





insan yayınları

DOĞU'DAN BATI'YA

Düşüncenin Serüveni

YENİÇAĞ DÜŞÜNCESİ



PROJE EDİTÖRÜ
BAYRAM ALİ
ÇETİNKAYA



DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

YENİÇAĞ DÜŞÜNCESİ

insan yayınları : 658
düşünce dizisi : 47

© insan yayınları

birinci baskı, 2015

yayıncı sertifika no: 12381
isbn tk: 978-975-574-758-3
isbn 978-975-574-761-3

doğu'dan batı'ya düşüncenin serüveni
yeniçağ düşüncesi

proje editörü
prof. dr. bayram ali çetinkaya

cilt editörü
yrd. doç. dr. ahmet erhan şekerci

editör yardımcısı
arş. gör. abdullah demir

içdüzen
mürettibhane

kapak düzeni
harun tan

BU PROJE BAŞBAKANLIK TANITMA FONU'NUN DESTEĞİYLE HAZIRLANMIŞTIR.

baskı-cilt
pasifik ofset
cihangir mah. güvercin cad. no: 3/1
baha iş merkezi a blok kat: 2
34310 haramidere/istanbul
tel: 212 - 412 17 77
matbaa sertifika no: 12027

insan yayınları
istiklal caddesi no: 96 beyoğlu/istanbul
tel: 0212-249 55 55 faks: 0212-249 55 56
www.**insanyayinlari**.com.tr
insan@insanyayinlari.com.tr

DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

YENİÇAĞ DÜŞÜNCESİ

3. Cilt

Proje Editörü
PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA

3. Cilt Editörü
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ

İNSAN

proje editörü

prof. dr. bayram ali çetinkaya (istanbul üniversitesi)

danışma kurulu

prof. dr. alparslan açıkgenç (yıldız teknik üniversitesi)
prof. dr. mehmet akif aydın (medipol üniversitesi)
prof. dr. mehmet bayrakdar (yeditepe üniversitesi)
prof. dr. nazif gürdoğan (maltepe üniversitesi)
prof. dr. mahmut erol kılıç (marmara üniversitesi)
prof. dr. turan koç (sabahattin zaim üniversitesi)
prof. dr. ejder okumuş (osmangazi üniversitesi)
doç. dr. mustafa özel (istanbul şehir üniversitesi)
yrd. doç. dr. ömer osmanoğlu (üsküdar üniversitesi)
ilhan akıncı (insan yayınları)
ismail akıncı (insan yayınları)
dr. ahmet çelik (insan yayınları / istanbul üniversitesi)
erhan güngör (editör, insan yayınları)

cilt editörleri ve yardımcıları

1. cilt editörü: doç. dr. ali osman kurt (ankara sosyal bilimler üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. abdullah demir
2. cilt 1. bölüm editörü: prof. dr. celal türer (ankara üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. abdullah demir
2. cilt 2. bölüm editörü: doç. dr. hakan olgun (istanbul üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. abdullah demir
3. cilt editörü: yrd. doç. dr. ahmet erhan şekerci (istanbul üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. abdullah demir
4. cilt editörü: doç. dr. şamil öçal (kırıkkale üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. adem irmak
5. cilt editörü: prof. dr. abdullah kahraman (marmara üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. adem irmak
6. cilt editörü: prof. dr. ismail çalışkan (yıldırım beyazıt üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. adem irmak
7. cilt editörü: doç. dr. eyüp bekiryazıcı (atatürk üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. mustafa özağaç, arş. gör. zeynep kot tan
8. cilt editörü: yrd. doç. dr. ahmet hamdi furat (istanbul üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. mustafa özağaç, arş. gör. zeynep kot tan
9-10. cilt editörü: doç. dr. selim eren (ondokuz mayıs üniversitesi)
yrd. doç. dr. ali öztürk (istanbul üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. mustafa özağaç, arş. gör. zeynep kot tan

redaksiyon ve tashih

prof. dr. ali yılmaz (ankara üniversitesi)-(başkan)
prof. dr. alim yıldız (cumhuriyet üniversitesi)
doç. dr. zülfikar güngör (ankara üniversitesi)
doç. dr. ali öztürk (istanbul üniversitesi)
yrd. doç. dr. hasan özalp (cumhuriyet üniversitesi)
yrd. doç. dr. muharrem hafız (istanbul üniversitesi)
arş. gör. mustafa özağaç (istanbul üniversitesi)
arş. gör. adem irmak (istanbul üniversitesi)
arş. gör. abdullah demir (istanbul üniversitesi)
arş. gör. zeynep kot tan (istanbul üniversitesi)

1. Cilt	Aklî Düşünce ve Felsefenin Doğu'dan Doğuşu: Babil-Keldanî-Çin-Hint-İran-İbranî Gelenekleri
2. Cilt	Antikçağ Yunan Düşüncesi & Ortaçağ Düşüncesi
3. Cilt	Yeniçağ Düşüncesi
4. Cilt	Yirminci Yüzyıl Düşüncesi
5. Cilt	İslâm Düşüncesinin Altın Çağı
6. Cilt	Felsefe Ahlâk ve Kelâmın Sentezi
7. Cilt	Endülüs ve Felsefenin İşrakîli(Leşmesi)ği
8. Cilt	Osmanlı'da Felsefe ve Aklî Düşünce
9. Cilt	Medeniyet Projelerinin İnşâ Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi
10. Cilt	Medeniyet Projelerinin İnşâ Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi

İçindekiler

GİRİŞ / Ahmet Erhan Şekerci 9
[SIR] FRANCIS BACON VE BİLİMSEL DEVRİM OLGUSU / Muhammet Özdemir 13
RENÉ DESCARTES / H. Ömer Özden 31
DESCARTES'IN AHLÂK VE MUTLULUK ANLAYIŞI / Yaşar Türkben 53
DESCARTES METAFİZİĞİNE GİRİŞ / İlyas Altuner 63
SPINOZA'YA GÖRE TANRI VE İRADE ÖZGÜRLÜĞÜ / Yaşar Türkben 97
NICOLAS MALEBRANCHE / Süleyman Hayri Bolay 107
NICOLAS MALEBRANCHE / Nazif Muhtaroğlu 115
LEIBNIZ FELSEFESİNDE TANRI, CEVHER VE DÜNYA "İLİŞKİ"Sİ / Erdal Yılmaz 125
AYDINLANMANIN ULUSAL KARAKTERİ ÜZERİNE ANALİTİK BİR DENEME / Ahmet Erhan Şekerci 153
JOHN LOCKE / İsmail Çetin 213
İDEALİST BİR İMMETARYALİST OLARAK GEORGE BERKELEY / Ahmet Erhan Şekerci 237
DAVID HUME / Ali Taşkın 269
VOLTAIRE FELSEFESİ VE ETKİLERİ / Necdet Durak 295
KANT VE ALMAN AYDINLANMASI / Mehmet Günenç 325

KANT'TA MUTLULUK - AHLÂKLILIK İLİŞKİSİ / Lokman Çilingir 345
KANT VE ALMAN İDEALİZMİ / Mehmet Günenç 369
JOHANN G. FICHTE / Songül Demir 391
SCHELLING FELSEFESİ / Ömer Naci Soykan 405
FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER / H. Atilla Erdemli 425
HEGEL FELSEFESİNDE 'BAŞLANGIÇ' SORUNU / Enver Orman 445
HEGELCİ DİYALEKTİKTE 'BİR ŞEY' VE 'BAŞKASI' / Enver Orman 465
SCHOPENHAUER / Ahmet Uğurlu 489
SCHOPENHAUER'DA ESTETİK KURTULUŞ / Ahmet İnam 511
JEREMY BENTHAM / Metin Aydın 517
JOHN STUART MILL / Derda Küçükalp 541
NIETZSCHE / Mehmet Bayrakdar 561
BİR POLİTİKA FİLOZOFU OLARAK NIETZSCHE / Derda Küçükalp 583
SIGMUND FREUD / Ali Köse - Ali Ayten 603
CARL GUSTAV JUNG: AKADEMİK KİŞİLİĞİ VE DİN ANLAYIŞI / Abdülkerim Bahadır 615
ERIC FROMM / Mustafa Doğan Karacoşkun 639
GIAMBATTISTA VICO / Sema Önal 665
YAZARLARIN KISA ÖZGEÇMİŞLERİ 689

GİRİŞ

Ahmet Erhan Şekerci*
Üçüncü Cilt Editörü

Büyük bir düşünce serüveninin en önemli halkalarından birisi olan Yeniçağ düşüncesi, çağdaş düşünceyi ve günümüzü anlamak açısından hayati öneme sahiptir. Günümüz düşünce dünyasının oluşmasına katkı veren düşünür ve filozofların önemli bir kısmı da bu dönemde ortaya çıkmıştır. Yeniçağ aynı zamanda kadim bilgi ve filozoflarının yeni bir bakış açısıyla okunup, tarih sahnesine yeniden sunulması bakımından Ortaçağdan ayrılmaktadır.

On ciltlik bu kapsamlı külliyatın Batı Düşüncesi kısmının bu üçüncü cildi, her biri müstakil ciltlere konu olabilecek seçkin düşünürlerin fikirlerinden oluşan bir panoramayı siz okurlarına sunmayı amaçlamaktadır.

Batı düşüncesinin en büyük düşünsel kırılmalarından birisi kuşkusuz Descartes ile başlayıp, diğer rasyonalist filozoflarla devam eden, Aydınlanma düşüncesinin zirve noktasını temsil ettiği, idealizmle taçlanıp bizleri çağdaş düşünceye ulaştıran Yeniçağ düşüncesidir. Bidayet ve nihayetini kesin hatlarla tayin etmenin çok zor olduğu bu dönem, kendisinden neşet ettiği Batı Düşüncesi ile beraber, diğer düşünme biçimlerine de derinden tesir etmiş; yakın geçmişte olduğu kadar günümüzde de etkin olan pek çok paradigma, felsefe ve akımların başlatıcısı olmuştur. Bu açıdan baktığımızda, Yeniçağ düşüncesi sadece Batı'ya değil tüm çağdaş dünyaya ait bir düşünce sistemidir.

* Yrd. Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi ABD. Öğretim Üyesi.

Felsefeyle ya da düşüncenin herhangi bir dalıyla ilgilenen hiç kimse Descartes, Hobbes, Locke, Hume veya Kant'a kayıtsız kalma lüksüne sahip değildir. Bu düşünürlerin sadece yaşadıkları yüzyılın değil, müteakip yüzyılların düşünce sistemlerinin de köşe taşları oldukları göz önünde bulundurulduğunda, bu cildin külliyatın en önemli çalışmalarından birisi olduğunu söyleyebiliriz. Çalışmanın kendine özgü niteliği gereği, ele alınan her bir başlık ülkemizin kendi dalının uzmanı münevverleri tarafından kaleme alınmıştır. Ancak unutulmaması gereken önemli bir husus vardır ki; böylesine önemli, geniş ve oldukça mümbit bir dönemi inceleme konusu alan bu cildimiz konuyu kamilen ortaya koyma hususunda yeterli olmayacağı da aşikardır. Ancak dönem hakkında çalışma yapmak isteyen ya da konuya giriş yapma isteği olan araştırmacı ve okuyucular için önemli bir başucu eseri olacağı kesindir. Müelliflerimizin tercihleri doğrultusunda; bazı düşünürler müstakil bir başlığa konu olurken, bazıları da belli fikirleri bağlamında esere dahil olmuştur. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu cilt içinde bulacağınız çoğu düşünür tek başına ele alındığında, bu çalışmanın yekûnu kadar bir çalışmanın ancak kifayet edeceği de açıktır.

Ortaçağdan Yeniçağa geçişte günümüze ışık tutan filozoflar arasında Malebranche'ı, çağa damgasını vuran Descartes'ı genel bir bakışın yanında, özellikle ahlak ve mutluluk bağlamında da ele alacağız. Bu bağlamda Descartes'in yolundan rasyonalizmin gölgesinde ilerleyen Spinoza'yı ve Leibniz'i göreceğiz. Bu arada Yeniçağdaki bilim anlayışındaki paradigmatik değişiminin en önemli temsilcisi olan Francis Bacon'ı ve 'bilimsel devrim' kavramının anlam ve önemini ele alacağız. Rasyonalistlerden sonra Yeniçağın yükselen yıldızları olarak karşımıza çıkan İngiliz Empiristlerini, halefleri olduğu rasyonalistlerden biraz daha farklı bir çizgide ilerleyerek, deney ve gözlemin tarihteki en önemli araştırma yöntemi olarak nasıl vazettiklerini görüp, bu epistemolojik yaklaşım ile 'felsefi erdem'i vurgulayan başka bir akımın da nasıl doğduğuna şahitlik edeceğiz.

On yedinci yüzyılın ortalarında filizlenmeye başlayan, on sekizinci yüzyılın hakim paradigması olan Aydınlanma düşüncesinin nasıl toplumsal bir dönüşüm hareketine dönüştüğünü göreceğiz. Bu minvalde Aydınlanma düşüncesinin parlayan yıldızları olan Ampirist felsefenin üç önemli temsilcisi Locke, Berkeley ve Hume'un fikirlerini yine bu cildin sayfalarında bulacaksınız. İngiltere'de filizlenen, değişimi, ilerlemeyi ve eleştiriyi kendine temel düstur edinen Aydınlanma düşüncesinin Kıta Avrupa'sındaki yayılmasına şahitlik ederken, Fransız ve Alman Aydınlanmalarına bakıp, düşünce tarihinin en önemli filozoflarından biri olan Kant'ın görüşleriyle tanışacağız.

Bilimsel devrimler, sanayideki gelişmeler, sosyal, entelektüel ve sınıfsal değişimler Kıta Avrupa'sında o zamana değin yaşanmamış köklü değişiklik-

lere sebep olmuştu. Yeniçağın Rasyonalistleri, Aydınlanma'nın kısmen empirist ama çoğunlukla özgürlükçü düşünürleri bulundukları toplumları aydınlatırken, tarih boyunca kendi medeniyetlerini şekillendiren pek çok tabunun ya yıkılmasına ya da bu tabular yerine yeni paradigmaların inşa edilmesine öncülük etmişlerdi. Bu öncülerden birisi olan Jeremy Bentham, yeni bir ahlak anlayışını geliştirmeye çalışırken, eski dünyanın en önemli merkezlerinden olan Fransa'da Voltaire popülist ve sosyal içerikli felsefi yazılarıyla eski-yeni yanlış gördüğü her şeyi kendine eleştiri alanı olarak tayin etmişti. Çağdaş felsefenin en önemli seleflerinden olan Alman idealizmi ve romantizmi, sahip olduğu düşünsel derinliğini Schopenhauer, Schleiermacher, Fichte, Schelling, Hegel bizlere sunuyordu. Yine aynı dönemde J. S. Mill'in romantizmi ve Vico'nun tarih anlayışı, Freud'la başlayıp, Jung ve E. From'la devam eden yeni psikoloji anlayışı dönemin sınırlarını aşıp ve günümüzü aydınlatan entelektüel bir zemine dönüşmüştü.

Yeniçağ düşüncesinin tarihi ve kavramsal sınırlarını belirlemek aslında oldukça zordur. Zira yeni kavram ve fikirlerle ortaya çıkan ve çağdaş düşünceyi meydana getiren tüm yenilikler aslında bu Yeniçağ düşüncesinin içinde yer almaktadır. Bir cildin ihata edemeyeceği kadar geniş ve özel olan bu düşünce çağına dair bir panorama sunmayı amaçlayan bu çalışmanın tüm yazarlarının ülkemiz müelliflerinden müteşekkil olması da ayrıca önemlidir. Temel gayemiz, Yeniçağ düşüncesi ile sizleri buluşturup tanıştırmak ve bu minvaldeki daha önemli ve geniş ilmi çalışmalara zemin hazırlamaktır. Bu amaç doğrultusunda hazırlanan ve "Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni" adlı on ciltlik çalışmanın üçüncü eseri olan 'Yeniçağ Düşüncesi' siz değerli okurlarımızın takdirlerine sunulmuştur.

[SIR] FRANCIS BACON VE BİLİMSEL DEVRİM OLGUSU

Muhammet Özdemir*

GİRİŞ

Bu çalışmada, XVII. yüzyılda yaşamış İngiliz bilim adamı ve düşünürü Francis Bacon'ın bilimsel devrim olayıyla ilişkisi üzerinde durulacaktır. Farklı bir yöntemle önce Francis Bacon'ın yaşamöyküsü ve bazı eserlerinden kısaca bahsedilecek, ikinci olarak onun etkilendiği fikri akımlar ve düşünürlere temas edilecek, sonra bilimsel devrim olgusuna yer verilerek söz konusu İngiliz yazarın düşünceleri ve temel yönleri anlaşılmaya çalışılacaktır. Böylelikle Bacon'ı yeterince anlamamızı temin edecek iki önemli tarihî olaydan hareket edeceğiz. Biri, onun yaşamöyküsü ve eserleridir; diğeriyse, onun bilimsel devrimle münasebetidir.

"Sir" unvanını almış modern bilim yazarlarından biri olarak Francis Bacon, modern düşüncenin kurumsallaşmasında ve bir yöntem edinmesinde ayrıcalıklı bir konumda bulunmasına rağmen genellikle bir "bilim adamı" veya "filozof" olarak görülmez; ne felsefe tarihlerinde ne de modern anlamda matematiksel bilim tarihlerinde çokça anılır.[1] Oysa modern bilimin ve kültürün gerçek yaratıcı bağlamı olarak modern Britanya, kendi gelişim tarihinde ona çok şey borç-

---

* Yrd. Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Felsefe Bölümü Türk-İslâm Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalı.

1. Cemal Yıldırım, *Bilimin Öncülleri*, TÜBİTAK Yayınları, Ankara, 18. Basım, 2001, s. 78, 83.

ludur. Ayrıca modern bilimin aydınlanmanın ardından özellikle XIX. yüzyılda edindiği din karşıtı ideolojik duruş, anakronik bir hatayla genellikle Francis Bacon'ın söylemlerine uyarlanır ve onun teoloji karşıtı bir bakış açısına sahip olduğu savunulur.[2] Oysa Bacon, daha sonra aydınlanma döneminde belirginleşecek tarzda kurumsal dine (Katoliklik) karşıdır ve onun söylediklerinin aynı zamanda modern bir ateizm söylemini meşrulaştıracak bir bağlama yol açması kendisinin kastettiği bir şey değildir. Bahsettiğimiz iki önemli verinin yanı sıra artık bilim tarihi yazımının gözden geçirilmeye başlanması,[3] Francis Bacon ve bilimsel devrim olgusunun yeniden ele alınmasını lüzumlu kılmıştır.

HAYATI VE ESERLERİ

Francis Bacon, soylu bir İngiliz ailesinin çocuğu olarak 22 Ocak 1561 tarihinde Londra'da dünyaya geldi. 1573 yılında Trinity College'da (Cambridge) bilim eğitimi almaya başladı ve ardından 1576 yılında katıldığı "De Societate Magistrorum" topluluğu bünyesinde hukuk eğitimi aldı. Bu arada dönemin Paris elçisi Sir Amyas Paulet ile beraber Paris'e gitti ve oradayken felsefeye merak sardı. Babasının beklenmedik ölümü (1579) dolayısıyla başladığı avukatlık mâcerâsının devamında, 1582 yılı içinde Gray's Inn'de avukatlık yapmaya koyuldu. 1584 yılında 33 yaşındayken Dorsetshire Parlamentosu'na katıldı ve böylece pek çok bilim adamı gibi bir daha onsuz yapamayacağı politik yaşama adımını atmış oldu. 1591 yılında II. Essex Kontu Robert Devereux'un danışmanı oldu. 1593 yılında Middlesex Parlamentosu'na girdi. 1597 yılından itibaren eserlerini yazmaya başladı. 1603 yılında "Sir" unvanını aldı ve şövalyeliğe yükseldi. 1605 yılında en önemli eseri olan *Great Instauration* veya *Instauratio Magna*'sını (Büyük Yenilenme) yazmaya başladı. *Novum Organum* (Yeni Araç-1620) adlı fevkalade önemli eseri, söz konusu eserin ikinci bölümüdür ve eser, 1623 yılında *De Augmentis Scientiarum* adıyla tekrar yayınlanmıştır. 1613 yılında başsavcı, 1617'de mühürdar, 1618'de başyargıç olur ve peş peşe birçok politik unvan almaya başlar. 1621 yılında siyâsî olarak gözden düştü ve mahkemede yargılanan kişilerden rüşvet aldı-

2. Yıldırım, *Bilimin Öncülleri*, s. 80.
3. Cemil Aydın, "Türk Bilim Tarih Yazımı'nda 'Zihniyet', 'Din' ve 'Bilim' İlişkisi: Osmanlı Örneği", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 2, Sayı 4, İstanbul, 2004, s. 29-44; Muhammet Özdemir, "Türk-İslâm Bilim Tarihinin Yeniden Yazımı Açısından Bilim Tarihi Yazım Biçimleri Tartışmasına Giriş", *Türk Yurdu*, Cilt 33, Sayı 312, Ankara, 2013, s. 35-41; a.mlf., "Türk-İslam Bilim Tarihi Açısından Bilim Tarihi Yazım Biçimleri", *Bilim ve Teknolojiler Dergisi* (Н А У К А И НОВЫЕ ТЕХНОЛОГИИ), Kırgızistan Milli Eğitim Bakanlığı, No: 2, Bişkek, 2013, s. 280-291.

ğı gerekçesiyle yargılandığı bir davada mahkûm olup para cezası aldı. Kendisini bütünüyle felsefî okumalarına ve yazmaya veren Francis Bacon, 9 Nisan 1626 yılında Highgate'de 65 yaşındayken zatürre olduğu düşünülen bir hastalığın pençesinde öldü.[4]

Özellikle bilim felsefesi ve modern bilim denildiğinde akla ilk gelen isimlerden biri olan Francis Bacon, hepsi kıymetli çok sayıda eser kaleme almış olmakla beraber, bizim kapsamımızı da ilgilendirecek tarzda, üç tane belirgin eseri Türkçeye çevrilmiş bulunmaktadır:

1. *Novum Organum* (Yeni Araç): Aristoteles'in *Organon* adlı eserine karşı yazılmış ve tümevarımı öne çıkaran bir bilimsel mantık kitabıdır. 1620 yılında yayınlanan eser, yazarın en değerli ve etkili çalışmasıdır.
2. *Nova Atlantis* (Yeni Atlantis): Francis Bacon'ın ölümünü müteâkiben 1627 yılında yayınlanan risâle veya ufak kitap, bilimsel nitelikte kurgulanmış ve kurumsallaşmış bir 'toplumsallık-devlet' ütopyasıdır. Modernliğin gitgide bu projeyi hayata geçirmiş olduğu söylenebilir.
3. *Essays* (Denemeler): Francis Bacon'ın 1597'de yayınlanan ilk eseridir. Eserin muhtevâsı, 1580 yılında Fransa'da yayınlanan Monteigne *Denemeler*'ini andırmaktadır ve ondan esinlenildiği akla gelebilmektedir. Eserde ateizm karşıtlığı dikkat çekmektedir.

DÜŞÜNCE SİSTEMİ VE ETKİ BAĞLAMLARI

Francis Bacon düşüncesi için pek çok şey söylenebilir. Onun düşüncesine öyle bir yerden değinilmelidir ki, zihin için hem onun kasdettiklerine hem de etki bağlamlarına kolaylıkla bir erişim mümkün olabilsin. Söz konusu yer, Bacon'ın felsefede ve bilimde spekülasyon ile tecrübeyi kullanma arasına çizdiği hassas sınırda bulunabilir. Onun *Novum Organum*'daki başlangıç cümlelerinden biri şöyledir: "Bir şeyin iyi bilinip bilinmeyeceği meselesi yalnızca tartışarak değil, tecrübe ederek de düzenlenmelidir."[5] Bacon'ın bu cümlesi üzerinden artık Ortaçağ adcıları (nominalizm) ve Ockhamlı William ile, yazarımızın çağdaşı Galileo Galilei ve René Descartes ile, öte yandan bir yönden esaslı olarak reddedilen Aristoteles ve bütün İlkçağ filozoflarıyla bağlantılar kurularak çeşitli tahliller yapılabilir.

---

4. Çiğdem Dürüşken, "Sunuş", *Nova Atlantis Yeni Atlantis* içinde, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2008, s. 17-20.
5. Fancis Bacon, *Novum Organum*; Çeviren: Sema Önal, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s. 112.

Her ünlü yazar, düşünür veya bilim insanı kendi döneminin ürünüdür ve akranı olan birçok emekçinin ürününü kullanarak iş yapmaktadır. Bacon da kendi döneminde tanımlanmış ihtiyaç alanları ve geliştirilmiş çözüm çerçeveleri üzerinden yürümektedir. İlginç olmayan bir tarzda bilgi sosyolojisinin ilk nüvelerini bizzat adını anıp eserlerinden alıntılar yaparak Francis Bacon'da bulan Susan Hekman'ın,[6] Hans-Georg Gadamer'i yorumlayarak işaret ettiği şekilde biz de, Bacon'ı anlayabilmek için onun tarihî ve kültürel ufuklarını ihmâl etmemeliyiz.[7] Bu bağlamda Bacon, verili insânî sorunları çözümlemek üzere artık yeni bilgi arayışlarının ve söz konusu kapsamda özellikle yeni yöntem arayışlarının ortaya çıktığı bir dönemde yaşadı. Bacon'dan çok önce başlayan "işe yarar bilgiye erişmede yöntem tartışmaları", onun döneminde birçok cevap üretmiş bulunuyordu. Batı Avrupa ve Britanya'daki insanların ivedi ihtiyaçları, tabiata ilişkin bir merakı yaratacak düzeyde yüzyıllar boyunca zihinleri koşullamışken Bacon veya bir başkasının mevcut şartlardan etkilenmemesi düşünülemezdi. Dolayısıyla Bacon, ne kendi başına entelektüel bir merak olarak, ne de doğrudan bilim ve bilgi için yeni bir soru veya yanıt ortaya atmıştır. Tarih boyunca böyle bir örnek de yoktur. Britanya'nın sözünü ettiğimiz insânî koşullarında bilginimiz, bilimlerde ve bilimsel yöntemlerde, yani bilgiye erişme tercihlerimizde kökten bir devrim yapmamız gerektiğini öne sürdü.[8] Sonra tarihî olarak bunu gerekçelendirmek üzere mevcut sorunları çözümleyecek tarzda ne Aristoteles'in ve Yunanlıların, ne de Ortaçağ'a damgasını vuran Arapların bir şey bırakmadıklarını söyledi. Eski Yunan felsefesi ve Roma felsefesinden sonra sadece Batı Avrupa felsefesi devam etmişti ve Skolastikler ile Arapların icrâ ettikleri bir felsefeden bahsedilemezdi. Bu arada Bacon'a göre felsefenin sadece Batılı evrelerine güvenilebilir ve mümkün bir felsefe ve bilim tarihinde sadece Avrupalıların tecrübî unsurları bulunabilirdi.[9] *Novum Organum*, şaşırtıcı bir şekilde, XVII. yüzyıla girilirken Batı Avrupa'da mevcut olan bilimlerin doğrudan Yunanlılardan devşirildiğini ve Latin yazarlarla Arapça yazanların bilim tarihine anılmayı hak edecek bir katkıda bulunmadıklarını söylemektedir.[10]

Novum Organum, şimdiye değin biraz işarette bulunduğumuz üzere Batı Avrupa XVI. ve XVII. yüzyılında cereyân etmiş felsefî ve bilimsel tartışmaların bir özü durumundadır ve Francis Bacon'ın bütün fikrî sistemi en iyi on-

---

6. Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*; Çevirenler: Hüsamettin Arslan-Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 15-16.
7. Hekman, *a.g.e.* s. 197.
8. Bacon, *Novum Organum*, s. 125.
9. Bacon, *a.g.e.* s. 153-155.
10. Bacon, *a.g.e.* s. 148. Cemal Yıldırım'ın yüzyıllar sonra aynı cümleyi Türkçe onaylaması daha şaşırtıcıdır. Bkz. Yıldırım, *Bilimin Öncülleri*, s. 12.

da bulunmaktadır. Bacon, söz konusu eserinde, üç önemli olguyla mücâdele halindedir. Birincisi, on altıncı yüzyıla değin Batı Avrupa bilgi anlayışında etkin durumda bulunan Aristoteles sistemidir. O, bizzat düşman olduğu için veya gerçekten de Yunanlı filozof bütün sorunların esas kaynağı olduğu için değil, sonrakiler kendisini ve sistemini mutlak hale getirdikleri için Aristoteles'e karşı çıkmaktadır. Birinci eleştiri bağlamında Aristoteles, bir gerileme olarak temsil edilmekte ve onun mantığının doğa felsefesini bozduğu öne sürülmektedir.[11] Bacon, Aristoteles'in her şeyin doğasından hareket eden eksik tümevarımı yerine uzmanlaşmacı tam tümevarımı önermekte ve bilgide doğruya ulaşmanın tek yolu olarak deneyin kaldığını söylemektedir.[12]

İkinci olgu, Katolik Kilisesi ve kurumsal dinin her şeye müdâhale edip sınırlandıran teolojisidir. Bacon, burada da bizzat dine karşı olduğu için veya Katoliklik ile özel bir meselesi olduğundan değil, onun üzerinden meşrulaştırılan ve açığa çıkan olumsuz gelişmelere mâni olmak için teolojik alanın sınırlandırılması gerektiğini öne sürmektedir. Hıristiyanlığın eski kilise babalarından bazılarının güzel çalışmalar yapmış olduklarını kabul etmekte ve doğa felsefesiyle Aristotelesçiliğin karıştırılması sebebiyle bilimin ileriye taşınamadığından bahsetmektedir. Ayrıca tabiatın bilgisinde ileriye gitmesi muhtemel bazı araştırmacıların din adamlarından ve kurumsal olarak dinin başardıklarından fazlasını başarmaları ihtimalinden söz edilerek çeşitli endişeler dile getirilmekte ve söz konusu durum da olmaması gereken bir rekâbete işarette bulunmaktadır. Teolojiye insânî olanın karışmış olması ve artık gerçekten teolojik olanlarla insânî olanların birbirinden ayrıştırılamaması gerekçesiyle iki alanın birbirinden arındırılması lüzûmu hissedilmektedir. Böylece Bacon çözüm olarak günümüzde laiklik veya sekülerlik olarak anlaşılan kutsaldan arındırmayı kasdetmektedir. Öte yandan her şeyin ve bütün aydınlığın Tanrı'dan kaynaklandığına yoğunlaşarak O'na ilişkin bir kanıtlamayı tavsiye etmeyi de ihmal etmemektedir.[13]

Üçüncü olgu, insanların akıl yürütme tarzlarıdır. Bacon burada bir taraftan farklı epistemolojik ekollerle mücâdele halindeyken bir taraftan da ünlü "soy", "mağara", "çarşı-pazar" ve "tiyatro idolleri" kavramsallaştırmaları ile insana dair psikolojik tahlillerde bulunmaktadır.[14] Üçüncü olgu, onun Aristoteles mantığının hâlâ etkisinde olduğunun bir kanıtı durumundadır; çünkü Yunanlı filozofta rast gelindiği şekilde o da, epistemolojiyi psikolojiden arındıramamaktadır. Bir önceki olguyla ilgili olarak felsefî bilgiyle inancın alanını ayır-

11. Bacon, a.*g.e.* s. 139.
12. Bacon, a.*g.e.* s. 158-159.
13. Bacon, *a.g.e.* s. 167-172.
14. Bacon, a.*g.e.* s. 127-139.

mayı öneren Bacon,[15] burada; bir taraftan Yunanlıların felsefî bilgelikten gevezeliği anladıklarını öne sürerek spekülatif felsefeden uzak durmayı ve pragmatik olmayı tavsiye etmekte,[16] diğer taraftan bir noktaya değin şüpheci davranarak eksik tümevarımdan kaçınmayı salık vermektedir.[17]

Daha sonra Immanuel Kant'ın antinomilerinde ve aydınlanmaya ilişkin metninde işleyeceklerini çağrıştıran değinilerinden birinde Bacon, *Novum Organum*'da, aklın çelişkiye düşmeden kabul edemeyeceklerine de yer vermekte[18] ve daha önemli olarak, kimseye aklını teslim etmeksizin düşünmeyi öğütleyen bir akımın ilk açıklayıcısı olduğunu belirtmektedir.[19] Bundan önce Bacon'ın, önyargılardan arınmış olgun bir insandan söz ederek onun her şeyi sistematize etme ve "Henüz böyle biri maalesef çıkmamıştır." demekle beraber bütün sorunları çözme ihtimalinden ümitle bahsetmesi, akla, kendisine göndermede bulunan –belki Descartes'ı da etkileyen- bir sistem filozofu arayışını getirmektedir.[20]

Anladığımıza göre Bacon, nasıl bir çağda yaşadığının farkında olduğu gibi tarihe geçmeyi de ümit etmektedir. Bizim yukarıda üç olgu üzerinden betimlediğimiz düşünsel işlevini kendisi farklı cümlelerle yine üç madde üzerinden izah etmektedir. Bunlar: 1- Doğal insan aklının kendi haline bırakılmasının eleştirisi, 2- İsbâtın eleştirisi ve 3- Teorilerin veya kabul edilmiş felsefe ve doktrin sistemlerinin eleştirisi.[21] Bacon'ın değindiği maddeler de bizim ortaya koyduklarımızla örtüşmekte; fakat kurumsal dine ilişkin değini her bir maddenin imleme alanına yayılmaktadır. *Novum Organum* yazarının insanlık tarihini ikiye ayırdığı (antik ve modern) pasajın [22] ve "ilerleme"nin ne denli önemli olduğunu ifade etmesinin[23] yanı sıra eski dönem için, "Gerçeği araştırmaktan ziyade gelişigüzel kavramlar üzerine kurulan kökleşmiş hataları onaylamaya ve kuvvetlendirmeye yarar." nitelendirmesinde bulunduğu eski mantık için söylediklerinin[24] aynısının günümüzde kendisi için söyleniyor olması önemlidir.

Francis Bacon'ın günümüzde bizi ilgilendiren en önemli eseri, "Büyük Yenilenme"nin ikinci bölümü olan *Novum Organum*, iki bölümden meyda-

---

15. Bacon, *a.g.e.* s. 141.
16. Bacon, a.*g.e.* s. 149-152.
17. Bacon, *a.g.e.* s. 126, 140.
18. Bacon, *a.g.e.* s. 130-131.
19. Bacon, *a.g.e.* s. 183.
20. Bacon, a.*g.e.* s. 173- 174.
21. Bacon, a.*g.e.* s. 184.
22. Bacon, *a.g.e.* s. 192.
23. Bacon, a.*g.e.* s. 160.
24. Bacon, a.*g.e.* s. 121.

na gelmektedir. Birinci bölüm betimlediğimiz ve aktardığımız tarzda spekülatif tartışmalardan veya değerlendirmelerden meydana gelmektedir. İkinci bölüm ise, fizikte Aristotelesçi sebeplerin maddî, sûrî (form), fâil (etken) ve gâî (ereksel) şeklinde dörde ayrılmasını değerlendirerek ve gâî olanın bilimlerde araştırılmasının lüzumsuz ve zararlı olduğunu öne sürerek başlamakta, bir çeşit bilim felsefesi denemesine girişerek çeşitli aksiyomlar ortaya koymakta ve tabiatın araştırılmasının matematik ve fiziğe uygulanmasını önererek tasvîr ettiği bilimsel yöntemin örnek olarak seçilmiş bazı bilimsel sorunlara nasıl uygulandığını maddeler halinde anlatmaya teşebbüs etmektedir.[25] Bilginin yeterli olduğunu ve tabiatın bilinenden ibaret bulunduğunu söyleyenlerin felsefeye zarar verdiklerine dikkat çeken Bacon, eskilere saygının korunacağını; fakat onlarla yetinmemek gerektiğini dile getirmektedir.[26] Ünlü değerlendirmesinde bilgi ile insan gücünün eşanlamlı olduğunu iddiâ eden düşünürümüz, tabiatın ona itâat edilerek anlaşılıp idare edilebileceğini; ayrıca tabiatın akıl ve duyumdan fazla bir şey olduğunu ve onun varlığının zihne bağlı olmadığını söylemektedir.[27] Esas itibariyle bilimsel ve teknolojik keşiflerin felsefeden ve zihinsel sanatlardan önce olduğunu öne süren Bacon, felsefenin kendi zamanına değin boş işlerle uğraştığını, onun olması gereken işinin ise arınınki gibi faydalı olması gerektiğini, bilimsel veriler üzerine yoğunlaşması lüzumunu belirtmektedir.[28]

Anlaşıldığı üzere Bacon, *Novum Organum*'da, yeni bilimsel koşulların oluşturulması gereği üzerine gerekçelendirme ve içerik önerme girişiminde bulunurken, insanı, tarihi, felsefeyi, bilimi ve dini yeniden kurmaya çalışmaktadır. Aslında onunki yöntemsel bir tahlildir ve esas itibariyle bilginin kutsaldan arındırılmasını ve araştırma yöntemlerinde tümevarımın öne çıkarılmasını öğütlemektedir. Nitekim modern bilim denildiğinde akla gelen, başkalarının yanı sıra özellikle Bacon'ın deneysel yöntemi kutsamasıdır. Döneminin özellikleriyle pek örtüşmez bir tarzda, mantığın tümdengelim karakterini çağrıştırdığı için teorilerin matematiksel izahına karşı çıkmaktaydı. Uygulamalı bilimlerde zanâatlar ve endüstriyel süreçlerle yakından ilgilendiği için kendisine "endüstriyel bilimlerin filozofu" diyenler olmuştur. Bilim tarihçisi Stephen F. Mason'a göre,

---

25. Bacon, *a.g.e.* s. 203-213.
26. Bacon, *a.g.e.* s. 111-112.
27. Bacon, *a.g.e.* s. 120-121, 198. Çağdaş Müslüman düşünürlerden Ali İzzetbeogoviç'in de "Hayat, onu ne kadar anladığımıza bağlı değildir." ve "...düşünce hayata hâkim olamaz, hayat ondan yüksektir." türünden Bacon'a çok yakın duran ve ondaki "tabiat"ın yerine "hayat"ın konulmasıyla özgünleştirilen fikirler geliştirmiş olması ilginç bir ayrıntıdır. Bkz. Ali İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*; Çeviren: Salih Şaban, Nehir Yayınları, İstanbul, 11. Baskı, 2010, s. 13-16.
28. Bacon, a.g.e. s. 162, 173.

Bacon, zanâatlara ve uygulamalı bilimlere yakın durarak bilim adamlarının ve onlarla ilgili olarak sözgelimi Descartes'ın yoğunlaştığı görüş açılarından farklılaşmış ve bugün bile devam eden ayrımda –zanâatkâr ile bilim adamı arasındaki duvar- zanâatkârın tarafında bulunmuştur.[29]

Çalışmamızın girişinde temas ettiğimiz şekilde bilim tarihi bağlamında Francis Bacon'ın felsefî ve bilimsel yeterliliğinden kuşkulananlar vardır. Söz konusu anlamda Bacon'a olumsuz yaklaşan bilim tarihçileri genellikle XIX. ve XX. yüzyıllarda iyice daraltılmış "bilim" ve "bilim adamı" sözcüklerinin yeni anlamlarından[30] hareket etmektedirler. Sözgelimi Peter Whitfield, Francis Bacon'ın bilim tarihindeki yerinin paradokslarla dolu olduğunu, onun bir hukukçu ve politikacı olup bilim adamı olmadığını ve Kopernikçilik gibi çağının başlıca gelişmelerinden de etkilenmemiş olduğunu söylemektedir. Whitfield'e göre, o, Fransa ve İtalya'daki çağdaşlarını izleyerek Skolastik gelenek, eğitim ve düşünceden uzak durmaya çalışmış; emprik bilgiyi olguların basit toplamı olarak görmemiş ve hâlâ doğanın özünü keşfetmekle ilgili çeşitli kurallardan söz etmiştir. Bacon'ın geliştirdiği izah ve kurallar, bilimsel olmaktan ziyade metafiziktirler ve onun amacının gerçekten de bilginin bütününde bir reform yapmak olmadığını göstermektedirler.[31] Whitfield'in söylemeye çalıştığı, günümüzde matematik ve fizik bilmeyenin bilim tarihçisi olamayacağını söylemek gibi bir şeydir. İçinde doğruluklar bulunmakla beraber önemli anakronik sıkıntılar barındırmaktadır. Bacon'ın Nicolaus Copernicus ile başlayan ve matematiksel bilimle kendini iyice kurumsallaştıran tek bir akımı yeterince izlememiş olması başka bir durumdur, onun "bilimsel devrim" olarak anılan çağda bilim üzerine spekülasyon yaparak bizzat deney yapmamış olması başka bir durumdur. Eldeki durum, Francis Bacon'ın bilim tarihindeki önemli yerini zedelemediği gibi, o kaldırıldığında kocaman bir boşluğun ve anlamsızlığın meydana gelmesini de engellemeyecektir. Nitekim bilim adamlarından kurulu bir akademi veya cemiyeti ilk öneren de o olmuştur.[32] Günümüz şartlarının bilim anlamlarıyla yaklaşıldığında XIX. yüzyıldan önceki bir zamanda gerçek mânâda bir bilimsel faâliyet veya bilim adamı bulmak kolay değildir.

