesine bağlı ise, eğer onda çeşitli motifler ve irade ifadeleri gerçekleşiyorsa, o zaman insana herhangi bir etki yani ahlâkî etki de uygulanabilir: Bu, özgürlük öğretisine karşı doyurucu gelebilecek bir delildir. İnsan, doğuştan ne iyidir ne de kötü. İnsanlar az ya da çok hareketli ve iş yapabilen makinelerdir. İşte *eğitim* ve *yasama*nın o olağanüstü değeri buna dayanır. Gereklilik ilkesinin adı çocuklar için eğitimdir, bütün bir toplum için yasamadır, akıllı varlık olarak insan içinse ahlâktır.[180] Bu ilke mevcut olan ve oluşan her şeye bütüncül olarak ve eşit olarak etki eder; ağır cisimler durumunda, öfkede ve sevgide, erdem ve kabahatte, insan soyunun toplumsal işlerinde. Zaten apaçık görülmektedir ki ruhun olmadığı, yalnızca maddesel bir tözün olduğu yerde ne özgürlükten ne de ölümsüzlükten söz edilebilir. Yazar da bu tasarımların kurama ve uygulamaya ilişkin değerini inkâr etmektedir. O, dinlerin tasarımları kullanmakla fayda değil düpedüz bize

---

[178] a.y. I, 9.
[179] A.y. I, 9,10, 11.
[180] a.y. I, 11.

zarar verdiklerini, insanlığı aynı zamanda ahlâkî olan doğal gelişiminde durdurduklarını ve bu gelişime doğrudan karşı çıktıkları görüşünü temsil eder.

Doğanın Sistemi'nde ikinci bölüm bu konuyla derinlemesine ilgilenir. Önce, kendisine görüngülerin ve olayların bilinmeyen sebebine bir isim koymak konusundaki yalnızca güçsüz gereksinimi ele veren Tanrı kavramının kökenini izler. Oysa yapması gereken şey, bilginin sınırını sağlam deneylerle genişletmek ya da bu olmuyorsa o deneylerle yetinmektir. Aynı şekilde vahim olan, bilgisizliğin neredeyse istisnasız korkuyla birleşmesi ve insanın bir uşak tutumuna sahip olmasıdır. Demek oluyor ki, Tanrı kavramı doğa kavramının yıkıntıları üzerine kök saldı.[181] Bu kavram insan özellikleriyle ya tam olarak donatılır (o zaman ilkel bir mitolojiciliğe ulaşılır) ya da ona sonsuzluk, zaman dışılık, değişmezlik gibi bir dizi olumsuz nitelikler eklemekten başka çare kalmaz ki o zaman her şey iyice karmaşıklaşır ve kararır. Bu da bütün teolojik sistemlerin kaderi olarak kalır.[182] Yazar bu tür karmaşıklıkları ve çelişkileri yalnızca vahiy inancında değil, bütün din öğretilerinde, Teizm gibi Deizm'de de kanıtlamaya çalışır. Egemen görüşün tam tersine olarak bundan şu sonucu çıkarır: Ahlâkın dine dayandırılması, güvenli bir temel arayışı için asla gerekli değildir; tam tersine bu davranış son derece zararlıdır.[183] Tek güvenli yol, doğa bilgisi temelidir. Bu durum, kendi objesini yani bütün varlıklar üzerinde olarak onlara ancak iyi ve kötünün ölçütlerini kesin olarak sunan doğanın yasallığı kadar sağlamdır.[184] Buna güvenmekle doğanın en temel içgüdüsü hayatta

---

[181] a.y. II, 1.
[182] a.y. II, 3.
[183] a.y. II, 7.
[184] a.y. II, 9, 10.

kalma güdüsünü, dinin emrettiği gibi inkâr etmeyecek, tersine bunu doğru kullanacak ve değerlendirecektir. Yani, şunu fark edecektir ki var olabilmek için insan kendi çıkarlarını başkalarınınkiyle uyum içinde yürütmek zorundadır, böylece kişisel büyümenin koşulu, kişinin yaşadığı toplumun refahıdır. Doğanın temel ilkesi, *hayatta kalma* ilkesi olduğundan Natüralizm, Materyalizm, Ateizm, vicdansız bir bencilliğe sapmak demek değildir. Oysa insan zihnini boş inanç hayâlleriyle doldurup ruh dengesini sarsan din ve fanatizme, vahşet ve kendini mütevazı bir Tanrı saygısı aldatıcı imgesiyle haleleyen o mahvedici bencilliğe sürükler.[185]

TEİZMİN ELEŞTİRİSİ

Böylece bu bölümlerde, Aydınlanma düşünürlerinin dine ve dinin insanlığa karşı etkilerini ve söyleyebilecekleri her şeyi, en radikal şekilde ifade ettiklerini görüyoruz.[186] Bu bakış açısı ne kadar tek yanlı ise her türlü örtünün sıyrılıp atıldığı tam da bu yerdeki tek yanlılık da gün ışığına çıkmaktadır; yani *Doğanın Sistemi*'nde namuslu ahlâkî bir coşkunun var olmadığını söyleyemeyiz. Sormamız gereken şey daha ziyade şu olmalıdır: Acaba *Doğanın Sistemi*'nce temsil edilen adalet ve insancıllık idealleri, temelindeki salt egoizm ilkesiyle birleştirilebilir mi? Acaba yine de o ilk bağlanma ve birlik ilkesi koşulu gizlice var mıdır? Burada doğrudan doğruya anlaşılan kuramsal madde kavramının etik aynasıdır. *Doğanın Sistemi*, madde denince âtıl, ölü, biçimsiz bir kütlenin anlaşılmasına, o kütlenin nasıl harekete geçebileceğine, hayat ve bilince ulaşabileceğinin akıl almaz oluşuna karşı

---

[185] a.y. II, 11-14.

[186] Helvétius'un külliyatında (20, IV) bulunan tasarım "Le vrai sens du système de la nature", "Système"in genel bir özeti.

kesin bir tavır sergiler. Holbach'a göre bu bizzat yaratılmış güçlükten, suçlu olunan anlayışsızlıktan manevi bir dünyaya, o şekilsiz kütleye ancak canlı bir ruh üflemesi gereken bir Tanrı'ya kaçılmış. Ama madde hep biçim ve hareket, malzeme hep güçle bağlıymış.[187] Bu yolla ise düalizm yalnızca örtülür, ama aşılmaz. Ruhsal-zihinsel unsurlar, maddeye dâhil edilir ki burada yine de kendi varlıklarını korurlar. Organik olanın yalnızca çekirdeklerini değil, duyumsamanın ve düşünmenin çekirdeklerini de içinde taşıyan bir madde, en azından materyalistlerin çamur atmaktan usanmadıkları ruhsal töz kadar bilmecemsi bir şeydir. Bir o kadar da inanılmaz olanı, tutarlı bir bencilliğin, başkalarının bencilliğini kendi hesabına çekip onları kendi hedefleri için kullanması, özgeciliğe, toplum hayrına ve insancıllığa doğru genişletilmesidir. Bencillikten insan sevgisine sıçrayış tıpkı maddeden ruha sıçrayış gibi gerçekleştirilemezdir. Burada, kuramsal Materyalizmle uygulamalı Materyalizm sınırındayızdır.

Holbach'ın, tümü aynı düşünce etrafında hareket eden diğer yapıtları arasında, 1773'de Hollanda'da çıkan *Toplumsal Sistem*'i (Système Social)'i[188] anmak isterim. Her türlü hayır, her türlü mutluluk ve her tür ahlâkî ilerleme, Aydınlanma'dan beklenmektedir. Erdemler ve kötülükler, doğrudan doğruya bizim kendimizin ya da başkalarından edindiğimiz doğru ve yanlış fikirlere bağlıdır.[189] Böylece materyalizmde aynı zamanda aşırı entelektüalizm de kendi-

---

[187] a.y. II, 6.

[188] Başlığın tamamı: "Système social ou principes naturel de la morale et de la politique, avec un examen de l'influence du gouvernement sur mœurs."

[189] Bkz. Madam d'Epinay'ın Galiani'ye mektubu. V. 12/1, 1773, içinde: 15, II, XLVIII.

ni gösterir ki, bütün bu dönem bir entelektüalizm çizgisini takip eder. Ne kadar özen gösterilirse gösterilsin düşüncenin iyi ve hayırlı bir hayat kurmaya yetmediği bilincine insanlığı ulaştırmak için karşı taraftan bir hamle gerekiyordu. Bu hamle, kibirli bir kendi sınırlarını bilmezlik hali içinde insana hedefe ulaşacağı yanılgısını veren uygarlık çılgınlığını yıkmak için gerekliydi. Çünkü bu çılgınlık insana yol bile göstermiyor, hattâ çoğu zaman yolunu şaşırtıyordu. Darbe, Rousseau'dan geldi. Ancak Rousseau ile tamamlanabilir bu çağın felsefî manzarası.

ROUSSEAU

Şimdi ele alacağımız adam, buraya kadar incelediklerimizden her bakımdan farklı biri. Rousseau Aydınlanma düşünürleri gibi döneme ve çevresine bağlı değil. Ötekilerin hiçbiri yerinden kıpırdatılamaz. Hele Voltaire hiç. Sebep, çağını böylesine tam temsil ettikleri için o çağın dışında düşünülemezler. Rousseau da bir 18. yüzyıl çocuğudur; ama aynı zamanda bunun ötesindedir. O, kâh görünerek kâh görünmeyerek bizimle birlikte yürür, çağlar boyunca. Ve bazı dönüm noktalarında rehberimiz olarak bizim önümüzdedir. Gorki'nin yenilerde Tolstoy hakkında söylediği gibi. "O, insanca bir insandı."

Rousseau'nun dünya görüşünü onun kişiliğinden ayrı düşünemeyiz. Otobiyografisi dâhil, yazdığı her şey bir itiraftır. Düşündüğü her şey, katı kavramsallık içinde de olsa, beyninden çok kalbinden ilhamını alır. O, bir duygu ve duyarlılık filozofudur. Dünyanın özlediği de buydu, çünkü soyut entelektüaliteye fazlasıyla doymuştu. Yine de Rousseau asla yalnızca bir hayâl ve coşku adamı değildir; onda da soğuk, saldırgan bir kafa, arada sırada bıçak gibi keskin bir mantık vardır. Bu mantığın işleyiş tarzı, kendinden ve

üstün nesnelliğinden değil de o dizginsiz mizacının tutkusallığından harekete geçtiği zaman etkisi bir o kadar öldürücü olur. Rousseau, nesnel göründüğü yerde de aslında son derece kişiseldir. Bu da onun etkisini açıklar.

Rousseau, kişisel hayatın bir uyandırıcısıdır. Herşeyi kaynağına götürmek ister. "Kaynak", onun bütün kişisel özelliklerini bastıran bir akla yatkınlığın yolunu kesmeye çalıştığı büyülü bir kelimedir. Büyük eserlerinin her biri bu çobanın bir belgesidir. Önce otobiyografisi: Burada kendi benliğinin temeline inmek ister; amacı onu kendine ve çevresine temiz ve bozulmamış, doğanın ellerinden aldığı şekliyle göz önüne koymaktır. Sonra, kötü eğitilmemiş, sahteleştirilmemiş en derin benliğine sâdık kalmış insanı ele aldığı eğitim eseri *Emile*. Kadınla erkeğin ilişkisini, cinslerin aşk hayatını aydınlatmayı ve güzelleştirmeyi isteyen *Yeni Héloïse*. İlk çalışmaları ilerlemenin ve eşitsizliğin problemleri üzerine bunun temelini verdikten sonra, insanların ortak hayatının ilk unsurlarını ve ilkelerini ortaya koyan, toplum antlaşması üzerine yazılardır. Belli ki bu esas eğilimde o yalnız değildir. Tekrar tekrar gördük ki, Aydınlanma tarihi olguların, dogmatiğin, bilgi, ahlâk ve din alanındaki ilk unsurlara ulaşmak için olağanüstü bir şekilde çabalamıştır. Rousseau da eğitim, gelenek yerleşmiş ve önyargıyla eğitilmiş insanın karşısına doğal olanı çıkarır. Ama Aydınlanmanın "doğal" insanı, hiçbir yerde ve hiçbir zaman yaşamamış olan soyut bir akıl şemasıdır. Rousseau'nun Tanrı, insan, doğa kavramının Voltaire'inkinden ve Ansiklopedistlerinkinden çok daha canlı ve daha kişisel bir karakteri vardır. Rousseau için esas olan, genel yasa değil, bireyselliktir. Bu nedenle *Sturm und Drang*'a, orijinal dâhilere, Klasisizm üzerinden Romantizme götüren hareket onunla başlamıştır. Rousseau ayrıca öbür Aydınlanmacılardan farklı olarak ve onlara karşı bilinçli bir kutup oluşturan dinî bir fenomendir.

Belli bir kilise inancına Ortodoksça bağlılığını ilân etmiş değildir. Kiliseciliğin daha ziyade bir muhalifidir, çünkü o da doğal bir din ister, tıpkı doğal bir devlet, doğal bir insan istediği gibi. Onun dindarlığı, salt ahlâklılık ya da bir akıl kurgusundan fazla bir şeydir. Rousseau'nun bütün sorunsalı işte asıl burada yoğunlaşır. Doğa ile din arasında kurmaya çalıştığı dengeyi bulmayı başaramamıştır. Din onu natüralizmin dışına iter. Yine de natüralizme bağlı kalır. Bruno'dan başlayıp Pascal ve Shaftesbury üzerinden devam eden çizgi onda varlığını korur. Rousseau, mekanizme ve entelektüalizme başkaldırır. Ama bundan fazlasıdır. O, aynı zamanda yaratıcı bir başlangıçtır. Aydınlanma'nın temel formülü olan doğalın, akla uygun olanın ve Tanrısalın birliği Rousseau'da ayaktadır; ama yalnızca yeni bir içerikle doldurulmuş değildir; bu birlik ve içerik onun için fark edilir bir biçimde fazla dar olmuştur.

KİŞİLİK VE KADERLER

Rousseau'nun eserleri, kişiliğinden ayrılamaz; o halde eserlerinin ilginç kader zincirini *İtiraflar*'ında açıkladığı şekliyle öğrenmemiz gerekiyor.

Jean Jacques Rousseau, 1712 yılında Cenevre'de bir saatçi ustasının oğlu olarak dünyaya geldi. Annesini kendisi doğarken kaybetti. İlk yıllarını babasının himâyesinde geçirdi; sonra birkaç fasılayla ömrünün sonuna kadar sürecek gezginliğe başladı. Bir gravürcünün yanına çırak girdi, yoluna devam etti, hayatında büyük bir rol oynayacak Frau von Warens'i tanıdı. Onun etkisiyle İtalya'da Katolikliğe geçti. Cenevre'de tekrar Kalvinist öğretinin kucağına dönünceye kadar da Katolikliğe bağlı kaldı. Dine dönüşünden sonra birçok yüksek asil beylerin hizmetine girdi, özel sekreter olarak parlak bir kariyer imkânı vardı, ama bunu bir

yana bırakarak yeniden sonraki yıllarını dolduran bağımsız, hedefsiz bir gezgin hayatına daldı. Nihâyet Fransız İsviçre'sinde Frau von Warens'in yanına yerleşerek onun koruyucusu ve sevgilisi oldu, ta ki analığı ve sevgilisinin kararsız zihniyeti yüzünden bu çifte konumdan sıkılıncaya dek. Ama o tuhaf kadını uzun zaman duygulu bir bağlılıkla andı. Lyon'a, Abbé von Mably ve Abbé von Condillac'ın kardeşi Mably Bey'inin çocuklarının eğiticisi olarak gitti. Tam olarak alışamadığı bu konumda bir yıldan uzun süre kalmayıp değerli tavsiyelerle donanmış olarak 1741 yılında şansını aramak üzere Paris'e ulaştı. Böylece Rousseau'nun hayatında yeni bir dönem başlar: Bu, onun zihinsel gelişim ve verimlilik, dünya çapında ün dönemidir. Ama aynı zamanda da kamuya çıkışında onun peşinden gelen gerçek bir kuruntu ve ıstırap dönemidir. Rousseau'nun ilginç karakter özellikleri olan aşırı duyarlılık ve sinirlenme, güvensizliğe ve melankoliye eğilim gittikçe su yüzüne çıkmakta ve onu giderek yalnızlaştırmaktadır. Diplomatik bir vesileyle bulunduğu, elçinin saygısızlığına içerleyerek yarıda kestiği Venedik işinden sonra Paris'e döner. Burada müzik notalarını ve edebî çalışmaları kopya ederek zorlukla geçimini sağlar. Kazancını hayat arkadaşı, hiç eğitim görmemiş ilkel Therese Levasseur ve onun akrabalarıyla paylaşır. Rousseau, Voltaire ve Ansiklopedistlerle ilişki kurar, önce onlarla birlikte çalışır ama bir süre sonra onlardan ve eğilimi kendi eğilimine ters düşen girişimlerinden kendini kurtarır. Sırayla arkadaşlarının çoğuyla arası açılır ve sonunu hazırlayan bir grubun arasına düştüğü kuruntusuna gittikçe kapılır. Böylece hiçbir yerde huzur bulmaz ve sık sık yer değiştirir. İtiraflarından edinilen izlenim şudur: İlk gezgin yıllarındaki o yoksulluk ve mahrumiyet yıllarında ruhça yabancı kaldığı büyük topluluklardan daha iyi hissediyordu kendini; büyük topluluklar onun hırsını ve kibrini doyuramıyordu. Adına eklenen

o büyüyen parlaklıklar, gençlik cennetinin yerini tutmuyordu. Daha sonraki yıllarını fasılalar halinde Fransa'da, güçlü kişilerin himâyesinde; İngiltere'de David Hume'un misafiri olarak geçirmiş, ama Hume'dan da bir süre sonra kuşkulanarak kopmuştur. 1770 yılından itibaren ıssızlaşmış ve yalnız olarak Paris'te buluruz Rousseau'yu. 2 Temmuz 1778'de, yani Voltaire'in çekip gitmesinden birkaç hafta sonra Paris yakınlarında Ermenonville'de yazı geçirirken ölüme yenik düşer.

Rousseau, önünde parıldayan o en yüce, saf insanlığa nüfuz edememiştir. Ama buna karşı özlem içinde hep var olmuştur ve bu özlemi gerçekleştirebilmekten ziyade duyurabilmiştir. Rousseau tam bir geçiş fenomeniydi. Dindar bir tabiattı; ne var ki din için gerekli en önemli şeyi eksikti: Yani gerçekleştirme! O, hayatı boyunca bir hayâlci olarak kaldı, oysa tam donanımlı bir arayıcı ve savaşçı olarak eksiği, karar verme ve sorumluluklardaki gücünün tükenmesiydi. Biraz huzursuzca sürükleniş, hattâ yanılma onun dış görünüşünde vardı ve bu, iç varlığının sâdık bir ifadesiydi. Mizacı, daha çok hayâlciydi, hayâl gücü ve duygunun coşkusu,[190] yaratılarına o yoğun ve tutkulu karakteri veriyordu, ama aynı zamanda hayatın en iyi şeyini, yani etkin bir nüfuzu ve başarıyı mahvediyordu. Bunun sonucunda, dünyayı ve kendini entelektüalizm tutkusundan pek kurtaramadı; buna karşılık duygusallığa ve hayâlperestliğe teslim oldu. Doğaya dönüş olarak haykırdığı hakiki bir kurtuluş ve düşünsel bir yeniden doğuş hiçbir zaman olmadı; böyle bir şey, bütün ruhsal güçleri kullanmak ve onlara egemen olmayı gerektirir; oysa Rousseau, heyecanlarına hâkim değildi; yalnızca

---

[190] Rousseau, ruhsal güçlerinin özellikle de tutku ile akıl arasındaki bu kötü ilişkisi üzerine kendisi "Confessions"un 3. Bölümünde (27, XIX, XX, XXXI) açıklama yapmıştır.

zaman zaman onların üstüne çıkabiliyordu; ve bu, o zaman bile bir gerçekliğin uygulamasından ziyade felsefi gözlemler düzeyinde oluyordu. Bu tutkulu öznellik, ruhunun en iyi açıklamalarını da bulandırıyordu; mesela o parlak hakseverlik duyusu, mirastan çıkarılmışın ve dışlanmışın intikam güdüsünden arınmış değildir;[191] ve doğa dışı olana ve o çok övülmüş kültür dünyasına karşı kutsal öfkenin coşkusuna kıskançlık ve fesat unsurları karışır. Ama bütün bu karalamalardan sonra içinden bir insanlık alevi fışkırır ki bu alev insanlığın iyileştirici ve değiştirici gücünü koruyabilecektir.