Novum Organum çevirmeni Sema Önal, Francis Bacon'ın fikirlerini, etki bağlamları açısından, önce Platon ve Aristoteles'inkiler ile, ardından Ockhamlı

---

29. Stephen F. Mason, *Bilimler Tarihi*; Çeviren: Umur Taybelge, T. C. Kültür Bakanlığı, Ankara, 2001, s. 131-133.
30. Steven Shapin, *Bilimsel Devrim*; Çeviren: Ayşegül Yurdaçalış, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2000, s. 7.
31. Peter Whitfield, *Batı Biliminde Dönüm Noktaları*; Çeviren: Serdar Uslu, Küre Yayınları, 2008, s. 162; krş. Yıldırım, *Bilimin Öncülleri*, s. 78, 83.
32. Colin A. Ronan, *Bilim Tarihi*; Çevirenler: Ekmeleddin İhsanoğlu-Feza Günergun, Tübitak Yayınları, Ankara, 2. Basım, 2003, s. 416.

William'ınkiler ile ve sonra Galileo Galilei'ninkiler ile kısaca mukâyese ve tahlil etmektedir. Bacon'a göre, öncelikle Gorgias, Protagoras ve benzerlerine sofist diyerek kendilerini de filozof olarak gören Sokrates, Platon, Aristoteles ve Zenon da aslında birer sofisttir. Çünkü onlar ahlâkla uğraşırlarken doğa felsefesini dışlamışlardır. İkinci olarak Bacon, Platon'un ve Aristoteles'in sistemlerini hem kendi felsefe tarihi algısı bakımından hem de söz konusu Yunan filozoflarına ait felsefelerin yeterince anlaşılması bakımından kayda değer bir tarzda tahlîl etmektedir. Platon'un idealarî ile varlık ve felsefe arasındaki münâsebetler, Aristoteles'in ise mantığı fevkalâde dikkat çekici niteliktedir. Üçüncü olarak Bacon, Aristoteles'in mantık kitaplarının ve özellikle Ortaçağ biliminde geliştirilmiş *II. Analitikler*'in (İslâm felsefesinde "*Kitâbü'l-Burhân*") farkındadır. Bir bakıma Bacon'ı ve başka akranlarını bilimde yeni yöntem arayışına iten esas etkenin, *II. Analitikler*'in yetersizliğinin anlaşılması olduğunu söyleyebiliriz. Aristoteles'in tümevarımdan anladığıyla Bacon'ın anladığı aynı olduğu halde ikisinin bilimsel yöntemde ve özellikle deneysel yaklaşımda tümevarıma biçtikleri rol aynı değildir.

Öyle görünüyor ki, *II. Analitikler*'in birtakım sıkıntılarının ve uygulama yetersizliklerinin anlaşılmasında Ockhamlı William, adcılık (Nominalizm) ve kavramcılık (Conceptualism) etkili olmuştur. Bacon, adcı veya kavramcı olmamakla beraber bunların açtığı eleştirel çığırdan fevkalâde istifade etmiştir. Ockhamlı William'ın tümevarıma getirdiği yenilikleri ve yaptığı katkıları göz ardı edemeyiz. Onun Galileo Galilei ile mukâyese edilmesinden ise, geçmişten duyulan rahatsızlık üzerine örtüşme; fakat deneysel yaklaşıma matematiğin uygulanması ve tabiatın zihni olarak kurgulanmasına devam etmekle ilgili farklılıklar dikkat çekmektedir. Galilei, bilime matematiği uygulayan, deneysel vargıları hâlâ bir tabiat olarak zihinde tahlîl etmeyi sürdürürken bunları matematiksel bir dile dökmeyi öneren bir yöntemi benimsemiştir ve bunu bizzat uygulamaktadır. Bacon ise, deneye değer verirken sonuçların spekülasyonla değerlendirilmesinden yeterince kurtulamamaktadır. Bacon da matematiğin fiziğe uygulanmasından söz etmekle beraber onunki daha spekülatif anlamda ve mümkün olduğunca detaya inme anlamında (atomcu) bir değini olmaktadır.[33] René Descartes genellikle Galilei'ye yakın bulunmakla beraber uygulamalı bilim açısından onun hâlâ tümdengelimci kaldığını ve Bacon gibi, meselâ dinamikte matematiksel dile açık olmadığını söyleyenler vardır.[34]

---

33. Sema Önal, "Eser Hakkında", *Novum Organum* içinde, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s. 71-104.
34. John Henry, *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*; Çeviren: Selim Değirmenci, Küre Yayınları, İstanbul, 2009, s. 65-66.

Daha önce temas ettiğimiz şekilde Francis Bacon, bütün bilginlerin yaşamöykülerinde en çok ihmâl edilen ayrıntı olarak göze çarptığı gibi, yaşadığı dönemin olağan bir figürüdür. Onun döneminde Aristotelesçi felsefî sistem ve bilim algısı büyük yara almış bulunuyordu ve Yunanlı filozofun karşısında yer almak popülerdi. Genellikle ihmâl edilmekle birlikte kısmen Önal'ın işaret ettiği üzere, burada Aristoteles felsefesi ve bilimsel sisteminden kasdedilenin, *II. Analitikler*'deki bilimsel doğrulama yöntemi ve Batlamyus (Ptolemy) astronomisi –ki Bacon, söz konusu kozmolojiyi reddetmiş değildir- olduğunu belirtmekte büyük fayda vardır. Aristoteles'in Platon'un idealarının yerine koyduğu doğaların ve onlardan çıkarsadığı detayların yerine görünen ilişkileri etüt etme ve yorumlama yöntemi getirilmekte; ayrıca Kopernik ile beraber dünya ile güneşin astronomideki rolleri yer değiştirmektedir. Meselâ Rönesans dönemi siyâset felsefesi düşünürlerinden Niccolò Machiavelli'in politikadaki metafiziksel varsayımlarıyla Aristoteles'in varsayımları birbirinden çok farklı değildir. Hatta Aristoteles'inki daha genel, sistematik ve bütüncüldür. Ne var ki, Machiavelli'in farkı daha atomize edilmiş ve detaydaki ilişkileri açığa çıkaran bir bakış açısını tercih etmiş olmasıdır.[35]

Francis Bacon ve başka modernlerin de durumu benzerdir. Onlar Aristoteles'e önce astronomi bağlamında, sonra ise Ockhamlı William ile başlayan süreci tamamlayacak tarzda *II. Analitikler* bağlamında karşı çıktılar. Sonraları XVIII. yüzyılda Aristoteles metafiziğine karşı çıktığını öne sürenlerin de aslında karşı çıktıkları şey, Yunanlı filozofun metafiziğinden çok Ortaçağ Hıristiyan teolojisi olacaktır. Buna göre iki şeyi saptamakta yarar vardır: Birincisi, Francis Bacon ve başka modernler, Aristoteles felsefesindeki her şeye karşı çıkmadıkları gibi, aslında onu tenkit ettikleri yerlerde bile ondan etkilenmişlerdir. Bu, "bilimsel devrim" olarak yüceltilen XVII. yüzyıl mûcizesinin bir çeşit "Aristoteles'e karşı kazanılmış zafer" olmadığını göstermektedir. İkincisi ise, Bacon'ın *Novum Organum*'daki iddiâsının aksine, *II. Analitikler*'in epistemolojideki konumunun ve ondaki muhtevânın tartışmalı hale gelmesi, Ortaçağ İslâm felsefesinin bir ürünüdür. Çünkü Aristoteles'in *II. Analitikler*'ini burhân nazariyesiyle mümkün en ileri noktaya taşıyan İbn Sînâ'yı ve onun Yunanlı selefini ciddi anlamda ilk eleştiren ve mahkûm eden düşünür, Ebû Hâmid el-Gazâlî'dir. Gazâlî, Aristoteles'in *II. Analitikler*'de önerdiği bilimsel yöntemle ulaşılan vargıların kesinlikle matematiksel nitelikteki bilgide olduğu gibi kesin bilgi vermediğini haber vermektedir. Çağdaş Gazâlî yorumcularından Frank Griffel'in iddiâsına göre, Ortaçağ Batı Avrupa nominalistleri, Gazâlî'nin iddiâlarını değerlendirdiler ve ondan Rönesans'ı yaratacak nitelikte bir yöntem tartışması

35. Krş. Machiavelli, *Hükümdar*; Çeviren: Mehmet Özay, Şûle Yayınları, 2009; Aristoteles, *Politika*; Çeviren: Ersin Uysal, Dergâh Yayınları, 2007.

çıkardılar. Bütün tartışmaların spekülatif niteliğiyle çözüme bağlanmış olması, ilk Gazâlî'nin dikkatini çekmişti.[36] Francis Bacon'ın daha iyi anlaşılması bakımından söz konusu iki nokta önemlidir.

Francis Bacon'un kendisinden sonraki etki bağlamlarını ele almak için onun *Nova Atlantis* ve *Denemeler*'de ortaya koyduğu ve geliştirdiği düşüncelerden söz etmek lüzumludur. Çünkü ilginç bir biçimde bu filozofun modern kültürün doğmasıyla bir münâsebeti bulunmaktadır. Onun *Nova Atlantis*'te olumlu anlamda hayâlini kurduğu ve yeni bir ütopik saha olarak öne sürdüğü bilimsel politika tasarımı, Aydınlanma'dan itibaren kurumsal olarak gün yüzüne çıkmış politik tasarımdan uzak değildir. Önce *Nova Atlantis* veya *Yeni Atlantis* üzerinde duralım. İngiliz düşünürün ölümünün ardından 1627'de basılan söz konusu eserde, insan formları tamâmen Avrupalı temalardan meydana gelen ve büyük bir devrimin ardından salt bilime göre ayarlanmış bir adada yaşayan insanların ayrıcalıklı ülkeleri ve yaşamları anlatılmaktadır. "İnsan formları" derken, dinî, ahlâkî ve bilimsel temalar kasdedilmekte; "salt bilime göre ayarlanmış" derken de bilimsel keşiflerin merkezde olduğu bir yaşam tarzı dile getirilmektedir.

Belki üçüncü bir özellik de, yazarın oryantalist tutkularıdır. Çünkü metinde yolculuk ve keşif, "Doğu" ile ilişkili olarak ele alınmaktadır. Anlamın kurulması ve anlatımın başarılı kılınmasında, Avrupa kıtası merkezdedir. Francis Bacon'ın anlatımına göre, o ve beraberindeki bir ekip deniz yolculuğuna çıkmakta ve yolları, hakkında hiç bilgi sahibi olmadıkları bir adaya düşmektedir. Adada hayranlık verici bir insan topluluğu, işbölümü ve bilimsel tutumla karşılaşacaklardır. İlginç bir şekilde oradaki insanlar Avrupa dilleri olan eski Yunanca, İbranice, Latince ve İspanyolca bilmektedirler ve ayrıca Avrupa kıtasına çok uzak oldukları halde Hıristiyanlığı keşfetmiş ve benimsemişlerdir.[37] Arapça ve İslâm'ı bilmenin uygarlıkla ve bilimsel yetkinlikle herhangi bir ilişkisinin kurulmadığı *Nova Atlantis*'te, -adayla ilgili olarak- resmî belgelerin haç işaretiyle mühürlendiği, güzel şarap içildiği ve teoloji ile bilimsel faâliyetlerin yürütüldüğü "Solomon Evi"nin bulunduğu anlatılmaktadır.[38] Immanuel Kant'ın ödev etiğini çağrıştıracak tarzda, rüşvet almanın "iki maaş almak" şeklindeki bir adlandırmayla küçümsendiği adada[39] insanlar, tabiatı keşfetmeye ve ona hâkim olmaya çalışmaktadırlar.[40] Evrensel insanlık (Avrupa) tarihinin ikiye ayrılarak

---

36. Frank Griffel, *al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, Oxford University Press, New York, 2009, s. 97.
37. Francis Bacon, *Nova Atlantis Yeni Atlantis*; Çeviren: Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, 2008, s. 31-33, 55-59.
38. Bacon, *a.g.e.* s. 35, 45, 79-81.
39. Bacon, *a.g.e.* s. 39.
40. Bacon, *a.g.e.* s. 111.

"eski dünya" ve "yeni dünya"dan söz edildiği eserde,[41] eşcinsellik ve çokeşli evlilik yasaklanmıştır[42] ve "Amerika" teması, henüz hakikate erişememişleri imlemek üzere sıkça tekrarlanmaktadır.[43] Tıpta idrar ve kan tahlillerinin yapıldığı,[44] fizikte ivme kavramının ve araba denemelerinin bulunduğu, astronominin hâlâ matematiğin bir alt kolu olduğu[45] ülke, tam da modern bir ulus-devlet anlayışına göre oluşturulmuş gibidir ve Bacon, söz konusu ülke için, "Tanrı'nın aynası" nitelendirmesinde bulunmaktadır.[46] Böylece *Nova Atlantis*'in, bir çeşit bilimsel Avrupa hayali veya hikâyesi olduğunu söyleyebiliriz. Burada bilim ile din bir aradadır, Avrupa'nın kadîm dilleri unutulmamıştır ve tabiata hâkim olma hedefi en üst düzeydedir.

Francis Bacon, ilk çalışması olan *Denemeler*'de ise, yoğunlukla dinde birlik, ateizmin kötülükleri, sosyal statü ve ödevler, psikolojik durumlar, ahlâkî tutumların mantığı, devletlerin ve yöneticilerin durumları, eğitim ve kavramlar üzerinde durmaktadır. Tanrıtanımazlığın dezavantajları ve dinde bölünmenin kötülüğü üzerine yaptığı tahlillerde bile eserin deneysel yaklaşımı, dikkate şayandır. Bacon'a göre Tanrı'ya yanlış inanmak; O'na inanmamaktan daha kötüdür ve ikincisi inançsızlık, diğeri saygısızlıktır.[47]

Bacon'ın sözgelimi "Bencilin Çıkarcılığı Üstüne" başlıklı bir denemesinde, hâlâ Batlamyus'un (Ptolemy) kabul ettiği tarzda dünya merkezli bir evren tasarımını kabul ederek Kopernikçi tasarımı reddetmesi ilginç değildir ve yukarıda buna yeterince değinmiştik.[48] *Denemeler*, günümüzde bile hayranlık uyandıracak tahlillerin yapıldığı bir eserdir ve sıkça Kutsal Kitap'tan alıntıların yapıldığı eserde[49] işlenen temalar, daha sonra Aydınlanma çağında etkili olmuşa benzemektedir. Özellikle toplumsal yaşamda edinilen statüler, ilişkiler, psikolojik haller, eğitim ve ahlâk üzerine yapılan tahliller tecrübeden hareket eden spekülatif soruşturmalardır ve akla Aydınlanma döneminin romantiklerini getirmektedir.

Bacon'ın *Denemeler*'i, onun sisteminin Tanrıtanımaz bir teoloji, felsefe veya bilimi kasdetmediğini; bu arada Katolik Kilisesi ve görece hurâfelerden kaynaklanan ve bilime de karıştırılan batıl inançlarla mücâdele halinde olduğunu gözler önüne sermektedir. Hatta Steven Shapin'in işarette bulunduğu tarzda,

---

41. Bacon, *a.g.e.* s. 45
42. Bacon, *a.g.e.* s. 103
43. Bacon, *a.g.e.* s. 71-73, 139.
44. Bacon, *a.g.e.* s. 129.
45. Bacon, *a.g.e.* s. 133.
46. Bacon, *a.g.e.* s. 43.
47. Francis Bacon, *Denemeler*; Çeviren: Akşit Göktürk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 9. Baskı, 2011, s. 31-35, 77-82.
48. Bacon, *a.g.e.* s. 104.
49. Örnek olarak bkz. Bacon, *a.g.e.* s. 86, 129, 174.

Thomas Hobbes ve René Descartes felsefelerinin Tanrı'ya sınırlı bir rol vererek popüler ateizmi desteklemelerinin tersine; egemen İngiliz geleneği içinde bilimin veya doğa felsefesinin görevi, Hıristiyanlığı desteklemek ve güçlendirmekti. Isaac Newton'a göre, Tanrı'ya, O'nun doğadaki görünümlerinden yola çıkarak ulaşmak kesinlikle doğa felsefesine giriyordu.[50] Francis Bacon'ın da bu konuda Newton'a yakın bir düşünceye sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Bacon'ın Antik Yunan felsefesini ve Ortaçağ Skolastik felsefesini iyi etüt ederek onlardan faydalanmış olduğunu, zamanının popüler temalarından bazılarını sahiplenerek Aristoteles'i eleştirdiğini, deneysel bir bilimi ve tümevarımı öne çıkardığını ve bilimsel nitelikli teoloji ve politikanın da öncülerinden olduğunu söyleyebiliriz.

BİLİMSEL DEVRİM OLGUSU

Francis Bacon'ın düşüncesini ve onun kendisinden sonraki etki bağlamlarını anlayabilmenin önemli değişkenlerinden biri bilimsel devrimdir. Benzer şekilde bilimsel devrim, Bacon göz ardı edilerek anlaşılamaz. Bacon ve bilimsel devrim birbirini tamamlayan iki etkendir. Çünkü bir süredir bilimsel devrim olarak anlaşılmakta olan bilgi değişikliği hâdisesinin en önde gelen sözcülerinden biri Sir Francis Bacon'dır. Bilimsel devrim ile, insanlık tarihinde daha önce görülmemiş matematiksel nitelikli bir bilgi anlayışının ortaya çıkışı ve kendini pratik alanlarda kanıtlaması (XVII. yüzyıl) kasdedilmektedir.[51]

Bilim tarihleri genelde Batı Avrupa'da XVII. yüzyılda başlayıp bazen XVIII. yüzyılın sonuna değin sürdüğü kabul edilen bir ölçekte bilgi anlayışında meydana gelen değişikliğin bir devrim olduğunu, insanlığın söz konusu olayla kendini yeni bir güne uyanmış bulduğunu ve bilimlerdeki sıra dışı gelişmelerle kendini gösteren ve teknolojik bulgularla uygulama alanını genişleten olayın bir mûcize olduğunu söyleyerek onu bilimsel devrim diye isimlendirirler.[52] Nisbeten Batılı bazı bilim yazarları, gerçekte XVII. yüzyıldaki bilgi anlayışının Ortaçağ'dakinin bir devamı olduğunu, günümüzde kullanılan "bilim" kavramının hayranlık uyandırıcı anlamının geç XIX. yüzyılda yaratıldığını ve endüstri devriminin çok öncelere dayandığını haber vererek "bilimsel devrim" isimlendirmesine itirazda bulunsalar da,[53] onlar bile bilimsel, teknolojik ve endüst-

50. Shapin, *Bilimsel Devrim*, s. 186.
51. Özdemir, "Türk-İslam Bilim Tarihi Açısından Bilim Tarihi Yazım Biçimleri", s. 281.
52. Ronan, *Bilim Tarihi*, s. 373-411.
53. Shapin, *Bilimsel Devrim*, s. 4-7; Jean Gimpel, *Ortaçağda Endüstri Devrimi*; Çeviren: Nazım Özüaydın, Tübitak Yayınları, Ankara, 5. Basım, Ankara, 2004, s. 229-231.

riyel gelişmelerin Batı'ya has oluşunu ve modern bilimin fevkalâde değerli olduğunu kabul etmeyi sürdürmektedirler.[54]

Bunun bir gerekçesi, Osmanlı Devleti'ndeki bilimsel çalışmalarla ve daha önemlisi XIII. yüzyıl öncesindeki İslâm uygarlığıyla ilgili derinleştirilmiş kapsamlı çalışmaların hâlâ yapılmıyor oluşudur. Bir başka gerekçesi ise, sonradan hayranlık verici bir anlamla donatılmış "bilim"in tarihte her aranmasında çeşitli anakronik sıkıntıların baş göstermesidir. Her hâlükârda günümüzde sözgelimi İslâmî hassâsiyetleriyle –"İslâmî" belirlemesi yerine "Çince" veya "Hintçe" de konulabilirdi- dikkat çeken yazarlar arasında bile XVII. yüzyıl felsefesine ve bilimine –meselâ Descartes ve Newton'a- karşı bir hayranlık mevcuttur. Söz konusu hayranlık veya yüceltmenin varlığı, XVII. yüzyılda Batı Avrupa'da –İtalya, İsviçre, İngiltere, Hollanda, İspanya ve Almanya'da- meydana gelen hâdisenin ayrıcalıklı bir statüye sahip olduğunu göstermektedir. Söz konusu hâdise, daha sonra XVIII. yüzyılda Aydınlanma çağını, XIX. yüzyılda endüstriyel kolların hızla gelişmesini ve XX. yüzyılda elektrik-elektronik teknolojinin alabildiğine yayılmasını önceleyen ve bütün bir moderniteyi yaratan bilim çağının başlangıcı hâdisesidir.

Bazen görece abartılan ve bazen ise sosyolojik bir olgu olarak önümüzde duran bilimsel devrimin dört ayırıcı vasfı bulunmaktadır. Bunlar kabaca aşağıdaki gibi ifade edilebilir:

1. Dünya merkezli evren anlayışından –yani Tanrı merkezli varlık tasarımından- güneş merkezli evren anlayışına –yani insan merkezli varlık tasarımına- geçilmesi.
2. Doğabilimlerinin (fizikte dinamik vs.) matematikselleşmesi ve evrenin matematiksel bir bütünlük ve mekanik/kesinlik içeriği olarak anlaşılması.
3. Yöntembilimde (metodolojide) tümdengelimden tümevarıma geçilmesi ve buradan hareketle bilimlerde deneye ağırlık verilmeye başlanması.
4. Bilgi ve toplumsal pratik alanlarının kutsaldan, yani her mekân algısını kuşatan Tanrı ve kurumsal dinden arındırılması.[55]

Yukarıda kabaca maddeler halinde verilmiş dört ayırıcı özelliğin XVII. yüzyıl bilimsel devriminde ortaya çıktığını veya etkili olduğunu söyleyebiliriz. Öncelikle söz konusu temel özelliklerin teorik olarak gerekçelendirilmesinde ve

---

54. Örnek olarak bkz. George Basalla, *Teknolojinin Evrimi*; Çeviren: Cem Soydemir, Tübitak Yayınları, Ankara, 9. Basım, 2000, s. 176-177; Gimpel, *Ortaçağda Endüstri Devrimi*, s. 231-232.
55. Özdemir, "Türk-İslam Bilim Tarihi Açısından Bilim Tarihi Yazım Biçimleri", s. 282; krş. a.mlf., "Türk-İslâm Bilim Tarihinin Yeniden Yazımı Açısından Bilim Tarihi Yazım Biçimleri Tartışmasına Giriş", s. 38.

sonra onlar sayesinde mümkün olabilen bir dünyanın müjdelenmesinde, Francis Bacon'ın oldukça emek sahibi, başarılı ve belirgin olduğunu ifade etmemiz lüzumludur. Çünkü bilginimiz, önce *Novum Organum* adlı eserinde, ilk madde dışındaki maddeleri açımlamış ve gerekçelendirmiş; sonra ise, *Nova Atlantis* adlı eserinde, bilim ve teknolojiyle belirginleşmiş yenidünyanın nasıl bir kültüre sahip olacağını kıvançla haber vermiştir. Özel olarak her bir maddenin XVI. ve XVII. yüzyıllarda öne çıkan temsilcileri bulunmaktadır ve üçüncü maddeyle ilgili olarak dikkat çeken kişi, Sir Francis Bacon'dır.

Bilim yazarı Alexandre Koyré'un, Antik Yunan'dan XX. yüzyıla gelinceye değin insan beyninin geçirdiği en köklü devrim olarak nitelendirdiği "bilimsel devrim" ile birlikte, Batılı algı açısından, sürekli iyi olan süreçler meydana gelmiştir.[56] Önce güneş sisteminin keşfiyle başlayan sonra da matematiksel dinamik ve matematiksel mühendislik ile çığır açan bilimsel devrimin –her üç olayın da bilimsel devrimle sınırlı gelişmeler olduğu kabul edilmektedir- sözcüsü Francis Bacon, ayrıcalıklı ve özel bir devirde yaşıyor olduğunun farkındaydı.[57]

Nitekim düşünürümüz bir "eski dönem"den ve bir de yaşanılan "yeni dönem"den söz etmektedir.[58] O, *Novum Organum*'da, bilginin yeşermesi için bir yöntem ve bilginin icadı için başka bir yöntem ortaya koymak gayesinde olduğunu bildirmekte, spekülatif tartışmalarla erişilen faydasız bilgi yerine tecrübî olarak isbât edilebilir nitelikte olan kesin bilgiyi önermekte ve tabiatın hâkimi ve yorumlayıcısı olarak insanın, hem kendi zihninin işleyişini hem de tabiatın düzenini dikkate alıp inceleyerek onu anlayabileceğini ve yönetebileceğini haber vermektedir.[59]

Bilim tarihçisi ve felsefecisi Cemal Yıldırım, düşünürümüze ait "bilgi güçtür" sözünün aynı zamanda çağdaş dönemde tecrübe edilen yıkımların da bir çeşit esin kaynağı olduğunu haber vererek bilginin bilgelikle birleştirilmesi gerektiği konusunda herkesi uyarmış da olsa,[60] insan zihninin ve tabiatın incelenmesiyle ilgili her türden bilimsel etkinliğin çok önceden Bacon tarafından müjdelenmiş olduğunu teslim etmek lüzumludur. Aynı zamanda modern felsefenin ve bilimin, bilimsel devrim olgusundan itibaren, nesnelerin doğalarına dair değil de aralarındaki ilişkilere dair tahlilde bulunma ve konuşma yönünde bir evrime uğramasında Bacon'ın *Novum Organum* adlı eserinin pay sahibi olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Çünkü Bacon, Aristoteles'in her şey-

56. Shapin, *Bilimsel Devrim*, s. 1.
57. Bacon, *Novum Organum*, s. 192.
58. Aynı yer.
59. Bacon, *a.g.e.* s. 115, 119.
60. Yıldırım, *Bilimin Öncülleri*, s. 83.

deki "doğa"sını olabildiğince daraltarak ilişkilerdeki "doğa" haline getirmiştir ve söz konusu atomize etmeyle felsefe ve bilim, nesneler yerine ilişkilere odaklanmıştır. Modern felsefe her ne kadar René Descartes'a dayandırılıyorsa da hiç olmazsa modern bilim felsefesinin kökenini Francis Bacon'da bulmak icap eder. Modern kültür dediğimiz şey, Bacon'ın özlediği ve varlığını haber verdiği insanlık durumudur ve düşünürün, söz konusu kültür üzerinde fevkalâde bir emeği bulunmaktadır.

SONUÇ

Bu incelemede Britanyalı bilim yazarı, entelektüel ve filozof Sir Francis Bacon'ı ele almış bulunuyoruz. Pek çok bilim tarihçisi açısından onun bilim adamı veya filozof olarak nitelendirilmesi sakıncalıysa da bize göre değildir. Çünkü o, bilimlerde yöntem tartışmasını en sistematik tarzda yürütmüş olanlardan biridir. Ayrıca Francis Bacon'ın popüler tanrıtanımazlığın öncülerinden biri olduğu ve onun bilimsel felsefesinde aslında Tanrı'ya yer olmadığı iddiâsı doğru değildir. XVII. yüzyıl İngiliz bilim adamlarında görünen ortak bir özellik onda da mevcuttur ve o, bilimi aynı zamanda Tanrı'nın evrendeki krallığını anlamanın en önemli aracı olarak görmektedir. Üçüncü bir bağlam, onun felsefe ve bilim tarihlerindeki özgün konumuna ilişkindir. Francis Bacon, bir hukukçu ve politikacı olmanın yanı sıra kaleme aldığı eserler ile, meslekten bir bilim adamı ve filozof gibi, insanı, tarihi, bilimi, dini, felsefeyi ve evreni yeniden tasarlamıştır. *Novum Organum*'u bilim felsefesi alanında telif edilmiş metafiziksel bir eser olarak kabul etmek gerekir. Çünkü matematiksel fizik ve güneş merkezli astronomi dışında hemen her modern bilimsel hesap, bir şekilde onun değindiği ve belirlediği kodlara göre yol almıştır. Özel olarak modern kültür, Bacon'ın *Nova Atlantis*'te kararlaştırdığı bir kurumsallaşma ve yaşam tarzı getirmiştir.

Francis Bacon, bakış açısına göre; bir kahraman olarak da görülebilir, fırsatçı bir yazar olarak da sunulabilir. Bize göre o, kendi döneminin ürünü aydınlardan biridir. Hem hukuk okumuş ve hem de politikayla ilgilenmiştir. Bürokraside ve yargıda önemli vazifeler îfâ etmiştir. Ayrıca felsefe ve bilimdeki gelişmeleri dikkatle izlemiş ve öngörüsü yüksek tahlillerde bulunmaya çalışmıştır. Aktüel yorumlarının ve öngörülerinin güçlü oluşu, onun entelektüel kâbiliyetlerinin yetkinliğini göstermektedir.

Öte yandan modern epistemolojiyi deneysel bilimlerle sınırlayarak onlara ilişkin genel geçer yöntem girişiminde bulunması ve zamanında bir sistem filozofunun yaşamakta olduğunu fark etmesi, onun filozof olduğunun kanıtı olarak alınmalıdır. Onun felsefeyi bile bilimsel bir formata bürümek istemesi, gü-

nümüze değin devam edecek bir kısır döngü yaratmamış değildir. Ne var ki, belki ilk defa biri bu denli sistematik olarak bilginin deneysel olması gereğinden söz etmekte ve Aristoteles'in tümdengelimine karşı çıkmaktadır. Bu arada Bacon'ın ve diğer modernlerin, *II. Analitikler*'de işlenen bilimsel kanıtlama yöntemini ve Batlamyus kozmolojisini reddetmek dışında –Bacon söz konusu kozmolojiye itiraz da etmemiştir- bütüncül olarak Yunanlı filozoftan gelen her şeye karşı çıktıklarını düşünmemek gerekir. Her insan gibi Francis Bacon da kendi çağının ürünü bir adamdır ve selefleriyle beraber o çağdaki gelişmelerden istifade etmiştir. O, Galileo Galilei, René Descartes ve sözgelimi Isaac Newton kadar önemli ve etkin bir filozof veya bilim adamı değildir; ama başarılı bir bilim felsefesi düşünürüdür.

Geçmiş hakkında ve Avrupa dışında yaşayanlar hakkında maksadını aşan ve hatalı olan iddiâlarda bulunmuştur. Nitekim ona göre felsefe ve bilim tarihi, Avrupalıların icrâ ettikleri bir serüvenin çeşitli tarihî uğraklarının bütünleştirilmesidir. Tek mümkün din ve kültür, Hıristiyanlıktır. Ne Arapça yazanların ne de Skolastiklerin felsefe ve bilimde kayda değer bir emekleri mevcut değildir. Bunlar, Bacon'ın biraz bilgi eksikliğinin ve biraz da maksatlı tavır alışının neticeleridir. Heyecanın ve coşkunun yoğun olduğu, umudun ve zafer ihtimâlinin zengin olduğu bir iklimde yaşadı ve onun döneminde bilim en önemli temaydı. Bacon da tarihe söz konusu en önemli temayla geçmek istedi ve bunu da büyük ölçüde başardı.

KAYNAKÇA

Aristoteles, *Politika*; Çeviren: Ersin Uysal, Dergâh Yayınları, 2007.

Aydın, Cemil, "Türk Bilim Tarih Yazımı'nda 'Zihniyet', 'Din' ve 'Bilim' İlişkisi: Osmanlı Örneği", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 2, Sayı 4, İstanbul, 2004.

Basalla, George, *Teknolojinin Evrimi*; Çeviren: Cem Soydemir, Tübitak Yayınları, Ankara, 9. Basım, 2000.

Bacon, Francis, *Denemeler*; Çeviren: Akşit Göktürk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 9. Baskı, 2011.

———, *Nova Atlantis Yeni Atslantis* (Latince Türkçe birlikte neşir); Çeviren: Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2008.

———, *Novum Organum*; Çeviren: Sema Önal, Say Yayınları, İstanbul, 2012.

Dürüşken, Çiğdem, "Sunuş", *Nova Atlantis Yeni Atlantis* içinde, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2008.

Gimpel, Jean, *Ortaçağda Endüstri Devrimi*; Çeviren: Nazım Özüaydın, Tübitak Yayınları, Ankara, 5. Basım, Ankara, 2004.

Griffel, Frank, *al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, Oxford University Press, New York, 2009.

Hekman, Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*; Çevirenler: Hüsamettin Arslan-Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

Henry, John, *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*; Çeviren: Selim Değirmenci, Küre Yayınları, İstanbul, 2009.

İzzetbegoviç, Ali, *Doğu ve Batı Arasında İslam*; Çeviren: Salih Şaban, Nehir Yayınları, İstanbul, 11. Baskı, 2010.

Machiavelli, *Hükümdar*; Çeviren: Mehmet Özay, Şûle Yayınları, 2009.

Mason, Stephen F., *Bilimler Tarihi*; Çeviren: Umur Taybelge, T. C. Kültür Bakanlığı, Ankara, 2001.

Önel, Sema, "Eser Hakkında", *Novum Organum* içinde, Say Yayınları, İstanbul, 2012.

Özdemir, Muhammet, "Türk-İslam Bilim Tarihi Açısından Bilim Tarihi Yazım Biçimleri", *Bilim ve Teknolojiler Dergisi* (НАУКА И НОВЫЕ ТЕХНОЛОГИИ), Kırgızistan Milli Eğitim Bakanlığı, No: 2, Bişkek, 2013.

——— , "Türk-İslâm Bilim Tarihinin Yeniden Yazımı Açısından Bilim Tarihi Yazım Biçimleri Tartışmasına Giriş", *Türk Yurdu*, Cilt 33, Sayı 312, Ankara, 2013.

Peter Whitfield, *Batı Biliminde Dönüm Noktaları*; Çeviren: Serdar Uslu, Küre Yayınları, 2008.

Ronan, Colin A., *Bilim Tarihi*; Çevirenler: Ekmeleddin İhsanoğlu-Feza Günergun, Tübitak Yayınları, Ankara, 2. Basım, 2003.

Shapin, Steven, *Bilimsel Devrim*; Çeviren: Ayşegül Yurdaçalış, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2000.

Yıldırım, Cemal, *Bilimin Öncülleri*, Tübitak Yayınları, Ankara, 18. Basım, 2001.

RENÉ DESCARTES

H. Ömer Özden*

HAYATI VE ESERLERİ

Varlıklı bir aristokrat ailenin oğlu olarak Fransa'nın Touraine şehrinin küçük bir kasabası olan La Haye'de doğan René Descartes'ın (1596-1650) babası Bretagne parlamentosu üyesiydi. Doğumunun üçüncü günü annesi ölen Descartes, annesinden mîrâs kalan hastalıklı bünyesine rağmen okuyup öğrenmeye ve düşünce bilimlerine meraklı olduğundan dolayı babası tarafından o günlerin üst düzey okullarından olan La Fleche Cizvit okuluna verilmiştir. Burada sekiz yıl dinî öğrenim gören Descartes, eski dillerle beraber mantık, ahlâk, fizik, metafizik ve matematik öğrenmiş ve buradan 1614 yılında mezun olmuştur. La Fleche'den pek hoşlanmayan Descartes, en çok matematik dersinin etkisinde kalmıştır. Sonraki zamanlarda da Cizvitlerle hep karşı karşıya gelmiştir.

La Fleche'i bitirdikten sonra aile geleneği olarak askerliği seçmiş, ancak askerliği bir meslek olarak yapmadığı için askerlere verilen maaşı almamış, bu yüzden de eğitimlere ve zamanındaki savaşlara fiilen katılmamıştır. Kendi hayatını bile devamlı eleştiri konusu yapan Descartes, zaman zaman yalnızlığı seçip aklına takılan konular üzerinde düşünmüştür. Otuzyıl Savaşları sırasında ordunun mühendislik ve teknik işleriyle ilgilenmiş, boş vakitlerinde felse-

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı Başkanı.

feyle ilgilenmiş, ordular için tatil sayılan kış günlerini ise kışlalarda matematik ve metot konularında aklına takılan problemleri çözmeye ayırmıştır. Nihâyet bir kış günü, uzun zamandan beri kafasına takılan, bilginin genel metodunun ilkelerini tesbît etmiştir. Bu, Descartes düşüncesinin gelişmesindeki önemli bir dönemeçtir.

Dokuz yıl görev yaptıktan sonra askerlikten ayrılan Descartes, Fransa'ya dönmüş ve metodunu tamamlamaktan dolayı va'd etmiş olduğu hac görevini yerine getirmek üzere İtalya'ya, buradan da felsefe ve fizik üzerinde eğitim almak üzere Hollanda'ya gitmiştir. Yazdığı kitapları arkadaşı Mersenne'in katkılarıyla bastıran Descartes'ın metafizik anlayışına Cizvitler karşı çıkmışlardır. Descartes gerek seyahatler ve gerekse mektuplaşmalar yoluyla pek çok devlet adamı ile tanışmış, mektuplarında sorduğu sorulara yazdığı cevaplardan dolayı öğrencisi saydığı İsveç Kraliçesi Christine'in 1649 yılındaki daveti üzerine İsveç'e gitmiş, buranın sert iklimine dayanamayıp kısa bir süre sonra 1650 yılının şubat ayında ölmüştür.

Eserleri; *Metot Üzerine Konuşma*, *Aklı Kullanmak İçin Kurallar*, *İlk Felsefe (Metafizik) Üzerine Düşünceler*, *Felsefenin İlkeleri*, *Ruhun Tutkuları*, *Dünya*, *Geometri- Dioptrik (Işığın Fiziği)* ve *Meteorlar* isimli çalışmalarının bulunduğu *Denemeler* ve *Ahlâk Üzerine Mektuplar*, *Tabiat Işığı ile Hakikati Arama*[1].

DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI

Descartes, okuduğu okulun bir Cizvit koleji olması dolayısıyla Ortaçağ filozoflarını yakından tanıma fırsatı bulmuştur. Çünkü bu okulda tedrîsât, daha çok dinî ve Skolastik felsefe ağırlıklı olarak yapılmaktaydı. Descartes, ontolojik delili St. Anselm'den öğrenerek alıp kullanmıştır. Benzer şekilde Duns Scot ve St. Thomas'dan da etkilenmiştir. Ancak hemen ifade etmek gerekir ki, Ortaçağ Avrupası'nda İbni Sînâ çok iyi tanınıyordu. A. M. Goicchon'un da belirttiği gibi St. Anselm, bu delili çok büyük bir ihtimalle İbni Sînâ'dan öğrenmiş ve eserine öyle almıştır. İbni Sînâ'nın Duns Scot ve St. Thomas üzerinde de önemli tesirleri bulunmaktadır. Dolayısıyla Descartes'ın, İbni Sînâ'yı doğrudan tanımasa bile bu filozoflar vasıtasıyla dolaylı olarak etkilenmiş olabileceğini söyleyebiliriz.[2]

---

1. Charles Adam, *Descartes Hayatı ve Eserleri*, Çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) Yayınları, Ankara, 1963; Harald Höffding, *A History of Modern Philosophy*, Almancadan İngilizceye çev. B. E. Meyer, U.S.A., c. I, s. 212 vd.
2. H. Ömer Özden, *İbn Sina-Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1996, s. 225-232.

YÖNTEMİ

Descartes, klasik mantık ve matematiğin, uzun çözümlemelerden dolayı sonuca geç ulaştırdığı kanâatindedir. Bundan dolayı bu iki bilimin daha kesin yöntemlerle daha çabuk sonuca götürebileceği yolunda çalışmalar yapmış ve bunun için de aritmetiği kullanmıştır. Aritmetikte ele alınan konu önce son unsurlarına (en yalın hallerine) kadar ayrıştırılır, sonra bu unsurlar belli hesap kurallarına göre (matematik işlemler) yeniden birleştirilir. Burada yapılan işlem son unsurları bulup bunlarla aritmetik objeleri yeniden kurmaktır. Bu da Descartes'ın ifadesiyle bizi açık ve seçik olan bilgiye ulaştırır. İşte Descartes, ulaşmak istediği sarsılmaz bilgiye, mantığı meydana getiren birçok karmaşık kural yerine ancak bu yolla ulaşabileceği kanâatindedir. O, böylece bu sarsılmaz bilimin en güzel örneklerinden biri olan analitik geometrinin kurucusu olmuştur.

Açık ve seçik olarak bilmek demek, doğru ve sağlam olarak yalın olanı bilmek demektir. Yalın olana ise intuitif (sezgi) yolla ulaşılır. Bu intuitif olan ilk bilgi ise doğrudan doğruya bilinir.

Descartes'ın bu yöntemi, kendi ifadeleriyle aşağıdaki gibi sistematize edilebilir.

1. Apaçıklık kuralı: Doğruluğu apaçık bilinmeyen hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek. Yani acele ve peşin hükümler vermekten kaçınarak, sadece şüphe edilemeyecek kadar açık ve seçik olarak kavranabilen şeyleri kabullenmek.
2. Analiz kuralı: Ele alınacak olan yeni konuya ait güçlüklerin her birini mümkün olduğu ve gerektiği kadar son unsurlarına ayırmak.
3. Sentez kuralı: En basit ve bilinmesi en kolay şeylerden başlayarak, en karmaşığa doğru basamak basamak yükselmek için, ilgili olan unsurlar arasında bir sıra belirlemek ve düşünceleri bu sıraya göre birleştirmek.
4. Kontrol kuralı: Matematikte yapılan sağlama yöntemi gibi, hiç bir şeyi ihmal etmediğinden emin olmak için önceki işlemleri yeniden gözden geçirmek.