Rousseau'nun ortaya çıkışı 1750'deki *Bilim ve Sanatlar Üzerine İnceleme* (Discours sur les sciences et les arts) adlı edebî eseridir. Bu, Dijon Akademisi'nin ödüllü sorusu "Acaba bilimlerin ve sanatların yeniden canlandırılması geleneklerin temizlenmesine yaradı mı?" sorusuna cevabıdır. Rousseau'nun anlattıklarına göre, yazının ortaya çıkışı konusunda bu ödüllü sorunun ilânını "Mercure de France"ta o sıralar Diderot'nun hapis yattığı Vincennes hapishanesi yolunda okumuş ve o anda âni bir vahiy gibi içine birçok şey doğmuş. Heyecanı o kadar güçlüymüş ki gezerken durup gözyaşlarına boğulmuş ve bir ağacın altına oturmak zorunda kalmış. Rousseau bu tür iç dökmelerde, en azından bunların tasvirinde çok cömerttir; yani abarttığı da mümkündür. Ama onun daha sonraki temel çizgisi ve çağına ve sonrasına etkisi bakımından yön verici olacak bu yazının ancak Diderot'nun da belirttiği gibi[192] Diderot'dan esinlendiği son derece ihtimal dışıdır ve hattâ sonuçları bakımından mânâsızdır; çünkü daha güçlü bir şahsiyetin aynı zamanda düşünsel bir yaratılışını daha zayıf olandan alması imkânsızdır. Ne olursa olsun ilân edilen ödülle taçlandırılan bu yazının

---

[191] *Emile* (27, VII-X) , IV.

[192] Diderot, "Essai sur les règnes de Claude et de Néron"da.

başarısı olağanüstüydü. Rousseau'yu bir gecede ünlü kılacak biri haline getirdi. Bu çalışması felsefi bakımdan pek önemli değildir, hattâ daha sonraki eşitsizlik üzerine olan çalışmalarından da daha az önemlidir; ama kişisel bir itiraf ve tartışma çağrısı olarak olağanüstü bir önem ve zenginlik içerir. Daha derin bir kaderin bilincinde olan insanın gittikçe dış görünüşte kaybolan bir uygarlık ve kültürün kibrine karşı o zamana kadar durulmayan ve yatışmayan bir mücadele ilânıdır. İlerleyen sığlaşma ve bozulmaya karşı ruhun protestosudur. Zira bu böyle algılanmalıdır; o zamanki ana fikri görmek için retorik bir coşkuyu, problemin keyfî stilize edilişindeki cevapların tek yanlılığını görmezden gelmek gerekir.

Hiç şüphe yok ki, Rousseau meseleyi pek bir kolaylaştırmıştır. Ayrıca, fikirlerinin tamamen orijinal olduğu da iddia edilemez. Bu fikirler o zaman âdeta havada uçuşuyorlardı. Aydınlanma'da, hele Fransız Aydınlanması'nda kesişen iki görüş fark ederiz: Görüşlerden biri, kültürün, uygarlığın, gelişimin değerini sınırsızca benimser, öbürü ise bu değerleri reddetmese de sorgular. Bunlardan biri en ileri, en aydın insan idealini öteki ise en basit, en ilkel insan idealini temsil eder.[193] Bunun tüm aydınlanma hareketinin en derin, felsefi ve metodik ilkeleriyle, onun analitik, tüm olayları unsurlarına ayıran karakteriyle ne kadar ilişkili olduğu daha önce gösterilmişti. Mesela daha Condillac bahsinde, ileriye bakarak onun görüşlerinin Diderot'nun, La Mettrie'nin Rousseau'nunkilerle akraba motiflerine işaret etmek için vesile saymıştım, ki bunun Montesquieu, Voltaire, Bonnet, Mably'de onaylandığını gördük. Öyleyse, burada da geriye bakarak Rousseau'nun doğal durumu göklere çıkarışını,

[193] Bu, L ü k s'ün farklı düşünürlerin ya da bir düşünürün farklı zamanlardaki temelden aykırı yorumlarına bağlıdır.

adını andığımız düşünürlerin bir kısmında daha önce buluruz. Ne var ki Rousseau o durumu ötekilerden yalnızca daha belirgin, şimdiki zamanı bilinçli bir reddediş le ortaya çıkarmıştır; ama sonunda sertliğini yumuşatır: Özellikle kültürün kötüye kullanılışıyla olan çeşitli tehlikelere dikkat çekerek ve çok takdir edilecek bir düşünce değişimiyle sanatların ve bilimlerin uygulanışını ancak bunları yaratıcı olarak zenginleştirebilecek olanlarla sınırlanmış görmek, insanlığın geri kalan kısmını ise erdeme bir o kadar sıkı ve özel hizmete yönlendirmek ister. Ama erdemi korumak konusunda Rousseau henüz özel bir açıklık sergilemez. Sadece bir konuda kesindir ve bu, yazısının da etkisini garantilemiştir: Kültür, insan duyumsamasına ve hissetmesine, insan ifadesine ve iletişimine zarar vermiştir ya da zarar vermek tehdidindedir. Ve kültürün bütün başarıları, bu özü, hakikiliği ve doğruluğu dengeleyemez.

Bu yazının bir tamamlanışı olarak, sonraki yıllarda yazılıp ancak daha sonra yayımlanmış "Kahramanın en gerekli erdemleri üzerine" (Discours sur la vertu la plus nécessaire aux héros) başlıklı çalışmada görülebilir. Bu yazıda bilge ile kahraman farkı üzerinde durulmakta ve ilk yazıda henüz safça ortaya konan savaşçı erdeminin değerlendirilişi gerekli ölçüyle sınırlandırılmaktadır. Rousseau burada, en önemli yazılarının ikincisinde daha da açık hale gelecek çizgide bir adım atmıştır.

1754 yılında Dijon Akademisi, insanlar arasındaki eşitsizliğin doğuşu konusunda bir yarışma düzenlemişti. Rousseau: bu kez ödül almayan, ama dünya görüşünün oluşumu hakkında iyi bir fikir veren yazısı *İnsanlar Arasındaki Eşitsizlik Üzerine* (Discours sur l'inegalité parmi les hommes) ile yarışmaya katıldı. Öyle yanlış olarak iddia edildiği gibi Rousseau burada doğal durumu sınırsızca övmez. Yaptığı, daha çok bunun erişilmezliğini ve aşılmasının gerekliliğini

kabul etmektir. Ama gelişimin başlangıçtan itibaren yanlış yollarda kendini kaybettiğini düşünür. Toplumun kuruluşu, mülkiyet çizgisinde oluşmuştur.[194] Toplum, mülkiyeti, kamulaştırılmışların büyük kitlesine karşı korumak için var olmuştur. Bu, topluma yapışmış kalıtsal bir derttir ki gelecekteki etkileri kaba kuvvet kullanımında ve kölelikte kendini gösterir. Toplumun sözleşme karakteri daha burada üstüne basa basa vurgulanır.[195] Aynı tez Hobbes'a karşı geliştirilir: İnsan mülkiyetinden vazgeçebilir ama özgürlüğünden vazgeçemez. Böylece bütün incelemenin sonucu, Rousseau'nun asla kendini tam olarak kurtaramadığı ilginç çifte bir anlamı içinde barındırır. Doğal halin terk edilmesi hem bir kâr hem de zarardır, hem kazanç hem de kayıptır. Keyfî hareket, hukukla aşılır, ama hukukun emri doğal keyfîlikten daha berbat bir keyfîlik yaratır. Tek ve aklı başında olan sonuç: İnsanın ilkel insana mânâsız geri dönüşü kültürün ideali değildir. Esas olan hukukun, toplumun ve kültürün yalandan ve bencillikten temizlenmesidir.

Bu yazıdaki görüş, çok uzun zaman aralığında kaleme alınmamış olan diğer iki görüşe bağlanır. Biri, ansiklopedideki *Siyasal Ekonomi Üzerine* (De l'économie Politique) başlıklı çalışma, Rousseau'nun bu girişimdeki payını, *Tiyatro Üzerine Mektup* (Lettre sur les spectacles) başlıklı çalışması ise aydınlamanın kurucularından ayrılışını belgeler. Burada nesnel sebeplerden dolayı sıralamayı değiştiriyor ve birkaç kelimeyle son andığımız ve içinde Rousseau'nun d'Alembert'in öğüdüne karşı Cenevrelileri tutkuyla övüp

---

[194] *Discours sur l'inégalité*, (27, I), ikinci bölüm, ünlenen şu cümleyle başlar: "Le premier, qui ayant encles un terrain, s'avérsa de dire, ceci est à ma, et trouva des gens avec simples pour le croire, fait le vrai fondateur de la société civile."