Görülüyor ki Descartes'ın yöntemden kastettiği şey, oldukça kolay kurallardır. Zaten matematikte de kolaydan zora doğru gidilmektedir. Dolayısıyla da Descartes'ın yöntemi, aslında son derece kolay bir yolu önermektedir ve daha önce Galilei tarafından konulmuş analiz ve sentez yöntemine apaçıklık ve kontrol kurallarının ilave edilmesinden meydana gelmektedir. Şimdi asıl problem Descartes'ın bu yöntemi felsefeye nasıl uyguladığıdır.

Descartes, bu yönteme ulaşabilmek için çok düşünmüştür. Yöntem, doğruyu bulmada oldukça önemlidir. Çünkü yöntemli çalışma, zaman kaybını önler. Bu bakımdan Descartes, herhangi bir şeyi metotsuz aramaktansa hiç aramamak daha iyidir demektedir. Metotsuz olarak sonuca ulaşmak belki mümkündür ama çok zordur.[3]

MATEMATİK YÖNTEMİ FELSEFEYE UYGULAMASI

Descartes, başlangıçta bu yöntemin nerede kullanılabileceğini kestirememiş, yalnızca mekanik sanatlarda işe yarayabileceğini düşünmüştür. Bununla birlikte bu yöntemin birçok alana uygulanabileceğini de göz ardı etmemiştir. Yaptığı araştırmalar neticesinde bu yöntemi bütün bilimlere ve özellikle de felsefeye uygulamanın yollarını aramış, bunu da doğal olarak Metot Üzerine Konuşma isimli kitabında ele almıştır. Descartes matematik yöntemi, delillerinin kesin ve apaçık olması dolayısıyla tercih etmiştir. Ancak bu, klasik matematikteki uzun çözümleme yollarına değil, çözüme daha çabuk ulaştıran yeni bir matematik yoldur.

Descartes, eşyanın bilgisini elde etmede iki yol takip etmiştir. Bunun birincisi intuition (sezgi), ikincisi de dedüksiyondur (zorunlu çıkarım). Bu yöntemi ilk kez ileri süren Descartes'tır. İntuition, çıkarımı gerektirmeyen, doğrudan doğruya ulaşılan, daha doğrusu sezilen apaçık ve kesin bilgileri verir; içgözlemin başlangıcıdır. Dolayısıyla da ilk prensipler dâimâ sezgiyle bilinir, uzak sonuçlara ise sezgilerle elde edilen bu apaçık bilgiler yardımıyla, yani dedüktif yöntemle ulaşılır. Buna göre sezgi, zorunlu çıkarımın dayandığı en önemli temeldir. Sezgi zihne ilk prensipleri vermektedir.[4]

Fakat Descartes'ın felsefedeki asıl yöntemi matematik-dedüksiyondur. Matematikçinin az sayıda aksiyom ve tariflerden yola çıkarak, dedüksiyon yoluyla şaşılacak derecede çok ilerlediği gibi, Descartes da aynı yolu felsefeye uygulamıştır. Felsefe için de öncelikle bir takım aksiyomlar ve tarifler gerekmektedir. Sonra da bu elde edilen apaçık bilgilere dayanarak, dedüktif yoldan yeni bilgilere ulaşılır. Matematikte nasıl bilinenlerden hareketle bilinmeyenlerin bulunması anlamına gelen denklem çözme varsa felsefede de açık ve seçik olarak bilinen intüitif bilgiler birbirleriyle karşılaştırılarak bilinenden bilinmeyenlere doğru gidilir. Böylece uzak sonuçlara ulaşılmış olur.

---

3. Rene Descartes, *Metod Üzerine Konuşma,* Çev. Mehmet Karasan, MEB. Yayınları, İstanbul, 1986, s. 4-21; Özden, *a.g.e.* s. 40.
4. Rene Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar,* Çev. Mehmet Karasan, MEB. Yayınları, İstanbul, 1966, s. 14.

BİLGİ TEORİSİ VE METAFİZİĞİ

Metodik Şüphe

Descartes'ın bilgi teorisi ile metafiziği birbiriyle iç içedir. Bu bakımdan, bu iki problemi birlikte ele almak daha doğru olacaktır. Onun bilgi teorisi, öncelikle bir şüphe aşamasına dayalıdır.

Descartes, fizik, astronomi, tıp vs. gibi incelemiş olduğu pek çok bilim dalında bir kesinlik bulunmadığını, mantığın yeni şeyler bulmaya elverişli olmadığını iddiâ ederek bütün bilimlerin verileri de dâhil olmak üzere çocukluğundan beri öğrendiği şeyleri, duyular ve gelenek yoluyla kazandığını kabul etmektedir. O, bu iki yoldan ilki olan duyuların aldatıcı, geleneğin ise yanıltıcı olduğu kanâatine ulaşarak kendi varlığı, Tanrı'nın ve hatta dış dünyanın varlığı da dâhil olmak üzere her şeyden şüphe etmeğe başlamıştır. Bu düşünce biçimiyle Descartes, bir hakikat arayıcısı olarak o günkü bilgi yöntemlerinin hepsine kuşkuyla bakmaktadır. Descartes, sonunda şüphe götürmez bir gerçek bulabilmek için her hakikat arayıcısının, en azından ömründe bir kez bile olsa her şeyden şüphe etmesi gerektiğini, bunlardan şüphe etmedikçe, doğruyu bulmanın mümkün olmadığını belirtmektedir.

Bu şüpheden kurtulmanın, daha doğrusu hakikate ulaşabilmenin yolu, kendi metaforuyla, içinde çürüklerin de bulunduğu meyve dolu bir sepeti ters çevirip dökerek içinde bulunan çürükleri ayırıp sağlam olanlarını almak gibi, doğru bir düşünceye ulaşabilmek için de bütün fikirleri şüpheli ve yanlış diye atmak, sonra sırayla birer birer gözden geçirerek doğru ve şüphesiz olduğu apaçık olanları alıp saklamaktır. Ancak Descartes'a böyle düşündüğü için, septik denilemez. Bu tarz bir şüpheye 'metodik şüphe' denilmektedir. Metodik şüphe de tam anlamıyla bir şüphedir; şüphe ettiği şeyin en ince ayrıntısına kadar her şeye kuşkuyla bakmaktır. Descartes, şüpheyi bir yöntem olarak kullandığı için diğer şüpheci filozoflardan (septiklerden) ayrılmaktadır. Yani Descartes sadece şüphe etmek için şüphe etmemekte, kesin bir bilgiye, gerçekliğe varmak için şüphe etmektedir. Böyle kesin bir bilgiye ulaşır ulaşmaz da şüpheden tamâmen uzaklaşmaktadır. Bu konuda Descartes, skolastik düşünürlerden de ayrılarak 'anlamak için inanıyorum' yerine, 'anlamak için şüphe ediyorum' demektedir. Buna göre Descartes'ın şüpheciliği amaç değil yalnızca araçtır. Denilebilir ki Descartes, Yeniçağ felsefesini bu metodik şüpheciliği ile kurmuştur.[5]

---

5. Descartes, *Metod Üzerine Konuşma,* s. 16 vd.; *Metafizik Düşünceler,* Çev. Mehmet Karasan, MEB Yayınları, İstanbul, 1967, s. 96; *Felsefenin İlkeleri,* MEB yayınları, İstanbul, 1988, s. 23-24; *Tabiat Işığı İle Hakikati Arama,* Çev. Mehmet Karasan, MEB Yayınları, İstanbul, 1988, s. 15.

Bilgi Anlayışı

Descartes, geliştirdiği bu metodik şüpheden yararlanarak ilk apaçık ilkeye, artık şüphe etmediği bir aksiyoma ulaşmıştır. Bu aksiyom ise 'şüphe içerisinde olduğunun bilgisidir'. Descartes'ın, şüphe yardımıyla şüpheden uzaklaşması şöyledir. Şüphe etmek için öncelikle düşünmek gerekmektedir; düşünmeksizin şüphe edilemez. Descartes bu düşüncesini kendi ünlü deyimiyle, 'Şüphe etmediğim tek şey şüphe ettiğimdir.' şeklinde ifade etmektedir. Bu, aslında bir çıkarımdır. Descartes, bu çıkarımla 'Düşündüğümden şüphe edemem.' demek istemektedir. Çünkü Descartes'a göre düşünmek demek, anlamak, kavramak, hayal etmek, istemek veya istememek demektir. Descartes böylece şüphe ettiğini anlamasından sonra emin olduğu önemli bir gerçeğe ulaşmıştır. O da düşündüğüdür. Düşününce, anlayan, şüphe eden, herhangi bir şeyin doğruluğunu veya yanlışlığını tasdik eden bir varlık olduğunu fark etmiş ve kendisini eskisinden daha iyi tanıdığı sonucuna ulaşmıştır. Düşünebilmenin şartı da var olmaktır; var olmayan insan düşünemez. Descartes bu noktaya geldiğinde şu bilinen cümlesini kurar: 'Düşünüyorum, öyleyse varım- Cogito ergo sum-'. Böylece Descartes, artık şüphe etmediği ilk sağlam bilgi olarak kendi varlığının bilgisine ulaşmış olmaktadır.

Descartes, düşüncenin sınırlarını çok geniş tutarak bütün duygu hallerini bile düşünceye yaslamaktadır. Yine o, insanın varlığı ile düşünmesi arasında doğrudan bir bağ kurmaktadır. Bu bakımdan "düşünüyorum, öyleyse varım" önermesi, apaçıktır. Çünkü bu varolma durumu, açık ve seçik bir şekilde bilinir. Descartes'a göre, bir varlık kendisini aracısız bir biçimde süjeye doğrudan doğruya hissettiriyorsa, bu varlık açıktır. Çünkü bir bilginin açık olmasının belirtisi, bu bilginin objesinin süjeye doğrudan doğruya verilmiş olmasıdır. Bilincin içinde bulunanlar, insana doğrudan doğruya verilmişlerdir. İnsan, kendi varlığıyla ilgili bilgiye doğrudan doğruya ulaştığı için 'Düşünüyorum, öyleyse varım.' önermesi açık ve seçik bir bilgidir. Çünkü bu bilginin objesini kuran ana unsurlar, birbirinin içine girmiş, birbirine karışmış olarak değil, birbirlerinden ayrılmış olarak seçilebilmektedirler. Bu önerme, bilinç ile bilinç dışındaki dünyayı, kesin olarak birbirlerinden ayırmaktadır. Bu bakımdan 'Düşünüyorum, öyleyse varım.' önermesi, hem apaçık, yani açık ve seçik hem de doğru olduğu için, diğer bütün bilgilerin kendisinden türetileceği bir kaynak durumunda olacaktır.

Descartes, kendi varlığının bilgisine ulaştıktan sonra, bu bilgiden daha ileri gitmek için apaçıklık kuralını da unutmadan, ihtiyatlı bir şekilde hareket eder, acele hüküm vermekten kaçınır. İkinci olarak Descartes, "Düşünüyorum ve benim varlığım apaçık bellidir ama benden başka evrende gerçek olan diğer şeyler var mıdır? Bunların gerçekliği ne düzeydedir? Yani düşüncemin konusu

olan dış dünyanın da varlığı apaçık mıdır?" sorularını sorarak bir hakikat araştırmasına girişir. Çünkü güneşin doğup battığı hususunda kendisini aldatan tabiatın, belki duyulur eşyanın varlığı hususunda da onu aldatıyor olabileceğini düşünen Descartes, bunların hepsinin birer halüsinasyon (var sanma) olabileceğini öngörür. Descartes eğer zihninde apaçık olarak dışarıdan gelen başka fikirler olmasaydı, kendi varlığının bilgisinden öteye geçemeyeceğini dolayısıyla 'Yalnız ben varım.' diyeceğini belirtmektedir. Buna felsefede 'solipsizm' denilmektedir. Solipsizm, kendi varlığının dışında başka varlıkların gerçekliğini tanımamak ve kendi beninde sıkışıp kalmak demektir. Descartes, kendi zihninde bulunan ve apaçık olan düşüncenin ise, Tanrı veya sonsuz mükemmel varlık fikri olduğunu ifade etmektedir.[6]

SONSUZ CEVHER OLARAK TANRI

Tanrı'nın varlığı problemi, Descartes felsefesinin nirengi noktalarından birini meydana getirir. Kendi varlığının farkına varan Descartes, kendisinde bulduğu Tanrı fikrinin kendi hayal gücünün ürünü olamayacağını, çünkü hayal gücünün, yani düşüncenin sonlu, sınırlı ve noksan olduğunu belirtir. Sonlu olan bir varlığın sonsuz bir varlık fikrini üretemeyeceği apaçık bir bilgidir. Bu bakımdan Descartes, kendisinde bulunduğundan kuşku duymadığı bu sonsuz ve mükemmel varlık fikrinin nereden geldiğini düşünmüştür. Bu düşünce, 'ben'den kaynaklanan bir fikir olmadığına göre, bu fikri rûha koyan bizzat Tanrı olmalıdır. Descartes'a göre Tanrı, işçinin eserine işlediği marka gibi kendi fikrini insan zihnine âdetâ kazımıştır. İnsan doğarken, Tanrı fikri ile birlikte doğmaktadır. Böylece insan, nasıl kendi varlığını apaçık bir şekilde yani doğrudan doğruya kavrıyorsa, Tanrı fikrini de kendisinde öyle bulmaktadır.

Görülüyor ki Descartes, 'ben' fikrinden hareketle Tanrı'nın varlığı düşüncesine ulaşmakta ve başka hiç bir şeye ihtiyaç duymadan doğrudan doğruya Tanrı'nın varlığının apaçıklığı fikrinden yola çıkarak Tanrı'nın varlığına ulaşmaktadır. Descartes'ı bu sonuca ulaştıran düşüncelerden biri Tanrı'nın apaçıklığı olduğu gibi, diğeri de hiç kuşkusuz Tanrı'nın zihne yerleştirdiği 'mükemmel ve sonsuz varlık' fikridir. Çünkü mükemmel olabilmenin ilk şartı var olmaktır. Mü-

---

6. Descartes, *Metafizik Düşünceler,* s. 123-169; *Tabiat ışığı ile Hakikati Arama,* s. 16-21; *Felsefenin İlkeleri,* s. 56; Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi (Yeniçağ),* Çev. Muammer Sencer, İstanbul, 1973, s. 152; *Metod Üzerine Konuşma,* s. 35 vd; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi,* Remzi Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul, 1980, 264-265; Necati Öner, *İnsan Hürriyeti,* Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987, s. 26-31; Özden, *İbn Sina-Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma,* s. 151-156.

kemmel varlığın var olmadığını düşünmek, yetkinlik fikri ile çelişir. Daha önce İbni Sînâ tarafından, 'var olmamasının düşünülmesinden çelişki doğar' biçiminde ele alınan bu mükemmel varlık düşüncesi, skolastik dönem filozofu Saint Anselmus tarafından geliştirilmiştir. Buna ontolojik delil denilmekte olup bu delillendirme yolu için Descartes şunları söylemektedir. 'Tanrı, ben düşündüğüm için var değil, aksine Tanrı var olduğu için ben O'nu düşünüyorum.' Yani O'nun varlığı, insanın sübjektif tasavvuruna bağlı değildir. Bu, şu demektir: İnsan, noksan yaratılışlı bir varlıktır, dolayısıyla noksan olan varlıkta, kendisinden kaynaklanan bir mükemmellik fikri bulunamaz; yani insan mükemmel olmadığı için mükemmellik fikrini kendisinden türetemez. Bu sebeple mükemmellik fikri, özü bakımından mükemmel olan Tanrı tarafından insan zihnine konulmuştur.

Diğer taraftan Descartes, sonsuzluk fikri için de aynı çıkarımları yapmaktadır. İnsan sonlu olduğu için kendisindeki sonsuzluk fikrinin kaynağı olamaz; bu düşüncenin kaynağı da yine öz itibariyle sonsuz olan Tanrı'dır.

Descartes'ın ikinci bir gerçeklik olarak ulaştığı Tanrı'nın varlığına apaçık olarak inanmak çok önemlidir. Çünkü üçüncü bir gerçeklik olarak dış dünyanın varlığı ve bilimlerin imkânı bu sâyede temellendirilebilir. Ona göre zihinde bir dış dünya fikri de bulunmaktadır; bu bir aldanma olamaz. Çünkü bu fikri zihne koyan Tanrı'dır ve eğer zihindeki bu fikir yanlış olsaydı Tanrı aldatan bir varlık olurdu. Mükemmel bir varlık olarak Tanrı aldatmayacağına göre, dış dünyanın varlığı da kesin, yani apaçıktır. Sonuç olarak Descartes kendisindeki her çeşit şüphenin yok olup, yerini akılda oluşan kesin güvene bıraktığını ifade etmektedir.

Descartes, Tanrı'yı ontolojik olarak delillendirdiği gibi sebeplilik fikriyle de Tanrı'nın varlığını delillendirir. Descartes, sebeple ilişkileri bakımından varlıkları iki kısma ayrırır; sebebi kendi dışında olanlar, sebebi kendinde olan varlık. Descartes'a göre Tanrı'dan başka bütün varlıkların sebepleri, kendilerinden başka varlıklara bağlıdır. Tanrı ise kendi varlığının sebebidir. Bu bakımdan Tanrı, bizâtihî varlıktır; yani varlığı kendisinden olan varlıktır ve diğer bütün varlıkların da temel sebebi Tanrı'dır.

O halde Descartes, varlığı kesin olan üç gerçeklik alanı belirlemiş oluyor. Bunlar, 'Tanrı, ben ve dış dünya'dır. Tanrı her şeyin kendisine tâbi olduğu ve kendisi hiç bir şeye bağlı olmayan sonsuz cevherdir. Ruh veya ben, düşünen cevherdir. Dış dünya yahut madde ise, yer kaplayan cevherdir. Bunlardan her biri birer cevher olduğuna göre, öyleyse cevher nedir? Descartes'a göre cevher, var olmak için başka şeye ihtiyacı olmayan şeydir. Buna göre bu tanıma uyan tek varlık Tanrı'dır.

Görülüyor ki Descartes intuitif olarak, yani doğrudan doğruya ulaştığı ilk kesin bilgi olan kendi varlığından, yani 'Düşünüyorum o halde varım.' önermesinden kalkarak, adım adım diğer varlık kademelerine ulaşmaktadır.

Descartes felsefesinin önemli bir konusu da ideler (fikirler) teorisidir. O, bilgi teorisinden hareketle ideler teorisine ulaşır. Bunlar a) doğuştan ideler, b) ârizî ideler c) yapma idelerdir. Ona göre doğuştan ideler (idea innata), bize dışarıdan gelmiş olmayan, ruhumuzda önceden yerleşik olan fikirler veya tasavvurlardır. Örneğin Tanrı fikri, matematiğin kavranılan sayı ve şekilleri, mantığın özdeşlik ve çelişmezlik gibi ilkeleri hep doğuştan fikirlerdendir. Bunlar aynı zamanda açık ve seçik fikirlerdir ve bunlara dayanarak, apaçık, şüphe götürmez bilgiler geliştirilebilir. Nitekim Tanrı'nın var olduğu bilgisine, bizdeki Tanrı kavramının analizinden varılmıştır. Bunun gibi üçgen kavramından da üçgenin iç açıları toplamının iki dik açıya eşit olduğu bilgisine, sonuç olarak ulaşılabilir.

Descartes'a göre, doğuştan idelere karşılık, ârızî fikirler (idea adventitiae) vardır ki, bunlar süjeye duyular vâsıtasıyla dışarıdan gelirler. Bundan başka bir de hayal gücü vâsıtasıyla türetilen yapma fikirler (idea factae) bulunmaktadır. Doğuştan fikirler apaçıktır ve diğer düşünceler bunlardan türetilirken, dışarıdan gelen düşüncelerle yapma fikirler, bulanıktırlar. Çünkü bunların kaynağı olan duyular ve hayal gücü insanı sürekli yanıltırlar. Meselâ süjenin göz ile gördüğü bir daire ile matematikçinin düşündüğü daire karşılaştırılacak olursa, birincisi ne kadar bulanık ise, ikincisi de o kadar açık ve seçiktir. Çünkü ikincisi zihinde doğrudan doğruya yani vâsıtasız olarak tasavvur edilmektedir.

Fakat şunu belirtmek gerekir ki, Descartes 'doğuştan ideler' ifadesiyle, insanın bazı düşünceleri dünyaya hazır olarak, birlikte getirdiğini anlamamaktadır. O, bu fikirlerle, bunları geliştirmek için insanda doğuştan bir yatkınlık olduğunu kasdetmektedir. Bu yatkınlık, düşünmeyi yöneten bir yasa gibidir. Bu yasa doğrultusunda çalışan düşünme, mantığın temel ilkelerini, geometrinin kavramlarını, sayılar serisini, Tanrı düşüncesini ortaya koyarak yerine ve zamanına göre değişen duyu bilgilerinin rastlantı niteliğindeki malzemelerine bağlanmaktan kurtulur. Bu tutum, rasyonalizmin temel dayanak noktalarından biridir.

Descartes, ilk ve apaçık olan ilkeleri intuitif/sezgisel olarak belirledikten sonra, bilgi teorisinin ikinci safhası olan a priori dedüksiyon safhasına geçmekte ve bu yolla (akıl yürütmeler yoluyla) gerçeğin kendisini incelemekte, yeni bilgilere ulaşmaktadır.

Öte yandan Descartes, günlük sıradan bilgi ve algıların oluşmasında bedenle ruh arasında bir ilgi kurmaktadır. Meselâ herhangi bir varlıktan gelen ışınlar göze ulaşınca, bu bir hayal olarak göz sinirleri aracılığıyla beyne akseder. Sözgelimi bu, korkunç bir hayvan ise, beyin, daha önce vücuda zarar vermiş bir şeyle benzerlik kurarak, psikolojik açıdan ruhta korku duygusu meydana getirir. Sonra beyinden sinirlere ve kaslara gelen uyarımla bu kez fizyolojik olarak kaçma duygusu doğar. Böylece ruhta bulunan duygular bedene geçerek onu hareket ettirir.

Buna göre duyular yoluyla algılanan duyumlar, sinirler vâsıtasıyla beyne gönderilir. Burada ortak duyu tarafından alınan duyumlar, yeri geldiğinde kullanılmak üzere hâfıza tarafından saklanır. Bu, aynı zamanda Descartes'ın fikirler teorisiyle de ilişkilidir. Duyular yoluyla dış dünyadan elde edilen duyumlar, beyinde işlenir ve tahayyül sâyesinde zihinde yapma fikirler meydana gelir. Dışarıdan elde edilen fikirler de duyular yoluyla elde edilir ve beyin tarafından değerlendirilir. Böylece bir şeyin sert veya yumuşak, büyük veya küçük, renkli veya sâde vb olduğuna hüküm verilir. Doğuştan fikirler ise daha önce de belirtildiği gibi, vâsıtasız olarak apaçık bir şekilde bilinen bilgilerdir. Bunlarla duyumlar arasında bağ kurulabilir.

Descartes, bilgi teorisinde Tanrı, ruh ve maddeden oluşan üç varlığın bilgisine ulaşmıştı. Bu üç varlık üç ayrı gerçekliktir. Çünkü Descartes, ulaştığı bu üç varlığın, özleri bakımından birbirinden ayrı olduğunu belirtmektedir. Bu noktaya ulaşan Descartes, dedüktif yoldan hareket ederek bu üç varlığın, birer cevher olduğunu kabul etmektedir. Ona göre cevher, daha önce de belirtildiği gibi, var olmak için başka bir şeye ihtiyacı olmayan şeydir. Bu durumda gerçek anlamda cevher olan tek varlık Tanrı'dır. Çünkü varlığı başkasına bağlı olmayan, kendi başına var olabilen tek varlık O'dur. Mademki gerçek cevher yalnızca Tanrı'dır, öyleyse Tanrı'dan başka cevher olarak nitelendirilenler, yani ruh ve maddenin varlığı kendiliklerinden olmadığı, varlıkları Tanrı'ya bağlı olduğu için, yani Tanrı sâyesinde varlık kazanan varlıklar olduğu için bunlara sonlu cevherler denmektedir; bunlar gerçek anlamda cevher olamazlar. Bu çıkarıma göre Descartes, bu üç cevherden ilki ile diğer ikisi arasında bir ayırım yaparak Tanrı'nın 'sonsuz', 'en yetkin' ve 'en gerçek' yani bütün gerçeği kendisinde toplayan varlık olduğu, diğer iki cevherin ise sonlu olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Buna göre temelde iki cevher vardır: Sonsuz cevher olan Tanrı, sonlu cevherler olan ruh ve cisimler. Sonlu cevherlere aynı zamanda izâfî cevherler de denir. Çünkü var olmaları Tanrı sâyesindedir.

Tanrı, en yetkin varlık olduğuna ve doğrudan bilindiğine göre, diğer varlıklar, eksiktir. Dolayısıyla da onların bilinebilmeleri nasıl olacaktır? Ruhun ve cismin mâhiyeti nedir? Bu sonlu cevherlerin bilinmesi noktasında Descartes, sıfat ve tavırlardan yararlanmaktadır. İnsan, sonlu cevherlerin özünü sıfat ile kavrar. Çünkü sıfat, o cevherin asıl vasfını belirleyen yönüdür. Bu cevherlere bağlı olan durumlar ise sonlu cevherlerin tavırlarıyla anlaşılabilir. Ruh ile maddenin asıl ayrılma noktası bilinçtir, yani bu iki cevher birbirlerinden bilinçte ayrılırlar. Descartes'a göre ruhun esas vasfı, sıfatı, mâhiyeti düşünce, maddeninki ise yer kaplamadır.[7]

---

7. Descartes, *Metafizik Düşünceler,* 161-193; *Felsefenin İlkeleri,* s. 35-45; John Hick (edt), *The Existence of God,* London, 1963, s. 33-35; John Veitch, *Selections From*

SONLU CEVHER OLARAK MADDE

Descartes'a göre madde de bir cevherdir, dolayısıyla 'kendi başına' vardır ama aslâ 'kendinde' (bizâtihî) var değildir, yaratılmıştır. Madde hem varlığını, hem de sürekliliğini Tanrı'dan almıştır. Madde, temel niteliği bakımından yer kaplayan bir cevherdir. Descartes'ın cevher dediği şey, daha önce de belirtildiği gibi 'kendinde' mevcut olarak kavranan homojen bir yapıdır. Böylece cevher de, yer kaplama da bir defa var olduktan sonra artık başka bir şeye ihtiyaç duymadan kendi başına varlığını sürdürebilmektedir. Madde, hiçbir zaman başka bir şey olmak için şekil almayı bekleyecek bir kuvvet olarak düşünülemez, önceden ne idiyse, sonra da odur. Bir başka ifadeyle madde, her zaman etkin (fiil) halde olduğu için, potansiyel (kuvve) halinde değildir. Bununla birlikte madde, sınırsız ve belirsiz tavırlar (modus) alabilir, fakat bunlar ona yeni bir öz kazandırmazlar. Zira tavırlar da gerçekliklerini madde ile kazanabilirler. Böylece Descartes'ta maddedeki şeklin yerini, tavırlar almıştır. Tavırlar, yer kaplamanın var olma tarzlarından başka bir şey değildir.

Dünyada mevcut olan bütün varlıklar, bunların sayısız özellikleri, bütün çeşitliliği, maden, nebat, hayvan âlemleri, meydana gelen olayların incelikleri, yer kaplama bölümlerinin düzen ve yer değiştirmelerinden başka bir şey değildir. Madde, bir cevher olmak ve var olmak için kendi kendine yeterlidir. Bu durum, almaya elverişli olduğu tavır ve değişmeleri açıklamak için yeterlidir.

Maddenin bütün özelliğinin yer kaplamadan ibaret olup, tavırların maddenin aslî özelliğinde hiçbir değişikliğe yol açmadığı kanâatinde olan Descartes, bunu balmumu örneğiyle açıklamaktadır. Buna göre kovandan henüz çıkarılmış olan balmumu kendisinde balın tatlılığını taşımaktadır. Rengi, kokusu vardır; şekli ve dokunulunca sert olduğu anlaşılmaktadır. Kısacası, bir cismi seçik olarak tanıtmaya yarayan her şey onda vardır. Ama bu özellikler, maddenin özünü ifade etmeye yetmezler, çünkü Descartes'a göre bu özelliklerden her biri yok olabilir. Meselâ balmumu ateşe yaklaştırılınca rengi, kokusu, tadı, şekli vb ortadan kalkar, dokunmak güçleşir, vurulsa ses vermez. Önceki balmumumun yerine yumuşak, eğilip bükülebilen bir balmumu kalmıştır. Ama kalan bu balmumu, mâhiyet itibariyle öncekinin aynıdır. Her ne kadar duyularla algıla-

---

The Principles of Philosophy of Descartes, USA, 1958, s. 60-61, 78-80, 137-138; Höffding, *A History of Modern Philosophy,* 224-226; Olivier Lacombe, *Descartes,* Çev. Mehmet Karasan, MEB yayınları, Ankara, 1943, s. 59, 60, 64; Laberthonniere, *Descartes Üzerine Tetkikler*, Çev. Mehmet Karasan, MEB yayınları, Ankara, 1977, s. 101; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi,* Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, 1964, s. 217; Özden, *İbni Sina-Descartez/Metafizik Bir Karşılaştırma,* s. 181-192.

nan bütün özellikleri değişse de, değişmeyen tek özelliği, onun yer kaplayan, eğilip bükülebilen bir cisim olmasıdır.

O halde bütün değişikliklere rağmen maddede değişmeyen tek ve aslî özellik, yer kaplamadır. Madde, ağırlığı, rengi veya herhangi bir şekilde duyularımıza ilişmesi ile değil, uzunluğuna, derinliğine ve genişliğine boyutları olan bir cevher olması ile varlığını korur.

Görülüyor ki, Descartes'a göre madde, fiilen vardır ve cevherdir. Var olmak için birtakım sıfat veya tavırlara yahut sûrete ihtiyacı yoktur. Duyulara dayalı olan bütün özellikleri yok olsa da madde, aslî hüviyeti olan yer kaplama ile kendini tanıtmaktadır. Bununla birlikte renk, koku, sertlik vb. özellikler de maddedeki çeşitliliği izah için gereklidir. Zira maddedeki çokluk ancak, tavırlar ve yer değiştirmelerle izah edilebilir.

Maddenin sıfatının yer kaplama olması, evrende ne maddesiz yer kaplama, yani boş mekân, ne de yer kaplamasız madde yani atom bulunabileceği, maddî evrenin sınırsız olduğu, çünkü sınırları olan bir yer kaplamanın olmayacağı, maddenin gerçek anlamda merkezinin olmayacağı ve onun formunun doğal olarak merkezsiz olduğu zorunlu sonuçlarını doğurur.

Yer kaplamanın, yani maddenin temel özellikleri ise hareket ile açıklanabilir. Çünkü yer kaplamanın temel özellikleri, hareket, şekil alma, bölünmedir. Bölünme bir ayrılma, şekil alma ise ayrılıp birleşme veya birleşip ayrılma olduğundan, hepsi harekete bağlıdır. Öte yandan, hareketin kaynağı, ruhsuz olmasından dolayı, doğrudan doğruya madde değildir. Yani maddede rûha ait nitelikler olan harekete geçirme ve bu şekilde ortaya çıkan nitelikler (itme, çekme vb) yoktur. Bu sebeple madde pasiftir ve kendiliğinden değil, sâdece dış etkilerle hareket edebilir. Buna göre maddî evren mekanik ve zorunluluk kanunları dışına çıkamaz. Yaratıcı güçten ilk hareketi alan maddî evren daha sonra kendi kanunlarıyla varlık çeşitliliğine ulaşmıştır. Hareket kazanan varlıklar kasırgalara ayrılmış daha sonra yıldızlar, sönmüş birer yıldız olan gezegenler, sonuç olarak bütün gök cisimleri böylece meydana gelmiştir. Descartes'a göre, maddenin sonlu bir cevher olmasından dolayı maddî evren, Tanrı'nın harekete geçirdiği, sonu belirsiz olmakla birlikte sonsuz olmayan bir hareketten ibaret makinedir.

Tanrı, evreni yarattıktan sonra karışmamış, evren, O'nun tarafından yerleştirilmiş kanunlar doğrultusunda mekanik olarak işlemektedir. Dolayısıyla da maddî evren mekanik biliminin konusudur ve metafizik yöntemlerle açıklanamaz. Bunun için de fizik bilimi tabiatta teleolojik (ereksel) sebepler arama yanlışına düşmemelidir. Çünkü Descartes'a göre Tanrı'nın yaptığı işleri niçin yaptığına aklın gücü yetmez. Tanrı evrene gâyeler yüklememiştir, ama belli kanunlar yerleştirerek mekanik bir tarzda işlemesini sağlamış ve aynı zamanda evreni korumuştur.

Buna göre evrenin işleyişinde bir zorunluluk hâkimdir, ama yaratılmasında bir zorunluluk yoktur. Tanrı, maddeyi ve buna bağlı olarak evreni, hür iradesiyle, mevcut değilken yaratmıştır. Bununla birlikte madde, sonsuzdur. O, bu düşüncesini, Hıristiyanlığın âhiret inancıyla desteklemiştir.[8]

SONLU CEVHER OLARAK RUH

Descartes'a göre ruh, hür olmasından dolayı maddeye tamâmen zıt olan bir cevherdir. Yani madde mutlak olarak ruhtan yoksundur, ruh ise mutlak bir biçimde maddî olmayan şeydir. Descartes'ın cevherle ilgili ortaya koyduğu bu görüşe cevher düalizmi denmektedir.

Descartes'ın bir şüphe çemberinden geçerek ulaştığı meşhur 'Düşünüyorum o halde varım.' önermesindeki düşünme, ruh tarafından yapılmaktadır. Çünkü ruhun varlığı, ancak düşünme yoluyla tesbît edilebilir. Descartes'a göre ruh bir cevherdir. Her cevherin kendine özgü bir sıfatı vardır. Nasıl ki, cismin sıfatı yer kaplama ise rûhunki de düşünmedir.

Descartes, insan rûhunun her yerde, hatta anne karnında bile düşündüğünü kabul eder. Elbette Descartes, bu ifadesiyle rahimdeki ceninin, metafizik konular düşündüğünü iddiâ etmemektedir. Ama Descartes, ceninin bedenine yeni katılmış olan rûhun, bu birleşmeden dolayı acı veya haz duymasının, soğuk, sıcak vb duyumları belirsiz bir şekilde kavramasının bile düşünce sayılması gerektiğini ifade etmektedir. Böylece Descartes, düşünceyi ruhla özdeşleştirmektedir. Buna göre ruh, düşünceden ibarettir. Descartes, düşünen cevher olan rûhun ne olduğu kavranmadan, muhayyile, duyu ve irâdenin anlaşılamayacağı kanâatindedir; çünkü bunların hepsi rûha bağlıdır.

Descartes, insanda düşünmenin doğumdan önce başladığını söylediğine göre, 'cogito'da algılanan ve var olduğuna hüküm verilen ilk ve asıl varlık, ruhtur. Descartes'ın "Bedenin hiçbir şekilde düşündüğünü kavrayamadığımızdan ötürü, bizde bulunan her türlü düşüncenin rûha ait olduğuna inanmakta haklıyız..." ifadesi ve varlığın apaçıklığı düşüncesi dikkate alındığında rûhun da apaçık bir şekilde algılandığı rahatlıkla söylenebilir. Çünkü Descartes, insanın ilk olarak kendi varlığını algıladığını söylerken kasdettiği varlık, insanın kendi rûhudur.

---

8. Descartes, *Metafizik Düşünceler,* s. 139-140; Descartes, *Ahlak Üzerine Mektuplar,* Çev. Mehmet Karasan, İstanbul, 1989, s. 113, 114; Laberthonniere, *Descartes Üzerine Tetkikler,* s. XII, 132-134; Ralph M. Eaton, *Descartes Selections,* New York, 1955, 102-103; Paul Janet-Gabriel Seailles, *Metâlib ve Mezâhib,* Çev. Elmalılı Hamdi Yazır, İstanbul, 1978, s. 102-103; Öner, *İnsan Hürriyeti,* s. 26 vd.; Gökberk, *Felsefe Tarihi,* s. 269-271; Özden, *İbn Sina-Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma,* s. 161-172.

Önceki ifadelerde de belirtildiği gibi Descartes, bütün şuur hallerini, duygulanmaları, rüya görmeyi vb. hep düşünme ile izah etmektedir. Eğer Descartes, düşünme işini sâdece akla özgü bir durum olarak kabul etseydi o zaman, sağlıklı düşünemeyen insanlarda ruh bulunmadığı sonucu çıkarılabilirdi. Oysaki Descartes'a göre bütün insanlarda ruh vardır. Eğer bir insan hissediyorsa, düşünüyor demektir; düşünüyorsa rûhu vardır.

Descartes, rûhun sâdece insanda bulunduğunu, insandan başka hiçbir varlıkta ruh bulunmadığını kabul ederek Aristoteles'ten beri klasikleşmiş olan nebâtî, hayvânî ve insânî ruh görüşünü de reddetmektedir.

Descartes, cansız olarak nitelediği tabiatta gördüğü mekanizmi, canlı fakat ruhsuz olan hayvanlara da uygular. Cansız cisimlerin tâbi oldukları kanunlara, canlı varlıklar da tâbidirler.

Hayvanlarda ruh olmadığına göre onlar, canlı birer makineden başka bir şey değildir. Bu canlı makineyi bizzat Tanrı yarattığı için hayvanlar, insanların yaptığı makinelerden daha iyi çalışırlar. İnsanların yaptığı makinelerin yapamadığı birçok şey, makine hayvanlar tarafından rahatlıkla yapılabilir. Buna göre hayvanlar, iyi birer makinedir.

Descartes, hayvanlarda görülen her hareketin, kan dolaşımından kaynaklandığını kabul eder. Kalp, kanı ısıtan bir ısı santralidir. Isınan kan, vücuda döşenmiş olan damarlara kalp tarafından pompalanır. Damarlar yoluyla vücutta dolaşan ve önce hayvanın beynine oradan da sinirlere geçen bu akıcı madde, sinirler sâyesinde kasları harekete geçirir ve hayvan bundan sonra tıpkı bir makine gibi çalışmaya başlar.

Descartes'ın bu düşünceleri W. Harvey'in (1578-1657) kan dolaşımı sistemini bulmasıyla bilimsel bir hüviyet de kazanmıştır. Ancak belirtmek gerekir ki kan dolaşımı, Harvey'den çok daha önce İbni Sînâ ve İbnü'n-Nefîs tarafından tesbît edilmiş bulunmaktaydı.

Hayvanlar, ruhsuz varlıklar oldukları için bütün hareketleri irâdesiz olarak yapılır. Descartes'ın hayvanları makine olarak kabul etmesinin sebebi de hareketlerinde irâde bulunmamasıdır. Buna bitkiler de dâhildir. Hareketler, ruh bulunduğu takdirde irâdeli olarak yapılabilir. Oysa hayvanlarda ruh olmadığı için her türlü refleksleri, sinirler ve kaslar yardımıyla olur. Meselâ koyunun kurdu görünce kaçması, kurdun vücudundan çıkan ışınların koyunun gözüne çarpması, bunun hemen arkasından sinirlerin ve kasların harekete geçmesi ile olur. Benzer şekilde köpek de keklik görünce doğal olarak ona doğru koşmaya sürüklenir; keklik de tüfek sesi duyunca kaçmaya çalışır.

Descartes, insanların da hayvanların hareketlerine benzeyenleri bulunduğunu kabul ederek bunların kanın kalpten pompalanıp beyne ulaşması ile olduğunu söyler. İnsanda da kanın beyne ulaşıncaya kadarki hareketleri tamâ-

men maddîdir. Ancak insanda, hayvanda bulunmayan ruh vardır ve kan beyne ulaşınca ruh devreye girer.

İnsan, bu ruhu sâyesinde hareketlerini irâdeli olarak, yani isteyerek ve seçerek yapar. Bununla birlikte insanda da ânî refleksler vardır. Meselâ yürürken düşen insan, istemese de ellerini hareket ettirerek kendini korumaya çalışır. Bunlar, kanın sinirleri ânîden harekete geçirmesi ile olan insiyâkî hareketlerdir. İnsan, bunların dışındaki tüm hareketlerini, irâdesiyle yapar.

İnsanda ruh bulunduğunun en açık delili, düşünmesidir. İnsanda bulunan duygular da düşünceden kaynaklanmaktadır. Hayvanlarda ise düşünce bulunmadığı için duygu da yoktur. Eğer hayvanlarda duygu bulunduğu kabul edilirse, ruhları bulunduğunun da kabul edilmesi gerekir. Bundan dolayı Descartes'a göre hayvanlar yalnızca bedenden ibarettir. Halbuki insan, ruh ve bedenin bir arada bulunmasıyla meydana gelmiş bir varlıktır.