[195] a.y.

tiyatro sanatına bir yurt sağladığı yazısına değineceğiz. Bu mektup sanatın, özellikle trajedi sanatının hayatla ilgisi konusunda dikkate değer düşünceler içerir, ama bunlar kendini haklı çıkaran iğrenç ahlâk sofuluğu tadından uzak değildir. Aslında Rousseau'nun kendi meselesine karşı tutumu, Tolstoy'unkine benzer; ama onun yaptığı gibi derine inmez hiç. Burada özellikle ikisinin ortak olduğu nokta, kültür eleştirilerinin aynı zamanda hem devrimci hem de gerici etkisi bırakabilmesidir.[196] Siyasal ekonomi üzerine olan makale, daha sonraki *Toplum Sözleşmesi*'ne geçişe açıkça işaret eder. "Genel irade"nin temel ilkesi ortaya konmuştur bile. Bilgi kuramı bakımından tamamen aydınlatılmamış olan bu genel istek (ideal kavram ile gerçeklik arasında sallanır), bütün tekil isteklerin tâbi olduğu ve ona uymak zorunda oldukları en yüksek ve biricik otoritedir.[197] Genel iradeye her şeyden önce yasamanın uygun olması gerekir.[198] Yasadan daha da önemlisi, vatandaş erdemidir, bireysel çıkarın kamu çıkarıyla doğal uyuşumudur ki bu en iyi şekilde vatan sevgisi ve hakseverlikle beslenmiş bir eğitimle gerçekleştirilir. Rousseau'yu ilk yazılarına dayanarak mesela bir sosyalist ya da komünist sayabilen kimse, siyasal ekonomi üzerine yazdığı bu makale sayesinde iyice aydınlanır. Özel mülkiyetin korunması, özgürlüğün korunmasından daha da önemli sayılmaktadır.[199] Çünkü mülkiyet, burjuva toplumunun temelidir; ayrıca kendini korumayla sıkı sıkıya bağlıdır ve nihâyet vatandaşların devletle ilgili görevlerine bağlılıklarının garantisidir. Hattâ Rousseau, mülkiyetin belli bir değişmezliğinden yana olduğunu da açıklar,

---

[196] Bkz. 16, I, Partie 2, 36 I.

[197] *Discours sur l'économie politique* (27, I), II.

[198] a.y. I.

[199] a.y. III.

tabii onun elden geldiğince eşit bölüştürülmesi durumunda. Bu nedenle bilgece bir devlet ekonomisinin temel ilkesi, kamu ihtiyaçlarını sınırlamak, o ihtiyaçların karşılanması için maddi araçları sağlamak olacaktır.

Bu düşüncelerin organik oluşumu ve sonucu birkaç yıl sonra tamamlanan *Toplum Sözleşmesi* (Contrat Social)'nde gerçekleşir. Bu eserin tarihî önemi ve Fransız Devrimi'ne etkisi sorgulanamaz. Ama temel düşüncesinin orijinalliği tam da burada sıkça abartılmamış değildir. Tabii, Rousseau'nun sözleşme öğretisini topluma ilk olarak ilettiğini söylemek yanıltıcı olur; bu öğretinin kökü, Grek sofistlerine kadar usanır, Platon'da ele alınır, bütün Yeni Çağ hukuk ve devlet felsefesinin daimi konusu haline gelir, Hobbes ve Locke'ta açık bir şekilde ortaya çıkar.[200] Rousseau sözleşme meselesini nihâyet son zirvesine taşımıştır. Toplumun temelinde yer alan sözleşme, bir defaya mahsus gerçekleşmiş tarihî bir olgu olarak değil, toplumun mânâsını oluşturan bir ilke olarak düşünülmelidir. Bu, şu demektir: Her insan, özgürlüğünden genel irade uğruna vazgeçer, ama tam da bu örtüşen vazgeçme sayesinde yeni bir özgürlük sağlanır ki bu da toplumun üyeleri olarak tek tek bireylerin hissesine düşer.[201] Toplum sözleşmesi sayesinde insan, içgüdüsel varlık olmaktan çıkarak ahlâk bilincine ulaşır. Her ne kadar bu yeni konumda doğadan aldığı pek çok yarardan vazgeçse de, çok daha büyüklerini kazanır. Zekânın gelişmesi, duyguların tümden asilleşmesi, öyle ki bu nitelikler tam kullanılsa, onu duygusuz bir hayvan olmaktan çıkarıp akıllı bir insan yapmış olan ânın mutlaka övülmesi gerekirdi.[202] Doğal özgürlüğün ve aslında içgüdülerin isdibdatı ve genel

---

[200] Bu konuda bkz. 37, 267.

[201] *Contrat social* (27, II), I, 6.

[202] a.y. I, 8.

keyfilik olan eşitliğin yerini ahlâkî ve hukuki özgürlük ve eşitlik alır. Bu, Rousseau'nun alışılmış "Doğaya geri dönüş" formülünün aslında onun gerçek görünüşünü ne kadar az yansıttığının yeni ve inandırıcı bir kanıtıdır. İncelemenin devamında şüphesiz genel iradenin tek tek iradeler toplamıyla *genel irade* ile bir olmadığı onların üstünde, norm, kurmaca ve metafiziksel gerçekliğin açıklanmamış bir karma biçimi olduğu ortaya çıkar. Yasa çıkarma yetkisindeki genel iradeyle yani asıl egemen olanla (souverain) tek tek vatandaşlar arasındaki bağ, hükûmettir ki bunun işlevi, uygulamada sınırlı olmalıdır.[203] Hükûmet, monarşik, cumhuriyetçi, demokratik ya da aristokratik olabildiği gibi birçok biçimlerin ortaklığı da olabilir. Değişmezcesine halkın bütününe ait olan egemenlikten farklıdır bu; aynı, yürütme ilkesinin yasama ilkesinden, hareketin, hareket etme isteğinden, bir temel ilkenin tek olguya uygulanışının ilkenin kendisinden farklı olması gibi. Hükûmetin kurulması (*Einsetzung*); bir sözleşme karakteri göstermez, yalnızca bir memurun yaptığı antlaşma özelliğini gösterir; çünkü yalnızca *bir* sözleşme olabilir, yani toplumun bizzat yaptığı sözleşme.[204]

HALK EGEMENLİĞİ

Egemenlik, el değiştirebilir olduğu kadar az temsil edilebilirdir. Yalnızca halk, bütünlüğü ile yasamaya çağrılmıştır; her temsilî sistem, her parlementarizm el değiştirebilirdir.[205] Burada da Rousseau'nun orijinalliğe eğilimi, sonradan edinilene ve yedek olarak hizmet edenlere karşı direnci ortaya çıkar. Onun halk egemenliğini tutarlı bir şekilde elinde tut-

---

[203] a.y. III, 1.
[204] a.y. III, 16.
[205] a.y. III, 15

ması çok önemlidir; bu onu yönetenlerde, öteki doğuştan hükümdarlarda da, yalnızca memur ve biricik hakiki egemenin tam yetkilerinde de, keyfince azledilebilir ve değiştirilebilir.

Mevcut yönetim şeklini pek fazla sarsmamak gerektiği, hukuk değil siyasal bir akıllılık kuralıdır.[206] Böylece Rousseau, feodalizmi ve Tanrı inâyetçiliğini (*Gottesgnadentum*) yıkan ve onların yerine siyasal erk, halk bağımsızlığı ilkesini koyan bir öğretinin tamamlayıcısıdır. Ruhun tanrısallıkla iç bağı anlamındaki din, bireyin meselesidir. Devlete düşen görev ise, dinin genel huzur için gerekli gördüğü biçimsel pratikleri tespit edip inananlara sunmaktır. Bu noktada Rousseau, Hobbes ile aynı fikirdedir, ama halkla yönetim ilişkisinin belirlenmesi konusunda Hobbes'dan ayrılır.[207] Şunu da söylemeli ki Rousseau, yakında olacak o değişikliği, kendisinin bundaki düşünsel payı olduğunu da önceden sezmiş ve zaman zaman bir peygamber gücüyle ilân etmiştir.[208]

DOĞAL EĞİTİM

Rousseau'nun ana felsefî eseri, 1762 yılında yayınlanan *Emile ya da eğitim üzerine* (Emile ou de l'éducation)'dir ve bu kitapla yazarın dünya çapındaki ünü sıkı sıkıya ilişkilidir. Rousseau ilk yazılarında insan kurumları olan kültür, devlet ve toplumun nasıl soysuzlaştığını dile getirmişken artık insan imgesinin nasıl olduğunu, doğru bir eğiticinin yetiştirici etkileriyle nasıl olması gerektiğini ele alır. Yaratıcının elinden çıkmış her şey iyidir ama her şey insan elinde bozulur.

---

[206] a.y. III, 18.

[207] a.y. IV, 8.

[208] Rousseau, *Emile*'de, monarşilerin yakında yıkılacağını ve devrimin patlak vereceğini öngörür, bkz. Confessions XI.

Kitap bu sözlerle başlar. Doğru bir şey ortaya çıkacaksa o zaman çevrenin zararlı etkisi mümkün olduğunca dışarıda bırakılmalı. Emile'in eğitimi bu nedenle yalnızlık içinde yürür. Condillac ve Bornet'nin kurmaca heykeline birbiri ardından izlenimleri sistematik sırayla kattıklarını nasıl gördüysek, burada da çocuk ruhuna planlı bir seçim ve düzenle dünyanın tam bir imgesi sunulur. Bütün bu söylenenlerden sonra belli ki ve daha da belli olacak ki Rousseau'yu Condillac ile ve saf duyumculukla aynı çizgiye oturtamıyoruz; ama ikisi arasındaki benzeşimin ve bu sayede Aydınlanma'nın genel düşünsel bağının ortaya çıktığı yerde onlar susarak geçiştirilemez. Bu görüşün izlerini Bacon'a kadar geriye götürebiliriz! Tasarımların ve kavramların oluşumu mümkün olduğu kadar her öznel yorumdan temizlenmeli ve tamamıyla nesnel içerikle sınırlanmalıdır. *Les faits! Les faits!* (Gerçekler, gerçekler!) diye haykırır Rousseau ve bununla yönteminin can alıcı noktasını belirler. Eğitimin mutlak kişisel dışı özelliğiyle şahsiyet, bozulmamış özelliğiyle gelişmelidir. Burada dile gelen, yine Rousseau'nun ve bütün çağının natüralizmidir. Ona göre, insan varlığının apaçık doğruluğunu keşfetmek için insan tarafından suni olarak oluşturulan engelleri kaldırmak yeterliydi. Başka bir deyişle, insanı insandan kurtarmak gerek. O zaman onu tam insanlığa ulaştırmak için doğa gerekeni yapacaktır. Bu paradoks, Rousseau'nun bütün eserlerinde kendini gösterir. Bunun çözümünden daha sonra söz edilecektir. Eğitim, biraz şematik tarzda, belli ana temalarca yürütülen bölümlere ayrılır. Doğumdan iki yaşına kadar eğitim, salt fizikseldir. İki yaşından oniki yaşına kadar duyular çalıştırılır. On ikisinden on altısına kadar, yani en büyük güç taşkınlığına kadar, zekâ ve pratik beceriler geliştirilecektir. O zamana kadar insan yalnızca nesnelerle ilişki halindedir, insanlarla değil. O, henüz ahlâkî bir varlık değildir. Böyle olması için ancak

bir sonraki gelişim döneminde kendini yetiştirmesi gerekir. Şüphesiz safhaların ayrılması mutlak değildir; ama Rousseau'ya göre haklı olarak, ancak cinsel olgunlukla birlikte insani tutkuların oyunu tam olarak gelişir. Bunlar bastırılmamalı, ama doğru yollara yönlendirilmelidir; ve bu, eğiticinin en güç, sorumluluk taşıyan ödevidir.[209] Rousseau, Vauvenargues ile tam bir uyum içinde *amour-propre* ile *amour de soi-même* (insanın kendine özlemi ve sevgisi) arasında fark görür. Kendini sevme, her zaman iyidir; bu kendini faydalı her şeyle bağlayan hayatta kalma ile birdir, yani ben ile dünyayı birbirine bağlayan köprüdür. Bencillik, yani *amour-propre*, insana asla rahat bir denge sağlamaz; çünkü bu içgüdüye uyarak kendini hep başkalarıyla karşılaştırır, onları kendinden küçük görmek ister. Aslında egoist ve anti sosyal duygular olan kibir, hırs ve hükmetme arzusu buradan kaynaklanır. Eğitimin mânâsı ve hedefi, hayatta kalma içgüdüsünü, gelişimi sırasında gittikçe bencillikten kurtarmaktır. Bu, Rousseau'yu Spinoza ile belki en çok birleştiren bir ahlâk formülüdür.

Modern pedagojiye etkisi tartışma kabul etmeyen en önemli ilkeleri özetlemek istersek, bunlar: İnsan keyfiliği yerine doğal eğitim, yani nesnelerin doğal yasallığı yoluyla eğitim; bu ilkenin devamı olarak, soyut kavramlar yerine göre ders, bedensel ve zihinsel çalışmanın organik bağlarıdır ki, bu ilhamla Rousseau etkin okul eğitimi denen şeyin kurucusu olmuştur.

Emile'in son bölümünde Rousseau, cinsel problemin çözümüne kalkışır. Gencin uyanan tepilerini görmezden gelmenin mânâsı yoktu; ona doğru objeyi sunmaya çalışmalı; onda mümkün olan en mükemmel kadınlık imgesini uyandırmalı ki gerçekte bunun kaynağına özlem dolu bir istekle

---

[209] *Emile*, IV.

ulaşmak için tepilerini yanılgılarından korusun. Beşinci bölümde Rousscau, Sophie karakterinde doğru ilkelerle yetiştirilmiş bir kız imgesini Emile'in hayat arkadaşı olarak çizer. İçinde şüphesiz pek çok değerli şeyin bulunduğu bu ilkelerde Rousseau yine de cinslerin doğal farklılığını çok ön plana çıkarır; onun kadın ideali ev kadınlığından kurtulmuş değildir. Herhalde açıklamaya gerek yok ki, eserin ilginç sonucu "Les solitaires" (Münzeviler)'den anlaşılacağı üzere bu birliktelik uzun ömürlü olmaz. Ne olursa olsun, Rousseau, pedagog olarak iddialıdır; burada yalnızca kendi natüralizmiyle sınırlı bir ruh bilgisi ustalığı geliştirir.

Bizi Rousscau'nun dünya görüşünün merkezine götüren, *Emile*'in 4. Bölümüne ait şu parçadır: "Savoyard Papaz adayının din itirafı" (Profession de foi du Vicaire Savoyard). Rousseau'yu düpedüz mevcut felsefi şemaya yerleştiremeyiz. O, aydınlanmanın bilinen amprizmine ve duyumculuğuna sığmaz. Zaten filozof olmak iddiasında da değildir. Ya da öyle dense bile, ulaşmak istediği bilgelik, akıl bilgeliği değil, gönül bilgeliğidir. Sonsuz bütünün kaybolmakta olan parçası olarak insan, bunu kurcalayan bir görüşle kavramaya kalkmamalıdır. O zaman hakiki bilgi yerine kibrini tatmin etme peşindedir. Kelimesi kelimesine şöyle der burada: Kibrinin hatırına bütün insanlığı aldatmaya hazır olmayan filozof var mı? Kalbimizin saflığı içinde onayımızı sakınamayacağımız şey, bellidir; bununla zorunlu olarak ilgili şey, doğrudur; geri kalan her şeyi, daha iyisi karşımıza çıktığı o belirsizlikte bırakmaktır. Hislere sahip olup olmamak bizim elimizde olmadığı için bunların sebebi dışarıda olmalı. Bizce bilinmeyen bu sebebe, madde diyoruz; maddenin var oluşu, bizim kendi var oluşumuz gibi kesindir. Hisseden ve hissedilmiş şey vardır; idealist ile materyalist arasındaki karşıtlığın nedeni buna indirgenebilir. Ama his, içimizdeki tek şey değildir; Rousseau, Bonnet'den

daha kararlı olarak ruhsalın bağımsızlığını ve öz gücünü vurgularken Condillac'a karşıdır. Mukayese etmek ve hüküm vermek, hissetmekten tamamen farklı bir şeydir. Bunlar bir olsalar o zaman yanılma hiç olmazdı, çünkü his, his olarak bizi kandıramaz. Biz her şeyden önce, farklı duyuların verilerini tek bir nesnede toplayacak durumda olmazdık, bizim için birbirinden tamamen farklı, apayrı beş töz var olurdu (duyu alanları kadar çok sayıda) ve bizim onların özdeşliğini fark etmek için çaremiz olmazdı. Yani biz yalnızca pasif, hisseden değil, aktif, düşünen varlıklarız. Ya da Kant'ı şikâyet ederken denildiği üzere: Bilinç, sentezdir. Ama aynı şekilde benin etkin olması gibi maddenin pasifliği de besbellidir, der Rousseau. Hareketli cisimler gördüğümüz yerde şu kanaat bizi zorlamalı: Hareketin etkisi, o cisimlerin içinde var değildir, onlara dışarıdan verilmiştir. O halde evrenin bir harekete geçiricisi tasarımına zorunlu olarak ulaşırız. Ve bu hareketin belli yasalara göre oluştuğunu gördüğümüzde de, en yüce bir iradeyi yalnızca kabul etmeye değil; en yüce bir zekâya götürülürüz. İnsan işte böylesi doğrudan bir kesinlikle kendi ahlâkî özelliğinin bilincine varır. Aklın hiçbir akılcı sofistliği, bizi gönlümüzde iyi ile kötüyü ayırt etme ilkesi olduğundan caydıramaz. Burada söz konusu olan, şüphesiz doğuştan getirdiğimiz fikirler değil, ilk duygularımızdır. Dinde durum başka türlü değildir. Rousseau, Aydınlanmanın Deizmindeki tecelliye ve mezhepçiliğe katılır. O da doğa dinini temsil eder; ne var ki bunu döneminin çoğu düşünürlerinden daha derin ele alır. Onun için yaşantının doğrudanlığı, soyut düşüncenin sonucu demek değildir. Tanrı, ona göre yalnızca en yüce ahlâkî niteliklerin özüdür. Tanrı'ya hakiki hizmet, Tanrıyla inançlı bir içiçelik ve ahlâkî kanıtlamadır. Buna karşılık kiliseye hizmet küçük bir şeydir. Rousseau'nun devlete itaatini dile

getirmesi, onu yasal olarak sağlam tutması böylece açıklanmış olur.

Rousseau'nun öbür eserlerini burada yalnızca anmakla yetineceğiz. *Julie* ya da son derece başarılı olan *Yeni Héloïse* (La Nouvelle Héloïse), iki sevgilinin tutkusunu canlı renklerle resmeder ve bu tutkuyla ahlâkî görevin savaşından ahlâkı zaferle çıkarır. Duygunun sentimental özsel tadı gibi çağın sağlıksız bir ihtiyacı olan ahlâkın ve dinin de özsel tadı kitapta bolca yerini bulur ve bu, olumlu özellikleri yanında kitabın yaygınlaşmasını destekler. Rousseau ileri yaşlarda usta işi *İtiraflar*'ını yazmıştır ve burada kişiliğin gelişimi, bu gelişim boyunca devam eden çalma eylemi, baskın gelen huzursuzluk duygusu, şüphe hastalığı ve dünyaya yabancılaşma belirgin bir şekilde kendini gösterir. Bu özellikler, *Yalnız Dolaşan Gezginin Rüyaları* (Rêveries du Promeneur Solitare)'nda hastaca bir karaktere bürünür; burada dünya şikâyetleri kendini parçalama arzularıyla ardarda görünür. Bu arada dinsel özlem motifi de gittikçe daha belirginleşir ve bu, doğaya dönüşün, sentimental natüralizmin Rousseau için nihai kesin bir formül anlamına gelmediğinin bir işaretidir. Bu da onu, hiçbir zaman tamamıyla kurtulamadığı kendisiyle çelişme illetine sokar. Rousseau'nun gözlerinin önündeki şey, mükemmel, tanrısal insan, mükemmel, tanrısal hayat imgesiydi. Şimdi bu imgeyi Aydınlanma çizgisini bu can alıcı noktada da izleyerek doğaya taşımıştır. Burada söz konusu olan, doğa kavramının çifte anlamıdır. Rousseau'nun anladığı şekliyle bu kavram gibi asliyet, doğa yasasıyla uyumdan çok metafiziksel öz anlamındadır. Ya da daha doğrusu, her iki görüşün unsurları onda berrak olmayan bir biçimde birbirine karışır. Ve yine de çoğunlukla, doğru olanı bilme yolundadır. İyiyi ve tanrısal olanı, çağdaşlarından daha açık ve daha saf şekliyle tanımıştır. Ama iyi ile kötü arasındaki gerilimin doğa içinde de yürüdüğünü gör-

memiştir. Keza bu nedenle çözümün doğada aranamayacağını yalnızca insan kültürünün çok bozuk ve sahteleşmiş bir kanıt sunduğu daha yüksek manevi gerçeklikte aranacağını da görmemiştir.