İnsanda ruh ve beden bir arada bulunmakla birlikte, Descartes'a göre bu iki cevher birbirinden tamâmen ayrı ve müstakildirler. Ona göre rûhun, var olabilmek için bedene ihtiyacı yoktur. Rûhun varlığı, bedenden öncedir. Bu bakımdan ruh ve bedenin fonksiyonları da farklıdır. Beden de dâhil olmak üzere herhangi bir cismin var olup olmadığından şüphe edilebildiği halde, kendisinden şüphe edilemeyen tek cevher ruhtur. Uyku esnâsında beden hareketsiz olmakla beraber, şuur hali devam ettiği için hâfıza ve hayal gücü ile rüyalar görülmesi, rûhun bedenden ayrı olduğunu göstermektedir. Descartes'a göre yürüyen, beslenen, nefes alan bedendir. Bedene sıcaklığını veren ve onu hareket ettiren de kanın kas ve sinirlere olan etkisidir. Düşünen ve duygulanan, duyumları alan ise ruhtur.

Ruh, mâhiyeti itibariyle bölünmez olduğu halde, beden yine mâhiyeti îcâbı madde olduğundan bölünebilir. Descartes'a göre ruh ve beden kesin çizgilerle birbirinden ayrı olduğu için canlı bir beden ile cansız bir beden arasında hiçbir fark yoktur. İnsan, ruh bedenden ayrıldığı için ölmez. Ölüm, bedene sıcaklığını ve canlılığını veren kanın, kalp tarafından pompalanamamasının bir sonucudur. Çünkü bedene sıcaklığını veren ruh değil kandır. Rûhun bedenden ayrılmasının sebebi de kan dolaşımının durmasıyla vücut makinesinin kısmen harap olması ve sıcaklığını yitirmesinden dolayıdır.

Rûhun, düşünme, his, irâde, iştihâ, hüküm verme gibi sıfatlarının yanında bedenin de yer kaplama ve hareket sıfatları bulunmaktadır. Ruh ve beden cevherleri, sıfatların tavırları bakımından da ayrıdırlar. Descartes, "Anladım ki ben, bütün özü veya tabiatı düşünmek olan ve var olmak için hiçbir mekana muhtaç bulunmayan ve maddî hiçbir şeye bağlı olmayan bir cevherim... Ruh, bedenden tamamiyle farklıdır... ve beden olmadığı halde bile var olmaktan geri kalmaz." ifadeleriyle de rûhun ve bedenin ayrı olduğu sonucuna ulaşmaktadır.

Bütün bunlar dikkate alındığında Descartes'ın, insanda biri beden ve diğeri de ruh olmak üzere iki ayrı cevher kabul ederek tam bir düalizm ortaya koyduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

Descartes, bu dualist yaklaşımına rağmen, bu iki ayrı cevherin bir arada bulunmak zorunda olduğunu da reddetmemektedir. Ruh, var olmak için her ne kadar bedene ihtiyaç duymasa da birtakım duyumları, acıları, sevinçleri vs. idrâk edebilmek için bedenle beraber bulunmak mecburiyetindedir. Bu, ruh ve bedenin işlevlerini gerçekleştirebilmek için bir arada bulunmak zorunluluğundan kaynaklanmaktadır.

Ruh, beyinde bulunan bir merkez dışında, bedenin diğer organlarından hiçbiriyle doğrudan doğruya temas halinde değildir. Ruh, beyin vâsıtasıyla bedenin organlarından gelen duyumları alır. Böylece bedenin her yeriyle irtibâta geçer. Eğer rûhun, bedenle hiçbir irtibâtı ve ilgisi bulunmasaydı, o zaman ruh, bedende olabilecek herhangi bir yaralanmadan dolayı hiçbir acıyı algılayamayacaktı. Bu sebeple ruh ve beden, ayrı olmalarına rağmen karşılıklı olarak birbirlerini etkilemektedirler. Diğer taraftan eğer ruh, bedenin organlarıyla doğrudan temas halinde olsaydı, bedendeki organlardan birisi kesilerek atıldığında, rûhun da bir bölümünün yok olması ve ruhta bir azalma olması gerekirdi. Oysaki ruhta artma veya azalma olamaz. Rûhun bedenden ayrılması ise ancak bedenin terkibi bozulup, çalışmaz hale gelmesiyle gerçekleşir.

Ruh, beyin vâsıtasıyla bedenle ilgi kurduğuna göre beyinde bir yeri söz konusu olabilir mi? Descartes, rûhun bedenle irtibâtını açıklayabilmek için, rûhun beyindeki merkezi üzerinde durur. Bölünmez bir cevher olmasından dolayı, rûhun beyin üzerindeki etkisi de tek bir noktadan olmalıdır. Bedenden gelen uyarılar da rûha, sâdece bu tek merkezden aktarılabilirler. Çünkü beyinle beden arasındaki bağlantıyı kuran sinirlerin başlangıç ve bitiş noktası da bu merkezdir. İşte bütün bedende ve beyinde, çift olmayan bu tek bölge, beynin orta kısmında yer alan 'kozalaksı bez'dir.

Anlaşılıyor ki Descartes'a göre ruh, fonksiyonlarını icrâ etmek için kozalaksı bezden yararlanmaktadır. Bu bez, ruh-beden ve beyin arasındaki etkileri kontrol eden bir komisyoncu görevi yapmaktadır. Descartes, "Rûhun bir yeri yoktur." demesine rağmen, kozalaksı bezden söz ederek burasının rûhun yeri olduğuna ilişkin düşüncesi, önceki sözleriyle bir çelişki içinde gibi görünse de bu 'yer' kavramı, rûhun fonksiyon merkezi ve yeri olan kozalaksı bez şeklinde anlaşılmalıdır.

Descartes'a göre rûhun sâdece kendine özgü bazı aktiviteleri vardır ki o, bunlara aksiyonlar; rûhun bedenle olan ilgisinden meydana gelen rûhî olaylara da "pasiyonlar" adını vermektedir.

Descartes'ın tesbît ettiği altı temel aksiyon 'hayranlık', 'aşk veya sevgi', 'nefret veya kin', 'arzu', 'neşe veya sevinç' ve 'keder veya hüzün'dür. Bu al-

tı duygunun dışındakiler, ya bunların bileşimlerinden veya türlerinden başka bir şey değildir.

Buna göre rûhun, bilginin elde edilmesinde önemli bir rolü vardır. Doğuştan gelen ve çocuklukta elde edilen intibâlar, ileriki yıllarda ortaya çıkabilir. Meselâ Descartes, şaşılara olan ilgisinin, çok küçük bir çocukken şaşı bir kıza âşık olduğunu hatırlamasından kaynaklandığı ifade etmektedir.

Descartes'a göre rûhun bölünmezliğinin yanında bir de ölümsüzlüğü vardır. Ruh, bedenin dağılmasından sonra yaşamaya devam eder. Rûhun bedenle birleşmesi, asıl olarak beyinde gerçekleştiği için, bedenin dağılması onun da dağılıp yok olmasını gerektirmez. Ona göre rûhun özü ile Tanrı'nın özü arasında benzerlikler vardır. Çünkü Descartes, insan rûhunun, Tanrı'nın aklının bir parçası olduğuna inanmaktadır. Zaten rûhun ezeliliğini sağlayan da budur; yani rûhu var eden sebep, onun devamlılığının da sebebi olmaktadır.

Descartes, ruhları ihtiraslarla olan ilgilerine göre iki kısma ayırmaktadır:

a) Bayağı Ruhlar: Bunlar ihtiraslarının esîridirler. İhtirasların tatlı veya acı oluşuna göre mutlu veya bedbaht olurlar.

b) Yüce Ruhlar: Önceki ruhlar kadar, hatta onlardan daha fazla ihtirasları olmasına rağmen, güçlü muhâkemelerinden dolayı her zaman akıl hakimdir. Bu sâyede ıstırapları bile işe yarar hale getirirler.

Descartes, yüce ruhların ahlâk bakımından en üstün ruhlar olduğunu kabul eder. Bu ruhlara sahip olanlar tevâzu sahibidirler ve hep iyilik yaparlar. Alçak ve zayıf ruhlu kimseler ise üç damla su ile ağzına kadar dolan vazolara benzedikleri için, kendilerine gerektiğinden fazla değer verirler.

Descartes, bayağı ruh terimiyle aynı zamanda rûhun duyusal bölümünü, yüksek ruhla da rûhun aklî bölümünü kasdetmektedir. Böylece o, hem ruhları hem de ruhların kendilerinde bulundukları insanları bu ikili sınıflandırmaya tâbi tutmuş olmaktadır.[9]

---

9. Descartes, *Ruhun İhtirasları,* Çev. Mehmet Karasan, Ankara, 1972, s. 7-9, 13-14, 20, 28-3-33, 37-38, 41, 47, 56; *Felsefenin İlkeleri,* s. 29-31, 60-61; *Metod Üzerine Konuşma,* s. 35-36, 53, 58-62; *Metafizik Düşünceler,* s. 137, 143, 211, 217; Ahlak Üzerine Mektuplar, s. 16-17, 62, 101, 117; Veitch, Selection From, The Principles of Philosophy, of Descartes, s. 157; Laberthonniere, Descartes Üzerine Tetkikler, s. 83-84, 93-94; Russell, *Batı Felsefesi Tarihi (Yeniçağ),* c. III, s. 148; Karl Forlandr, *Felsefe Tarihi, II. Kısım,* Çev. Orhan Sadeddin, İstanbul, 1928, s. 87, 88; Gökberk, *Felsefe Tarihi,* s. 272 vd, Friedrich Albert Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi,* Çev. Ahmet Arslan, c. I, Ankara, 1990, s. 147; Cemil Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi,* c. I, İstanbul, 1975, s. 521-522, Özden, *İbni Sina Descartes/Metafizik Bir karşılaştırma,* s. 172-181.

FELSEFEYE BAKIŞI VE AHLÂK FELSEFESİ

Descartes'ın felsefe hakkındaki düşünceleriyle ahlâk görüşü âdetâ iç içe bulunduğundan dolayı, ahlâk anlayışına geçmeden önce felsefe hakkındaki düşüncelerine kısaca yer vermekte yarar bulunmaktadır.

Felsefenin, bilgeliği araştırmak, bilgelik peşinde koşmak diyebileceğimiz betimlemesi, Descartes tarafından da kabul edilmektedir. Esasen bilgelik insan hayatını ilgilendiren bütün bilgilerin özü ve hayatı tanımak, anlamlandırmak olup varlığın ilk sebepleri incelenerek hakikate ulaşmaktır. Descartes, hakikate ulaşma konusunda Ortaçağ felsefesinin yetersiz kaldığı kanâatindedir. Çünkü skolastik felsefe, ezberden ibarettir ve sâdece bilgi aktarmaya dayalıdır. Oysa ki insanın kendi bilgi melekelerini kullanarak felsefeyle ilgilenmesi, yeni düşünceler üretmesi daha doğru bir yoldur. Bu bakımdan Descartes, "felsefesiz yaşamak, açmaya çalışmadan gözü kapalı yaşamak" başka bir ifadeyle kaba hayvanlar gibi yaşamaktan başka bir şey değildir. Descartes'a göre, "Ahlâkımızı düzenleme ve bu dünyada hayatımızı idare için felsefe öğrenmek, adımlarımıza öncülük için gözlerimizi kullanmaktan çok daha gereklidir." Bu sebeple insan, rûhunun gerçek gıdası olan bilgeliği aramalı ve bilgelik peşinde koşmalıdır.

Gerçeğin peşinde olan insan, gerçekler hakkında sahip olduğu bilgi oranında az veya çok bilgedir. Bilgelik, hem insanın kendisini hem de çevresini tanıyıp iletişim kurabilmesi bakımından çok önemlidir. Dolayısıyla da bilgelik, ahlâk için gerekli bir yoldur.

Descartes'a göre felsefe yoluyla elde edilen bilgi, insanı her şeyden daha çok mutlu eder. O, 'bir milletin fertleri ne kadar iyi felsefe yaparlarsa, o milletin o kadar medenî ve ince düşünceli olacağı' kanâatindedir. Böylece o, hem insanın hayatını anlamlı kılmak için felsefî bilgiye yönelmek gerektiğini ifade etmekte hem de ahlâkın düzenlenmesi için bilgiye ve felsefeye ihtiyaç olduğunu belirterek bilgi ile ahlâk arasında bir ilgi kurmaya çalışmaktadır.

Descartes, felsefenin en temel problemlerinden biri olan ahlâk konusunda müstakil bir kitap yazmamış olmasına rağmen, dostlarının sormuş olduğu ahlâkî konularla ilgili olarak onlara göndermiş olduğu mektuplarında bu sorulara doyurucu cevaplar vermiştir. Dolayısıyla onun ahlâk konularındaki görüşleri, mektuplarının satır aralarında bulunmaktadır.

Descartes, felsefeyi kökleri metafizik, gövdesi fizik ve dalları da öteki bütün bilimler olarak tasvir ettiği bir ağaca benzetmektedir. Bu bilimlerin de hekimlik, teknik ve ahlâk olmak üzere üç kısma ayrıldığını ifade etmektedir. Descartes, ahlâktan da diğer bütün bilimlerin tam bir bilgisini gerektiren ve bilgeliğin en son basamağını meydana getiren en yüksek ve en tam ahlâkı kasdetmektedir.

Descartes'ın ahlâk anlayışı eudaimonisttir. Ona göre ahlâkın amacı insanı mutluluğa ulaştırmaktır. Mutluluğa ulaşmanın da üç yolu vardır.

1. Herhangi bir şeyi yapmak veya yapmamak konusunda, her zaman elden geldiği kadar düşünceyi kullanmaya çalışmak yani başka bir ifadeyle iyiyi ve doğruyu açık bir şekilde bilmek.
2. Bedenin isteklerini değil, aklın öğütlediği doğruları istemek, bunlara ulaşmak için ihtiras veya iştahlara kapılmadan sağlam ve sâbit bir karar sahibi olmak. Çünkü kararlılık erdemlere ulaştıran bir vâsıtadır.
3. Böylece elden geldiği kadar, akla göre hareket ederken, elde olmayan her şeye gücün dışında olan şeyler olarak bakmak ve bu yolla onları hiçbir zaman arzu etmemeye çalışmak. Çünkü aşırı istek, pişmanlık ve esef duymak, mutluluğun önündeki engellerdir. Güç yetirilemeyen isteklerden vazgeçmek için de elde olanla olmayanı ayırt etmesini bilmek gerekir.

Görüldüğü gibi Descartes, bilgi felsefesindeki apaçıklık ilkesini ahlâk anlayışına da yansıtmıştır. Onun ahlâk anlayışında temel düşünce, iyiye ve doğruya akıllıca isteklerle yönelerek duyguların arzularını yenmektir. Bunu sağlamanın yolu da bilgidir. Kötü olandan ve yanıltıcı şeylerden kurtulmak için saf düşüncenin açık ve seçik tasavvurları yeterlidir. Kötü ve yanıltıcı durumların var olması, aslında insanın irâde hürriyetinin olduğunun delildir. İnsan ancak, irâdesini bulanık duygu ve tasavvurlardan kurtarıp, aklın açık ve seçik tasavvurlarına bağlamakla doğruya ve mutluluğa ulaşabilir. Kısaca ifade etmek gerekirse doğruluk ve mutluluk, yine aklı kullanarak doğruyu düşünmekle mümkündür. Böylece, Descartes'ın bilgi ile ahlâk anlayışının iç içe olduğu görülmektedir.[10]

DEĞERLENDİRME

Descartes için felsefe tarihinde, genel olarak Yeniçağ felsefesinin kurucusu denilir. Çünkü XVII. yüzyıl felsefesi, Descartes'ın çizmiş olduğu sınırlar içerisinde doğup gelişmiştir. Bu sebeple, bu yüzyılın felsefesine Kartezyanizm (Cartesianizm), (isminin Latince yazılışı Renatus Cartesius olmasından dolayı) yani Dekartçılık denilmiştir.

---

10. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 2, 6-8, 16-17; Ahlak Üzerine Mektuplar, s. 26-32, 36-39, 56, 70, 120-122; *Metod Üzerine Konuşma*, s. 22-25; H. Ömer Özden, "Descartes'ın Ahlak Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı. 14, Erzurum, 1999, s. 127-137.

Descartes'ın, Ortaçağ Skolastik felsefesinin, aklı kilisenin hizmetine sunup donuklaştırmasından sonra yeniden bağımsız bir şekilde düşünme mekanizması haline getirmesiyle Batı düşüncesinde yeni bir dönem başlamış ve buradan itibaren Batı felsefesi ve bilimi, âdetâ şahlanmıştır. Onun etkisi her alanda görülmüş ve Descartesçı olanlar da ona karşı gelenler de ondan istifade etmişlerdir. Felsefe alanında yeni doktrinlerin ortaya çıkmasına sebep olan Descartes'ın fikirleri, aynı zamanda Batı'nın pozitif biliminin gelişmesine de katkı sağlamıştır. Bunu iki örnekle şöyle açıklamak mümkündür.

Descartes, ruh görüşüyle Yeniçağ rasyonalizminin, hatta spiritüalizminin kurucusu sayılır. Ondan sonra ruh anlayışı farklı bir gelişme göstermiş ve yalnız felsefede değil, ileriki yıllarda müstakil bir bilim halini alan psikolojinin gelişimine de katkı sağlamıştır. Bunun yanında o, madde-ruh ayırımı görüşüyle empirizme ve hatta materyalizme de yol açmıştır. Materyalizme yol açmasının en önemli sebebi, rûhun bir yeri bulunmadığını söylemesine rağmen, onu kozalaksı bez içerisine yerleştirmesidir. Onun 'makine hayvan' kavramı ise kendisinden sonra gelen bazı düşünürleri etkilemiş, meselâ koyu materyalist olan La Mettrie'nin, 'makine insan' teorisini ileri sürmesine sebep olmuştur.

Metot anlayışıyla bilimsel arayış içindeki Avrupa'nın aradığı yöntemi göstermiş ve buradan itibaren yöntemli çalışmayla çok sür'atli ilerlemenin önü açılmıştır. Descartes'ın makine hayvan teorisi, Batı endüstrisi ve sanayisinin gelişmesine bile katkıda bulunmuştur denilse hata yapılmış olunmaz.

Bilgi anlayışında ben fikrine ulaşması ve burada kalmayıp oradan metafiziğe ve maddeye ulaşması da takdîre şayandır. Böylece insanın kendi iç dünyasına saplanıp kalmasının önü açılarak mistisizmin olumsuz etkileri ortadan kaldırılmış, diğer taraftan metafiziğe olan güvensizlik ortamı da rehabilite edilerek metafizik düşüncenin gelişmesi de sağlanmış ve fizik ile metafizik arasındaki bağ, güçlendirilmiştir.

KAYNAKÇA

Adam Charles, *Descartes Hayatı ve Eserleri,* Çev. Mehmet Karasan, MEB Yayınları, Ankara, 1963.

Descartes, Rene, *Ahlâk Üzerine Mektuplar,* Çev. Mehmet Karasan, MEB Yayınları, İstanbul, 1989.

———, *Aklın İdaresi İçin Kurallar,* Çev. Mehmet Karasan, MEB Yayınları, İstanbul, 1966.

———, *Felsefenin İlkeleri,* Çev. Mehmet Karasan, MEB yayınları, İstanbul, 1988.

———, *Metafizik Düşünceler,* Çev. Mehmet Karasan, MEB Yayınları, İstanbul, 1967.

———, *Metod Üzerine Konuşma,* Çev. Mehmet Karasan, MEB Yayınları, İstanbul, 1986.

———, *Rûhun İhtirasları,* Çev. Mehmet Karasan, MEB Yayınları, Ankara, 1972.

———, *Tabiat Işığı İle Hakikati Arama,* Çev. Mehmet Karasan, MEB Yayınları, İstanbul, 1988.

Eaton, Ralph M., *Descartes Selections,* New York, 1955.

Forlandr, Karl, *Felsefe Tarihi, II. Kısım*, Çev. Orhan Sadeddin, İstanbul, 1928.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul, 1980.

Hick, John (edt), *The Existence of God,* London, 1963.

Höffding, Harald, A History of Modern Philosophy, Almancadan İngilizceye Çev. B. E. Meyer, Volume I, U.S.A., 1955.

Laberthonniere, *Descartes Üzerine Tetkikler*, Çev. Mehmet Karasan, MEB yayınları, Ankara, 1977.

Lacombe, Olivier, *Descartes*, Çev. Mehmet Karasan, MEB yayınları, Ankara, 1943.

Lange, Friedrich Albert, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi,* Çev. Ahmet Arslan, c. I, Ankara, 1990.

Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti,* Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987.

Özden, H. Ömer, "Descartes'ın Ahlâk Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı. 14, Erzurum, 1999.

———, *İbni Sînâ-Descartes/Metafizik Bir Karşılaştırma,* Dergah Yayınları, İstanbul, 1996.

Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi (Yeniçağ),* Çev. Muammer Sencer, İstanbul, 1973.

Seailles, Paul Janet-Gabriel, *Metalib ve Mezahib,* Çev. Elmalılı Hamdi Yazır, İstanbul, 1978.

Sena, Cemil, *Filozoflar Ansiklopedisi,* c. I, İstanbul, 1975

Veitch, John, *Selections From The Principles of Philosophy of Descartes,* USA, 1958.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi,* Çev. H. Vehbi Eralp, Remzi Kitabevi, 3. Baskı, İstanbul, 1964.

DESCARTES'IN AHLÂK VE MUTLULUK ANLAYIŞI

Yaşar Türkben*

Batı felsefesinde akla üstün bir mevki verme gayreti XVII. yüzyılda Descartes ile zirve noktasına çıkmaktadır. Descartes, bu süreçte öne sürdüğü metodik şüphe anlayışıyla ve "bilinç" üzerine kurduğu metafizikle dikkatleri üzerine çekmektedir. Ruh ile beden arasında keskin bir ayrılık ön gören Descartes, bilinçten yola çıkarak Tanrı'nın varlığına ulaşmaktadır. O dış dünyaya ait bilgimizin güvencesi olarak da Tanrı'yı göstermektedir. Descartes bu şekilde bilinç, Tanrı ve tabiat hakkında akla dayalı felsefî bir sistem ortaya koymaktadır. Düşüncelerini ortaya koyarken kavramların açık-seçik olmasına da büyük özen göstermektedir.

Descartes "*Felsefenin İlkeleri*" adlı eserinin önsözünde felsefeyi "bilgeliği inceleme", bilgeliği de yalnız işlerimizde tedbir değil, hayatın sevk ve idaresi dâhil, "insanın bilebildiği bütün şeylerin tam bilgisi"[1] olarak tanımlamaktadır. Felsefeyi bir ağaca benzeten Descartes'e göre, onun kökü metafizik, gövdesi fizik, dalları da ahlâk, teknik ve hekimliktir. Ona göre, ahlâk ilkelerine ancak

---

* Doç. Dr., Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi. Bu makale daha önce "Descartes'ın Ahlâk ve Mutluluk Anlayışı", adıyla *Hikmet Yurdu*, Yıl: 3, Sayı:5, Ocak-Haziran 2010 sayısında yayınlanmıştır.

1. Mehmet Karasan, çevirisini yaptığı Descartes'in *Ahlak Üzerine Mektuplar* adlı eserin ön sözü, Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), Ankara 1992, s. III-IV

hikmet ağacının kökünden ve gövdesinden geçtikten sonra ulaşılabilir.[1] Başka bir deyişle, insanı mutlu kılacak olan bu ahlâk ilkeleri felsefî bilgi neticesinde elde edilmektedir. Ancak her şeyi ilk sebepleri ile bilmeyi gâye edinen filozof, bu yolculuğu esnâsında hayatın işlerini düzene koymak için bir ahlâk edinmelidir. Bu, hakikati arama sürecinde işlerimizde kararsız kalmamak ve elimizden geldiği kadar bahtiyar yaşamak için tutulması gereken bir yoldur.[2]

Descartes'in düşünce siteminin hem başında, hem de sonunda ahlâk vardır. Başında "eğreti ahlâk, sonunda temelli ahlâk" bulunmaktadır. Buna bağlı olarak Descartes, eğreti ahlâkın, bizi *"bahtiyâr"*, temelli ahlâkın ise bizi *"mes'ûd"*[3] edeceğini ileri sürmektedir.

BAHTİYÂRLIK VE EĞRETİ AHLÂK

Descartes hakikat arayışını "yeni bir ev yapma"[4] şeklinde ifade etmektedir. Ona göre, oturduğumuz evi yeniden yapmaya başlamadan önce, malzeme biriktirmek ve projeyi hazırlayacak bir mimar bulmak gerektiği gibi, bu esnâda bize kalmak için başka bir ev de gereklidir. Descartes'a göre, hakikat yolculuğuna çıkan kimse zaman zaman tereddüt içinde kalacak ve bu da kişiyi mutsuz edecektir. Çünkü hayatın akışı durdurulamaz. Sürekli hayatın akışı içerisinde birtakım kararlar vermek durumunda kalırız. Bu yüzden, Descartes bu süre zarfında eğreti bir ahlâk kabul etmemiz gerektiğini ileri sürmektedir. Descartes eğreti ahlâkın ilkelerini şu şekilde sıralamaktadır:

> "Tanrı'nın çocukluğumdan beri içinde yetişme lütuf ve inâyet buyurduğu dine sağlamca bağlı kalarak, memleketimin kanun ve âdetlerine itâat etmek, başka bir şeyde de kendimi, birlikte yaşadığım kimselerin en akıllıları tarafından umûmiyetle amel olunan, en ölçülü ve aşırılıktan en uzak kanâatlere göre idare etmekti.
> İkinci düstûrum elimden geldiği kadar işlerimde karar ve sebât sahibi olmak ve en şüpheli kanâatleri bile, bir defa kabule karar verdikten sonra, pek emîn ve şaşmaz kanâatlermiş gibi dâimâ sebatla takip etmekti.
> Her zaman talihten ziyâde kendimi yenmeye ve dünyanın düzeninden çok kendi arzularımı değiştirmeye ve umumiyetle düşüncelerimizden başka hiç bir şeyin tamamıyla elimizde olmadığına, dolayısıyla dışımızda olan şeyler hakkında elimizden geleni yaptıktan sonra gücümüzün yetmediği bü-

1. Bkz. Descartes, *Felsefenin ilkeleri,* çev. Mehmet Karasan, MEB, Ankara 1997, s. 17
2. Karasan, *a.g.e.* "Önsöz", s. III-IV.
3. Bkz. Descartes, *Ahlak Üzerine Mektuplar,* s. 28-29.
4. Descartes, *Metot Üzerine Konuşma,* çev. Mehmet Karasan, MEB, Ankara 1997, s. 25.

> tün şeylerin, bizim için mutlak olarak imkânsız olduğuna inanmaya alışmaya çalışmaktı.
> En sonra, bu ahlâka sonuç olarak, insanların bu hayatta yaptıkları türlü işleri, içlerinden en iyisini seçebilmek için, bir gözden geçirmek istedim; başkalarının meşgûliyeti hakkında bir şey söylemek istemem; fakat kendime gelince, yaptığım işte, yani bütün hayatımı, aklımı işletmekte ve kabul ettiğim metodu güderek gücümün yettiği kadar hakikatin bilgisinde ilerlemekte kullanmaya devam etmekten daha iyi bir şey yapamayacağıma inandım."[5]

Descartes'a göre, ahlâkın nihâî amacı, yalnız bilgelikle elde edilebilecek olan *en yüksek iyi*dir. Mutluluk bilgeliğin meyvesidir. Descartes, eksik ve eğreti ahlâk bize mutluluğu vermese bile, bu ahlâk sayesinde hiç değilse "bahtlı", başka bir deyişle tabîî ve sosyal çevremizle uyumlu bir hayat sürebileceğimizi düşünmektedir. Eğreti ahlâk, Descartes'ın yukarıdaki ev metaforunda belirttiği gibi, yeni bir ev yapılıncaya kadar, geçici olarak sığınılacak bir yerdir. Ancak şu husûsu dikkatten uzak tutmamak gerekir. Descartes'ın bu akıl yürütmesinden eğreti ahlâkın sadece bilge kişiler için "geçici" olduğunu anlıyoruz. Sıradan insanlar, hikmet sahibi olmayan çoğunluk için eğreti ahlâk kalıcı olmak durumundadır. Başka bir deyişle onlar "gece kondu"da hayatlarını tüketmek durumundadırlar.

MUTLULUK VE TEMELLİ AHLÂK

Descartes mutluluk ile ilgili düşüncelerini 4 ağustos 1645'te Prenses Elisabeth'e yazdığı mektupta dile getirmektedir. Descartes'a göre, mutluluk tam bir ruh memnunluğu ve iç hoşnutluğundan ibarettir. Mutluluk tâlih sonucu elde edilecek bir şey değil, aksine tâlihten yardım göremeyen bilgelerde bulunur. Böylece ona göre, mutluluk ruhu memnun ve hoşnut yaşatmaktan başka bir şey değildir.[6] Descartes mutlu bir hayat sürmek için üç kurala uymak gerektiğini belirtir.

Hakikatin Bilgisine Sahip Olma

Temelli ahlâkın birinci kuralı, "*Hayatın her fırsatında yapmak veya yapmamak gerekeni bilmek için, her zaman elden geldiği kadar, düşünceyi kullan-*

5. Descartes, *a.g.e.* s. 25-9.
6. Bkz. Descartes, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, s. 29

maya çalışmaktır."[7] Descartes, *rasyonalist* bir ahlâk anlayışı benimsemektedir.[8] Rasyonalist ahlâk anlayışının en önemli iddiâsı, ahlâkın temel ilkelerinin evrensel ve zorunlulukla geçerli ve a priori olduklarıdır.[9] Başka bir ifade ile, bu anlayışa göre, ahlâkî ilke ve kuralların geçerliliği deneyimde değil, akıl ya da vicdandadır. Rasyonalist ahlâk anlayışı, ahlâken iyi ve doğru olana karar verirken, duygu ya da hâricî bir otorite yerine, akla başvurmamız gerektiğini savunur.

Descartes'ın felsefî ağacı göz önüne alınınca, mutluluğun "doğru bilgi" ile olan ilişkisi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Zira kök olmadan ağacın meyve vermesi düşünülemez. Bu yüzden ona göre mutluluğu elde etmenin ilk şartı "*doğru bilgi*"ye sahip olmaktır.[10] Descartes "bilgelikten" Antikçağdaki bazı düşünürlerin anladığı gibi, sadece işlerimizde "ölçülü" olmayı kasdetmemektedir. Onun bilgelik anlayışının içine, hayatımızın sevk ve idaresinde uymamız gereken bilgiler, bunun yanı sıra sağlığımızı korumak ve bütün zanâatların îcâdı için bilebileceğimiz her şeyin bilgisi girmektedir. Bu bilgiye sahip olmanın yolu da "ilk sebeplere" sahip olmaktan geçmektedir. Bu yüzden ona göre, hakikati arayan kimse ilk önce bu "ilk sebeplerin" bilgisini elde etmelidir. Ancak bu ilkelerde de iki şart bulunmalıdır[11]: "*Birincisi, bu ilkeler o kadar açık ve apaçık olmalıdır ki insan aklı onları dikkatle tetkîke koyulduğunda doğruluktan şüphe etmesin; ikincisi, geriye kalan bütün nesneler var olmadığı halde dahi bilinebilmeli, fakat buna karşılık, ilkeler var olmayınca başka şeyler bilinmemelidir...*" Bu ilkelere sahip olmanın kişiyi mutlu kılacağını çoğu kimsenin kavrayamadığını ya da elde edilmesini mümkün görmediğini belirten Descartes, insanların bu bilgiyi elde edebileceklerine kanâat getirmeleri durumunda, elde etmek için var güçleriyle çalışacaklarını iddiâ etmektedir. Descartes, iman ışığının yardımı olmadan yalnız "tabiî akıl" ile bakıldığında "en üstün iyinin" "ilk sebeplerin bilgisi"[12] olduğunun kolayca anlaşılacağını ileri sürmektedir.

Sağlam, güvenilir bilgi ise, ancak doğru bir metot ile elde edilebilir. Descartes bu metodu *Metot Üzerine Konuşma* adlı eserinde şu şekilde ifade etmektedir:

> "Doğruluğunu apaçık olarak bilmediğin hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek, başka bir ifade ile acele hüküm vermekten ve peşin hükümlere saplanmaktan dikkatle çekinerek, verilen hükümlerde ancak kendile-

---

7. Descartes, *a.g.e.* s. 30
8. Erişirgil Descartes'ın staoculardan etkilendiğini belirtmektedir. Bkz. Mehmet E. Erişirgil, *Descartes ve Kartezyenler*, sadeleştiren: Erdoğan Erbay, Ali Utku, Çizgi Kitabevi, Konya 2006, s. 132.
9. Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, Paradigma, İstanbul 2002, s. 27.
10. Descartes, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, s. 29 vd.
11. Descartes, *Felsefenin ilkeleri*, s. 6.
12. Descartes, *a.g.e.* s. 8.

rinden şüphe edilmeyecek derecede açık ve seçik olarak kavranılan şeyleri bulundurmak.
Ele alınan güçlüklerden her birini, mümkün olduğu ve daha iyi çözümlemek için gerektiği kadar bölümlere ayırmak.
En basit ve bilinmesi en kolay şeylerden başlayarak, tıpkı basamak basamak bir merdiven çıkar gibi, azar azar en zor ve karmaşık olanların bilgisine kadar yükselmek için, hatta tabiatları gereğince birbiri ardınca sıralanmayan şeyler arasında bile bir sıra bulunduğunu farz ederek, düşünceleri bir sıraya göre yürütmek.
Hiçbir şeyin unutulup ihmâl etmediğinden emîn olmak için, har tarafta birçok sayışlar ve tekrarlar yapmak."[13]

Descartes, bu metot sayesinde başka insanların sahip olmadığı birtakım hakikatlere sahip olduğunu ve bunun kendisini son derece mutlu ettiğini belirtmektedir. Ona göre, gücümüzün yettiği bütün bilgileri edinmemizi sağlayan bir metot takip etmediğimiz takdirde, arzularımıza sınır çizemez ve dolayısıyla mutlu da olamayız.[14] Çünkü irademiz ancak anlayışımızın kendisine iyiyi veya kötüyü göstermesine göre, bir şeyi istemeye veya istememeye karar verdiğinden, iyi hareket etmek için, iyi hüküm vermek gerekir. Ona göre, iyi hüküm bütün fazîletlerin kaynağıdır.

Descartes için ileri sürülen bu ilkeler bireyin mutluluğunun yanı sıra toplumun mutluluğu için de son derece önemlidir. Ona göre, "zihnin bilebildiği her şeyi içine alan felsefî bilgiye"[15] sahip olan toplumlar, diğer barbar toplumlardan ayrılırlar. Bir toplumda yaşayan insanlar ne kadar çok felsefeyle uğraşırlarsa, toplum da o derecede incelmiş, medenîleşmiş olur. Bu yüzden Descartes bir toplum içinde filozofların bulunmuş olmasının, o devlet için büyük bir ayrıcalık olduğunu düşünmektedir. Kişinin hakikat arayışına giren kimselerle beraber bulunmasının iyi, ancak daha iyi olanın kişinin bizzat kendisinin bu arayışa girmesi olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Çünkü ona göre, kişinin kendi gözleriyle görmesi, gözü kapalı başkasının arkasında yürümesinden her zaman iyidir.

Descartes, kişinin mutluluğu elde etmesi için her türlü otoriteden kurtulması gerektiğini iddiâ etmektedir. İnsanların içinde yaşadığı toplumun birtakım değerleri bulunmaktadır. Özellikle Ortaçağda fikir âleminde, her alanda birtakım otoriteler vardır. Otorite olarak kabul edilen bu bilginlerin görüş ve düşünceleri tartışmak, bunların hilafına bazı fikir ileri sürmek yasaktı. Descartes'ın ileri sürdüğü metotla halktan, örften, aileden ve çevreden, okuldan ve

13. Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, s. 20-21.
14. Descartes, *a.g.e.* s. 30
15. Descartes, *Felsefenin ilkeleri*, s. 6.

otorite kabul edilen din bilginlerinden alınan yalan, yanlış, karışık ve bulanık fikirlerden kurtulmayı hedeflemektedir.

Kararlılık

Temelli ahlâkın ikinci kuralı ve mutlu olmanın diğer bir şartı, aklın bize bahşettiği doğrulara göre hareket etmek, istek ve arzularımıza boyun eğmeden, sâbit ve karar sahibi olmak gerekir.[16] Descartes, yapmamız gerekeni rasyonel olarak belirlediğimize göre, kararlı bir irade ile, aklın tesbît ettiği bu kararları uygulamak durumundayız. İrade sâbit ve devamlı sûrette aklın emirlerine uyduğu zaman fazîlet ortaya çıkar.

Descartes'a göre, fiiller ruh beden ilişkisi sonucu meydana gelirler. Ruh, bedenin bazı eğilimlerini doğrudan doğruya duyar ve onlara birtakım duyumlarla tepkide bulunur. Beden de ruhun birtakım eğilimlerini bazı hareketler olarak gerçekleştirir.[17] Yani ruh ile beden birbiri karşısında, hem etken hem de edilgin olabilen birer etmen durumundadırlar.

Ona göre, insan ruh ve beden ilişkisini beynin biricik çift olmayan organı "kozalaksı bez" sağlamaktadır.[18] Descartes insanda bulunan ruhun akıl ve irade gücünden ve bir de bedenin hayvânî ruhundan bahsetmektedir. Onun hayvânî rûhu içgüdü anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Descartes'a göre, "iyi"ye yönelmiş, aklın kontrolünde bir isteme ile duygulanımları yenmek gerekir. Erdem, irâdeyi içgüdülerin, yani hayvânî ruhların yönetimine bırakmamak, içgüdülerin rastlantı olan itiş ve sürükleyişlerine rûhu köle etmemektir. Aksine onları yenecek, onlara dayanacak ruh gücünü insanın kendisinde bulmasıdır. Bu kararlılık insanı mutluluğa götüren yoldur.[19] Aksine içgüdülerin kölesi olmuş kararsız insan, ancak kararsız, sığ, gelip geçici hazlara erişir. Ancak bu hazların devamlılığı yoktur. Bu hazların arkasından insanı mutsuz eden acı ve tiksintiler gelir.

Elimizde Olmayan İsteklerden Vazgeçmek

Temelli ahlâkın üçüncü kuralı, elden geldiği kadar, akla göre hareket ederken, elde olmayan bütün nimetlere tamamıyla gücümüzün dışında şeyler gö-

16. Bkz. Descartes, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, s. 30.
17. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2007, s. 242.
18. Bkz. Descartes, *Ruhun İhtirasları*, çev. Mehmet Karasan, MEB, Ankara 1997, s. 31-32.
19. Bkz. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 243.

züyle bakmak ve bu yolla onları hiçbir zaman arzu etmemeye alışmaktır. Çünkü memnun olmamıza engel olan biricik şey arzu, esef ve pişmanlıktır.[20]

Descartes insanın irâdesini etkileyen arzuları üçe ayırmaktadır:

MEYDANA GELMESİ YALNIZ BİZE BAĞLI OLAN ARZULAR

Descartes'e göre bu ihtiraslar bizi ancak uyandırdıkları arzu aracılığı ile bir fiil ve harekete sürükledikleri için, kişinin bu arzusunu düzenlenmesi son derece önem arzetmektedir. Ona göre, bu arzunun düzenlenmesi için öncelikle bu arzunun bize bağlı olup olmadığına karar vermek gerekir.[21] Descartes bu konuda yapılan en büyük yanlışın bize bağlı olan arzularla olmayanların ayırt edilmemesi olduğunu belirtmektedir. Descartes bize bağlı olan şeyler, bizim hürriyetimiz ile ilgili şeyler, konusunda onları harâretle kabul etmemiz için, onların iyi olduğunu bilmemizin yeterli olduğu kanâatindedir.[22] Bu bilginin neticesi olarak yapılan bir işin, fazîlet yolunda yürümek anlamına geldiğini belirten Descartes, kişiye bağlı bu arzunun insana mutluluk vereceğini ifade etmektedir. Ancak arzularda aşırıya kaçmanın kişiyi mutsuzluğa sürükleyeceği uyarısını yapan Descartes, Aristoteles'in "orta yol" ilkesini çağrıştıran denge halini tavsiye etmektedir.[23] Aristoteles bu orta yolun "*phronesis/doğru görüş*"[24] sayesinde bulunacağını öne sürerken, Descartes, bu arzuları dengeli tutmanın yolunun "zihni elden geldiği kadar başka bir sürü az faydalı şeylerden kurtarmak ve arzu edilecek şeyi açıkça bilmek ve gözden geçirmek"[25] olduğunu iddiâ etmektedir.

Descartes "haz" konusundaki görüşlerinde dengeyi tavsiye etmektedir. Bunun yanı sıra maddî hazlardan ziyâde bilgelikten haz duymak gerektiğini düşünmektedir. O gözümüzle gördüğümüz nesnelerin, ışığın, renklerin verdiği haz, felsefenin verdiği hazla hiçbir zaman mukâyese edilemeyeceği kanâatindedir. Bu yüzden sadece bedenlerini beslemek için yiyecek peşinden koşmayı bir anlamda bohemleşmek olarak görmektedir. Çünkü insan ruh ve bedenden meydana gelen bir varlıktır. Ona göre rûhun gıdâsı da bilgeliktir.