SONUÇ

Geriye bakarak ve özetleyerek birkaç açıklama daha yapmamız zorunludur. Aydınlanma döneminin felsefesi iki çeşit bakış açısı altında toplanabilir: Bunlardan bir felsefî kesit olarak ve diğeri bir dönemin kesiti olarak görülebilir. İlkini giriş bölümümüzde görmüştük. Fransız Aydınlanmasının genel Aydınlanmaya katkısının pek de büyük olmadığını özetlemiştik. Ana sorunların çözümü için çok şey başarılmamıştır, yalnızca bu sorunların derinleştirilmesinde pay vardır. Şu söylenebilir ki, Fransız Aydınlanması sorunlara daha geniş bir alan sunabilmiştir. Boşlukta olan ve kısmen 17. ve 18. yüzyıl güçlü sistemlerinde oturmuş motifleri yakalamış ve neredeyse bıktırıcı bir bütünlük içinde kavramların yerlerini değiştirmiştir: Mesela temel eşitlik: Doğa-akıl-zihin, bütün mesafeleri ve pürüzleriyle. Condillac'tan Holbach'a, Voltaire'den Rousseau'ya kadar uzayan bir yay

çizilir. Ama bu yay nihâyet *gereğinden çok* gerilmiştir. Rousseau'da onun yetersiz olduğunu gördük. Karşıt uçlar, ahlâklı ve akıllı varlığın kutupları burada o doğa formülüyle birleştirilemeyecek kadar birbirine uzaktır. Kuramsal durumu daha net olarak, Condillac'ta ve özellikle d'Alembert'de göründüğü şekliyle belirleyebiliriz: Akılcılık ve duyumcu natüralizm, uyum içine sokulamaz. Her iki dünya anlayışının odak noktaları olarak matematik ve ahlâk kabul edilir. Biz saf aklın ilkelerini temel ahlâkî özellikler gibi anlamalıyız; yine de istisnasız her şey, duyusal maddeden olmalı. Aklın görevi maddeyi unsurlarına ayırarak yalnızca düzenlemek. Ama didiklenmiş duyusallık ne matematiktir ne de ahlâk; o, duyusallıktır. Bu uzlaşmaz koşullar içinde Fransız Aydınlanması âdeta bir çember içinde hareket eder ki bu çemberden, anlaşılacağı üzere çoğu zaman ahlâkî ve mantıksal bir şüpheye kayar.

Rousseau'da durum aynı şekilde krizimsi bir hal alır; Rousseau çözüm olarak idealizmi işaret eder. Bu ise-tam da Alman topraklarında, Rousseau'nun yeşerebilmesi için kuvvetli bir nedendir. Sentez ruhu burada analize üstün gelir; ya da genel söyleyelim: Maneviyat, doğayı yener. Fransız Aydınlanmasının ana unsurları korunabilir, ama onları kökünden yakalamak gerekir, öyle ki bir noktadan oluşup o noktaya geri dönsünler. İşte Kant felsefesi. Burada her şey var: Matematiksel ve ahlâksal bilgi uğruna metafiziksel bilgiden vazgeçiş, pratik aklın kuramsaldan önceliği, Tanrı'nın ahlâk bilincine özgüvenine oturtulması. Ne var ki biz buna bütüncül ve bir zemin temelinde sahibiz. Yani: Natüralizmi aşan akıllı maneviyat temelinde. Bunun anlamı: Kavram ve önermelerin *a priori*liği (önsel) öğretisi, bunların yaratıcı gücü öğretisi, eski bilgi öğretisinin "kopernikvâri" değişimi. Doğaya yasalarını koyan, akıldır, ruhtur; işte bu yüzden ruh, doğanın bir parçası olamaz: Onun bize kendini doğru-

dan doğruya dinde ve ahlâkta gösteren özel bir dünyası vardır.

Fransız Aydınlanmasının kültürel etkisini göz önüne sermek için çağıyla ilişkisini değerlendirelim. Aydınlanmanın, Devrim' in hazırlığını yaptığına şüphe yoktur. Ona düşünsel donanımını kazandırmıştır. Bu payın ölçüsü ve yönü, ciltler doldurabilir. Biz burada en önemli noktaları belirtmekle yetineceğiz. Bu dönemin filozofları, sonradan etki uyandırdıkları kadar asla öyle bir devrimi amaçlamamışlardır.

Gerçi soyut bakımdan bütüncül bir düşünce çizgisinden söz edilebilir, ama uygulamaya yönelik kültür hedefleri bakımından böyle bir şeyden söz edilemez. Fransız Aydınlanmasının ne ateşle oynadığı ne de yangın çıkardığı iddia edilebilir. Aydınlanma etkilediği unsurun gücünü biraz olsun kavramış ve bu güce egemen olmuş değildir. Bizim incelememiz bütün hareketin gidişatını gösterdi. Üç dönem ayırt edilebiliyor: İlki 1750 yılına kadar süren başlangıç. Sonrasında on yıllık bir yoğunlaşma dönemi ve o büyük *Ansiklopedi*'yi yaratan ortak merkezden gelen esas hamle. Üçüncü dönemde ise birbirine karşıt unsurlar yine daha da büyük bir kesinlikle ayrışırlar. Bir yanda Rousseau, öbür yanda Materyalizm, oysa Aydınlanmanın orta çizgisi en önce Condillac, Voltaire ve d'Alembert tarafından sürdürülür ve Diderot bütün motifleri barıştırmadan temsil eder. Şimdi, Fransız Devrimi'nin yolunu ne ile hazırladılar? Tarihselleşmiş olanı, eğer akıl alanında kendini savunma çağrısına cevap vermiyorsa ortadan kaldırmak yoluyla; ya da o çağrıyı olumluya çevirirsek, burada saklı olan, meselelerin salt akılla yeniden düzenlenmesi gerekliliği yoluyla.

Şüphesiz görülmektedir ki, bu akıl kavramı bir dereceye kadar şeffaf değildi ve yoruma açıktı. Bu nedenle meselelerin ve ilişkilerin yeniden düzenlenmesi fikri aynı eksikliği gösteriyordu. Mevcut olanın tutulamazlığı hakkındaki yete-

rince berrak olmayan duygu, dönemin önde gelen düşünürlerinde ve bir o kadar da siyasetçilerinde ortaya çıkıyordu. Bunlar yeni olanı arzuluyor ve destekliyorlardı, ama aynı zamanda da ondan ürküyorlar ve ona karşı kendilerini savunuyorlardı. Condorcet, yöneticilerin bu ikircikli tutumunu ana eserinin bir yerinde çok somut bir şekilde göstermiştir.

"Çoğu zaman yönetim onları bir eliyle mükâfatlandırırken öbür eliyle onların karalayıcılarına para veriyordu; onları aforoz ederken onların doğumlarının kendi topraklarına rastlamış olmasından şeref de duyuyordu; onları düşüncelerinden dolayı cezalandırıyor ve bu düşünceleri aslında kendisiyle paylaşmadığı yadırganırsa utançtan yüzü kızarırdı. Olaylar belli bir iç gereklilikle yollarını çizdiler, yasalarını yerine getirdiler ve ilk düşünce sahiplerinin koymak istedikleri sınırlarda kalmadılar. Burada şunu da belirtmek gerekir: "Biz bu süreç hakkında özel olarak edebî ve felsefî mektuplaşmalar yoluyla eleştirel olarak bilgilendiriliyoruz; 1753-1769 yılları arasında ve sonra Grimm tarafından Diderot ve başkalarıyla birlikte yayımlanmış mektuplaşmalarda."[210] Bu mektuplaşmalar Aydınlanmanın özellikle halklar arasında canla başla çalışan yabancı güçlere yönelik olup edebiyatın onar yıllık dilimler halinde nasıl ilerlediği üzerine bilgi veriyor ve bize aynı zamanda yansıtıcı bir aracı gibi genel tarih sürecinin kırılma noktalarını gösteriyor.

Aydınlanma programı, Fransız Devrimi'ne, bütün tarihî kurumların arasında başta insana, soyut, ebedî, doğal ve akıllı insana dönmek istediği ölçüde yakın durmuştur; ya da şöyle diyelim, devlet, toplum ve özgürlük fikrine olduğu kadar insan fikrine eğilebilmiştir. Devrimin, ilk büyük işi, insan hakları beyannâmesidir. Programındaki soğukkanlı

---

[210] a.y.

akıllılık, şüphesiz uygulamadaki en korkunç taşkınlıklara varan coşkuyla göze çarpan bir karşıtlık yaratır. Bu çelişkinin çözümü, Rousseau' nun eserinde ve kişiliğinde mevcuttur. Çünkü Rousseau, Aydınlanmanın o soğuk akıl şemasını kırmış, yerine canlı, hisseden, tutkulu insanı koymayı amaçlamıştır. Ve arayışındaki özleyiş ve isteyişindeki bu tutku, Fransız Devrimi'nde gerçekleşmiş; onun kör yakıp yıkma güdüsünde ve kana susamışlığında da bunu inkâr etmemiştir.