---

20. Descartes, *Ahlak Üzerine Mektuplar,* s. 31.
21. Bkz. Descartes, *Ruhun İhtirasları,* s. 111.
22. Bkz. Descartes, *a.g.e.* s. 112.
23. Bkz. Descartes, *a.g.e.* s. 112.
24. Bkz. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi,* çev. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul 1991, s. 86.
25. Descartes, *Ruhun İhtirasları,* s. 112.

BAŞKA SEBEPLERE BAĞLI OLAN ARZULAR

Descartes'e göre, çok iyi olsalar bile, hiçbir şekilde elimizde olmayan şeyleri, hiçbir zaman ihtirasla arzu etmemeliyiz. Çünkü bu arzular biz onları çok istememize rağmen gerçekleşmeyebilirler.[26] Gerçekleşmedikleri takdirde de bizi üzeceklerdir. Ayrıca, özellikle düşüncelerimizi meşgûl etmeleri sebebiyle, kendi emeğimizle edinebileceğimiz, elimizde olan şeylere sevgimizi vermemize de engel olabilirler.

Descartes'ın bize bağlı olmayan arzular hususundaki görüşlerinin büyük ölçüde Epikuros'la paralellik gösterdiği görülmektedir. Epikuros da elimizde olmayan, ulaşamayacağımız şeyleri istememiz gerektiğini savunmaktadır.[27] Ona göre, acıdan kurtulmak için çok fazla bir şeye gerek yoktur. Ekmek ve suya sahip olan yeterli derecede varlıklı sayılır. Epikuros, hayatını bu anlayışa göre yaşayan kimsenin dış dünyadan etkilenmeyeceğini ve dışardan gelen felâketlere kolayca tahammül edeceğini iddiâ etmektedir. Descartes, elimizde olmayan arzular konusunda büyük ölçüde Epikuros'un bu düşüncelerinden farklı düşünmediği görülmektedir.

Descartes'a göre, boş arzularla başa çıkabilmek için iki çare vardır: Birincisi, âlîcenaplıktır, ikincisi ise "Allah'ın hikmeti" üzerine düşünmek, tefekkür etmektir.[28] Elimizde olmayan şeylerin "ilâhî hikmet"le Tanrı tarafından ezelde takdîr edilmiş olduğunu düşünmeyi tavsiye eden Descartes, aksi takdirde elimizde olmayan şeylerin peşinden koşmak sûretiyle kendimizi mutsuz edeceğimizi ileri sürmektedir.

Descartes aklın yanılmaz olduğunu iddiâ etmemektedir. Descartes'a göre, yanılma insanlar için kaçınılmazdır. Eğer davranışlarımız bilgimizin neticesi olarak ortaya çıkar ve biz yanılırsak, bu bizi mutsuz etmez. Zira akıl bunun kaçınılmaz olduğunu takdir edecektir. Ancak taklit neticesi ortaya çıkan sıkıntılar kişiyi mutsuz eder. Burada akıl bize sınırlarımızı ve yanılmanın kaçınılmaz olduğunu göstermektedir. Descartes akıl ile elde edilen bilgilerin her zaman mutluluğu getirmeyeceğini söyleyerek Sokrates'ten ayrılmaktadır. Sokrates irâde zayıflığına inanmamaktadır. O bilen kişinin zorunlu olarak doğru davranacağını iddiâ etmektedir.

BİZE VE BAŞKASINA BAĞLI OLAN ARZULAR

Descartes bizim dışımızda meydana gelen hadiselerde herhangi bir tesâdüf görmez. Ona göre, tâlih diye bir şey söz konusu değildir. Meydana gelen her

26. Descartes, *a.g.e.* s. 112.
27. Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlâkı,* İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1998, s. 99.
28. Descartes, *Ruhun İhtirasları,* s. 113.

olay ilâhî takdîrin neticesidir. İlâhî takdîr bizim cüz'î irâdemize bıraktığı alan dışında şaşmaz ve değişmezdir. Bu ilâhî düzen, doğru düşünüldüğü zaman başka türlü olması istenilmeyecek bir düzendir.[29]

Descartes'a göre, bazı olaylarda biz tercih hakkımızı kullanırız, ama olay tamamen bizim kontrolümüzde de değildir.[30] Bu durumda yapılması gereken, en uygun tercihi yapmaktır. Ona göre, bazen yaptığımız tercih sonucunda birtakım fenâlıklarla karşılaşabiliriz. Ancak bunun için üzülmeye gerek yoktur. Çünkü bu kaçınılmaz bir durumdur. Descartes'a göre, akıl bunu bu şekilde kavradığı takdirde mutsuz olmamak gerektiğini kavrayacaktır.[31] Descartes aklımızın emrettiği hususları yerine getirdiğimizde, daha sonra yanıldığımızı anlasak bile pişman olmamıza gerek olmadığını iddiâ etmektedir. Zira ona göre, bunda bir kusurumuz olmadığını bilmekteyiz.[32]

Descartes mutluluk ile üstün iyi ve işlerimizin yönelmesi gereken son gâye ve hedef arasında ayrılık bulunduğunu iddiâ etmektedir. Ancak ona göre, biz hem mutluluğu, hem de üstün iyiyi işlerimizin gâyesi olarak görebiliriz. Çünkü üstün iyi bütün işlerimizde hedef edinmemiz gereken bir şeydir. Üstün iyiden doğan ruhsal dinginlik de bizi üstün iyiye doğru çekmektedir. Descartes, bu meyanda görüşler ileri süren Epikuros'un görüşlerine katılmaktadır. Ona göre, mutluluğun mâhiyeti ve hayatımızın gâyesi ile ilgili olarak Epikuros'un ruh dinginliğini koymuş olması isâbetidir. Bizim sorumluluklarımızı bilmemiz bizi bazı şeyleri yapmaya zorlasa da bu bize mutluluk getirmeyebilir. Bu yüzden sonunda mutluluk olmayan bir fiili tutkuyla yapmayız. Fakat ona göre, fazîletin mükâfatı olan mutluluk da ancak fazîlet sayesinde elde edilir.[33]

Descartes mutluluk üzerine kurulabilecek biricik zevkin ruh zevki olduğunu iddiâ etmektedir. Ona göre, Epikuros muhâlifleri onun "zevk" ile ilgili sözlerini bilerek maddî haz anlamında kullanmaktadırlar. Ancak mutluluk ruh memnûniyetinden ibarettir.

SONUÇ

Descartes'ın mutluluğu büyük ölçüde bilgeliğe bağlamaktadır. Ancak Descartes, irâdeye vurgu yapmakla, irâde zayıflığına inanmayan, bilgiyi eylemin temeline yerleştiren, kendisi için doğru ve yararlı olanı bilen kimsenin zorunlu

29. Bkz. Descartes, *a.g.e.* s. 114.
30. Bkz. Descartes, *a.g.e,* s. 115
31. Bkz. Descartes, *a.g.e.* s. 115.
32. Bkz. Descartes, *Ahlak Üzerine Mektuplar,* s. 31.
33. Bkz. Descartes, *a.g.e.* s. 38.

olarak iyiliği işleyeceğini iddiâ eden düşünürlerden ayrılmaktadır. Onun mutluluk anlayışı mutlu olmak isteyen kişinin evrenle barışık yaşamasını, gerçekleşmesi kendisine bağlı olmayan istek ve arzuların peşine düşmemesi gerektiğini tavsiye eden Stoa düşüncesiyle benzerlik taşımaktadır. Descartes'ın mutluluk anlayışının bir diğer belirgin noktası ise, onun dinin Tanrı-âlem anlayışına göndermede bulunarak evrenin işleyişini "ilâhî hikmet" ile açıklamış olmasıdır. Ona göre, kişi ilâhî hikmeti anlayınca başına gelen birçok şeyin kaçınılmaz olduğunu anlayacak ve boş yere kendisini mutsuz etmeyecektir

Descartes'ın ahlâk anlayışı, rasyonalist ahlâk anlayışlarının genelinde olduğu gibi, mutluluk, felsefî düşünceye sahip olan azınlığa hasredilmiş görünmektedir. Mutluluk bilgelik sonucunda elde edilmektedir. Bilgeliğe sahip olmayan avam için mutluluk değil, ancak bahtiyâr olma imkânı bulunmaktadır. Ayrıca Descartes zımnen dinin ahlâk anlayışının insanları mutlu edemeyeceğini iddiâ etmektedir. Ancak bunun doğru olup olmadığı ayrıca ele alınması gereken bir konudur.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia, *Mutluluk Ahlâkı,* İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1998

Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş,* Paradigma, İstanbul 2002.

Descartes, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), Ankara 1992.

———, *Felsefenin ilkeleri,* çev. Mehmet Karahasan, MEB, Ankara 1997.

———, *Metot Üzerine Konuşma,* çev. Mehmet Karasan, MEB, Ankara 1997.

———, *Ruhun İhtirasları,* çev. Mehmet Karasan, MEB, Ankara 1997.

Erişirgil, Mehmet E., *Descartes ve Kartezyenler,* sadeleştiren: Erdoğan Erbay, Ali Utku, Çizgi Kitabevi, Konya 2006.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi,* Remzi Kitabevi, İstanbul 2007.

Türkben, Yaşar, "Descartes'ın Ahlâk ve Mutluluk Anlayışı", adıyla *Hikmet Yurdu*, Yıl: 3, Sayı:5, Ocak-Haziran 2010.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi,* çev. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul 1991.

DESCARTES METAFİZİĞİNE GİRİŞ

İlyas Altuner*

KUŞKUDAN BİLGİYE GEÇİŞ VE ZİHNİN KENDİNİ KAVRAYIŞI

Descartes felsefesinde yöntemsel ilerleyiş her ne kadar bilimsel ilkelerden hareketle ele alınsa da, metafizik konusunda duyuların yanıltıcılığı insanı ister istemez kuşkuya, yani o bilgiler doğrulanana kadar onlardan vazgeçmeye sürükler. Descartes bir yöntem olarak kuşkuyu benimseyişini böyle bir yolla anlatmıştır. Ancak sonuçta görüleceği gibi, onun bu kuşkucu yönelimi daha en baştan her şeyden kuşkulanan bir bilge değil, her şeyi kurgulamak için kuşkuyu araç olarak gören bir filozofla karşılaşmamızı sağlar. Kuşkunun sonu yoktur ve mutlaka bir yerde sonlandırılmalıdır. Bu da insanın kendi varlığından emin olmasıyla son bulan bir durumdur ve kuşkudan bilgiye geçiş yine insanın kendi zihinsel kavrayışıyla bilinir. Bu kavrayış, Descartes'ı Tanrı'nın varlığıyla bağlantı kurmaya, hatta varolmayı Tanrı'ya bağlamaya kadar götürmüştür.

Zihnin Kuşkucu Yönelimi

Descartes, yönteme ilişkin eserinin girişinde *sağduyu*nun ya da diğer adıyla aklın dünyada paylaştırılmış en âdil şey olduğunu söyler.[1] Öyleyse bütün in-

* Arş. Gör., Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. John Cottingham & Robert Stoothoff & Dugold Murdoch & Anthony Kenny,: Cambridge University Press,

sanların zihinlerinin neden aynı sorunlar karşısında aynı tepkiyi vermediği yönünde bir soru sorulabilir. Descartes, bu duruma zihinlerin iyi şekilde kullanılmamasının yol açtığı düşüncesindedir. Bu sonuca duyu algılarının yol açtığını söylemek,[2] sağlam bilginin yalnızca akılla elde edilebileceğini söylemek demektir. İnsanın duyu algılarından yoksun olarak elde ettiği bilgileri bir tarafa bırakıp meditasyona yönelmesi, yani zihnini kendine yöneltmesi, onu doğru bilgiye götürmek için biricik yol olarak görünür. Descartes bu amaçla önce kendi varlığına dair kesin bilgiye ulaşmak, ardından da zihnini nesnelere yönelterek bilimlerin kesinliğine ulaşmak niyetindedir. Bu amaçla en baştan başlama, yani kuşkudan ve bu sebeple de kadîm görüşleri bırakıp bütün felsefeyi yeni baştan kurmaya başlama gereği duyar.

> "Bu, bana şimdiye kadar edinilen bütün bilgileri yıkmakla başlamak için imkân verecektir. Mademki bu bilgi onu iknâ etmek için yeterli değil, o hâlde eksik bir bilgi olması gerekir. Onu, temellerini sağlam olmayan kötü inşâ edilmiş bir eve benzetiyorum. Onu yıkıp yerine yenisini inşâ etmekten daha iyi yol bilmiyorum."[3]

Cambridge-1991, I 111, *Discourse* 1. [Çalışmada Descartes için temel kaynak olarak kullanılacak olan bu toplu eserler, meşhur olduğu şekliyle çevirmenlerinin soyadlarına göre ilk iki cildi CSM (Cottingham, Stoothoff, Dugold) ve Anthony Kenny'nin de katıldığı üçüncü cildi CSMK (Cottingham, Stoothoff, Dugold, Kenny) olarak zikredilecek ve yanlarına cilt ve sayfa numaraları eklenecektir. Ayrıca eserlerin adları kısaltılmış şekliyle verilirken, bölüm ve varsa paragraf numaraları gösterilerek okuyucuya kolaylık sağlanacaktır.]. Burada *sağduyu* kavramıyla insanların uzlaşı içinde oldukları şeylere ait bilgiler yığınından değil, kimi zaman akıl kimi zaman da izlenimlerini can ruhlarının yardımıyla duyulardan elde eden yeti kastedilmektedir. Bu kavram Descartes tarafından bazen imgelem (CSM II 22, *Meditation* 2) bazen de ruhla beden arasındaki ilişkiyi sağlayan beynin küçük bir parçası içinde bulunan yeti (CSM II 59, *Meditation* 6) olarak ifade edilir.

2. CSM I 193-4, *Principle* 1.4. "Şimdiye dek doğru olarak neyi kabûl etmişsem, ya duyulardan ya da duyular yoluyla elde ettim. Oysa zaman zaman duyuların aldatıcı olduğunu gördüm ve bizi bir kez bile aldatmış olsalar, onlara aslâ güvenmemek tedbirlilik olacaktır." CSM II 12, *Meditation* 1.

3. CSM II 406-7, *Search for Truth*. Krş. CSM II 17, *Meditation* 1. Geçmişin hatâlı yöntemlerine karşı girişilen yıkma ve yeniden inşâ etme düşüncesi pek yeni bir şey değildir. Aslına bakılırsa Skolastik dönemde yapılan çalışmaların bir kısmı bu savla ortaya konmuştur. Descartes'ın yeniden inşâ etme ve yeniden inşânın yöntemi olarak da kuşkuyu ön plana çıkarma isteği, bir bakıma Portekizli Skolastik filozof Sanches'den ödünç alınmış gibidir. Sanches, gerçeği bilmenin yollarının *kendine çekilme* ve *her şeyi kuşkuya tâbi tutma* olduğunu söyleyerek bu konuda Descartes'ı öncelemiştir. Francisco Sanches, *That Nothing is Known*, trans. Douglas F.S. Thompson,: Cambridge University Press, Cambridge-1988.

Descartes, dâimâ nasıl bir arayış içinde olduğunu ve bütün bilimleri nasıl gözden geçirdiğini *Yöntem Üzerine Konuşma*'nın daha ilk bölümünde anlatmaktadır. Geçmiş yüzyılların târihî birikiminden yararlanmak gerekirse de, onlarla çok uzun süreli ilgilenmek, içinde bulunulan zamanın yeniliklerini görememe tehlikesine insanı götürür. Bu sebeple bütün bunlara çok zaman ayırmak çağın gerisinde kalmayla eş anlamlı olacaktır.[4] Bunun yanında, bir de öncekilerin, yani kadîm bilgelerin düşüncelerinin içinde çokça yanlış bulunması, Descartes'ı eskilerin uğraşılarından doğan bilimlerden soğutan bir başka sebeptir. Dolayısıyla geçmişin karanlığında ne kadar fazla dolaşılırsa, karanlığa saplanma korkusu o kadar çok artacaktır.

Nitekim Descartes'ın bu geçmişin karanlığı karşısındaki tutumu ve felsefesinin temeline apaçıklığı getirme arzusu, dolayısıyla kendini yöntemli kuşkuyu kabullenecek yola yöneltir. Bu, geçmişe karşı bir güvensizliğin duygusudur. Aynı zamanda, sağlam temeli bulduracak bir çıkar yol olduğu kadar, tek tek bilgilerin ve parçalanmışlığın yansımasıdır.[5] Kuşku, Descartes için bir yöntem değil, yönteme dayalı bir temeldir. Filozof, felsefesini kurarken geliştirdiği dört esasa indirgediği yöntemini *Zihnin Yönetimi İçin Kurallar* isimli eserinde belirtmiştir. Matematik esaslara dayanan bu yöntemlerin özünde apaçıklık, çözümleme, birleştirme ve sayma yöntemleri bulunur. Ama Descartes, bütün bu yöntemleri felsefeye uygulayabilmek için, yani felsefesinin de matematik bilimler gibi kesin olması için her şeyden kuşku duyarak kendine bir temel oluşturma eğilimindedir.

Yöntemsel yahut *hiperbolik kuşku*,[6] zihinsel bir düşünme eylemini ortaya koymak için yapılan bir meditasyondur. Benliğin kendine yönelişinin ilk adımını oluşturan kuşku eylemi, zihnin berisinde bulunmak durumunda değildir; çünkü o, zaten zihinle yapılan bir eylemdir. Descartes'ın amacı, bilimlerde sağlam ve kalıcı temeller bulmak için her şeye yeniden başlamaktır. Bunun için de o ana kadar elde bulunan verileri bir yana bırakmak gerekir.[7] *İlkeler*'in hemen başında, gerçeğe ulaşmak isteyen birisinin, yaşamında bir kez olsun bütün şeylerden mümkün olduğunca kuşku duyması istenir.[8] Böylece yapılacak araştır-

4. CSM I 113-4, *Discourse* 1.
5. Afşar Timuçin, *Descartes Felsefesine Giriş*, İstanbul: Bulut Yayınları, 1999, s. 67.
6. Descartes'ın yöntemsel kuşkusuna *hiperbolik kuşku* denmesinin sebebi, *Altıncı Meditasyon*'un sonlarında, Descartes'ın, meditasyonu yapan kişinin başlangıçtaki kuşkularını *gülünç* yani *hiperbolik* bulmasını anlattığı ironiden kaynaklanmaktadır. Bkz. CSM II 61, *Meditation* 6. Hiperbolik kuşku üzerine açıklamalar için bkz. D. Graham Burnett, *Descartes and Hyperbolic Quest*, Philadelphia: American Philosophical Society, 2005, s. 125 vd.
7. CSM II 12, *Meditation* 1.
8. CSM I 193, *Principle* 1.1.

maların sağlamlığına ilişkin ilk genel kural ortaya konmuş olur. Kuşku, arayışın bir ürünü olarak, araştırmacıya en doğru bilgileri elde etmesi için verilmiş kılavuz gibidir. Bu kılavuz eşliğinde sonuna kadar yürünecek ve istenilen bilgi sağlanacaktır; zira bilgi, kuşkuyu baştan reddeder. Kuşkunun, sonuna kadar götürülmesi gereken bir meditasyon olduğunu söyleyebiliriz.

Duyu algılarının insanı arı zihinle sağlanan şeylerden uzak tutması bir yana, bu algıların varlığı bile bir başka kuşkuyu gündeme getirir. Bu kuşku, hiç şüphesiz varlığa dair söylemin temeline yerleşecek olan *ontik kaçınma*dır. Duyularla elde edilen bilgilerin gerçekliğinin sorgulanması yanında asıl daha önemli olanı, duyuların gerçekliğinin sorgulanmasıdır. Öyle ki, burada güven sorunu ortadan kalkar ve varlık sorunu ön plana çıkar. Çünkü varlığı olmayan şeylerin kendisinden bahsetmek, olmayan şeyler hakkında zihni kandırmak olur. Arı zihnin insanı en gerçek bilgiye götürdüğü yerde, duyuların varlığıyla ilgilenmek en doğru seçim olmayacaktır. Descartes, rüya örneğini vererek bu sorunu ortadan kaldırmaya çalışır. Bu örnekte düş görme sırasında eylemde bulunan şeyle gerçekte bu eylemi yerine getirmeyen şeyin aynı olduğu ilk başta göze çarpan şeydir. Düş sırasında eylemde bulunan şeylere ilişkin olarak, Descartes, mitolojik varlıkların ya da benzeri herhangi bir gerçekte olmayan olgusallığın resminin çiziminden bahseder. Oysa rüyada aritmetik ve geometrik önermelerde a priori olarak verilmiş olan doğuştan ideler hiçbir şekilde değişikliğe uğramazlar.[9]

Zihnin yönelimi sırasında oluşan şeyler kavramlardır. Zihin kavramlar oluşturarak bilgiyi elde eder ve daha sonra bu kavramları imgelem yardımıyla kullanır. Kuşkuda ise herhangi bir imgelemin izine rastlanmaz, çünkü kuşku, her şeyi yok saymanın bir aracı olarak imgelemin yanılsamalarını da bir kenara koyar. İmgelemin duyu algılarından bağımsız olmamasından dolayı, onun verdiği bilgiler de gerçeği yansıtmıyor olabileceği sebebiyle imgelem yoluyla kazanılan bilgilerden de olabildiğince kaçınmak gerekir. Zihnin benliğe yönelişinin kuşkuyla sağlanması, kuşkuyu sonuna kadar götürmekle olur. Ancak şunu belirtmekte yarar var: Descartes açısından *ben* ve *zihin* kavramları kimi yerde eş anlamlı olarak kullanılacaktır. Meditasyonun son bulması, kişinin benliğini kavramasıyla gerçekleşir ve bu da her şeyden kuşku duyan benim, kendimden kuşkulanmamın yersizliğiyle ortaya konur.

Descartes'taki kuşkunun aslında gençlik yıllarına dayanan bir dizi düşüncelerinde de olduğu görülür. Arayışının başlangıcında o, bilimlerin maskelendiği konusunu ve bu maskenin indirilerek güzelliklerinin ortaya çıkarılması gerektiğini vurgular.[10] Maskelenmiş bilimlerin üzerindekini soyarak onların ger-

9. CSM II 14, *Meditation* 1.
10. CSM I 3, *Early Writings*. Ayrıca Descartes'ın bilimin temellerini keşfedip yepyeni bir yöntem geliştirmeye başladığını söylediği meşhur rüyası da onun kuşkuculuğuna ka-

çek yüzünü görmek isteyen her insanın birincil çabası, ilkin gördüğü şeyler hakkında kuşkuyla hareket etmek olmalıdır: "Kendi isteğimizle kuşkulu şeylerden sakınmayı ve bundan dolayı yanlıştan kurtulmayı sağlayan bir özgür istencimiz vardır."[11]

Tanrı'nın bizi yaratmamış olduğuna inanabiliriz, ama varlığımız başka sebeplerden dolayı da var olmuş olabileceği için, bu bizim varolmamamız anlamına gelmez. Kuşkulu şeylere inanmaktan bizi alıkoyacak bir istencimiz vardır ve bu istenç tam bir özgürlük içinde, kuşkulu şeylerden bizi sakındırarak aldanmamızı önleyebilir.[12] Belki her şeyden kuşku duyulabilir, ancak insanın kendisinden, kendi varlığından kuşkulanması mümkün değildir: "Kuşku duyarken varolduğumuzdan kuşkulanmamıza imkân yoktur."[13]

Bu öncülle birlikte, anlaşılıyor ki, varlık kuşkuyu ortadan kaldırarak *epistemen*in ilk doğru önermesinin açığa çıkmasını sağlamaktadır. Descartes, düşünürken varlığının olmadığını kavramanın kendisine aykırı göründüğünü belirterek o meşhur önermesini kurar: *Düşünüyorum, öyleyse varım.*[14] Filozofa göre bu önerme, hiçbir kimsenin sarsmaya gücü yetmeyecek kadar sağlam ve kesindir. Böylece filozof, felsefesine temel oluşturacak önermeyi kurmuş ve zihnini kuşkudan kurtarmış olur.[15] Descartes'ın kuşkusu, evrensel bir kuşku olup yöntemli bilgiye dönük olarak yapılmıştır, yani yöntemli kuşku, Descartes'a bilgiye ulaşıncaya dek rehberlik yapmıştır. Kendisini sorgulaması ve kuşkunun benliği yok saymaması sebebiyle, yöntemsel kuşkunun da yine zihin yoluyla olduğu da burada fark edilmektedir.

Descartes, düşünceyi temellendirmek amacıyla onun karşıtı olan kuşkudan hareket etmiştir. Bu karşıtlık Platon'da olduğu gibi *aisthesis* ile *onta* arasındaki ontik karşıtlık değil, aksine epistemolojik anlamda bir yöntemsel karşıtlık-

---

nıt olarak sunulabilir. CSM I 4, *Early Writings*. Descartes felsefesindeki kuşku vb. belli başlı kavramlar ve onlarla ilgili görüşler için bkz. John Cottingham, *Descartes Sözlüğü*, çev. Bülent Gözkan & Diğerleri, Ankara: Doruk Yayımcılık, 2002.

11. CSM I 194, *Principle* 1.6.
12. CSM I 194, *Principle* 1.5-6.
13. CSM I 194, *Principle* 1.7.
14. Felsefe tarihinin bu en meşhur önermesi, ilk kez, Fransızca olarak yazılan *Yöntem Üzerine Söylem*'in dördüncü bölümünde dile getirilmiştir: "Je pense donc je suis." *Oeuvres de Descartes*, publ. Charles Adam & Paul Tannery, Paris: Léopold Cerf, 1897-1913, VI 32, CSM I 127, *Discourse* 4. Daha sonra Latince kaleme alınan *Felsefenin İlkeleri*'nin ilk bölümünde asıl meşhur olan şekliyle karşımıza çıkmıştır: "Cogito, ergo sum." AT (Adam, Tannery) VIII 7, CSM I 195, *Principle* 1.7. [*Oeuvres de Descartes* adlı eser, bundan böyle çevirmenlerinin soyadlarına göre AT olarak kısaltılacak ve yanlarına cilt ve sayfa numaraları eklenecektir.]
15. CSM I 127, *Discourse* 4.

tır. Descartes'ın *ideas*ı, kendisini *kuşku* sayesinde haklı çıkardıktan sonra, kuşkunun varlığını da ortadan kaldırmıştır. Kuşkulanma ile birlikte onun sebebi olan Tanrı yanıltması ortadan kalkar. Descartes, kendini tanımayı metafiziğin önceden belirlenmiş yolunda aradıkça, sürekli olarak *ego cogito*yu bulmuş ve özne kendini bilmeye dönüşmüştür.

Düşünen Özne Olarak Zihin

Öznenin kendini kavrayışı olarak ifadesini bulan *benlik*, zihnin kavrama ilişkin düşüncelerinden değil, doğrudan doğruya zihnin dolaysız sezgisinden çıkarak gerçek felsefe için temel bir önerme oluşturmuştur. Zihnin kendiliğinden bir sorgulama eylemine girişmesinin sonucu olarak düşünmenin varolmayla ilgisi kurulmaktadır: "Ancak öyleyse ben neyim? Düşünen bir şey. Peki, bu nedir? Kuşku duyan, anlayan, [kavrayan], doğrulayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen, hatta hayâl kuran ve duyumsayan bir şey."[16]

Descartes, her şeyden kuşkulandığı ve bildiği bütün doğruları yok saydığı bir anda bu *cogito* önermesini bulur. Descartes'ın bundan önce saydığımız dört yöntemi, *cogito*nun kendinde yoktur; *cogito*, bir anda ortaya çıkarak benliği çepeçevre kuşatır. Varolmadığına inanmaya çalışan adamın, varlığını birden bire algılayışı olan önermenin, bu yönüyle bir sezgi taşıdığını ve a priori özelliğe sahip bulunduğunu söyleyebiliriz. Descartes, bu doğruyu önermenin bizzat kendisine dayandırmaktadır ki, bu da düşündüğüm sürece varolduğum anlamına gelmektedir.[17]

Descartes, burada bir balmumu imgesinden bahseder. Balmumu ateşe yaklaştırıldığında tadı, biçimi ve renginin değişikliğe uğradığı, ancak kalan şeyin yine balmumu olduğu görülmektedir. Onu her iki türlü de kavramaktan dolayı balmumunun *uzamı* farklılaşsa da, bunu yapanın imgelem olmadığı, arı zihnin doğasının balmumunu yine balmumu olarak kavradığı bilinecektir; zihindeki *yargı yetisi* tarafından balmumu her neyse o şekilde kavranacaktır.[18] Yani varlığı meydana getiren şey düşüncenin kendisi değildir, o şey var olduğu için düşünülmektedir. Descartes için kuşku, aynı zamanda bilgidir; çünkü düşünmek olmazsa, kuşkulanmak da olmaz ve bu yüzden bilerek yapılan bir kuşkudan bahsetmek aslında hiç yanlış sayılmaz. Zira Descartes kuşku ve bilginin aynı anlamda oluşunu şöyle anlatır:

---

16. CSM II 19, *Meditation* 2.
17. CSM II 18, *Meditation* 2.
18. CSM II 20-1, *Meditation* 2.

> "Kuşku duyduğum doğruysa, ki bundan hiçbir kuşkum yok, düşündüğüm de aynı derece doğrudur. Peki, kuşku belli bir şekilde düşünmek değil de ne? Doğrusu bir şekilde düşünmeseydim, kuşkulanıp kuşkulanmadığımı, hatta varolup varolmadığımı bile bilemeyecektim. Ancak varım, varolduğumu da biliyorum; bu gerçekleri biliyorum, çünkü kuşku duyuyorum, yani dolayısıyla düşünüyorum."[19]

Düşünmek, aynı zamanda kuşku duymaktır; kuşkulanmak ise var olmanın sonucudur. Kuşku, kendiliğinden bilincin dolaysız gerçekliği karşısında duraksar ve yerini benliğin bilgisine bırakır. Varolmayanın kuşku duyması imkânsız olduğuna göre, kuşkunun sebebi yine varlıktır. Kuşkuyla bilginin burada aynı anlama geliyor olması, kuşkunun bilgiye dönüşmesinin bilinçli olduğunu göstermektedir. Eğer kuşku bilinçli yapılmışsa, neden bu kadar uzamıştır? Aslında bu sorunun cevabını vermek hiç kolay değildir, ancak şunu belirtelim ki, kuşku öznenin içinde bulunduğu yaşama dair olmamalıdır. Yoksa ne kuşkunun ne de yaşamın bir anlamı kalır. Yöntemin özünde de bu vardı zaten, kuşkuyu günlük iş ve yönetimlerde kullanmamak.

Her düşünüldüğünde zorunlu olarak doğrulanan *cogito* önermesi, aslında yadsınmazlığını güçlendirmek için dikkatin varlığıyla sınırlıymış gibi görünür. "*Düşünüyorum öyleyse varım.*" önermesi, kurulduğu düşünceyle birlikte insanın varlığını algılaması yanında biricik bilgiyi kavraması anlamına da gelmektedir. Düşünmek yalnızca insana ait bir nitelik olması bakımından insandan ayrılmış olamaz, düşünmekten kesilmek aynı zamanda varlıktan yani varolmaktan da kesilmek anlamına gelir.[20] Varolmak, zihinsel süreçlere bağlı olarak bir şey olmak, zihnin dolaysız algısıyla kendiliğin ve bireyliğin ayırdında olmaktır. Düşünen şeyin kuşkulanan, anlayan, kavrayan olduğunu görürüz. Düşüncenin içindeki bütün bu nitelikler, varlığın algılanması için apaçıktır.

> "Öyleyse düşünme nedir? Burada düşünmenin bana ait bir yüklem olduğunu bulurum; yalnızca bu şey benden ayrılmış olamaz. Benim, varım, bu bir gerçektir. Ancak ne sürece? Düşündüğüm sürece. Düşünmekten tümüyle kesilseydim, varolmaktan da kesilirdim. Şimdi zorunlu olarak doğru olmayan hiçbir şeyi kabûl etmiyorum. Kesin olarak söylemek gerekirse, yalnızca düşünen bir şeyim. Şöyle ki, ben bir zihin, bir ruh, bir zekâ ya da bir akılım."[21]

---

19. CSM II 415, *Search for Truth.*
20. CSM I 127, *Discourse* 4.
21. CSM II 18, *Meditation* 2. Burada geçen "...ben bir zihin, bir ruh, bir zekâ ya da bir akılım." ifadesi özgün metinde " ...id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio." şeklindedir. Bkz. AT VII 27. Zihinle ilgili kavramların kullanımı ve çevirisi üze-

Zihin, bütün öteki yetilerden önce gelir, bütün yetilerin üstündedir. Orası kendimizde varabileceğimiz son yer olup bütün diğer bilgilerle, yargının doğruluğu ve yanlışlığı ona bağlıdır.[22] Doğruluk ve yanlışlık zihinde olsa bile kökleri diğer yetilerde bulunur ve bu yetiler yanılgılarda zihne etkindirler; öyleyse zihindeki salt düşüncelerde bir yanılgı olması olanaksızdır. "*Ben varım.*" önermesi de zihinde "*Düşünüyorum.*" ile birliktedir.

Düşünen varlıklar olduğumuzun ayırdında olmak, Descartes açısından hiçbir kıyas yoluyla türetilmemiş ilk ilkeyi elde etmek demektir. Çünkü kıyasla elde edilen bilgi salt zihinsel olmakla birlikte, zihne karşı açık ve seçik değildir. Çünkü belirttiğimiz gibi, açık ve seçik bilgiler a priori olarak doğuştan idelerle elde edilir. Biri düşündüğü için varolduğunu söylediği ya da "*Varoluyorum.*" diye bir önerme kurduğu zaman, varoluşu kıyas sonucunda veya çıkarsama yoluyla düşünceden çıkarmış olmaz, aksine bunu zihnin dolaysız sezgisi yoluyla edinilmiş kendi başına apaçık bir şey olarak kabûl etmiş olur. Bu önerme bir kıyas sonucu elde edilmiş olsaydı, "*Düşünen her şey vardır ya da varolur.*" şeklindeki büyük öncülünü daha önceden bilmiş olması gerekirdi. Ancak gerçekte bunu, varolmaksızın düşünmesinin olanaksız olduğunu en azından kendi deneyiminden öğrenmiştir.[23]

Cogito önermesi içerikten yalnız soyutlama yoluyla ayrıştırılabilir. Her türlü mantıkî ayrıştırma kendiliğinden yapılan *düşünce*, *doğruluk* ve *oluş* gibi kavramların anlamlarını örtecektir. Özniteliği ne olursa olsun, her düşünce varolduğu ölçüde belirgindir ve bilinç onu onaylar. Ancak sözü edilen *kendiliğinden bilinç* ne ölçüde kendiliğinden bilinçtir? Filozofun buna yanıtı *benlik*, yani kendisi ile ne ise o olduğumuz şey olan *ruh*tur. Onun bilinmesi bedenin bilinmesinden daha kolay olmanın yanında, beden olmadan da kendisi olmaktan geri kalmaz.[24]

Descartes tarafından metinde kullanılan *esprit* ifadesi, sıklıkla ruh yerine kullanılan *âme* ifadesinden bilinçli bir şekilde ayrılmıştır. Tutkulara meyilli olan ikinci terim yerine birincinin tercih edilmesi, her türlü yaşamsal etkinlikten uzak bir ruh anlayışının sonucudur. Düşünen şeyin yaşamsal işlevden uzak

---

rinde yapılan birtakım yanlışlıklar ve eksiklikler dolayısıyla özgün metindeki ifadeyi buraya almayı uygun bulduk. Zira *düşünen şey* üzerine yapılan karşı çıkışlar bile bu ifadenin anlamının en baştan anlaşılmadığı izlenimini vermektedir. Descartes, bu kavramların yalnızca düşünme yetilerini değil, dahası düşünme yetileriyle verilen şeyi dile getirdiğinden bahseder ve ilk ikisinin aynı anlama geldiğini, son ikisinin de yine bu anlamda anlaşılabileceğini ve kendisi için bunun kuşkusuz böyle olduğunu söyler. CSM II 123, *Reply* 3.

22. CSM I 29, *Rule* 8.
23. CSM II 100, *Reply* 2.
24. CSM I 127, *Discourse* 4.

olma sebebi, düşüncenin bilinç tarafından tanımlanmasının kesin olarak irâdenin bütün eylemleri anlama yeteneği olarak bilinenle yetinilmesidir.

Descartes'a göre zihnin düşüncesi *zekâ* ve *algı*dan oluşmaktadır; zekâ algı ve yargıyı, algı ise duyu, bellek ve imgelemi içermektedir.[25] Bu önermeler en başta verdiğimiz tanımlar gereği, düşünce içeriklerinin zihnin arı içeriğinden ayrıldığını ve Descartes tarafından *idea* kavramının içeriğinden imgelem ve duyu algısına bağlı oluşu sebebiyle farklı olduğunu göstermektedir. Düşünen ben, yalnızca kendisine düşünce içeriğini arı zekâda sunan bir Tanrı sayesinde asıl düşünen kimliğine kavuşacaktır. Zekâ ifadesiyle burada *intelectus* terimini karşıladığımızı ve bu terimin hem zekâ hem de akıl, hatta yeri geldiğinde zihin için kullanıldığını ve yeti olarak farklı şeyler olmalarına rağmen anlam olarak aynı şeyi imlediklerini söylemekte yarar görmekteyiz.

Zihinselin Koşulu Olarak Tanrı

Tanrı kavramı Descartes felsefesinin en girift noktalarından birini oluşturur. Aslına bakılırsa, felsefesini fizik temeller, yani mekanik dünya görüşü üzerine kuran adamın metafiziğine koşul olarak Tanrı'yı koyması sebebiyle birçok sorunla karşılaşması doğaldır. Biz burada Tanrı'nın benliğe olan etkisi üzerinde durmaya çalışacağız.

Bilincin kendinden kesinlikle kuşku duymaması, yine bilincin kendinde içerilmiş olarak bulunur. Çünkü kendisi hakkında kuşkuya kapılan bilincin kuşkuya kapıldığının ayırdında olmaması bir çelişkiden ibaret olurdu. Ben bilincine varan zihin, artık öteki bilinçlerin olup olmadığıyla değil de kendisini var eden şeyin ne olduğuyla ilgilenir. Chomsky, insan zihnine sahip olmanın Descartes açısından salt bir devingenlik olmadığını, dili olağan bir biçimde kullanımına bağlı olarak bunun geliştiğini ve insan her ne kadar başka birçok otonom şeylerle donatılmış olsa bile, *düşünen şey* olarak bu zihnin başka bakımlardan insandan daha üstün zekâ belirtileri bulunan bir canlıda bulunamayacağını belirtir.[26]

Düşünceler'in içeriğinden belli olduğu gibi benliğin kavranışının hemen ardından Tanrı üzerine spekülasyonlar gelmekte ve daha sonra düalizm konusu işlenmektedir. Öyleyse düşünce içeriklerinin bir Tanrı'ya bağlı olarak varolduklarını söylemek gerekecektir. Ancak yanıltıcı olmayan bir Tanrı sayesinde zihnin benliği bulmuş olacağından hareketle bir zihin-beden ayrımı yapılabi-

25. CSM I 296, *Comments*.
26. Noam Chomsky, *Zihin ve Dil*, çev. Ahmet Kocaman, Ankara: Ayraç Yayınevi, 2002, s. 23.

lir. Tanrı böylelikle gerçekliğin teminatı olması bakımından Descartes felsefesinin merkezine oturtulur.

> "Böylece açıkça görüyorum ki, bütün bilginin kesinliği ve doğruluğu ancak gerçek Tanrı'yı bilmeye bağlıdır. O kadar ki, onun farkına varmaksızın yetkin bir bilgiye sahip olamazdım."[27]

Bilginin geçerli olabilmesi ve düşünen öznenin, kendi varoluşunun yalın öznel bir şekilde varolmasından dolayı diğer şeylerin bilgisine geçebilmesi için, yetkin bir yaratıcının varlığının ortaya konması gerekmektedir. Açık ve seçik olarak algılanan her şeyin doğru olduğu önermesinin geçerliliği bir Tanrı'nın varlığına bağlanarak çözümlenmeye çalışılmaktadır. Eğer içsel olarak gerçek ve doğru düşüncelere sahipsek, bu düşüncelerin yetkin bir varlıktan gelmemesi söz konusu olamaz. Çünkü algılar ne kadar açık ve seçik olursa olsunlar, doğruluk vasfını taşıdıklarına dair elimizde hiçbir kanıt yoktur.[28] İnsan zihni Tanrı'nın yaratıcı işlerinden birisidir ve Tanrı'nın en yetkin varlık olmasından dolayı doğruluğa ulaşmak için kendiliğinden güvenilmez bir araç değildir. Zihnin sınırlı da olsa sahip olduğu bütün yetiler, yetkin bir varlıktan gelir ve yalnızca bu açıdan güvenilir olmaya lâyıktır.[29]

Burada şunu da söylemekte yarar var: Descartes bilmekle kavramak arasındaki ayrımı göz önünde tutarak felsefe yapmaya çalışmaktadır. Tanrı'yı bilmekten kasıt, zihinde bulunan yetkin varlık düşüncesinin bilinmesidir ve bu düşünce de diğer düşüncelerden daha açık ve seçiktir. Tanrı'yı bilmemize rağmen Tanrı'nın büyüklüğünü kavramamız mümkün değildir. Çünkü Tanrı, gücü insan kavrayışını aşan bir sebeptir ve bilimin bengi doğrularının zorunluluğu bilgilerimizin sınırlarını aşmadıklarından, hem Tanrı'nın kavranamaz gücüne göre zayıf olan bu şeylerin kavranması kolaydır hem de Tanrı'nın gücüne bağlıdırlar. Bir şeyi bilmek için yalnızca düşünceyle ona dokunmak yeterliyken, onu kavramak için kuşatmak gereklidir.[30] Tanrı'nın sonsuz sıfatları insan zihni tarafından kuşatılamaz ve kavranamaz; aslına bakılırsa kavranılamazlık, sonsuz olanın ayırt edici bir özelliğidir.[31] İnsan zihni bu sebeple Tanrı'yı kavrayıp kuşatamasa bile, Tanrı'nın kendisine bahşettiği bu zihinsel yapı sayesinde onun izlerini yarattığı şeylerde bulur ve bulgularını yine bu zihin vâsıtasıyla bilgiye dökerek inanca dönüştürür.

---

27. CSM II 49, *Meditation* 5.
28. CSM I 130, *Discourse* 4.
29. CSM II 43, *Meditation* 4.
30. CSMK 23-5, *Mersenne* 6 May 1630.
31. CSM II 253, *Reply* 5.

Değerlendirme

Felsefe tarihi boyunca birtakım düşünceler özellikleri ve yaptıkları etkiler ölçüsünde diğerlerinden ayrılır ve kendisinden sonra gelen düşüncelere yön verir. Bunlardan birisi de Descartes'ın kuşkuya dair düşünceleri, bir yöntem olarak kuşkuyu felsefenin en başına yerleştirmesidir. Filozofun kuşkuyu temele alan yaklaşımı kendisinden sonra gelen düşünürleri derinden etkilemiş, onlara felsefenin bir tür sorgulama etkinliği olduğunu hatırlatmıştır. Bu vesîleyle kuşku, bilginin öncüsü kabûl edilecek bir kılavuz olarak karşımızda durur.

Kuşkudan bilgiye geçiş, Descartes için kaçınılmaz bir son gibi görünür, çünkü bilgiye geçemeyen bir kuşku, sonunda ontolojik bir inkârı beraberinde getirecektir. Bu yüzden kuşku yalnızca bir yöntem olarak kullanılmış ve bu kuşkudan sıyrılarak bilgiye geçilmiştir. Descartes açısından bilgi düşünmekle eşanlamlıdır, düşünmediğimiz sürece varlık bulmayı anlayamadığımızdan dolayı bilginin varlığı önceleyişini, felsefe adımlarının bilgiden başlamasını gerektirir. Descartes'ın bilgiye kaynaklık eden şeyi zihin olarak göstermesi, bir zihin olmaksızın bir varlığın ayırdında olunamayacağını belirtmesi, kavrayış gücünün yalnızca zihinle elde edilebileceğini düşünmesinden kaynaklanır. Bunun temeline yerleştirilen düşünce ise, zihinle bedenin ayrı oluşu ve işlemlerinin de kendilerine göre farklılaşmasıdır. Oysa bu ayrılık mutlak anlamda değil, mümkün anlamda bir ayrılık sayılmalıdır.

Descartes aslında bir insan varlığının, zihinle bedenin bir *ayrılmaz birliği* olduğuna inanmıştır. *Ben*, "Bir zihin olarak bedenimden ayrı ve farklıyım." demekle, yalnızca *mümkün* olan şey üzerine konuşmayı kasdetmiştir. Descartes, yıllardır bedenimle bir birlik içinde kalarak, ondan ayrı olabildiğimi ve yine bedensiz bir durumda yaşayabildiğimi değil, bir bedene *hiç* sahip olmaksızın da varolmuş olabileceğimi kasdetmiştir.[32] Descartes insanın zihinle bedenin birlikteliğiyle varlığını sürdürdüğünü ve bu birlikteliğin sürekli oluşunu bilmektedir. Ancak bir bedenin olmamasının bir zihnin olamayacağı anlamına gelmediğini, yani zihnin beden olmaksızın varlığını sürdürebileceğini kasdeden filozof, her iki tözün işlevlerinin farklılığından, yaşamsal etkinlik için zihnin yeterli olduğu düşüncesine ulaşmaktadır.

Benliğin ortaya konmasıyla yaşamın gerçekliği de kanıtlanmış olmakta, insanın yaşamaktan kesilmesi için zihinden, yani düşünmekten kesilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Descartes için yaşamak, sırf zihinle olan bir durumdan çok, karmaşık bir düzenden kaynaklanır, ancak düşünmek, yani varolmak için

32. Bkz. Norman Malcolm, *Problems of Mind Descartes to Wittgenstein*, New York: Harper & Row, 1971, s. 5-6.

ise bir zihnin varlığı muhakkak kanıtlanmalıdır. Varlık düşüncesinin zihinde doğuştan olduğu kanıtlanırsa, bu düşünceyi zihne yerleştiren yetkin bir varlığa inanmak gerekecektir. Dolayısıyla insan zihninde Tanrı ideası varsa, bu ideanın yine Tanrı tarafından konmuş olması gerekir. Zira bu ideanın insan tarafından üretilmiş olması mümkün görünmemektedir.

Descartes'a göre insan, kendisinden daha yetkin varlık düşüncesine kendisi ulaşabilecek potansiyel yapıya sahip değildir, bu yüzden de bu düşüncenin bir yetkin varlık tarafından insan zihnine kazınmış olması gerekmektedir. Tanrı insan zihnine kendi düşüncesini bir damga gibi vurduğu için, insan zihni doğuştan bu ideaya sahiptir. Descartes, bilgilerimizin kesinliği açısından Tanrı ideasının yalnızca düşüncede değil, varlık alanında da bulunmasının zorunluluğundan bahseder. Aksi durumda, bilgilerimizin doğruluğunu, hatta gerçekten varolduğumuzu kesin olarak kanıtlayabilecek hiçbir sağlam kanıt yoktur. Bu sebeple Descartes Tanrı'yı bütün varlık ve bilgi felsefesinin en başına yerleştirmiş ve kuşkudan kurtulmayı Tanrı'nın doğruluğuna bağlamıştır.

KARTEZYEN DÜALİZM VE RÛHUN KAVRAMSAL DEĞİŞİMİ

Sokrates'in kavrama ait söylemlerinin Platon'un idealar öğretisine ve zihin ve bedenin ayrılığına temel oluşturmaları gibi, idealarn da Aristoteles'in form-madde ayrımına kaynaklık ettiğini görürüz. Platoncu düşüncenin Plotinus ve Augustinus tarafından yapılan yeniden yorumu ve Cusanus'un zihin görüşleri, Descartes'ın zihin felsefesinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Platon'daki zihin-idea ilişkisi[33] ile Aristoteles'in ruh kuramındaki[34] form-madde karşıtlığı ya da *energeia* ve *entelekhia* ayrımından sonra felsefede zihin konusundaki ilk ciddî kuram Descartes tarafından geliştirilmiştir. Descartes zihni bedenden ayrı bir töz olarak ele almış ve bütün gerçek bilgilerin kaynağının zihnin dolaysız algısıyla ortaya çıkan kavramlarla oluşturulabileceğini söylemiştir. Bunun sonucunda ise bedeni bir makine olarak görmek zorunda kalmıştır.[35] Descartes'ın savunduğu zihin-beden düalizmi, gerçekte bir ruh iki-

33. Örnek olarak bkz. Plato, *The Republic*, trans. Desmond Lee, London: Penguin Books, 1987, 514a-517a.
34. Bkz. Aristotle, *De Anima (On the Soul)*, trans. Hugh Lawson-Tancred, London: Penguin Books, 1986, 412a1-10.
35. İngiliz filozof Ryle tarafından *makinedeki hayâlet dogması* (the dogma of the ghost in the machine) olarak adlandırılan zihin-beden ayrılığı, bir *kategori yanlışı* olarak yo-

lemini de beraberinde getirmiştir. Rasyonel ruh olarak zihin ve can rûhu olarak sinir, birbirinden apayrı eylemlerle ve işlevlerle karşımıza çıkar. Böylece her maddî şeyin mekanik bir düzleme indirgenmesi sonucunda, Peripatetik felsefenin vitalist dünya görüşü ve Ptolemeus kozmolojisi yerini bambaşka bir kozmolojiye bırakmış olur.

Bütün bunlara ek olarak üzerinde söz söylenmesi gereken konu, ruh ve zihin kavramlarının kullanılış tarzında görecek olduğumuz değişimdir. Başlangıçta Hıristiyan düşüncesinde ve özellikle Augustinus'ta çok özel bir öneme sahip olan ruh kavramı ve rûhun ölümsüzlüğü konusu,[36] Descartes için başlangıçta kullanılmış, ancak sonraları yavaş yavaş terk edilmiştir. Burada Descartes felsefesinin fiziksel olana temel bulma çabasında metafizik kuşkuya sarılması gibi, can ruhlarına indirgenecek bedensel hareketin doğması için de rûha gereksinimi olmuştur. Önce ölümsüz bir varlık olarak ruh, sonra zihin yahut düşünen şeyle eş anlamlı kullanılan rasyonel ruh ve en sonunda sinirlerle aynı anlamda kullanılan can ruhları gibi kategorilere girmiştir. Descartes rasyonel ruhla can ruhlarını ayırarak, düşünmeyi zihin yerine geçen rasyonel rûha yükseltmiş ve hareketi de can ruhlarına indirgemiştir.

Bedenden Ayrı Varolma Yetisi

Kartezyen düalizm denince, zihnin bedenden ayrılığı ve zihinsel tözün maddî tözden özgür olduğu anlaşılmalıdır. Zihnin beden olmaksızın da varlığını sürdürmesinden çok, her iki töz nitelik olarak da birbirlerinden tamâmen ayrıdır. Her tözün bir sıfatı olması dolayısıyla zihnin sıfatı düşünce, bedeninki uzamdır.[37] Kartezyen gelenekte zihin-beden ve özne-nesne ikileminden yola çıkılarak ontolojik açıdan realist ve natüralist bir tavır benimsenir. Descartes'a göre düşünen şey, aynı zamanda zihindir, ruhtur. Çünkü o, zihni ruhla ya da akılla düşünmeden hiçbir zaman ayırmaz.

> "Şöyle ki ben bir zihin, bir ruh, bir zekâ ya da bir akılım; öyle ki, bunlar benim şimdiye dek anlamlarını bilmediğim şeylerdi. Ben pekâlâ gerçek ve gerçekten varolan bir şeyim. Ama ne tür bir şey? Dediğim gibi, düşünen bir şey."[38]

---

rumlanmıştır. Bkz. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, London: Penguin Books, 1976, s. 17 vd.

36. Bkz. Augustine, *The Immortality of the Soul*, trans. John J. McMahon, Washington: The Catholic University of America Press, 1977.
37. CSM I 180, *Principle* 1.53.
38. CSM II 18, *Meditation* 2.

Düşünmek, duymayı da beraberinde getirir. Düşünme fiilinden kasdedilen şey, biçim yönünden algılamayı anlamakla, onun zihinde olduğunu, yani zihinde aktif hâlde bulunduğunu kavramakla aynı şeydir. Bu da zihinle ilgili bir sonuçtur ve başka herhangi bir şekilde düşünme gücü zihin dışında var değildir.[39] Böylece Descartes, zihnin cisimsizliği tezini kabûl etmiş olmaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, zihinle bedenin niteliğinin farklılığı bunu göstermektedir. Zihnin cisimsizliğini savunmada üç düşünsel dayanaktan, yani ilâhiyat, metafizik ve bilimden hangisinin olduğunu saptamak oldukça güçtür. Descartes, rûhun tutkularını tanımak için, onun fonksiyonlarını bedenin fonksiyonlarından ayırmak gerektiğini söyler.[40] Burada da dikkatimizi çeken şey, zihin ve rûhun birbirlerinin yerine kullanıldıkları ve düşünen şeye karşılık geldikleridir.

Zihinle beden arasındaki ayrılık, fonksiyon olarak gösterilirse, zihnin fonksiyonun düşünce olduğu ve diğer fonksiyonlardan farklılaştığı görülür. Ancak şu da var ki, bazı durumlar hem zihin hem de bedenden kaynaklanır: İstenç, algı ve hayâl gibi tutkuların düşünceye ait yönü ruh tarafından yerine getirilir.[41] Descartes'a göre, var olmak için ancak öze gereksinim duyulur, uzama değil. İnsan doğası, kuşku, anlayış, kabûl, inkâr, istenç, hayâl ve duygu gibi yetileri kendinde barındırır ve cisimsiz bir zihin olarak bu edimleri yapabilir. Zihinsel edimler ve zihin içerikleri, insanın edimsel olarak cisimleşmiş bir durumda olmalarıyla özdeşleştirilebilir. Başka bir deyişle, onların açık cisimsel konumları ve sebepleri yanıltıcı olmasına rağmen, duyumlar aynı kalabilir. Düşünce, arzu, istenç, heyecan ve duyumlar, eğer ben varsam, dâimâ maddî olmayan olarak kalabilir.[42]

Zihinle elde edilen kavram, bedenden edinilenden önce gelir ve dolayısıyla zihin ile beden arasındaki ayrılık da bu bakımdan bilinmiş olur.[43] İnsan, önce rûhunun farkına varır ve düşündüğü için var olduğunun farkına varan kişi, bunun yalnız ruh ile yani zihinle olduğunu da bilir. Çünkü maddî olan şeylerin varlığına inanmadan, kendi varlığının farkında olan kimse için, rûhun bedenden, yani cisimden ayrı olduğu ve onsuz yaşayabileceği açıktır. Çünkü Descartes açısından zihnimizden, benliğimizden daha kolay bilebileceğimiz hiçbir kavram, hiçbir bilinç durumu bulunmamaktadır.

Ruh, bedenle birleşik bile olsa, fonksiyon olarak bedenden farklıdır. Bu ikisinin birlikte olması, onların birlikte var olabileceği anlamına gelmez. Kartez-

---

39. CSM I 195, *Principle* 1.9
40. CSM I 328, *Passion* 1.2.
41. CSM I 335-6, *Passion* 1.18-20.
42. Norman Malcolm, *Problems of Mind: Descartes to Wittgenstein*, New York: Harper Torchbook Edition, 1971, s. 6.
43. CSM I 195, *Principle* 1.8.

yen düalizm, rûhun cisimden ayrı oluşu, yani cisimsiz oluşu üzerine kuruludur. Descartes'ın zihin görüşü, düşünen tözle duygulanan şeyin birbirinden farklılığıdır. Ben denilen düşünen şey, bedenden ayrıdır ve ondan bağımsız var olabilir.[44]

> "Zihni ancak bölünmez olarak algılayabildiğimiz hâlde, hiçbir cismi bölünür olmaksızın algılayamayız. Bedenin yarısını algılayabilir iken, zihnin yarısını algılayamıyoruz. Böylece görürüz ki, onların yalnızca doğaları farklı değil aynı zamanda birbirlerinin de karşıtıdırlar."[45]

Descartes, zihinle bedeni birbirine karşı tözler olarak nitelendirmektedir. Çünkü ona göre zihin ve beden sırf yapı olarak değil, nicelik olarak da karşıttır. Beden yalnızca cisimsel sıfatları, bölünebilirliği kendinde taşırken,[46] ruh da düşünsel olanları bünyesinde bulundurur. İnsan doğası acı olandan tatlı ve zevkli olana yönelmeyi ister, bunun hakikatini ise ruh ve beden topluluğu değil, yalnızca ruh anlar. Rûhun doğası sadece düşünmektir. Bunu ise, maddî şeylerden kuşku duyarken, kendi varlığımızdan kuşku duymamamız açık olarak ortaya koymuştur ve bu da belli bir kesinlikle bilinen ilk şeydir.[47]

Descartes'a göre ruh, yalnızca insanlarda vardır. Zira insan, düşünen bir varlıktır. Düşünceyle ruh aynı anlamda olduğuna ve hayvanlar düşünemediğine göre, hayvanlarda ruh yoktur. Önceden de belirttiğimiz üzere akıl, ruh, zihin hep aynı anlamda kullanılmaktadır. Öyleyse, hayvanlarda akıl da yoktur; hayvanların bir kısmı konuşmayı becerebilse bile, bunlar yalnızca düşünme olmaksızın yapılan şeylerdir. Bazı dilsiz ve sağır doğan kimseler, konuşamadıkları hâlde meramlarını anlatabilirler. Oysa hayvanlarda böyle bir yetinin bulunmaması açıkça gösterir ki, hayvanlar insanlardan daha az akıllı değil, akılsızdırlar. Onların bir takım becerilerinin olması, hatta bazı şeyleri çok iyi yapabilmeleri, insanlar gibi akıllı olduklarını göstermez. Yoksa bize fikirlerini anlatabilirlerdi.[48]

Descartes'ın düşünmeyi yalnızca insanlara atfetmesi sebebiyle, hayvanları makine olarak görme fikri de kendiliğinden ortaya çıkar. Aslında beden de bu makine yaratık kategorisine girer. Düşünen şeyin yalnızca ruh olması, yalnızca uzamlı olan bedenin bu düşünme eyleminden mahrûm olması, ruh yani zihin dışındaki tözlerin birer makine olarak algılanmasına sebep olmuş-

---

44. CSM II 54, *Meditation* 6.
45. CSM II 9, *Meditation* Synopsis.
46. Bu düşünce, Descartes'ın ilk eserinde de kendini gösterir: "Daha küçük parçalara ayrıldığında, bir nesne, çok daha kolay olarak algılanır." *Compendium of Music*, trans. Walter Robert, Wisconsin: American Institute of Musicology, 1961, s. 12.
47. CSMK 55, *Silhon* May 1637.
48. CSM I 140, *Discourse* 5.

tur. Ancak bu makine, insanın yaptığı bir makine değil, Tanrı'nın elinden çıkan ve insanın yapabileceği bir makineden çok daha düzenli ve önemli devinimlere sahiptir.[49] Böylece Descartes, Aristoteles'ten bu yana kabûl gören *nebâtî, hayvânî* ve *insânî ruh* ayrımına dayanan klasik ruh görüşünü reddederek yalnızca zihni, rasyonel ruhu, yani bir anlamda insânî rûhu, benliği kabûl etmektedir. Böyle bir düşünce, duygulanımları da insana atfetmekten geri durmayacaktır. Descartes'a göre duygulanımlar, rûhun birer fonksiyonudur. Çünkü duygulanımların yeri zihindir ve duygular zihinsel fonksiyonlardır. Burada, Descartes'ın, zihin adından rûhu kasdettiğini belirtirken, rûhun silikleşmesine dair konumuzda göreceğimiz gibi, tutkuların sinirsel sisteme indirgendiğini de belirtelim.

Descartes, ruhla bedeni ayrı tutmasından dolayı, canlı bedenle cansız bedeni de bir tutar. Ölü beden, fonksiyonunu yitirmiş yahut durmuş bir makine gibidir. Bedeni makine sayan Descartes, ölü bedeni de bozuk bir saate benzetir.[50] Sonra rûhun ölümsüzlüğüne geçen filozof, bedenin yok olmasından sonra rûhun yok olmayıp varlığını devam ettirdiğine inanır: İnsan bedeni kolayca yok olabilir, ama zihin veya düşünen ruh, mâhiyeti ve doğası gereği ölümsüzdür.[51] Descartes'ı Aristotelesçi ve Skolastik düşünceden ayıran temel nokta, rûhun ölümsüzlüğüne yaptığı atıfta, eskilerin öne sürdükleri gibi *özel rûhun* ölmezliğini savunmak değildir. Özel ruh töz olduğundan, zaten doğası gereği ölmezdir; ölen yalnızca tavırlar ve ilinekler olmalıdır. Doğası gereği ölmezlikten kasıt da özü gereği değildir, yoksa bi'l-fiil yerine bi'l-kuvve ölmezlik anlamına gelir.[52]

Descartes'a göre zihin ve beden ayrı olmalarına karşın, bir etkileşim içindedirler. Eğer ruh bedenle etkileşimde, başka deyişle ilişki içinde bulunmasaydı, bedende meydana gelen duygulanımlardan habersiz olurdu.[53] Ruh bedenle ilişki içerisinde olsa da, bu, beyinle doğrudan ve diğer organlarla dolaylı olarak ortaya çıkar. Descartes'ın kısırdöngü olan bu düalizmi zihin-beden etkileşimi konusunda bir sorun oluşturmuş, kendisini zorunlu olarak bir ruh-beden ilişkisini açıklamaya yöneltmiştir. Rûhun bedeni hareket ettirme düşüncesine ait kavramımızla bedenin rûhu etkileme, duyumlama ve edilgilere sebep olma gücüne dair kavramımız, ancak ruh-beden ilişkisinin açıklanmasına bağlı olarak ortaya konabilir.[54]

---

49. CSM I 139, *Discourse* 5.
50. CSM I 329, *Passion* 1.6.
51. CSM II 10, *Meditation* Synopsis.
52. Lucién Laberthonnière, *Descartes Üzerine Tetkikler*, çev. Mehmet Karasan, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1977, s. 93.
53. CSM II 56, *Meditation* 6.
54. CSMK 218, *Elizabeth* 21 May 1643.

Descartes, rûhun bedenle olan ilişkisini beyindeki *kozalaksı bez* sayesinde kurduğunu belirtmek sûretiyle bu sorundan kurtulmaya çalışmıştır. Ona göre bu bez, rûhun bedendeki başlıca merkezidir ve ruh, fonksiyonlarını bedende yerine getirebilmek için doğrudan bu bezi kullanır. Ruhta oluşan değişimler, bu bezin hareketlerine de sirayet ederek, onu büyük çapta değişikliğe uğratabilir.[55]

> "Zihni, yani düşünen tözü, beden olmaksızın açıkça kavrıyoruz. Öte yandan bedeni de, zihin olmaksızın aynı açıklıkla kavrıyoruz. Demek ki, en azından Tanrı'nın sınırsız gücüyle beden olmaksızın zihin, zihin olmadan beden olabilir. Şimdi biri olmaksızın öteki olabilen tözler, gerçeklik bakımından farklıdır. Zihin ve beden, biri öteki olmaksızın olabilen tözlerdir. Demek ki, zihin ve beden, gerçeklik bakımından farklıdır.[56]

Rûhun Sinirlere İndirgenmesi

Descartes felsefesinin temel ilkelerinden biri olarak anlatmaya çalıştığımız düalizm konusunun yanına eklemlenmesi gereken bir konuya değineceğiz ki, bu konu, esasında Descartes felsefesinin açmazlarından birini de ön plana çıkarmaktadır. Rûhun silikleşmesi ya da ortadan kaybolması olarak tanımladığımız konu yine benlik düşüncesi etrafında örülmektedir. Benliği kavrama konusunu ele alırken benliğin ve düşünen şeyin ne olduğunu gördüğümüz için de burada doğrudan konuya girmek niyetindeyiz.

Descartes sürekli olarak *düşünen şey* üzerinde konuşmasına karşın, ısrarla *ruh* terimini kullanmaktan kaçınır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, zihnin bir ruh, akıl ya da zekâ olarak karşımıza çıkmasının yanında, daha başta tanımlara ilişkin bölümde dile getirdiğimiz gibi, rûhun kimi zamanlar duyu algılarıyla birlikte kullanıldığını belirtmiş ve alıntılamıştık. Bunun yanında Descartes, ruh kavramını sıklıkla zihin yerine kullanmış ve düşünen şeyin *rasyonel ruh* olduğunu söylemişti.[57] Oysa kimi zaman düşünen şey ya da benlik için ruh kavramının kullanılmadığı ve özellikle de bunun *cogito* uslamlamasından doğan zihin yapısından sonra ortaya çıktığı görülmektedir. Descartes, rûhun değişimini ışık ışınlarının algılanması konusundaki önermesiyle göz önüne sermektedir: "Gören göz değil, ruhtur ve ruh doğrudan görmez, yalnızca beyin aracılığıyla görür."[58] Oysa zihin, dolaysız bir algıyla nesnelerin doğasını bilmektedir.

---

55. CSM I 340, *Passion* 1.31-2.
56. CSM II 119-20, *Reply* 2.
57. CSM I 294, *Comments*.
58. CSM I 172, *Optics* 6.

Sağduyu denen yetinin bulunduğu yer olarak da konumlandırılan ve kimi yerde zihinsel aktivitelerin yanında cisimsel işlevler için de kullanılmasından dolayı rûhun artık silikleştiği ve *düşünen şey* adıyla yeni bir kavramın oluştuğu görülür. Descartes'ın ısrarla zihin-beden ayrımından bahsetmesi ve insan eylemleriyle ilgili ileri sürdüğü görüşlerde zihinden yoksun bir açıklama girişimine kalkışması, rûhun aslında bir anlamda yerini zihin kavramına, yani onun özünü oluşturan düşünen şeye bırakmasıyla koşutluk içindedir. Descartes, zihnin eşlik ettiği durumlarda ayrı bir rasyonel rûhun varlığını kabûllenmek zorunda oluşumuzu, Tanrı'nın özel bir eylemi sayesinde rûhun insan bedeninin karmaşık mekanizmasıyla birleştirildiğine dayandırır.[59] Tanrı'nın değişmezliğinden hareketle de dünyadaki *maddenin hareketi korunumu* sağlanmış olur.[60]

> "Bu fonksiyonları açıklamak için, öyleyse, bu makineden, kanının ve de yüreğinin iç ateşinin, yani cansız bedenlerde bulunan bütün ateşler gibi aynı doğaya sahip bir ateşin sıcaklığıyla sürekli ajite edilen can ruhlarının dışında, duyarlı veya canlı bir ruh ya da başka bir hareket ve yaşam ilkesi varmış gibi söz etmek zorunlu değildir."[61]

Rûhun ortadan kaybolması bütünüyle gerçekleşmese bile işlevselliğini yitirmesi anlamında gerçekleştiği görülür. Aristoteles'teki *psykhe* kavramının içeriğine nazaran *animus* kavramı devinimi başlatma işlevini bırakmış, bedendeki can ruhlarının akışına yön vermek gibi pasif bir görev üstlenmiştir. Doğrusu, ruhtan vazgeçmeyi göze almış olan bir sistemle karşı karşıyayız, yani ruhtan vazgeçilmesi gerektiği yerde vazgeçilmelidir. Can ruhları ya da diğer anlamıyla sinirlerin işlevselliği hiçbir zaman bir rûhun işlevselliğine denk değildir ve bu anlamda bile rûhun ortalarda görünmediği anlaşılabilir. Descartes, bir saksağanın sözcükler söyleyecek biçimde eğitilebileceğinden bahsederken, saksağanın söyleyeceği her sözcüğün, sinir sisteminde belli değişiklikler yaratan dış uyaranlara verilmiş değişmez bir yanıt olacağını belirtir.[62]

Bu örneklemelerin verilme sebebi, dili kullanan insanın girift şeyler karşısında bir sistem oluşturup yanıt verme yetisine sahip olduğunun yanı sıra, tamamıyla mekanik bir yapıya indirgenen beyinsel ve otomat işlevlere ait bir bedenin hiçbir şekilde bu akıllı eylemi yerine getirmesinin mümkün olmadığını belirtmektir. Aklı evrensel bir araç gören bu düşünceye göre, beden her ne kadar Tanrı yapımı da olsa, bir makineden daha fazla şey olmadığı için ak-

59. CSM I 102, *Treatise on Man.*
60. CSM I 96, *The World* 7.
61. CSM I 108, *Treatise on Man.*
62. CSMK 303, *The Marquess* 23 Nov. 1646.

lın işlevselliğini yerine getirecek organlara sahip değildir. Descartes, her soruya yanıt veren bir makinenin yanıtının en aptal insanların bile verdiği şekliyle bir anlamdan uzak olduğunu söyler. Bedenin her şeye aklın yaptığı gibi yanıt verme yetisine sahip olması etik açıdan da imkânsızdır.[63] Çünkü insanın diğer varlıklardan ayrı ve üstün olma sebebi zihinsel yapısıdır. Eğer diğer canlıların hareketleri de insanınki gibi bilinçli olsaydı, insanın diğer varlıklardan bir farkı kalmazdı.

Kartezyen fizyolojide bedenin bir makineye indirgenmesiyle bütün biyolojik süreçler bir saat ya da başka bir makinenin çalışma düzeneği örnek verilerek açıklanabileceğinden, herhangi bir bitkisel ya da hayvansal ruhtan söz etmeye gereksinim yoktur.[64] Eğer böyle bir ruhtan söz edilecekse, saatte de bir rûhun bulunduğundan söz etmek gerekecektir.[65] Hayatta her konuya yanıt verebilecek insânî yetiden söz edilmesi, rûhun yerini makinenin asla alamayacağı, doğrusu almaması gerektiği düşüncesidir. Böylece zihinsel işlevmiş gibi görünen birtakım eylemler sinirlere indirgenerek burada rûha gereksinim olmadığı sonucuna varılmıştır. Ayrıca Descartes'ta *acı veren* ya da *mavi* kavramının gerçek bir şeyi gösterdiğine ilişkin kesinlik, böylelikle *töz*, *düşünce* ve *hareket* gibi yalın doğalara dair açık ve seçik bir algıya sahip bulunmaya ilişkin kesinliği yerinden etmiştir.[66]

Descartes açısından zihin rasyonel rûha dönüşüm içinde ve koşut olarak hiçbir şeye indirgenemeyecek denli soyut bir yetiye işaret ederken, edilgin rûha ve sonra sinirlere indirgenen fizyolojik eylemlerin tamâmen otomat olarak gerçekleştiği görülür. Oysa modern fizyoloji ve nörofizyoloji çalışmaları, bunun yanlış olduğunu bildirir. Örneğin nörofizyolojistler, zihinle beynin etkileşimde bulunduğu, zihnin bilgisayarın sabit diskine benzeyen beyin içinde yer alan bir yazılım programı olduğu ve beden olmaksızın ne beynin ne de zihnin yaşama şansının bulunduğu görüşünü savunurlar.[67] Bu tür görüşlerin temelinde, insan zihninin beyinden bağımsız çalışamayacağı düşüncesi, hatta denildiği gibi beynin bir çalışma alanı gibi gösterilmesi yatar. Beden olmaksızın zihnin yaşayamayacağı belki doğrudur, ancak beynin hangi bölgesinin hangi işlevleri yerine getirdiği bile henüz çözülememişken, zihni bir bilgisayar programına benzetmenin, filmlerdeki kurgusallıktan ileri gidemeyecek denli mekanik olduğu ortadadır.

---

63. CSM I 140, *Discourse 5*.
64. CSM I 108, *Treatise on Man*.
65. CSM I 315, *Human Body* 1.
66. Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006, s. 65-6.
67. Konu hakkında bkz. Antonio Damasio, *Descartes'ın Yanılgısı*, çev. Bahar Atlamaz, İstanbul: Varlık Yayınları, 1998, s. 246.

DESCARTES FELSEFESİNDE TANRI-VARLIK İLİŞKİSİ

Tanrı Kavramı

Geçmişten günümüze kadar yapılan düşünce edimleri genelde çıkışını Tanrı'dan almıştır. Ya Tanrı merkezli ya da Tanrı'yı dışlayan pozitivist merkezli düşünce akımları, felsefeyi çoğu kez Tanrı tartışmaları üzerine kurulan bir bilim olarak gündemde tutmuştur. Modern felsefede metafiziğin şekillenişinde önemli rol oynayan Descartes, felsefenin ana konusu olarak Tanrı'yı belirlemiştir. Çünkü Tanrı olmaksızın bir nesnel dünyadan bahsetmek anlamsız olur.

Descartes açısından duyular yoluyla algılanan her şey insanı yanıltabildiği için, dış dünyanın varlığı hayâllerden ibaret kalabilir, hatta hayalde ya da uyanık olarak görülen şeylerin birbirinden farkı olmayabilir.[68] Tanrı'nın varlığını kabul etmeden fiziksel evrenin varlığını kabullenmenin imkânsızlığı tam da burada ortaya çıkmaktadır. Eğer bir sonlu dünya düşüncesinden yola çıkılsaydı, kesin olarak dünyayı kuran bir varlığa ulaşılacaktı. Oysa Tanrı'ya ulaştıracak olan bir düşüncenin insanın zihninde olması gerekir, yoksa düşüncede olduğu için Tanrı var olmaz; başkaca söylersek, Tanrı düşüncesi Tanrı kavramının bir gereği olarak zorunlu olmalıdır. Tanrı'dan yola çıkılmadan bir varlığın sebepleri bulunamaz mı? Descartes'a göre bu imkânsızdır, çünkü her şey varlığını Tanrı'ya borçludur, aksi hâlde kuşkuyu ortadan kaldırmanın imkânı yoktur.[69]

Descartes'a göre, Tanrı düşüncesi zihinde açık ve seçik olarak bulunmasaydı, insan açısından onu bilmenin herhangi bir yolu bulunamazdı. Descartes, Tanrı düşüncesinin nereden geldiğini araştırırken, bu düşüncenin duyular yoluyla elde edilemeyeceğini, ayrıca zihnin böyle bir kavramı kendiliğinden ortaya koyamayacağını söyledikten sonra, bu Tanrı düşüncesinin doğuştan geldiğini belirtmektedir. İnsan bu düşünceyi duyumlarıyla edinmemiş ve zihniyle de kurgulamamış, dolayısıyla yaratıldığı zaman kendisiyle birlikte doğmuş ve meydana getirilmiştir. Tanrı'nın insanı yaratırken kendi düşüncesini insanın zihnine koymuş olması garip karşılanmamalıdır. Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için Tanrı'nın insana verdiği doğuştan zihne yerleştirilmiş hâlde bulunan Tanrı idesinden yola çıkılmalıdır.[70] "Tanrı'nın bilgisi bizim bilgimizden ve O'nun yetkinliği bizim yetkinsizliğimizden tam anlamıyla dâimâ önce gelir. Çünkü aslında Tanrı'nın sonsuz yetkinliği bizim yetkinsizliğimize önceldir, çünkü bizim yetkinsizliğimiz Tanrı'nın yetkinliği hakkında bir eksiklik ve olumsuzluk-

68. CSM, I 194, *Principle* 1: 4; II 13, *Mediatation* 1.
69. CSM I 130, *Discourse* 4.
70. CSM II 35, *Meditation* 3.

tur. Ve her eksiklik ve olumsuzluk, kendisinin yetersiz kaldığını ve olumsuzladığını önceden varsayar."[71]

Tanrı düşüncesini zihinden atma olanağı elimizde olmadığı göz önüne alınırsa, kavrama ait düşüncelerin kavramın bizzat varlığı tarafından insan zihnine kazındığı öne sürülebilir. Nitekim bu düşüncenin eksiksiz, yani yetkin olan bir varlığa ait olması, Tanrı idesinin diğer idelerden farklı olduğu anlamına gelir. Bu düşünce, zihin tarafından ortaya konmamıştır, çünkü zihinde böyle bir idenin varlığının olduğu düşünülürse, Tanrı'nın en yetkin varlık olduğu düşünülemez. Çünkü zihnin böylesine yetkin bir varlıktan haberdar olması, onun bu düşünceyi kendiliğinden edinmediğini de ortaya koyar. Zihin kendi varlığından bile kuşku duyarken, bu denli yetkin bir varlığın idesini kendisinde taşıyamaz, yani zihnin kuşku hâlinde kavrayamadığı Tanrı idesi, sonradan fark edilemez. Öyleyse bu düşünceyi zihne yerleştiren bir Tanrı'nın varlığı kabul edilmelidir.

Descartes'ın insan zihninde yetkinlikten başka bir de sonsuzluk idesinin bulunduğunu söylemesi,[72] Tanrı düşüncesinin eksik ve aynı zamanda sonlu olan zihinden kaynaklanmadığını savunduğunu gösterir. Böyle bir düşünce, ancak sonsuz olan bir varlık tarafından verilebilir. İnsan her ne kadar bir töz olduğu için töz düşüncesi onda bulunsa bile, yine de sonlu bir varlık olduğu için sonsuz bir töz düşüncesi, gerçekten sonsuz olan bir töz tarafından kendisine verilmiş olmadıkça bende bulunamaz.[73]

Tanrı'nın Mâhiyeti

Tanrı düşüncesinin zihinde bir kavram olarak bulunması, bu kavramın varlığının gerçekte varolduğu anlamına gelmez. Descartes'a göre bu varlığın varolması için zorunlu varlık olması gerekmektedir, çünkü Tanrı tarafından konulmadıkça zihinde böyle bir düşüncenin olmayacağını söylemektedir: "Mademki böyle bir düşünce Tanrı tarafından zihne konulmuştur, o hâlde Tanrı'nın varlığı zorunlu olmalıdır."[74] Tanrı'nın varlığı zorunlu olduktan sonra, onun özüne ait bazı bilgileri sunan Descartes, bu zorunluluğu Tanrı'nın özüne atfetmektedir: "Tıpkı bir dik üçgenin özünden üç açısı toplamının iki dik açıya eşit olduğu yahut bir dağ fikrinden bir dere fikrinin ayrılmadığı gibi, Tanrı'nın özünden de varlığın ayrılamaz olduğunu açıkça görüyorum."[75]

---

71. CSMK 338, *Burman* 16 April 1648.
72. CSM I 197, *Principle* 1: 14.
73. CSM II 31, *Meditation* 3.
74. CSM II 31, *Meditation* 3.
75. CSM II 45, *Meditation* 5.

Descartes, böylece zorunlu ve mümkün ayrımı yapmış olmaktadır. Bu sebeple, zorunlu ve sonsuz kavramının gerçekte varlığı da kanıtlanmış olur. Tanrı dışındaki varlıklarda varolma zorunluluğu değil, yalnızca var olma gücü vardır. Bu güç, zorunlu varlık tarafından mümkün varlığa verilmiştir, çünkü bu düşünce, ancak zorunlu bir varlığın kavranmasıyla mümkündür. Ruh peşin hükümlerden kurtulduğunda bu gerçeği kolayca kavrar[76] ve varlığını bunu anlamaya borçludur. Bu anlama işlemi ise öncelikle kendi varlığını kavramayı ve sonra Tanrı'nın varlığından dolayı kendini kavramanın imkânını anlatır. Burada kurulan önerme sezgisel ve birdenbire ortaya çıkar ve bütün diğer çıkarımlardan daha açık ve seçik olarak bütün bilgimize kaynaklık eder. Descartes'ın hiçbir çıkarıma başvurmaksızın ortaya çıkan temel önermesi şöyledir: "Düşünüyorum, öyleyse varım."

Descartes, Tanrı'dan başka bütün varlıklarda varlık-öz ayrılığı olduğunu belirtmektedir. Çünkü eğer Tanrı'da varlık-öz ayrımı olsaydı, Tanrı olmaktan uzak olurdu.[77] Bu düşünceden anlıyoruz ki, Tanrı'nın varlık ve mâhiyeti bir ve aynıdır, eğer ayrı olmuş olsaydı, diğer varlıklar gibi algılanır ve Tanrı olduğu kavranamazdı. Tanrı'nın zorunluluğu hem O'nun varlık ve mâhiyetinin ayrı olmayışına, hem de Tanrı idesinin insanda doğuştan olmasına bağlanmıştır. Bundan başka, her türlü yetkinliği kendinde taşımayan varlığın zorunlu olarak var olması imkânsız olduğu için, Tanrı'nın özü gereği yetkin olması gerekir. Descartes, Tanrı'nın özünde bu yetkinliğin olduğunu ve bütün bunların Tanrı'da yalnızca potansiyel olarak değil, aynı zamanda edimsel olarak da bulunduğunu söylemektedir.[78]

Tanrı'nın Sıfatları

Descartes, Tanrı'nın sıfatları hakkında bir yazı yazmamış, kitaplarında bu konuya ait müstakil bir bölüm de ayırmamıştır. Ancak filozof, eserlerinde yer yer bu konuya değinmiş ve Tanrı'nın birtakım sıfatlarını anlatmıştır. O da diğer teist filozofların kabul ettiği Tanrı sıfatlarını kabul etmiş, bunun yanında kendine özgü bir açıklama yapmamıştır. Onun amacının, Tanrı'nın sıfatları hakkında kilisenin görüşlerini tekrardan başkası sayılamadığını söyleyemeyiz, çünkü kiliseye bağlı olduğunu her fırsatta dile getirse de, Skolastik öğretinin sıfatlara ilişkin birtakım görüşlerine karşı çıkmıştır.