Gözlemlerimizin tümüne bakacak olursak, şunu söylemek zorundayız: Fransız Aydınlanması, bütün Aydınlanma sürecinin erdemlerini ve eksikliklerini net bir şekilde göstermiştir. Onun temel ilkesi özgürlük ve kendi kendini belirleme ilkesi, natüralizmi ile bağdaştırılamaz. Eğer insan yalnızca bir doğa varlığı ise, o zaman düzenleyerek, biçimleyerek, yön vererek kendini doğa olaylarının üstüne çıkaramaz. Böylece Aydınlanma'nın kendisi derin, ruhsal, ahlâkî-dinî bir temellendirmenin gerekliliğine işaret etmektedir ve bu gerekliliğin yerine getirilmesi de çağımızın vazgeçilmez ödevidir.'

KAYNAKÇA

BİRİNCİL ESERLER

Alembert, J. le Rond d', *Oeuvres philos.*, histor. et littéraires, Paris, 1805, 18 Bde.

—, *Traité de dynamique*, Paris, 1743.

—, *Traité de l'équilibre*, Paris, 1744.Bonnet, Ch. de, *Oeuvres d'histoire naturelle et de philosophie*, Neuchâtel, 1777-80, 18 Bde.

Buffon, G. L. L. Comte de, *Histoire naturelle générale et particulière*, Paris, 1749-88, 36 Bde.

Cabanis, P. J. G., *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris, 1867, 2 Bde. (İlk baskı: Paris, 1802).

Condillac, E. B. de Mably de, *Oeuvres complètes*, Paris, 1798, 23 Bde.

—, *Cours d'études pour l'instruction du Prince de Parme*, Deux-Ponts, 1782, 13 Bde.

Condorcet, M. J. A. N. C. Marquis de, *Oeuvres complètes*, Braunschweig und Paris, 1804, 20 Bde.

Diderot, D., *Oeuvres complètes*, Paris, 1875-77, 20 Bde. (İlk baskı: London, 1773).

Duclos, Ch. P., *Oeuvres complètes*, Paris, 1806, 10 Bde.

Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, Paris, 1751-72, 28 Bde.; dazu: Supplément, Amsterdam, 1776/7, 5 Bde. und Table analytique, Paris, 1780, 2 Bde.

Galiani, F., *Dialogues sur le commerce des blés*, London, 1770 (İlk baskı: Paris, 1764).

—, *Les femmes (dialogues), in Opuscules philos. et littér.*, éd. Suard et Bourlet de Vauxelles, Paris, 1796.
—, *Lettres*, éd. Asse, Paris, 1881.
Grimm, M. Freiherr von, *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, Paris, 1813, 16 Bde.
Helvetius, Cl. A., *Oeuvres complètes*, London, 1777, 4 Bde.
Holbach, P. H. D. Freiherr von, *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, London (Amsterdam), 1770, 2 Bde.
—, *Système social*, London (Amsterdam), 1773, 2 Bde.
Mably, G. B. de, *Collection complète des œuvres*, Paris, 1794 (İlk baskı: ebda., 1789), 15 Bde.
Maupertuis, P. L. M. de, *Oeuvres*, Lyon, 1756, 4 Bde.
Mettrie, J. O. de la, *Oeuvres philosophiques*, Berlin, 1796 (İlk baskı: London [Berlin], 1751, 2 Bde.).
Montesquieu, Ch. de Sécondat, Baron de la Brède et de, *Oeuvres*, Paris, 1822, 8 Bde.
Morelly, N., *Code de la nature*, Amsterdam, 1755 (Yanlışlıkla Diderot'ya atfedilir, 1773'deki toplu eserlerinde olduğu gibi).
Robinet, J. B., *De la nature*, Amsterdam, 1761-66.
—, *Vue philosophique de la gradation naturelle des formes d'être*, Amsterdam, 1768.
Rousseau, J. J., *Collection complète des œuvres*, Deux-Ponts et Genève, 1782/9, 35 Bde.
Tracy, A. L. C. Destutt comte de, *Eléments d'idéologie*, Paris, 1801-15, 5 Bde.
Turgot, A. R. J. Baron de l'Aulne, *Oeuvres*, Paris, 1913 ff. (ilk baskı: ebda., 1811, 9 Bde.).
Vauvenargues, L. C. Marquis de, *Oeuvres complètes*, Paris, 1821, 3 Bde. (ilk baskı: ebda., 1747).
Volney, C. F. Ch. Comte de, *Oeuvres complètes*, Paris, 1821, 8 Bde.
Voltaire, F. M. A. de, *Oeuvres complètes*, Paris, 1885, 54 Bde. (ilk baskı: Genf, 1768; besonders berühmt die Ausgabe: Kehl, 1785/9, 70 Bde.).

B. İKİNCİL ESERLERDEN SEÇMELER

Brunetière., F., *Histoire de la littérature française classique*, Paris. 1907.

Cassirer, E., *Das Erkenntnisproblem in der modernen Philosophie und Wissenschaft*, Bd. 2, Berlin, 1907.

Cousin, V., *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, 7. Aufl., Paris, 1866.

Damiron, Ph., *Mémoires pour servir a l'histoire de la philosophie au dix-huitième siècle*, Paris, 1858-64, 3 Bde.

Dilthey, W., *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, in Ges.* Schriften. Bd. 2, Leipzig, 1914.

Hettner, H., *Literaturgeschichte des 18.* Jahrhunderts, Bd. 2, 4. Aufl., Braunschweig, 1893.

Lange, F. A., *Geschichte des Materialismus*. 7. Aufl., Leipzig, 1902.

Richter, R., *Der Skeptizismus in der Philosophie*, Leipzig, 1904/8.

Windelband, W., *Geschichte der neueren Philosophie*, Bd. 1, 4. Aufl., 1907.

Dizin

A

Abbé, 33, 113, 115, 119, 161
Agnostisizm, 25
Akıl Yürütme Sanatı, 33
Akılcılık, 16, 74, 100, 178
Almanya, 17, 18, 53, 128, 131, 143, 149
Althusius, Johannes, 51
Amiel, Henri-Frédéric, 117
amour de nous-mêmes, 118
amour-propre, 118, 172
Ampirizm, 24
Amsterdam, 126, 148
Ansiklopedi, 20, 24, 31, 47, 79, 81, 87, 88, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 179
Ansiklopediye Önsöz, 89
Aristoteles, 22, 132, 134, 138
Arouet, 63
Ateizm, 82, 117, 138, 155
Atomizm, 13
Avrupa, 21, 54, 66, 75, 81, 120, 143
Avusturya, 53
Aydınlanma, 11, 12, 14, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 24, 25, 26, 36, 40, 43, 51, 56, 57, 64, 66, 67, 71, 74, 75, 80, 92, 97, 100, 106, 111, 117, 148, 150, 155, 156, 158, 159, 164, 171, 173, 175, 177, 179, 180, 181

B

Bacon, Roger, 10, 18, 22, 24, 32, 36, 45, 63, 90, 99, 107, 108, 171
Bacon von Verulam, 18
bel esprit, 121
Bergson, Henri, 12
Berkeley, George, 23, 33, 91, 152

Berlin, 65, 89, 123, 132
Bilim ve Sanatlar Üzerine İnceleme, 163
Bodin, Jean, 56
Boerhaave, Herman, 131
bon ton, 121
Bonnet, Charles, 21, 86, 126, 127, 164, 173
Bossuet, Jacques-Bénigne, 18
Britanya, 18
Brown, Thomas, 43
Bruno, Giordono, 10, 11, 15, 63, 80, 150, 160
Buffon, Georges-Louis Leclerc, 21, 84, 125, 131

C

Cabanis, Pierre Jean Georges, 47
Cahil Filozof, 66
Candide, 66, 71
Cenevre, 66, 104, 128, 160
Chamfort, Nicolas de, 117
Charron, Pierre, 19, 25, 26
Chatenay, 63
Cirey, 65
Cizvitlerin Fransa'da Yok Edilmesi, 89
Clairault, Alexis, 74
Condillac, Etienne Bonno de, 21, 22, 23, 24, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 50, 51, 74, 88, 90, 91, 93, 106, 115, 127, 131, 135, 143, 161, 164, 171, 174, 177, 179
Corneille, Pierre, 18
Crusius, Christian August, 18

D

Darwinizm, 126, 139
Deizm, 74, 122, 154
Demokritos, 129
Descartes, René, 15, 18, 22, 25, 32, 63, 83, 122, 132, 135, 151
Destouches, Philippe Néricault, 88
Diderot, Dennis, 18, 19, 20, 31, 41, 48, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 100, 101, 104, 105, 106, 113, 119, 122, 123, 124, 131, 136, 140, 148, 152, 163, 164, 179, 180
Diderot ile D'Alembert Arasında Sohbet, 81, 85, 86
Dijon, 80, 163, 165
Dilthey, 12, 50
Din Meselelerinde Eleştirinin Kötüye Kullanılışı, 98
Dinamik Üzerine İnceleme, 89
Doğa Görüşleri, 128
Doğanın Sistemi, 68, 87, 98, 130, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155
Doğanın Yasası, 81, 113
Doğanın Yorumu Üzerine Düşünceler, 83
Duyumculuk, 28, 46

Duyumlar Üzerine İnceleme, 33, 34, 39, 41, 44
Dünya Tarihi Üzerine İnceleme, 108
Dünyaların Çeşitliliği Üzerine Sohbetler, 122
Düşünme Sanatı, 33

E

Elsas, 66
Emile, 33, 148, 159, 163, 170, 172, 173
Empedokles, 139
Entelektüalizm, 13
Epikur, 129
Ermenonville, 162

F

Farklı Düşünceler, 53
Fechner, Gustav, 127
Felsefe Sözlüğü, 66
Felsefenin Unsurları ya da İnsan Bilgilerinin İlkeleri Üzerine Açıklamalar, 90
Felsefi Düşünceler, 80
Felsefi Yazılar, 128
Feuerbach, Ludwig Andreas, 33, 87, 129
Fiktionalizm, 97
Fontenelle, Bernard Le Bouyer de, 73, 122, 123
Formalizm, 47
Frankfurt, 65
Fransız Vatandaşının İlmihâli, 111
Frau von Warens, 160
Friedrich, der Grosse (Friedrich II.), 65