Felsefede pek çok Tanrı görüşü olduğu için, sıfatlar konusu da karmaşık bir konudur, özellikle dinle felsefe arasında sıfatlar görüşünde bir görüş birliği

76. CSM I 198, *Principle* 1: 15-6.
77. CSM II 45, *Meditation* 5.
78. CSM II 32, *Meditation* 3.

yoktur. Kimi zaman felsefe dinin, kimi zaman da din felsefenin Tanrı'ya yüklediği sıfatları kabul etmekten kaçınmıştır. Dinle felsefe arasındaki uyuşmazlık bir tarafa, felsefe içinde oluşan Tanrı görüşleri bile sıfatlar probleminde farklılıkların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bunun sonucunda teizm, deizm, panteizm ve panenteizm gibi çeşitli Tanrı tasavvurları ortaya çıkmıştır. Hatta bu anlayışların her birinin kendi içerisinde bile birbirinden farklı görüşler ortaya atılmıştır. Konumuza dönecek olursak, semâvî dinlerin kabul ettiği Tanrı sıfatlarının aynısını Descartes'ta da görürüz. "Descartes'ın Tanrısı, Hıristiyanlığın Tanrısıdır" görüşü, başta Gilson olmak üzere pek çok düşünürün dile getirdiği bir düşüncedir. Gerçi Descartes, teolojiye inandığını ve herkes gibi cennete gitmeyi ümit ettiğini bir pasajında dile getirmiştir.[79]

Descartes açısından, Tanrı'nın sıfatları da varlığı gibi zihinde bulunur ve bu düşünce Tanrı'dan başka tözlerden daha nesneldir. Tanrı'nın sıfatları "tabiat ışığı" ile bilinebilir olduğu ölçüde kavranabilir.

Descartes'a göre Tanrı öncesiz, sonrasız, sonsuz, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, iyinin kaynağı, her şeyin yaratıcısı, sonsuz bir yetkinlik sahibidir. Tanrı bir cisim olmayıp cisimsel hiçbir özellik taşımaz ve hiçbir duyuya sahip olmadığı gibi duyularla elde edilenleri bizim gibi farklı işlemlerle yapmayıp tek bir işlemle bunları gerçekleştirir.[80] Bu sıfatların dinin bildirdiği ve kutsal kitapların açıkladığı sıfatlar olduğu açıkça görülmektedir. "Hatta mutlak, öncesiz, sonrasız, sonsuz, değişmez, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve kendinden dışarıda var olan bütün şeylerin yaratanı olan bir Tanrı'yı anlamaya yarayan düşüncenin, kuşkusuz sonlu tözleri gösteren düşüncelerden daha nesnel bir gerçekliği vardır."[81]

Descartes'ın inandığı Tanrı'nın sıfatlarının temelinde mutlak ve sonsuz olma düşünceleri yatmaktadır. Mutlak olan Tanrı, bütün üstün nitelikleri kendinde bulundurma vasfına da sahip olmuş olur. Çünkü mutlaklık, her şeyi kendinde tam olarak bulundurmadır, sonsuzluk ise, sınırsızlıkla aynı sayılmaz, Descartes'ın sonsuzlukla kasdettiği şey, ölümsüzlük durumudur. Sonsuzluk, Tanrı'nın varlığının büyüklüğünün göstergesidir, "Tanrı sonsuz güç sahibidir." derken de bu kasdedilmektedir.

Tanrı'nın sıfatları konusunda, Descartes'ın üzerinde durduğu temel niteliklerin başında "yaratma" gelir. Descartes, sanki Aristoteles'e duyurucasına Tanrı'nın yaratıcılığından bahseder ve hemen hemen Tanrı'nın sıfatlarının işlendiği her yerde bu sıfata vurgu yapar. Tanrı her şeye gücü yetendir ve bu sebeple kendinden başka bütün varlıkların güç kaynağıdır. O her şeyi bilir ve değiş-

79. CSM I 114, *Discourse* 1.
80. CSM I 200-1, *Principle* 1: 22-3.
81. CSM II 28, *Meditation* 3.

mezdir, çünkü değişme mümkün varlıklar için geçerli olan bir özelliktir. "Tanrı mutlak ve üstün bir biçimde tam, yetkin ve sonsuz bir varlıktır." Ayrıca bu yetkinliğin mâhiyetini anlamak mümkün değildir. Descartes'a göre bilmediğimiz nice yetkinliğin formel ve üstün olarak Tanrı'da mevcut olduklarına karar vermek yeterlidir.[82] Tanrı'nın bütün eksikliklerden uzak olduğunu söyleyen Descartes, varlıkların, yaşamlarını sürdürebilmesi için Tanrı'ya gereksinim duyduklarını belirtir ki, bu anlamda varlıklar Tanrı olmaksızın tek bir an bile varolamazlar.[83] Descartes, Tanrı'nın sonsuz olduğunu belirtmekte, ancak sonsuz üzerinde düşünce yürütmeyi anlamsız bulmaktadır. Ona göre, sonlu olanın sonsuz olanı anlaması imkân dâhilinde değildir; sonsuzu anlamaya çalışanlar, zihinlerinin sonsuz olduğunu hayâl edenlerdir. Sınırlarını hayâl dünyasında ya da zihinde çizmenin mümkün olmadığı şeyler hakkında sonsuz yerine sınırsız demek daha uygun olur. Sınırsızla sonsuzu ayıran Descartes, büyüklüğü bilinmeyen şeyler hakkında yalnızca sınırsız denilebileceğini, sonsuzun yalnızca Tanrı için kullanılabileceğini belirtir. Tanrı bütün amaçların üstündedir, Tanrı'nın bir şeyi hangi amaçla yaptığı sorulmamalıdır. Yalnızca insanlara verdiği akıl yetisiyle, bu şeylerin bazılarını bilmek mümkündür.[84]

Descartes, Tanrı'nın sıfatları arasında "pek doğru" ve "ışığın kaynağı" olması niteliklerini de belirtmektedir ve bu niteliklerin sahibi olan varlığın yanılgıların sebebi olması düşünülemez. Descartes'a göre, tabiat ışığı bilme gücüdür ve Tanrı bu gücü insana doğruyu bulmak amacıyla vermiştir.[85] Tanrı'ya verilen töz adının ruh ve cisim için verilen töz kavramından farklı algılanması gerekmektedir ki, Tanrı varolmak için hiçbir şeye muhtaç olmaması sebebiyle bu sıfata sahiptir.[86] Tanrı'nın töz sıfatını alması, varlıklardan farklı bir durum içindir, zorunlu varlık olduğu için de zorunlu tözdür ve diğer tözler, töz olma özelliklerini Tanrı'ya borçludurlar.

Tanrı'ya ait sıfatlardan biri de iyiliktir. Tanrı "Üstün İyi"dir, çünkü bir şeyin iyiliği başka biriyle ilgili olmaksızın kendiliğinden ele alınabilir. Bu sebeple Tanrı iyiliğin kaynağıdır, bütün iyilikler Tanrı'dan gelir.[87] Tanrı akıl sahibi, bilge ve sevilendir. Tanrı'nın akılsız olduğu söylenseydi, Tanrılık vasfı giderdi, Onun aklının bizimkiyle aynı olmadığı kesindir. Tanrı'nın bilgeliği, bütün bilgilerin üstünde bir bilimle donanmıştır, Onda varlık ve mâhiyet ayrımı olmadığı için, varlığıyla bilir. Aslına bakılırsa, Tanrı'nın sonsuz sıfatları insan zihni

82. CSM II 31-2, *Mediation* 3.
83. CSM I 129, *Discourse* 4.
84. CSM I 200-2, *Principle* 1: 26-8.
85. CSM I 203, *Principle* 1: 29-30.
86. CSM I 210, *Principle* 1: 51.
87. CSMK 324-5, *Letter to Christina* 20 Nov. 1647.

tarafından kuşatılamaz ve kavranamaz, doğrusu kavranamazlık sonsuz olanın ayırt edici bir özelliğidir.[88] İnsan zihni bu sebeple Tanrı'yı kavrayıp kuşatamasa bile, Tanrı'nın kendisine sunduğu zihinsel yeti sayesinde onun izlerini yarattığı şeylerde bulur ve bulgularını yine bu verili zihin aracılığıyla bilgiye dökerek inanca dönüştürür.

Tanrı-Evren İlişkisi

Tanrı-evren ilişkisi, sıfatlar probleminin bir uzantısıdır. Tanrı'nın evrenle olan ilişkisinin sıfatlar yoluyla olması, teizmin temel görüşlerinden biridir. Diğer Tanrı tasavvurları da sıfatları kullanmakla beraber, Tanrı'ya verdikleri aşkın ve içkin olma nitelikleri bakımından teizmden ayrılırlar. Teizmin genel tanımına bakacak olursak, aşkın ve aynı zamanda güçlü, yaratıcı, doğru ve her şeyin karşılığını veren bir Tanrı anlayışı olarak görürüz. Teizmin Tanrısı evrene karışan ve onu yöneterek düzenini sağlayandır ve evrendeki her şey Tanrı tarafından meydana getirilmiş, her şey ezelde düzenlenmiştir.[89] Bundan kasıt, doğa yasalarıdır, Tanrı bu yasaları ezelde düzenlemiştir ve de dünyayı ve diğer varlıkları bu yasalarla yönetmektedir: "Tanrı'nın aslâ değişmemesi ve sürekli aynı tarzda hareket etmesinden dolayı, doğa yasaları adını verdiğim ve bütün cisimlerde gözlediğim çeşitli hareketlerin doğurucu sebepleri olan birtakım yasaların bilgisine ulaşabiliriz."[90] Tanrı'nın değişmezliğinden hareketle de dünyadaki maddenin hareketinin korunumu sağlanmış olur.[91] Descartes'ın doğa yasaları adını verdiği şey, Tanrı'nın ezelde belirlediği yasalardır ki, bunlar değişmeyen yazgının bir parçasıdır. Mekanik işleyen doğa, aslında kendi makineliğini Tanrı'dan almıştır. Descartes doğa yasalarını şu şekilde özetler:

1) Her şey, başka bir şey onu değiştirmediği sürece bulunduğu durumda kalır. 2) Harekette olan her cisim, hareketine doğru çizgi doğrultusunda devam etmeye çalışır. 3) Harekette olan bir cisim, kendisinden daha güçlü birine rastladığı zaman, hareketinden bir şey kaybetmez. Ama hareket ettirebileceği kendisinden daha güçsüz bir cisme rastladığında ona verdiği kadar kendi hareketinden kaybeder.[92]

Bir şey başka bir şeye etki etmedikçe o şeyin yeri değişmez, yani kare ise kare olarak, durağan ise durağan kalır. Cisimler bir etkiye uğramaksızın hiçbir

88. CSM II 253, *Reply* 5.
89. CSM I 206, *Principle* 1: 40.
90. CSM I 240, *Principle* 2: 37.
91. CSM I 96, *The World* 7.
92. CSM I 240-2, *Principle* 2: 37-40.

zaman değişmezler, ancak bir kez harekete geçtiklerinde, bu hareketlerini durduracak bir etken olmadıkça durmazlar.[93] Doğadaki her şey eğri bir çizgi hâlinde değil, yollarına başka bir şey çıkıp da yol değiştirmedikleri sürece, düz çizgi üzerinde hareket eder. Bütün cisimler doğrusal olarak ve aynı zamanda daire çizerek yol alırlar. Bu yasa Tanrı'nın değişmezliğine bağlıdır, deneyim bize düz hareketi gösterse de, sonuçta bu harekette dairesel bir gidiş vardır.[94] Harekette olan bir şey başka bir şeye rastladığında, hareket yönü değişir ve böylece aldığı yönelmeyi kaybeder, fakat bundan dolayı hareketini kaybetmez. Bunun anlaşılması, Tanrı'nın kendi etki tarzını ve dünyayı yaratırken kullandığı etkiyi aynıyla korumasıyla mümkündür. Tanrı, hareketi yaratırken ve cisimlere hareket verirken, onların birbirlerini itme ve çekme durumlarını da yaratmıştır. Yaratıklarda bulunan bu değişme, aslâ Tanrı'nın değişmezliğine aykırı değildir, hatta Descartes'a göre bu durum Tanrı'nın değişmezliğinin de kanıtını sunar.[95]

Descartes'a göre evreni oluşturan atomlar sonsuz derecede bölünebilir ve bunu sınırlamak mümkün değildir. Tanrı'nın gücünün eksilmesi düşünülemediği için, Tanrı bu atomları bölme gücünü kendinden yoksun bırakamaz. Bunun yanında, dünyanın uzamı da Descartes'a göre sınırsızdır, çünkü insanın hayâl gücü uzamı sınırlandıramaz, ne kadar hayâl edilirse edilsin, boş bir mekân düşünülemez. Madde uzamdan oluştuğu için, yer ve göklerin aynı maddeden yapıldığına ve birçok dünya olmadığına inanılır.[96]

Descartes, Tanrı'nın, evreni yaratırken koyduğu yasaların kavramlarını insanların ruhlarına işlemiş olduğunu ve bu yüzden bu yasaların açık ve seçik olarak anlaşılabileceğini söylemektedir. Ancak Descartes, bunun üzerinde yorum yapmaktan da çekinmemiştir. Tanrı'nın dünyayı önce bir kaos şeklinde yarattığını, sonra da ona şekil vererek düzene soktuğunu belirtmektedir.[97] "Tanrı her şeyi ezelde düzenlemiştir ve insanın bütün bu şeyleri anlamaya aklı yetmez."[98] Bu düşünce Tevrat'ın yaratılışa ait bölümündeki açıklamalarla benzerlik göstermektedir. Tevrat'ın Tekvin bölümündeki âyetler şöyle demektedir: "Başlangıçta Allah gökleri ve yeri yarattı. Ve yer ıssız ve boştu; enginin yüzü üzerinde karanlık vardı; Allah'ın Rûhu suların yüzü üzerinde hareket ediyordu."

Descartes'a göre, Tanrı kaosu yarattıktan sonra onu kozmosa çevirmiş ve belli yasalara göre hareket ettirmiş, sonra da bunları rûha kavram olarak yerleştirmiş ve bunun yetkinliğini insanlara göstermiştir. Tanrı'nın, başlangıçta dünya-

93. CSM I 241, *Principle* 2: 37-8.
94. CSM I 242, *Principle* 2: 39.
95. CSM I 242-3, *Principle* 2: 40-2.
96. CSM I 231-2, *Principle* 2: 20-2.
97. CSM I 132, *Discourse* 5.
98. CSM I 206, *Principle* 1: 40.

yı olması gerektiği gibi yaratmış olduğunu düşünmek daha olasıdır, ancak şimdi dünyayı korumak için kullandığı güç ve etki, yaratırken kullandığı güç ve etkinin aynıdır. Descartes, bunun dışında üstü kapalı olarak bir evrimden de söz eder. Ona göre, yavaş yavaş doğalarına kavuşan yaratıkları anlamak, birdenbire yaratılmışları anlamaktan daha kolaydır. Zamanla gelişen varlıklar, şimdiki duruma gelmiştirler ve bunu yaratılış mucizesine dokunmadan, yani teolojiyi bozmadan anlatmak mümkündür.[99]

Tanrı, yarattığı şeyleri yok etmek istemediği ve her günkü yardımını evrenden çekmediği sürece, hiçbir şey yok olmaz; bedenler kaybolsa bile tözleri varolmaya devam eder.[100] Descartes, evrende bir mekanizmi de kabul ederek, yasaların bu mekanik düzen içinde işlediğini belirtmektedir. Yerin hareketini önceleri kabul etmez gibi görünen Descartes, Mersenne'e yazdığı mektupta yerin döndüğünü kabul ettiğini belirtmiştir: "İtiraf etmeliyim ki, eğer yerin hareketi görüşü yanlışsa, felsefemin bütün temeli de yanlıştır."[101] Descartes'a göre, Kartezyen felsefenin koyduğu sistem bu görüşle uyumsuz olduğundan, durağan bir dünya varsaymak anlamsızdır..

Descartes, Tanrı'nın evreni hangi amaca göre yarattığı üzerinde durmamakta, hatta bu konuyu araştırmayı bile gereksiz görmektedir.[102] Önemli olan, Tanrı'nın evreni nasıl yaptığı değil, hangi araçla yaptığıdır. Çünkü akıl, Tanrı'nın yaptığı şeylerin nasıl olduğunu anlayamaz, bu konuda Tanrı'nın gücünün her şeye yettiğini anlamak yeterlidir. Tanrı, insanlara yaratılış amaçlarını bildirmediği için, evrendeki amaçları araştırma konusunda ısrar etmemek gerekir.[103] Evrendeki yaratılışta hikmet vardır ya da yoktur, ancak Descartes'a göre bunu ısrarla öğrenmeye çalışmak gerekli değildir. Tanrı istediği zaman yaratır, O'nun için zaman da şart değildir. Öyle ki, Tanrı'nın isteyip de dünyayı yaratamayacağı bir an bile yoktur.[104]

Descartes'a göre madde öncesiz olmasa bile sonrasızdır. Çünkü yer ve gökler yıkılmış olsalar, yani biçimlerini değiştirseler de, yine de dünya yani yerle göğü meydana getiren madde aslâ ortadan kalkmayacaktır. Nitekim yeniden dirilmeden sonra bedenlerimize, dolayısıyla da içinde bulunacakları dünyaya sonsuz bir yaşam sözü verilmektedir.[105] Descartes, evrenin süresinin bütün bölümlerinin birbirine bağlı olmadığından hareketle, bu yaşamın sonsuz olması-

---

99. CSM I 133, *Discourse* 5.
100. CSM II 10, *Meditation* Synopsis.
101. CSMK 41, *Letter to Mersenne* End of Nov. 1633.
102. CSM I 202, *Principle* 1: 28.
103. CSM II 39, *Meditation* 4.
104. CSMK 320, *Letter to Chanut* 6 June 1647.
105. CSMK 320-1, *Letter to Chanut* 6 June 1647.

nın öncesizliği de beraberinde getirmediğini belirtmektedir. Tanrı'nın yarattığı evren, yine onun aracılığıyla varlığını sürdürecektir; maddî töz yok olmayacak, Tanrı'nın kendisine sunduğu yardımla sonsuzluk kazanacaktır. Evrenin Tanrı tarafından yaratılması ve mekanik düzen arasındaki ikilem böylelikle çözüme kavuşmuş olmaktadır. Mekanik düzen Tanrı tarafından evrene konulmuş ve evren bu düzen içinde işlemeye ve varolmaya devam etmiştir. Her şeyin sebebi Tanrı olduğu için, mekanizmi kuran da odur ve Tanrı bunu değiştirme iznini kimseye vermemiştir.[106]

Kötülük Problemi

Biz, Descartes'ın ontolojisi içinde yer almakla birlikte özel bir bölüm olmayan kötülük problemine değinmeyi uygun bulduk. Aslında kötülük problemi çok eskilerden beri var olan bir konudur ve felsefe tarihinde genelde Augustinus ve Leibniz tarafından sistemli olarak anlatılmıştır. Descartes'ın kötülük problemine ilişkin değindiği nokta, Tanrı'nın doğruluğu, yani adâletidir. Descartes ayrıca birtakım filozoflar gibi "mümkün dünyaların en iyisi" üzerine bir görüş belirtmemiştir.

Tanrı aldatıcı değildir, bunu anlamak için Tanrı'nın varlığı tek başına yeterlidir. Tanrı'nın kişiliğinde yetkinlik ve tamlık varken, hile ve aldatmada ise yetkinsizlik ve eksiklik var olduğu için, kötülüğe giren bu türden davranışların Tanrı'da bulunması kesinlikle düşünülemez. Eğer kötülük Tanrı'dan kaynaklanmayan bir durumsa, nereden ileri geldiğinin bulunması gerekir. Descartes bu sorunu çözümlerken, insanın doğruyu yanlıştan ayıracak bir yetiye sahip olduğunu belirtmekte ve bu yetiyi her şeyi veren Tanrı'nın verdiğini söylemektedir.[107] Böylece pek açıktır ki, Tanrı aldatıcı olamaz, çünkü tabiat ışığı bize aldatmanın zorunlu olarak bir eksiklikten ileri geldiğini göstermektedir.[108]

Descartes'a göre Tanrı, yanılmalarımızın sebebi değildir, Tanrı her ışığın kaynağı olarak, insanları aslâ aldatmaz. Aldatmak bir fenâlıktan yahut korku, hile ve zayıflıktan doğar ve dolayısıyla bu sıfat Tanrı'ya yüklenemez. Tanrı'nın insanlara verdiği tabiat ışığı denilen bilme gücü, doğruyla yanlışı ayıracak yapıya sahiptir. Bize göre eksik olan şeyler Tanrı'ya göre yokluktur, çünkü Tanrı, kendi yetkisinde olan her şeyi bize vermemiştir ve vermek zorunda değildir.[109]

---

106. CSM I 142, *Discourse* 6.
107. CSM II 37-8, *Meditation* 4.
108. CSM II 35, *Meditation* 3.
109. CSM I 203-4, *Principle* 1: 29-31.

Tanrı yanlışların yaratıcısı da değildir; O bize her şeyi bilen bir anlayış vermemiş olsa da, O'nun yanlış olanı yaratmadığını bilmemiz gerekir.[110] Yanlış, Tanrı'ya bağlı olan gerçek bir şey değil, yalnızca bir eksikliktir ve yanılgı için Tanrı insana özel bir yeti vermemiştir. Yanılgının sebebi, doğruyu yanlıştan ayırma gücünün insanda sonsuz derecede olmayışıdır. "Tanrı'nın şahsında eksik olan, kendisi için gereken bir yetkinlikten yoksun olan bir yetiyi bana vermesi mümkün değildir." Usta ne kadar işinin uzmanı olursa, elinden çıkan iş de o kadar mükemmel olur. Öyleyse, mükemmel ve tam olmayan bir şeyi Tanrı yapmaz ve yaratmaz. Tanrı, insanı aldanmaya imkân olmayacak bir tarzda yaratabilir, çünkü Tanrı, en iyiyi istemektedir.[111]

Descartes, Tanrı insanı aldanacak bir yapıda yaratsa bile, bunun da bir olgunluk olduğunu söylemektedir. Eğer Tanrı insanı hiç aldanmayacak bir donanımda yaratsaydı, şimdikinden daha yetkin olurdu ve bütün varlıklar olgun olduklarında birbirlerine benzeyeceklerdi. Oysa bazılarının diğer bazılarından eksik olması, daha büyük bir yetkinliğe işaret eder. Yanılmaları engelleyen bir yeti veren Tanrı, yanılmak için bir yeti vermemiştir; doğrusu yanılmaların yeri duyulardır. Tanrı bütün olumlu şeylerin yaratanı olduğu halde, olumsuz olanların yaratanı değildir. Olumsuzluk bir yokluktan ibaret olduğundan dolayı Tanrı'nın yetkinliğiyle bağdaşmaz.[112]

Görüldüğü üzere, Descartes'ın savunduğu teodise, yalnızca Tanrı'nın yetkinliği ve yanılmazlığı üzerine kuruludur. Tanrı ona göre Üstün İyi'dir, tam ve eksiksizdir, bütün iyilikler Tanrı'dandır[113] ve kötülükler Tanrı'ya atfedilemez. Yanılgılar insanın irâdesini iyi kullanmamaktan ileri gelen eksikliklerdir. Bu eksikliklerin yanlışlıkla Tanrı'ya yüklenmesi, Tanrı'nın adâletine karşı önyargılı düşünmeye ve davranmaya insanlığı sürükleyecektir. Oysa Tanrı, kavramı itibarıyla adâletli olmak zorundadır.

Özgürlük Problemi

Şimdi burada ele alacağımız sorun, Descartes açısından Tanrı-insan ilişkisini de bir anlamda gösterecektir. Özgürlük ve irâde problemi, aynı zamanda hem kötülük hem de kader problemiyle yakından ilişkilidir. Kötülük problemini ele aldığımız için, burada özellikle kaderle olan ilişkisini incelemeye çalışacağız. Descartes'a göre, kuşkulu şeylere inanmaktan sakınmamızı

110. CSM I 205, *Principle* 1: 36.
111. CSM II 38-9, *Meditation* 4.
112. CSM II 42-3, *Meditation* 4.
113. CSMK 324-5, *Letter to Christina* 20 Nov. 1647.

mümkün kılmak sûretiyle, aldanmamıza engel olan özgür bir irâdemiz vardır.[114] Tanrı insanı aldatsa bile, insan, bu özgürlüğün varlığını duymaktan geri kalamaz. Filozofa göre, bilinmeyen şeylere inanmamak kaydıyla, aldanmanın önüne geçilebilir.

Descartes'a göre insanın başlıca yetkinliği, özgür bir irâdeye sahip olmasıdır ve onu övülen ve yerilen yapan da bu irâdedir. Özgür irâde, hareket ve fiillerin efendisi olan insanı ortaya çıkarır, yanılmalar ise özgür irâdenin kullanılmayışından ileri gelir. Yargıların doğru ya da yanlış olması, insanın doğasını değiştirmez.[115] "Yargıda bulunmak için anlayış kadar irâde de gereklidir." Anlayışımız olmaksızın hiçbir şey hakkında yargıda bulunamayız, çünkü irâdemizin, anlayışımızın, kendi kavramadığı şey üzerine karar vermesi için hiçbir sebep yoktur. Yanlışlarımız, irâde alanının anlayış alanından daha geniş olmasından ileri gelmektedir. Herhangi bir irâdenin uzandığı yere insan irâdesi de uzanır ve Tanrı'nın verdiği bu irâde kötü kullanılınca yanılgı meydana gelir.[116]

Descartes, irâdenin özgürlüğünün yalnızca kendisinden edinilecek deneyimiyle, kanıtsız olarak bilinebileceğini söyler. Kişi bir şeyi kabul edebileceği ölçüde inkâr da edebilir. Böyle özgür irâdeye sahip olmak, apaçıktır ki, ortak kavramlardan biridir, yani kişi bir şeye inanıp inanmama özgürlüğünü kendisinde bulur.[117] Yanlışlıkların bilme ve seçme olmak üzere iki farklı sebebi vardır, yani yanlışlar, akıl ile irâdenin birlikte çalışmasından dolayı ortaya çıkar. Yalnız, akıl kendi başına bir şeyi ne kabul edebilir ne de inkâr edebilir.

Bunun yanında, Descartes'a göre inanç, aklın değil bizzat irâdenin edimidir. İnancın zihin içinde yeri varsa, bu iki yoldan biriyle olmalıdır.[118] Descartes'a göre, Tanrı'nın kişiye mükemmel derecede yetkinlik ve tamlık vermemesinden yakınmamak gereklidir. İnsandaki akıl yetisi çok küçük ve sınırlı olmasına karşın, bunun yanında, insanda bundan çok daha geniş, büyük ve hatta sonsuz olan diğer bir yeti vardır ki, o da Tanrı'nın özüne aittir. Bu sonsuz irâde, insandaki irâdeden daha büyük değildir, çünkü irâde, yetiden farklıdır ve bir şeyi yapabilme (kabul ve inkâr) olarak tanımlanır. Bir şeyi kabul ya da inkâr etmek, başka biri tarafından zorlanmamak demektir. İki şeyden birini seçmekte zorunluluk yoktur ve bunlardan birini seçerken iki durum göz önünde bulundurulur: (1) Doğrunun bunlardan birinde olması ve (2) Tanrı'nın irâdesi. Tanrı'nın irâdesiyle anlatılmak istenen şey, Tanrı'nın o düşünceyi zihne yerleştir-

114. CSM I 194, *Principle* 1: 6.
115. CSM I 205, *Principle* 1: 37-8.
116. CSM I 204-5, *Principle* 1: 34-5.
117. CSM I 205-6, *Principle* 1: 39.
118. CSM I 15, *Rule* 3.

mesidir. Bunun için bunlardan birine ne kadar yönelinirse, o denli özgür olarak o şey istenmiş olur. "Kayıtsızlık ve ilgisizlik, özgürlüğün en aşağı derecesidir" diyen Descartes, bunun, irâdenin yetkinliğinin aksine eksikliğini yansıttığını belirtmektedir.

Tanrı'nın verdiği akletme yetisi aslâ yanlışlığa düşmede etkili değildir. Anlaşılmayan şeyler peşinde koşan irâde, yanılmalara sebep olmakta ve yanlışlığa düşmektedir.[119] Tanrı'nın irâdesi küllîdir ve cüz'î irâdeyi de içine alır, O'nun irâdesi olmaksızın hiçbir şey meydana gelmez. İnsanın irâdesi ise, yazgıları değiştirecek bir irâde değildir. Tanrı'ya yapılan dua ve Tanrı'nın kullarını duaya zorlaması, kaderi değiştirecek yapıya sahip olamaz. Bu, olsa olsa Tanrı'nın, insanların elde etmesini istediği şeyler içindir. Çünkü Tanrı eşyanın düzenini öylesine kurmuştur ki, bunu kimse değiştiremez.[120] Cüz'î irâde, Descartes'a göre, Tanrı'nın sonsuz gücüne karşı özgür değildir ve böyle bir özgür irâdenin varlığı, insanları Tanrı'nın varlığından kuşkuya düşürmez. Bağımsızlık, Tanrı'ya bağlılıkla barışıktır ve buna göre de her şey Tanrı'ya bağlıdır.[121] Yani hiç kimsenin Tanrı'nın irâdesinin ötesinde bir özgür alan bulma olasılığı yoktur. Bu sebeple özgürlük, Tanrı'dan kurtulma değil, aksine Tanrı'ya bağlanma ve O'nun irâdesini anlamadır.

Tanrı'da iki tür irâde vardır. Bunlar Tanrı'nın her şeyin olmasını istediği gibi olması olan mutlak irâde ve insanların erdem ve eksiklikleri, yani bağlılıkla ilgili göreceli irâdedir ki, Descartes'a göre, Tanrı cüz'î irâdeyi serbest bırakmış, zorlamamıştır.[122] Gördüğümüz kadarıyla Descartes, determinist bir özgürlüğü savunmakta ve cüz'i irâdeyle bunu uzlaştırmada zorluk çekmektedir. Sonuç olarak Descartes felsefesinde, Tanrı'nın kendisine bağlı olarak bir özgür irâde kabul edilir ve Onun irâdesi her şeyin üstündedir. Bu irâde insanların Tanrı'dan bağımsız olmadıklarının açık göstergesidir.

KAYNAKÇA

Aristotle, *De Anima (On the Soul)*, trans. Hugh Lawson-Tancred, London: Penguin Books, 1986.

Augustine, *The Immortality of the Soul*, trans. John J. McMahon, Washington: The Catholic University of America Press, 1977.

---

119. CSM II 39-40, *Meditation* 4.
120. CSMK 272, *Letter to Elizabeth* 6 Oct. 1645.
121. CSMK 277, *Letter to Elizabeth* 3 Nov. 1645.
122. CSMK 282, *Letter to Elizabeth* Jan. 1646.

Burnett, D. Graham, *Descartes and Hyperbolic Quest*, Philadelphia: American Philosophical Society, 2005.

Chomsky, Noam, *Zihin ve Dil*, çev. Ahmet Kocaman, Ankara: Ayraç Yayınevi, 2002.

Cottingham, John, *Descartes Sözlüğü*, çev. Bülent Gözkan & Diğerleri, Ankara: Doruk Yayımcılık, 2002.

Damasio, Antonio *Descartes'ın Yanılgısı*, çev. Bahar Atlamaz, İstanbul: Varlık Yayınları, 1998.

Descartes, René, *Comments on a Certain Broadsheet*, trans. John Cottingham & Robert Stoothoff & Dugold Murdoch, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

———, *Compendium of Music*, trans. Walter Robert, Wisconsin: American Institute of Musicology, 1961.

———, *Conversation with Burman*, trans. John Cottingham & Robert Stoothoff & Dugold Murdoch & Anthony Kenny, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. III, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

———, *Description of the Human Body*, trans. John Cottingham & Robert Stoothoff & Dugold Murdoch, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

———, *Discourse on the Method*, trans. John Cottingham & Robert Stoothoff & Dugold Murdoch, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

———, *Early Writings*, trans. John Cottingham & Robert Stoothoff & Dugold Murdoch, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

———, *Letters*, trans. John Cottingham & Robert Stoothoff & Dugold Murdoch & Anthony Kenny, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. III, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

———, *Meditations on First Philosophy*, trans. John Cottingham & Robert Stoothoff & Dugold Murdoch, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. II, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

———, *Objections and Replies*, trans. John Cottingham & Robert Stoothoff & Dugold Murdoch, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. II, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Descartes, René, *Oeuvres de Descartes*, eds. Charles Adam & Paul Tannery, 12 tomes, Paris, Léopold Cerf, 1897-1913.

———, *Optics*, trans. John Cottingham & Robert Stoothoff & Dugold Murdoch, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

———, *Principles of Philosophy*, trans. John Cottingham & Robert Stoothoff & Dugold Murdoch, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

———, *Rules for the Direction of the Mind*, trans. John Cottingham & Robert Stoothoff & Dugold Murdoch, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

———, *The Passions of the Soul*, trans. John Cottingham & Robert Stoothoff & Dugold Murdoch, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

———, *The Search for Truth*, trans. John Cottingham & Robert Stoothoff & Dugold Murdoch, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. II, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

———, *The World or Treatise on Light*, trans. John Cottingham & Robert Stoothoff & Dugold Murdoch, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

———, *Treatise on Man*, trans. John Cottingham & Robert Stoothoff & Dugold Murdoch, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Laberthonnière, Lucién, *Descartes Üzerine Tetkikler*, çev. Mehmet Karasan, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1977.

Malcolm, Norman, *Problems of Mind Descartes to Wittgenstein*, New York: Harper & Row, 1971.

Plato, *The Republic*, trans. Desmond Lee, London: Penguin Books, 1987.

Rorty, Richard, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006.

Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind*, London: Penguin Books, 1976.

Sanches, Francisco, *That Nothing is Known*, trans. Douglas F.S. Thompson, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Timuçin, Afşar, *Descartes Felsefesine Giriş*, İstanbul: Bulut Yayınları, 1999.

SPINOZA'YA GÖRE TANRI VE İRADE ÖZGÜRLÜĞÜ

Yaşar Türkben*

GİRİŞ

Tanrı inancı ile özgürlüğün birlikte savunulup savunulmayacağı düşünce tarihinde tartışılan problemlerden biridir. Teizm kanadına mensup düşünürler bu problemin zorluğunu kabul etmekte, ancak yine de üstesinden gelinebileceğini iddiâ etmektedirler. Bu düşünürler, Tanrı'nın ezelî ilmi sâyesinde her şeyi bilme iddiâsının, insanın fiillerinin önceden belirlenmesi gibi bir sonucu beraberinde getirip getirmeyeceğini tartışmaktadırlar. Bu konuda genel olarak "ilmin mâlûma tâbi olduğu"[1] iddiâsı ileri sürülmektedir. Bu akımın temel çizgisi Tanrı'nın her şeyi bilmesiyle, özgürlüğün birlikte savunulabileceği şeklindedir.

Ancak Muhammed İkbal ve Richard Swinburne gibi bazı çağdaş teistler, "Tanrı'nın her şeyi bilmesini" geleneksek anlayışta olduğu gibi kabul ettiğimiz takdirde, bunu insanın özgür olmasıyla bağdaştıramayacağımızı ileri sürmektedir. Muhammed İkbal'e göre, gelecek imkânlar alanıdır, gerçekler alanı değildir. Aksi takdirde zaman olmuş bitmiş olanın örtüsünü kaldıran bir şeyden başka bir şey olamazdı. Dolayısıyla Tanrı insanlara açık gelecek imkânını vermek için kendini sınırlamıştır.[2] Benzer düşünceleri Swinburne de savunmaktadır. Swinburne, Tanrı'nın her şeyi bilmesi ve aynı zamanda kişinin özgür olması arasın-

---

* Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Bu makale daha önce "Spinoza'ya Göre Tanrı ve İrade Özgürlüğü", adıyla *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 15, Sayı: 1, 2010 sayısında yayınlanmıştır.

1. Bu konuyla ilgili olarak bkz. Hanifi Özcan, "Bilgi-Obje İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, 1989.
2. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, İstanbul 1996, s. 167-168.

da görünen uyuşmazlığı kaldırmak için, Tanrı'nın özgürlüğünün sınırlandırılması gerektiğini düşünmektedir.[3] Swinburne'e göre, Tanrı'nın her şeyi bilmesi, gelecekte olacak her şeyi bilmesi değil, bilinmesi mümkün olanın bilgisi olarak anlaşılması şeklindedir. Ona göre, bu sınırlamaya izin veren Tanrı'nın kendisi olduğu için, söz konusu durum Tanrı için bir noksanlık olarak görülemez.

Ateist düşünürlere göre ise, Tanrı ve özgürlük birlikte düşünülemez. N. Hartmann, Tanrı'nın inâyetini bile insanların özgürlüğü için tehdîd olarak görür. Ona göre kayırma, özgürlüğü ortadan kaldırır.[4] Nietzsche, Sartre ve diğer varoluşçu ateist düşünürler "varoluş"un "öz"den sonra gelemeyeceğini savunarak Tanrı anlayışına karşı çıkmaktadırlar. Onlara göre, Tanrı'nın var olduğunu kabul etmek, bizim önceden birisinin zihninde var olduğumuz anlamına gelir. Bu durumda insanın kendisini gerçekleştirme özgürlüğü boş bir hayalden ibâret demektir. Bu yüzden onlara göre, "Tanrı" olmamalıdır.[5] Nietzsche "Tanrı öldü." derken muhtemelen bunu kasdetmektedir.

TANRI VE ÖZGÜRLÜK

Spinoza teistlerin Tanrı ile özgürlük arasında kurdukları ilişkiyi tatmin edici bulmaz. Ona göre, teist düşünürler problemi çözmek yerine iyice karmaşık hale getirmişlerdir. Bunun sebebi onların sahip oldukları Tanrı-âlem ilişkisine dair tasavvurlarıdır.[6] Spinoza'ya göre, insanlar kendi tabiatlarından yola çıkarak, Tanrı'nın tabiatını tarif etmek ve O'na sıfatlar yüklemek yoluna gitmişlerdir. Spinoza'nın bu iddiâları yıllar sonra çağdaş materyalistlerden Feuerbach tarafından benzer şekilde ifade edilmiştir. Ona göre, insan olmasını istediği şeyleri Tanrı biçiminde kurmuş, yaşama ihtiyaçlarının insanda uyandırdığı birtakım istek ve arzular düş gücü ile birleşerek insanın ideal tasavvurları olarak tanrıları yaratmıştır.[7] Diğer bazı düşünürler, insanların tabiatta meydana gelen sel, deprem, fırtına, yıldırım düşmesi gibi birtakım olaylardan kurtulmak için sığınacak yer aradıklarını ve zamanla Tanrı kavramına ulaştıklarını iddiâ etmektedir.[8]

---

3. Richard Swinburne, The *Chorence of Theism,* Clarendon Press, Oxford 1977, s. 175 vd. Ayrıca bkz. Cafer Sadık Yaran, *Tanrı İnancının Akliliği,* Etüt Yayınları, Samsun 2000, s. 155.
4. Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe,* İnkılâp, İstanbul 1998, s. 185.
5. Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi,* Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2002, s. 152.
6. Spinoza, *Ethica,* çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi, Ankara 2009, s. 70.
7. Akarsu, *Çağdaş Felsefe,* s. 111.
8. Krş. Spinoza, *Ethica,* s. 70.

Spinoza Tanrı-âlem ikiliğini kaldıran panteist[9] bir anlayış benimsemektedir. Ancak onun panteizm anlayışı Platon'un takipçilerinden olan Plotinus'un anlayışından farklıdır. Plotinus varlığın kökensel kaynağı olarak Bir'den bahseder. Bir, varlığın üstündedir. Varlık Bir'den sudûr eder. Başka bir ifâdeyle, Bir, varlığı üretmek için kendinden çıkmaz, eğer çıksaydı iki olurdu. Ancak varlık Bir'den çıkar.[10] Spinoza sudûr teorisini benimsememektedir. Ona göre Tanrı dünyadadır, dünya Tanrı'dadır. Mutlak olarak sonsuz, diğer bir tâbirle, bütün sıfatlara sahip tek bir töz vardır. Yaratılmış denilen şeyler aslında yaratılmış değildir. Bunlar tözün tarzları veya var olma halleridir.[11] Spinoza da Plotinus'da olduğu gibi Tanrı'nın, eş deyişle Cevher'in, sıfatları arasında hiçbir hiyerarşi yoktur. Çünkü Cevher bütün sıfatlara eşit ölçüde sahiptir. Bu da sıfatlar arasında hiyerarşinin olmamasını gerektirir.