G

Galiani, Ferdinando, 117, 119, 141, 156
Galilei, Galileo, 11, 122
Gelenekler Üzerine Deneme, 57, 66, 77
Geoffrin, Marie-Thérese Rodet, 119
Georg Louis Leclerc, 124
globus intellectualis, 99
Goethe, Johann Wolfgang von, 84
Gorki, Maksim, 158
Grimm, M. Friedrich, 119, 149, 180

H

Hartley, David, 43
Hartman, 50
Hayvanlar Üzerine İnceleme, 33
Hegel, Goerg Wilhelm Friedrich, 22, 44, 56, 58, 131
Heidelsheim, 149
Helvetius, Claude Adrien, 18 30, 47, 60, 87, 104, 109, 117, 130, 131, 141, 142, 143, 146, 147, 152, 155
Henriade, 63
Herbert von Cherbury, 18
Hesapların Dili, 33, 44, 45

Hettner, Hermann Thedor, 21
hilozoizm, 86, 136
Hizmet ve Erdem Üzerine Deneme, 80, 82
Holbach, Paul-Henri Thiry, Baron d', 20, 131, 147, 148, 149, 156, 177
Hollanda, 53, 131, 142, 156

İ

İdealizm, 125
İncil, 67, 76
İngiltere, 17, 18, 29, 53, 64, 76, 120, 143, 162
İnsan Bilgilerinin Cetveli, 103
İnsan Bilgisinin Kökeni Üzerine, 33, 34
İnsan Ruhunun Bilgisine Giriş, 117
İnsan Zekâsının Gelişim Projesi, 109
İnsanlar Arasındaki Eşitsizlik Üzerine, 165
İran Mektupları, 54, 55
İsa, 67
İspanya, 60
İsviçre, 53, 161
İtalya, 53, 119, 160

K

Kalvinist, 160
Kamusal Eğitim Konusunda İncelemeler, 111
Kant, Immanuel, 10, 12, 15, 18, 22, 25, 32, 34, 36, 37, 43, 44, 47, 69, 92, 94, 99, 111, 114, 124, 132, 138, 174, 178
Kartezyanizm, 123
Kepler, Johannes, 122
Kopernikus, Nikolaos, 11, 122
Körler Hakkında Mektup, 80
Kusursuz Bir Eğitim Kursu, 33

L

La Mettrie, 30, 40, 60, 65, 117, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 143, 150, 151, 164
Lamarck, Jean Baptiste, 21, 85, 126
langue d'action, 45
Leibniz, 15, 18, 32, 62, 63, 71, 123, 126, 127, 152
Leitmotiv, 141
Lessing, 18
Lichtenberg, 117
Lizbon, 71
Locke, 15, 18, 22, 23, 24, 25, 31, 32, 34, 38, 39, 41, 43, 45, 51, 59, 64, 71, 73, 74, 86, 91, 128, 129, 132, 134, 151, 168
Londra, 115
Lord Bacon, 22
Lucretius, 129

M

Mably, 21, 33, 115, 116, 117, 161, 164
Macaristan, 53
Madam Tencin, 33
Madde ve Kuvvet, 129
Makine İnsan, 132, 136, 138
Makyavelli, 11
Malebranche, 18, 22, 63, 95, 152
Marx, Karl, 50
Materyalizm, 31, 87, 122, 123, 125, 129, 130, 132, 133, 137, 149, 155, 156, 179
"Materyalizm" in Tarihi, 129
Maupertius, Pierre Louis Moreau de, 89, 122, 123, 139, 142
Mekanizm, 13, 14, 15, 160
Mercure de France, 163
Mirabaut, Jean-Baptiste, 148
Montaigne, Michel de, 19, 25, 26
Montesquieu, La Bréde et de, 18, 19, 20, 22, 31, 40, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 64, 77, 106, 115, 147, 164
Morelly, Eticnne-Gabriel, 21, 81
Mutluluk Üzerine İnceleme, 140

N

Napoleon, Bonaparte, 50
Natüralizm, 15, 28, 30, 122, 125, 127, 130, 150, 155, 160, 178
Necker, 119
Newton, Isaac, 11, 18, 22, 64, 73, 74, 123, 124
Newton Felsefesinin Ana Unsurları, 65

O

Objektivizm, 11, 13, 28

P

Panpsişizm (Tümruhçuluk), 124
Panteist, 81
Panteizm, 122, 130
Paris, 65, 81, 88, 107, 119, 123, 142, 149, 161
Parma, 33, 115
Pascal, Blaise, 18, 22, 68, 75, 117, 160
Petersburg, 81
Phrrhonismus, 26
Platon, 36, 132, 168
Pozitivizm, 23, 32, 84, 96
Protestan Calas, 66
Psikoloji, 13

Q

qualitates occultae, 10
Quesnay, François, 119

R

Rickert, 12, 50
Robespierré, Maximilien de, 111
Robinet, Jean-Baptiste-René, 21, 123, 126, 127, 131, 136
Rokoko, 19, 121
Roma, 15, 54, 55, 57, 103
Roma İmparatorluğu, 54, 55
"Roma İmparatorluğu" 'nun Yükselişi ve Çöküşü, 54, 55
Rousseau, Jean-Jacques, 15, 20, 27, 30, 31, 33, 40, 51, 75, 77, 79, 80, 98, 104, 105, 107, 112, 113, 130, 138, 147, 149, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 172, 173, 175, 177, 178, 179, 181
Rönesans, 9, 10, 11, 14, 26, 80, 101, 119, 150
Ruh Üzerine, 66, 132, 142
Ruhun Doğal Tarihi, 131, 132

S

Sağır ve Dilsizler Üzerine Mektup, 41, 81
Schiller, Friedrich, 62
Schopenhauer, Arthur, 50, 70, 117
Sensualizm, 23, 24, 28
Shaftesbury, Anthony, 15, 64, 80, 87, 146, 150, 160
Shakespeare, William, 11
Siyasal Ekonomi Üzerine, 166
Sorbonne, 108, 142
Spencer, Herbert, 84
Spinoza, Baruch de, 16, 32, 51, 63, 80, 150, 152, 172
Spritüalizm (Ruhçuluk), 87
Stoa, 26, 140, 143
Sturm und Drang, 159

Ş

Şarkiyatçılık, 111
Şehvet, 140
Şüphecinin Gezintisi, 80, 83

T

Tahıl Üzerine Konuşmalar, 119
Tanrı ve İnsanlar, 67
Tarihsel ve Eleştirel Sözlük, 27
Tat Alma Sanatı, 140
Teizm, 122, 123, 130, 154
Tevrat, 67
Theophrast, Bompast von Hohenheim, 56
Ticaret ve Yönetim, 33
Tiyatro Üzerine Mektup, 166
Toplum Sözleşmesi, 167, 168
Turgot, Robert Jacques, Baron de l'Aulne, 21, 24, 79, 106, 107, 108, 110, 111

V

Vatandaşın Hakları ve Ödevi, 117
Vauvenargues, Luc de Clapiers, Marquis de, 117, 172
Vincennes, 80, 163
Volney, C. F. Ch. Comte de, 21, 106, 107, 111

W

Wallenstein, Albrecht von, 62

Y

Yalnız Dolaşan Gezginin Rüyaları, 175
Yasama ya da Yasaların İlkeleri, 115
Yeni Denemeler, 128
Yeni Héloïse, 159, 175
Yüzyılın Gelenekleri Üzerine Görüşler, 121



Fransız Aydınlanma felsefesi, çoğu zaman, hiçbir yetkeye bağlı kalmaksızın akıl sayesinde yeni bir dünya görüşünü temsil etmekle övünür. Günümüze kadar ulaşan bu övgüsünde haklıdır elbet. Ancak, Aydınlanma Yüzyılı *(Le siècle des Lumières)* salt akıl, bilim ve mantıkla açıklanabilecek, tek bir yolu takip eden tekdüze bir sistem değildir. O, aklı kutsayan birinin kanıksanmış övgüsünden çok daha fazla ironi ve çeşitlilik barındırır içinde. Herşeyden önce bu hareket kendiliğinden ortaya çıkmamış, tarihteki birçok etkileşimden nasibini almıştır. Keşifler çağının, bilimsel, kültürel ve entelektüel hareketlerin, birbirini tashih eden filozofların, hattâ akla yabancı, doğanın derin paradokslarına dikkat çeken Rousseau gibi düşünürlerin buluştuğu bir güzergâh olarak da düşünülebilir Fransız Aydınlanma Felsefesi...

Bu hareketin hangi koşullar altında ortaya çıktığı incelenmeye değer. Aydınlanma düşünürleri, Ortaçağ ve Rönesans'taki bilimsel ve felsefi mirasın bilincindeydiler. Bilim ve özellikle mekanikteki gelişmelerin sıkı birer takipçileriydiler. Onları ayrıcalıklı kılan, devraldıkları bilgi birikimini muazzam noktalara taşıyabilme cesaretini gösterebilmiş olmalarıdır. Her türlü otoriteye karşı üstlendikleri mücadelede, doğa yasalarının insan ve toplum hayatındaki etkisini ve nesnel koşulların belirleyiciliğini ispat edebilmişlerdir.

Fransız Aydınlanması, İngiliz ve Alman aydınlanma düşünce gelenekleri kadar belki "derin" değildi, ancak insanı bizzat yaşamın hedefi haline getirerek ve bireyden talep ettiği özgüveni en uç noktasına götürerek "aydınlanma"nın en büyük payesini kazanmıştır.

Özellikle, salonlarda ve seçkin çevrelerde başlayan bu hareket, yepyeni bir uyanışın habercisi olan *Ansiklopedi* aracılığıyla halka yayılmış ve geniş kitleler tarafından benimsenmiştir.

Alman düşünür Oskar Ewald, kaleme aldığı bu eserinde Aydınlanmanın kaynaklarını, Montesquieu, Voltiare, Diderot, D'Alembert, La Mettrie, Helvétius ve Rousseau gibi önde gelen düşünürlerin eserlerini inceleyerek genel yönleriyle okuyucuya tanıtmaktadır.

ISBN 978-975-8717-60-6