Spinoza'ya göre, bir tek Cevher vardır, o da Tanrı'dır. Spinoza, "Kendi başına var olan ve kendisi ile tasarlanan, yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şeye Cevher diyorum."[12] demektedir. Cevher ezelî ve ebedîdir. Ancak Semâvî dinlerin Tanrı anlayışında olduğu gibi, Tanrı, zât değildir. Eğer böyle olmuş olsaydı o artık belli bir varlık olacaktı. Ona göre, söz konusu dinlerin iddiâ ettiği gibi, Tanrı'nın zekâsı ve irâdesinden de bahsedilemez.[13] Bunlardan bahsedildiğinde bireysel ve zât olan bir Tanrı'dan söz ediyoruz demektir. Spinoza Tanrı için evrenin sebebi demektedir, ancak "sebeb"i kendisinden önceki düşünürlerin kullandığı anlamdan farklı bir anlamda kullanmaktadır. Weber'in belirttiği gibi, onun sebep fikri, cevher fikri ile; sonuç fikri, a'râz, tavır fikri ile karışmaktadır. Ona göre, elma nasıl kırmızı rengin sebebi ise; süt beyazın, tatlının ve sıvının sebebi ise, Tanrı da evrenin sebebidir.[14]

---

9. Çeşitli şekillerde tarif edilen "panteizm", Tanrı-âlem ikiliğini kaldıran, Tanrı'nın her şeyi ihtivâ ettiğini, hatta O'nun her şey olduğunu, dolayısıyla ne tabiatın ne de insanın müstakil varlıklar gibi görülebileceğini, onları sadece ilâhî varlıkların farklı tarzlardaki açılımlarından ibaret olduğunu ileri süren dinî ve felsefî bir doktrindir. (Aydın, *Din Felsefesi*, s. 179; ayrıca panteizm için bkz. Hüsameddin Erdem, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vucud*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.)
10. Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, çev. Ulus Baker, Kabalcı, İstanbul 2006, s. 92.
11. Deleuze, *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, s. 94.
12. Spinoza, *Ethica*, s. 31.
13. Spinoza, *a.g.e.* scolie, s. 52; Spinoza'nın Semavî dinlerle ilgili görüşleri için bkz. *Tanrı Bilimsel Politik İnceleme*, çev. Betül Ertuğrul, Biblos, İstanbul 2008.
14. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1991, s. 230; ayrıca Spinoza'nın Tanrı anlayışı ile ilgili bkz. M. Kazım Arıcan, *Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

Spinoza'ya göre, Cevher'in yani Tanrı'nın sonsuz sıfatları vardır. Fakat genelde bunların ikisi insanlar tarafından bilinir. Bunlar düşünce ve uzamdır. Spinoza bunu "Düşünce, Tanrı'nın bir sıfatıdır, yani Tanrı düşünen varlıktır." ve "Uzam Tanrı'nın bir sıfatıdır, yani Tanrı uzamlı varlıktır." şeklinde ifâde etmektedir.[15] Tanrı bize kendisini bu durumda iki şekilde gösterir. Spinoza'ya göre, söz konusu iki sıfatın kendisine göre yapısı vardır. Sıfatların işleyiş tarzı ve bağlantıları farklı oldukları için, bunları birbirine indirgemek doğru değildir. Descartes için birer cevher olan "ruh" ve "uzam" artık Spinoza'da birer sıfat mertebesine düşmüş durumdadırlar.

Spinoza, Tanrı'yı biricik töz ve bütün fenomenlerin içinde bulunan "sebep" yapmakla, "Tanrı" ile "evren" arasındaki farklılık ortadan kalkmış olmaktadır.[16] Tanrı evrenin içindedir, evrenin kendisidir, onun varlık sebebidir. Madde ile ruhun taşıyıcısı, aynı zamanda onların kendisidir.

Spinoza Tanrı'nın niteliklerini şu şekilde özetlemektedir: O, zorunlu olarak vardır. Tektir, bizzat kendi tabiatının zorunluluğu ile vardır ve etki edicidir. O, her şeyin özgür sebebidir. Her şey Tanrı'dadır ve O'na bağlıdır. Bu yüzden O'nsuz hiçbir şey var olamaz, düşünülemez. Nihâyetinde Tanrı her şeyi bir irâde özgürlüğüyle veya mutlak keyif ve hevesle değil, mutlak tabiatının, başka bir ifâde ile sonsuz gücünün eseri olarak önceden gerektirmiştir.[17] Spinoza Tanrı'nın özgürlüğünden bahsederken O'nun kendi kendisini belirlemesini kasdeder.

Görüldüğü gibi Spinoza, Tanrı, âlem, cevher, a'râz, kudret vs. kendi döneminin kavramlarını kullanmakla birlikte, onların içini boşaltıp yeni anlamlar yüklemektedir. Spinoza'ya göre tabiatta zorunsuz hiçbir şey yoktur, ancak orada her şeyin şu ya da bu tarzda olması ve bir eser meydana getirmesi tanrısal tabiatın zorunluluğu ile meydana gelmektedir.[18] Ona göre varlık, Tanrı tarafından meydana getirildikleri tarzdan ve düzenden başka hiçbir tarz veya düzende meydana getirilmez.[19] O'nun kudretinde olduğunu tasarladığımız her şey zorunlu olarak vardır.[20] Spinoza'nın şu ifâdelerinde onun özgürlük anlayışı daha iyi görülmektedir:

> "Bir şeye, gerek özüne nisbetle, gerekse sebebine nisbetle, zorunluluk denir. Zira bir şeyin varlığı ya kendi özünden ve tanımından ya da verilmiş

15. Spinoza, *Ethica*, s. 79-80.
16. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2007, s. 263.
17. Spinoza, *Ethica*, s. 68.
18. Spinoza, *a.g.e.* s. 60.
19. Spinoza, *a.g.e.* s. 64.
20. Spinoza, *a.g.e. s.* 67; panteizmin özgürlük anlayışı için bkz. Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Vadi, Ankara 1995, s. 40 vd.

> bir etken sebepten zorunlu olarak çıkar. Aynı sebeplerden dolayı bir şey imkânsızdır; ya gerçekten ya özü ya tanımında bir çelişiklik bulunur, yahut da bu şeyi meydana getirecek tarzda gerektirilmiş olan hiçbir dış sebep bulunmadığı için böyle olur."[21]

Spinoza, insanlar bilgi eksikliğinden dolayı bazı şeylere zorunsuz dedikleri kanâatindedir. Ona göre, şeyler Tanrı tarafından yetkin olarak meydana getirilmiştir. Dolayısıyla en yüksek dereceden yetkin olan tabiattan zorunlu olarak ortaya çıkarlar.

Tabiatta her şeyin zorunlu olarak meydana geldiği açık seçik anlaşılmaktadır. Öyleyse, insanın durumu nedir? İnsan özgür olarak eylemde bulunabilmekte midir? Spinoza'ya göre, insan özgür değildir, fakat onu özgürleştirmek mümkündür. İnsanın özgür olmadığı bir kez söylendikten sonra özgürleşmek ne anlama gelmektedir?

Deleuze'a göre, Spinoza insanın doğasına ait hiçbir şeyin olmadığını düşünmektedir. Başka bir tabirle, o, Aristoteles'in yaptığı gibi, insanı "konuşan hayvan" olarak tanımlamamaktadır. Spinoza, her şeyi oluşa bağlı olarak düşünen bir filozoftur. Ona göre, özgür ve akıllı doğulmuyor. Bu bütünüyle karşılaşmaların keyfiyetine, yani çözülüp dağılmaların nasıllığına kalmış bir şeydir. Doğamız itibariyle özgür olduğumuzu düşünen yazarlar belli bir doğa fikrine sahip olanlardır. Bunlar bir anlamda kendilerini bağımsız bir töz olarak düşünüyorlar. Eğer kendimizi bir töz olarak değil de, bağıntılar toplamı olarak görüyorsak özgür olduğumuzu iddiâ etmek zordur.[22]

Burada Spinoza'nın *conatus* kavramından bahsetmek yerinde olacaktır. Ona göre, her varlık kendini gerçekleştirmek, kendini korumak ister. Yavrularını korumak için hayvanların saldırganlaşmasını, insanların yiyecek bulmak için mekân değiştirmelerini bu anlamda düşünebiliriz. Spinoza'ya göre, insanın kendini koruma kudreti sınırlıdır. Kişi hâricî kuvvetler tarafından kuşatılmıştır. Çoğu zaman bu hâricî sebepler ona gâlip gelir. İnsan bunlardan kurtulamaz. Çünkü varoluşu zaten bu bağıntıların toplamından meydana gelmektedir. Kendisinden önce Descartes, "Bize bağlı olmayan tutkulardan kurtulmaktan"[23] söz etmektedir. Aynı şekilde kendisinden sonra Kant, *numen* üzerinden bir sıçrama yaparak fizikî dünyanın nedenselliğini aşmaya çalışmaktadır. Spinoza açısından bakıldığında her iki görüş de hakikati yansıtmamaktadır. Ona göre, ister Doğa, ister Tanrı diyelim, biz onun tarafından verilen nedensellikle belirlenmiş durumdayız.

---

21. Spinoza, *a.g.e.* s. 64.
22. Deleuze, *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, s. 79.
23. Bkz. Descartes, *Ruhun İhtirasları*, çev. Mehmet Karahasan, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, 1997, *s.* 112.

İnsanın hâricî sebeplerden bağımsız olarak kendisini gerçekleştirebileceği yanılgıdan başka bir şey değildir. Biz zorunlu olarak içinde bulunduğumuz doğanın düzenini kabullenmek durumundayız. Spinoza bunu şu şekilde belirtmektedir:

> "Buradan şu sonuç çıkar ki, insan zorunlu olarak dâimâ pasiyonlara (edilgilere) bağlıdır. Tabiatın ortak düzeni ardından gider ve ona boyun eğer ve şeylerin tabiatının gerektirdiği kadar ona uyar."[24]

Spinoza'ya göre, sonsuz sayıda bağıntı vardır; aynı bağıntı iki kez gerçekleşmeyecektir. Doğanın tamamı, insan fiilleri de dâhil olmak üzere, mümkün bütün bağıntıların toplamıdır. Dolayısıyla ona göre bütün bağıntılar zorunludur ve doğayı adım adım oluşturan bir düzenden ibarettir. Spinoza, doğayı bir birey gibi görür. Bu doğa bütün bireyleri içine alan bir bireydir. Bağıntıların birleşmesinin belli bir nizâmı vardır. Doğadaki zorunluluk etkili kılınmamış hiçbir bağıntının olmaması anlamına gelir.[25]

Spinoza'ya göre, özgürlük ancak kişinin kendi *potentia*sını ve bağıntılarını bilmesi ile mümkün olur. O "potentia" kavramını, Meşşâî geleneğin kullandığı gibi "potansiyel güç" anlamında kullanmamaktadır. Spinoza bu kavramı "kudret" mânâsında kullanmaktadır. Ona göre her varlığın kudreti vardır. Denizin, ırmağın, kuşun bir kudreti bulunmaktadır. Şüphesiz insan da kudret sahibidir. Bu yüzden kişi bu kudreti ortaya koymalıdır. Spinoza potansiyel kudrete itibâr etmez. Kişi ya kendini gerçekleştirir, ya da gerçekleştirmez. Ama yukarıda değindiğimiz gibi, Spinoza *conatus* kavramı ile her varlığın kendisini içgüdüsel olarak gerçekleştirmeye çalışacağını ileri sürmektedir. Kişinin kendisini ortaya koyması, yani kudretini kullanması için sınırlarını çok iyi bilmesi gerekir. Çünkü kişinin kendisini gerçekleştirmesinin önündeki en büyük engel sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiğini bilmemesidir. Dolayısıyla kişinin özgürlüğünün yolu bilgiden geçmektedir.

Spinoza'ya göre üç çeşit bilgi vardır. Sahip olduğumuz bu bilgi düzeyi aynı zamanda özgürlüğümüzü de belirlemektedir. Birinci bilgi türü upuygun (açık-seçik) olmayan ideaların bilgisidir. Diğer bir söyleyişle, upuygun olmayan idealardan kaynaklanan *duygular (affectus),* tutkulardır. Spinoza, insanın doğumundan itibaren bu idealara mahkûm olduğunu iddiâ etmektedir. O bunu şu şekilde ifâde etmektedir:

> "İnsanın, tabiatın bir parçası olmaması ve yalnızca tabiatı ile bilebileceği ve upuygun sebebi olduğu değişmelerden başka değişmeleri tecrübe ede-

---

24. Spinoza, *Ethica,* s. 204.
25. Deleuze, *Spinoza Üzerine Onbir Ders,* s. 188.

memesi, duymaması imkânsızdır."[26] "Buradan şu sonuç çıkar ki, insan zorunlu olarak dâimâ pasiyonlara bağlıdır. Tabiatın ortak düzeni ardından gider ve ona boyun eğer ve şeylerin tabiatının gerektirdiği kadar ona uyar."[27]

Acaba bizi bu *affectusa* mahkûm eden nedir? Deleuze'a göre, Spinoza bu durumu uzamlı parçalarımız olmasına bağlamaktadır. Zira uzamlı parçalar birbirlerine dışsaldır ve sonsuzdurlar, yani sürekli olarak dışardan belirlenmektedirler. Birbirlerine dışsal parçalar birbirlerini sürekli etkilerler. Bunun yanı sıra bunların dâhil oldukları topluluklar da sürekli değişirler. İşte bu, upuygun olmayan ideaların, bulanık algıların ve pasif duyguların düzenidir.[28] Bu düzeyde eğer karşılaştığımız, bağıntı kurduğumuz parça, bizim ilişkiye geçtiği parçamıza uyum gösterirse biz ona iyi, değilse kötü deriz. Meselâ acıkma olayını ele alalım. Daha önce değindiğimiz gibi her varlık kendi varlığını devam ettirmek *(conatus)* isteyecektir. Belli bir *potentia*, yani kudrete sahip olan canlı varlığını devam ettirmek için yemek isteyecektir. Bu ihtiyacını gidermek için bulduğu bir şeyi alıp yiyecektir. Eğer yediği şey bünyesine uygun olursa, yani canlıyı o an rahatsız etmezse, yiyecek ve kendi midesi arasında gerçekleşen bağıntıyı iyi olarak niteleyecektir. Biraz önce değindiğimiz gibi bu fikir son derece açık seçiklikten uzak bulanık bir fikirdir. Belki de söz konusu yiyecek uzun vadede onun hastalanmasına yol açacaktır. Spinoza insanın bu bilgi düzeyinde kalmasını kölelik olarak nitelemektedir. O, *"İnsanın kendi duygulanışlarını yöneltme ve azaltmadaki güçsüzlüğüne kölelik diyorum; duygulanışlara bağlı olan insan kendi kendisine sahip değildir."* demektedir[29]

İkinci tür bilgi, kendimizi oluşturan bağıntıların ve bizim dışımızda, bizi oluşturan bağıntıların bilgisine sahip olmaktır. Spinoza'ya göre, "Edilgi olan bir duygulanış, onun hakkında açık seçik bir fikir edinir edinmez, bir bilgi, bir pasif hal olmaktan çıkar."[30] O, bir *duygulanış/affectio* hakkında ne kadar çok bilgimiz olursa, *affectio*nun bizi o kadar az etkileyeceğini iddiâ etmektedir. İnsan, bulanık fikirlerden, açık seçik bilgiye, oradan bütün varlığa dair sezgisel bir bilgi elde edebilir. Böylelikle düşünen varlık olarak evrendeki yerini anlamaya başlar.[31] Bu yüzden Spinoza'ya göre, elimizden geldiği kadar, *potentia,* yani kudretimizi kullanmaya, yine mümkün olduğu kadar bağıntıların açık seçik bilgisine sahip olmaya gayret etmek gerekir. Açık ve seçik olarak tanıdığımız her duyguyu *(affectus)* dış sebeplere bağlama yanılgısından kurtulmuş ola-

26. Spinoza, *Ethica,* s. 203
27. Spinoza, *a.g.e.* s. 204.
28. Deleuze, *Spinoza Üzerine Onbir Ders,* s. 212.
29. Spinoza, *Ethica,* s. 197.
30. Spinoza, *a.g.e.* s. 267.
31. Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş,* Paradigma, İstanbul 2002, s. 116.

cağız. Bu duyguyu bundan böyle doğru bir düşünceye bağlama imkânına kavuşmuş olacağız. Böylece bizi dışardan etkileyen hâricî nesneye karşı duyulan sevgi veya nefret sönmekle kalmayacak, aynı zamanda, bu duygudan doğan ihtiraslar aşırı olmayacaktır.[32] Kişi bu şekilde pasif, edilgin olmaktan kurtulup, etkin *(action)* durumuna gelmiş olacaktır. İnsanlar sürekli tutkulara maruz kalırlar, bu kaçınılmazdır. Spinoza kaçınamadığımız bu süreci iyi yönetmemiz gerektiğini belirtmektedir. Bu tutkuların bize egemen olmalarına engel olup, zihnimizin onlara egemen olduğu bir eylem olarak gerçekleşmelerini temin etmek için tutkuların bilgisine sahip olmak durumundayız. Spinoza'ya göre, "Kökü akıl olan bir arzunun aşırı hali olmaz."[33]

Bilginin bir de üçüncü türü vardır. Üçüncü tür bilgi bağıntılar arasındaki ilişkiyi anlamayı aşan bir bilgidir. Bu bilgi türü özlerin bilgisidir. Bağıntılardan daha öteye gider. Zira bu bağıntıların bağımlı olduğu öze ulaşır.[34] Üçüncü tür bir anlamda kişinin sezgisel olarak varlığın künhüne vâkıf olmasıdır. Bilginin birinci basamağında kendi içine gömülü olan insan, ikinci basamağında içine girdiği bağıntıların farkına varmakta, üçüncü türünde varlığın bütündeki yasalılığı aklî olarak sezmektedir.

Yukarıda Spinoza'nın her varlığın bir potentiasının olduğunu iddiâ ettiğine değinmiştik. İşte üçüncü tür bilgiye erişen kimselerin şunu anlayacaklarını ileri sürmektedir:

"Tabiatta hiçbir tekil şey verilmiş değildir ki, ondan daha güçlü ve daha kuvvetli bir başkası verilmiş bulunmasın." Bunu anlayan kimse en üstün gücün Tanrı veya Doğa olduğunu kavrayacaktır. Spinoza'ya göre zihnin ulaşabileceği en üstün bilgi, Tanrı bilgisidir. Tanrı'nın düşünülebilen her şeyin "altındaki" tek ortak töz ve hiçbir şeyin O'nsuz düşünülemeyeceğidir.[35] Ona göre, üçüncü bilgi cinsi ile bütün bildiklerimizden haz duyarız. Bu haz fikri de sahip olduğumuz Doğa veya tanrısal düzeni anlamış olmasındandır.[36] Böylece Spinoza gerçek özgürlüğün üçüncü tür bilgiyle elde edileceğini söylemektedir. Ona göre, üçüncü bilgi cinsinden zorunlu olarak Tanrı'ya karşı zihinsel sevgi meydana gelir. Çünkü burada Tanrı fikri ile birlikte Tanrı'nın ezelî ve ebedî olduğu kavranır ve bu O'nun sevgisini beraberinde getirir. Kişinin sahip olduğu Tanrı sevgisi aslında bütün olanlara râzı olmayı beraberinde getirmektedir. Ancak dikkatten uzak tutulmaması gereken husus, Spinoza'nın râzı olmaktan "kişinin hiçbir şey yapmadan olan bitene seyirci kalmasını değil, kendi *potentia/kud-*

32. Moris Fransez, *Spinoza'nın Tao'su,* Yol, İstanbul 2004, s. 285.
33. Spinoza, *Ethica,* s. 245.
34. Deleuze, *Spinoza Üzerine Onbir Ders,* s. 217.
35. Fransez, *Spinoza'nın Tao'su,* s. 253.
36. Spinoza, *Ethica,* s. 285.

retini bilip onu gerçekleştirmesini ve kendi kudretini aşan şeyleri kabullenmeyi" kasdettiğidir. Böylece ona göre, akıl, kudretimizde olmayan şeylerden dolayı başımıza gelenlere üzülmeyecek bunu anlayışla karşılayacaktır. Başka bir deyişle, kişinin özgürlüğü mutlak değildir, onun özgürlüğü sahip olduğu kudret *(potentia)* ile sınırlıdır. Aslında Spinoza'ya göre, varlıkta olan her şey böyledir. Öyleyse özgürlüğümüz, izâfî bir özgürlüktür.

SONUÇ

Spinoza Tanrı ve özgürlük üzerine yapılan tartışmaların temelinde yanlış bir Tanrı-âlem ilişkisinin yattığını ileri sürmektedir. O panteist bir Tanrı anlayışını savunmaktadır. Ancak Spinoza birtakım panteist düşünürlerin savunduğu sudûr nazariyesini reddetmektedir. Ona göre, hiyerarşik varlık anlayışı doğru değildir. Tanrı veya Doğa birbiriyle ilişki içinde bulunan varlığın bütünüdür, kendisidir. Tanrı biricik tözdür. Var olan her şey onun sıfatlarıdır.

Spinoza'nın özgürlük anlayışı Tanrı veya Doğa anlayışı ile oldukça ilişkilidir. Spinoza'ya göre insan birtakım duygulara ve duygulanımlara sahip olduğundan bulanık fikirlere sahip olur. Kişi bu bulanık fikirlerden kurtulup, varlıklar arasındaki bağıntıları ve oradan bütün varlıkta var olan tanrısal düzeni sezgisel olarak kavramadıkça özgürlüğü yakalayamaz. Özgür insan, aklın emirlerine göre yaşayan insandır. İnsan akla uymakla özgürlüğünü elde edebilmektedir. Ancak bu özgürlük, insanın kendi sınırlarını bilmesinden ibaret görünmektedir.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia, Çağdaş *Felsefe,* İnkılâp, İstanbul 1998.

Arıcan, M. Kazım, *Spinoza'nın Tanrı Anlayışı,* İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

Aydın, Mehmet, Din *Felsefesi,* Selçuk Yayınları, İstanbul 1996.

Bumin, Tülin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza,* Yapı Kredi Yayınları, İstanbul,1996.

Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş,* Paradigma, İstanbul 2002.

Compleston, F., *Felsefe Tarihi,* 4, İdea Yayınları. çev. Aziz Yardımlı, İstanbul., 1991.

Deleuze, Gilles, *Spinoza Üzerine Onbir Ders,* çev. Ulus Baker, Kabalcı, İstanbul 2006.

Descartes, *Ruhun İhtirasları,* çev. Mehmet Karahasan, MEB, Ankara, 1997.

Erdem, Hüsameddin, Bir *Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vucûd*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.

Fransez, Moris, *Spinoza'nın Tao'su,* Yol, İstanbul 2004.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi,* Remzi Kitabevi, İstanbul 2007.

Özcan, Hanifi, "Bilgi-Obje İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, 1989.

Spinoza, *Ethica,* çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi, Ankara 2009.

———, *Tanrı Bilimsel Politik İnceleme,* çev. Betül Ertuğrul, Biblos, İstanbul 2008.

Swinburne, Richard, The *Chorence of Theism,* Clarendon Press, Oxford 1977.

Topaloğlu, Aydın, *Ateizm ve Eleştirisi,* Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2002.

Weber, Alfred, Felsefe *Tarihi,* çev. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1991.

Yaran, Cafer Sadık, *Tanrı İnancının Aklîliği,* Etüt Yayınları, Samsun 2000.

NICOLAS MALEBRANCHE

Süleyman Hayri Bolay*

HAYATI VE ESERLERİ

Hayatı

Malebranche 5 Ağustos 1638'de Paris'te doğdu. Babası kralın sekreteri unvânını taşıyordu. 1659'da annesi ve babası öldüler. Amcalarından birisi bir manastırın başrâhibiydi. Bir diğeri Kanada'da kral nâibiydi. Malbranche 16 yaşına kadar sıhhatının yerinde olmaması sebebiyle itinâyla yetiştirildi. Bu hastalıklı hali onu ömür boyu iztırâba sürükledi. Onun bu zayıf mizacı kendisini dünyadan soğuttu. Dolayısıyla o gözlerini ve arzularını öte dünyaya çevirdi. 1654'den 1656'a kadar Marche Koleji'nde öğrenim gördü. Orada Aristocu bir felsefe hocasının tesirinde kaldı. 1656-1659 arasında Sorbon Üniversitesi'nde teoloji üzerine araştırmalar yaptı. Daha sonra bu tarz araştırmalara devam etti ve 1663 ve 1664'de dil ve İncil araştırmaları yaptı. 1664'de papaz olarak tayini çıktı. Sorbon'da hazırlamış olduğu teoloji bakaloryasını veremedi. İbrânîce öğrenmeye yöneldi, fakat ondan da fazla bir verim alamadı. Teşebbüs ettiği her şeyden uzaklaştı, dünyadan elini eteğini çekti. 1664 senesinde Descartes'in "Traité de l'Homme"/(İnsan üzerine) kitabını okudu. O kitaptan o kadar etkilendi ki, âdetâ vecde geldi. Şiddetli kalp çarpıntılarına mâruz kaldığından kendi iç dünyasında gelişen halleri dinlemek için okumayı bir müddet kenara bıraktı. Malebranche'ın Descartes'ı keşfetmesi, onu gerçek zihnî meyline

* Prof. Dr., 29 Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi.

kavuşturmuş oldu. Buna rağmen kendisini felsefeye vakfetti. Hayatı, düşüncelerinin ve düşüncelerini müdâfaa için harcadığı polemiklerin mücâdelesi tarihi gibidir; araştırma ve incelemelere de yer verdi. Kilisede kaldığı odasını, ancak taşrada kısa ziyaretlerin dışında hiç terk etmedi. Hayatının sonuna doğru İlimler Akademisi'nin toplantılarına titiz bir şekilde iştirak etti. 13 Ekim 1715'de Etienne de öldü.

Eserleri

1. *La Recherche De la Vérité* (Hakikatın Araştırılması): Bu kitapta insan zihninin mâhiyeti ve ilimlerdeki hatâlardan kaçınmak için neler yapılması lazım geldiği meselesi ele alınmıştır. 2. *Les conversations Chrétiennes*: Bu kitapta Hz. Îsâ'nın din ve ahlâk hakkında getirdiği hakikatların doğrulanması ele alınmıştır. 3. *Les Méditations sur l'humilité et la pénitence* (tevâzu ve keffâret/günah çıkarma üzerine metafizik düşünceler)

4. *Le Traité de la Nature et de la Grâce* (Tabiat ve lütuf el kitabı), 4. *Les Méditations Chrétiennes* (Hıristiyanî düşünceler), *Le Traité de Morale* (Ahlâk kitabı), 5. *Les Entretiens sur la métaphisyique et la religion* (Metafizik ve din üzerine konuşmalar, 6. *Entretiens sur la mort* (ölüm üzerine konuşmalar), 7. *Le Traité de l'amoure de Dieu* (Allah aşkı üzerine), 8. *L'Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu* (Bir Hıristiyan Filozofun ve Bir Çinli Filozofun Allah'ın Varlığı ve Mâhiyeti Üzerine Konuşma), 9. *Les Réflexions sur la prémotion Physique* (Fizik öngörü üzerine düşünceler)

Başlıca Fikirleri

Malebranche, Descartes'ı keşfetti, onun metoduna, méditation'larına ve principe'lerine sahip olmak istedi, Descartes'in şahsında insan ruhunun ve zihninin zayıflığını da keşfetti; ama Saint Augustin'e sâdık kaldı. İman ile akıl arasında yeni bir münâsebet keşfetmenin zarûretine inandı. Hakîkî bir felsefeye ve hakîkî bir imana sahip olarak ateizmin ve dinsizliğin ilerlemelerine karşı çok etkili bir mücâdele yürütebileceğinin ümidini kazandı. Deizme ve Tanrı'yı inkâra karşı da aynı mücâdeleyi yapmak istedi. Buradan da Malebranchisme hareketi doğdu.

Malebranche, akıl ile imanı barıştırmak istedi. Descartes, kâinâtın yaratılış ve ruh-beden birliğinin sebeplerini keşfemekten vazgeçti. Buna mukâbil Maleb-

ranche, "Tanrı'da fikirleri görmek" teorisine dayanarak insanın doğrudan ilâhî akla (raison divine) ulaşacağını düşündü. O dolayısıyla ilâhî sırlar ve Allah'ın idaresinin gâyeleri üzerine bir felsefe kurulabileceğini düşündü ve bu ümidi taşıdı. Ona göre iman akla bir takım özel sorunları çözmekte yardım eder. Çünkü akıl imanı aydınlatır, iman da aklı aydınlatır. İman akla birçok sorunun çözümünü sağlar. Akıl sınırlıdır ve dâimâ yanılmaya açıktır. Onun yanılmalarını iman nuru önleyebilir. Bütün zihinler üstün ve sonsuz akılda birleşirler. (Bu fikir daha sonra Berkley'de canlanacak.) Yaratılmamış olan evrensel/küllî akıl bütün zihinleri aydınlatır. Yaratılmış olan cüz'î akıl, rûhumuz, beşer zihni, en saf ve ince ruhlar ilâhî nuru görebilirler. Bu anlayış, XVIII. asır akliyeciliğini de beslemiş oldu. O insanın aklının Tanrı'nın aklı olduğuna da inanıyordu ve fizik kanunları araştırılmasıyla Allah'ın kâinâtı idare kâidelerinin de keşfedilebileceğini düşündü.

Metod Meselesi

Bu maksatla önce metod meselesini ele aldı. O önce Descartes'ın metod hakkında esas tezlerini kabul etti. Onlar üzerine bir değişiklik yapmadı. Metodun etkinliği öncelikle dikkate dayanır. O şöyle diyor: "Herkesin kendi içinde bulabileceği apaçık fikirlere ulaşmaya itinâ göstermek lazımdır. Temel fikirler Allah'da mevcut olduğundan dikkatin, ilginin dinî duâya benzer tabii bir duâ olarak nazar-ı dikkate alınması gerekir. Bunların hepsi bizi bütün nurların kaynağı olan Allah'a çevirecektir. Malebranche, Descartes'e ve S. Augustin'e uyarak aynı doktrini takip etti. Onun metodu, Descartes'ınki ile özde aynı olmakla beraber metafizik temeli itibariyle büyük farklılık vardır. Bu temel, Descartes'da ilâhî doğruluk kuramı olduğu halde Malebranche'da "*Allah'da görme*" teorisidir.

Descartes'da hakîkî fikir, düşüncemin bir modundan ibarettir. Yani fikrin doğrulanması dışarıdan yapılmaktadır. Malebranche'da duyularla algılanan fikirden çok farklı olup benim düşüncemin modu/şekli, tarzı değildir. O, doğrudan Allah'da görmedir.

Allah'da Görme Nedir?

Malebrache'a göre en saf beşerî ruhlar, ilâhî kelâm'daki değişmez, zarûrî, ezelî hakikatları keşfedebilirler. Bizim kullandığımız akıl sonludur ve evrensel değildir. Fakat bu akıl zorunlu ve bağımsızdır. Bu görüşe göre biz uzanımı, genişliği, uzunluğu cisimleri, geometrik şekilleri Tanrı'da görürüz. Çünkü biz bi-

ze bahşedilen görme kâbiliyetimize göre görürüz. Bedenle ruh arasında meydana gelen görünüşteki tesir, ancak Tanrı'nın yardımıyla meydana gelir. Tanrı, irâdelerimiz vesîlesiyle ruhun kendi kendine veremediği hareketleri bedene vermek, cismânî her duyum vesîlesiyle ruhta buna karşılık olan idrâki belirlemek için işe müdâhale eder. İrâdelerimiz, hareketlerimizin vesîle sebepleridir. Tanrı hakîkî ve fâil sebeptir. Duyularımızın objeleri irâdelerimizi harekete geçiren vesîle sebeplerdir. Ona göre ilâhî hakikatler ve yaratılmış varlıklar ancak din ve ahlâk bağlamında apaçık görülebilir.

Paralelizm nedir?

Descartes, felsefesinin temelinde ruh ve cisim diye iki ayrı cevher kabul ediyor ve bunların dünyasını kesin hatlarla ayırıyordu. Bu ayrılık beden ile ruh arasında aşılmaz bir uçurum meydana getiriyordu. Bu iki cevher birbirine dönüşmüyordu, ama birbirine etki yapabiliyordu. Meselâ ruhta bir değişiklik olsa, bir sıkıntı, bir buhran meydana gelse bu, mutlakâ bedene tesir eder. Aksine vücutta bir yara meydana gelse o da insanın ruh dünyasına etki yapar. Buna Descartes paralelizm deniyor. Paralelizm, öğreti olarak, iki veya daha fazla olaylar serisinin karşılıklı olarak birbirine paralel şekilde birbirini etkilemesi demektir. Yani bir tarafta hâsıl olan bütün değişimler, paralel vaziyette aynı şiddet ve önemde ötekisinde de meydana gelir. Diyelim ki, parmağıma diken battı, bu fizik olaya kaşı ruhumda bir acı ve ızdırap algısı hâsıl olur. Rûhumda bir utanç meydana gelse onun bedenime tesiri, yüzümün kızarması şeklinde kendisini gösterir. Zira ruh ve madde dünyası, aynı gerçekliğin iki ayrı görünüşüdür.

Descartes'ın felsefesinde her iki dünya birbirine kapalıydı. Cisimler dünyasındaki değişmeler hareket sebebiyle; ruh dünyasındaki oluşlar şuurun çeşitli hallere bürünmesiyle ortaya çıkıyordu. Fakat nasıl oluyor da şuurda meydana gelen bir fiil, dışındaki bir hareketin sebebi olabiliyordu? Bu rengi görmek demek, cisimler dünyasındaki bir olayın ruhta etki yapması demektir. Bunun gibi şuurlu ve irâdeli olarak kolumu kaldırmış olmaklığım, şuur dışında bir etki yapıyor demektir. Bu iki dünya birbirine çok uzak olduğuna göre aradaki geçiş nasıl oluyordu. Descartes'in açıkta bıraktığı ruh-beden veya ruh-cisim arasındaki *bağlantı sorunu*, birçok Descartesçı filozofu meşgul eden başlıca sorun olmuştur.

Descartes, bedeni ve ruhu birbirine indirgenemez ve birbirine dönüşemez cevherler olarak görmüştü. Ruhun özelliği "*düşünme*", maddenin özelliği "*yer kaplama*/étendue" idi. Dolayısıyla mânevî bir cevherin maddî bir cevhere (töze) nasıl etki ettiğinin izahında güçlükler vardı. Descartes, beyin işlevlerinin, ruhun idelere sahip olmasında bir ara sebep olduğundan söz ediyordu. Onun

bazı takipçileri bu fikirden faydalandılar; Tanrı'nın bedenin bazı süreçlerini ara-sebep gibi kullanarak ruha, ideler (fikirler) koyduğunu söylediler. Böylece ruh-beden münâsebetini izaha çalıştılar. Buradan da aranedenci doktrin doğdu.

Buna göre ruh ve beden birbirini etkileyemez; her birisi kendi işlevini kendi başına görür; dolayısıyla zihin ve bedeni birbirine Tanrı bağlar ve faaliyetleri arasında ahengi sağlar. Bedenle zihin arasında görünüşteki etkileşimi, zihne fikirleri yerleştiren Tanrı meydana getirir. Kişi kolunu kaldırmak isteyince, Tanrı o isteğe göre kolunu kaldırma fırsatı ve gücü verir.

Okazyonalist (occasionaliste) denilen Descartesçı filozoflar, Descartes'in düalizmini hareket noktası olarak almışlardı: Oratoire manastırı başpapazı olan Malebranche bunların başında gelir.

Malebranche 22 yaşında kendisini "murâkebe/derin dinî düşünce"ye vakfetti. Malebranche'ın hareket noktası da Descartes'ın *cevher* ilkesidir. Malebranche, bir diğer Kartezyen filozof olan Hollanda'lı Geulinx (gölinks) gibi, Descartes'ın aksine, rûhî cevher ile maddî cevherin birbiri üzerine etkisi olmadığına kânîdir. Yani o Descartes'in paralelci anlayışını kabul etmemektedir. Malebranche'a göre birbirinden tamâmen faklı olan bu iki cevher arasındaki bağı/bağlantıyı kuran Tanrı'nın aracılığıdır. Dolayısıyla olayların meydana gelişinde hakîkî sebep Tanrı'dır, diğerleri *ara-sebep*tirler. Malebranche'a göre, her şeyin tabiatı ve gücü, sadece Allah'ın irâdesidir. "*Hakikatın Araştırılması*" adlı kitabında,"Bütün tabîî sebepler, hakîkî sebepler değil fakat sadece vesîle sebeplerdir, bu sebepten dolayı iki cevher arasında bizim birleştirdiğimiz zorunlu bir bağ yoktur." diyor. (6. bölüm, 2. kısım) Dolayısıyla ruhla beden ve cisim arasında bir nedensellik bağı yoktur. Malebranche, mûcizeyi de kabul ederek mûcizevî olan her şeyin nâdiren de olsa, Allah'ın çok özel bir tesirinin neticesi olduğu görüşündedir. Tabiattaki irâdeyi kör bir istek olarak gören bu filozofa göre, bu irâdeye ilâhî tesir taalluk etmeyince onun hiçbir etki meydana getirmesi mümkün değildir. Bütün insanlar mutlu ve bahtiyar olmak isterler; ama bu onların Allah'ı gönülden sevmelerine bağlıdır. Ruh dâimâ daha ileri gitmeye mecburdur. O kendi başına hürdür. Onun hürlüğü ilâhî aşka bağlanmasıyla mümkündür. Ruh bütün iyiliklere sahip olmak ister. Kendi aşkının sınırlanmasına râzı olmaz. Ruh şuurla tanınır. Ruhun şuurla kazanılan bilgisi, tam değildir, ama yanlış da değildir. Allah ancak kendisiyle tanınır; zira ondan başka mânevî bir varlık yoktur. O bizi doğrudan ve her an görmektedir. Görülüyor ki, Malebranche, insan hürriyetini Allah sevgisine, Allah aşkına ve onun zihne tesirine bağlamaktadır.

Bu vesîle-sebepçi felsefeyi birçok kimse tenkîd etmiştir. Alfred Weber de bunlardan birisidir. Ona göre ruhların bedenler üzerinde doğrudan tesirleri yoksa buradan büyücülüğe, sihre kapı açılır ve bir sürü inkârlar ortaya çıkar.

Ayrıca Tanrı insanın bütün idrâklerinin ve irâdî hareketlerinin hakîkî sebebi ise bu durumda insan, görünüşte ismen ve uydurma bir fâildir. İnsan da düşünen ve hareket eden Tanrı olmuş oluyor. Yani insanın hürriyeti kalmamış olmaktadır.[1]

Descarteşçı metafiziğin illiyet/causalité meselesinde bu iki filozofun getirdiği çözümün adı okazyonalizm'dir. Aslında *bu mesele aynı zamanda zihin ile beden arasındaki ilişkinin nasıl açıklanacağı meselesidir.* Bu doktrine göre, Allah'ın hâricinde hiçbir etkileyici sebep yoktur. Allah biricik ve hakîkî sebeptir. Yaratılmışlar âleminde âdî sebeplerden, yani evrensel ve hür bir belirlemenin şartlarından başka bir şey yoktur. Çünkü Malebranche nazarında ruh da cisim/beden de sonlu cevherlerdir. Sonlu cevherler kalıcı tesir meydana getiremezler. Bütün etkiyi yapan, yaratan, meydana getiren hakîkî sebep, Tanrı'dır. O, hem yaratan, hem de biricik etkili olandır. Bu sebeple nesnelerin etkilerini meydana getiren hakîkî müessir, yaratıcı, kâinâtta faâliyette bulunan ve etki meydana getiren, ruh ile beden arasındaki münâsebeti kuran ve idare eden tek varlık Tanrı'dır. Ruh bağımsız bir cevher olmadığı için ruhta olup bitenler ancak vesîle/ara-sebeplerdir (Causes occasionelles). Meselâ bir cisme çarparak meydana gelen hareketin bir diğer cisme aktarılması, hareketlerin gerçek sebebi ve yaratıcısı olan Tanrı'nın irâdesini gerçekleştirmek için sadece bir vesîle/vâsıtadır. İnsan rûhu da böyledir. Tanrı tesir etmeden ruh kendi başına bir şey yapamaz.

Bunun gibi, Malebranche'a göre, her şeyi Tanrı etkisiyle, Tanrı dolayısıyla biliriz. Malebranche, "*Biz her şeyi Tanrı'da görürüz.*" diyor. "Her şeyi Tanrı'da görmek"/vision en Dieu", bu felsefenin temel kavramıdır. Bu akıma occasinalisme/ara sebepçilik" denir.

Malebranche'ın her şeyi Tanrı'ya bağlaması, aslında bir Tanrı bilgisidir. *Malebranche'ın "Ara sebepler" teorisi, metafizik kökleri itibariyle, çok tanrıcı, putperest, şirk koşma/polithéiste anlayışların tesirlerini silmeyi ve onları yıkmayı hedefler.*

Aslında bu meselede bir de *hürriyet sorunu* var. Çünkü her şeyi Allah yapıyorsa insan irâdesinin gücü nedir? Bu sorun İslâm dünyasında da asırlarca tartışılmıştır.

Malebranche nazarında bizim birtakım sonuçlara yüklediğimiz etkileri, aslında, meydana getiren, insan zihni ile bedeni ve ruhla madde arasındaki ilişkiyi esas kabul eden, Tanrı'dır. Etkileşim de yine Tanrı aracılığı ile gerçekleşir. Bu bakımdan asıl irâde insanda değil, Tanrı'dadır. Yalnız insanın istemesi, Allah'ın irâdesinin isteğe yönelmesine vesîle (occasion) olur. Esasında, hâdiseler arasında sebep-sonuç ilişkisi yoktur; önceki hâdise, sonrakinin meyda-

1. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi,* çev. Vehbi Eralp, İstanbul, 1949, s. 196.

na gelmesine sadece aracı (vesîle) olur. Çünkü cansız bir maddeye sebep olma özelliği yüklenemez. Meselâ bir bilardo masasında, bir top, diğerini durup dururken, kendi kendine hareket ettiremez. Mutlakâ birisinin ıstaka ile toplardan birine vurması gerekir. Bilardo toplarının birbirine çarpmasıyla, sebep-sonuç ilişkisi meydana çıkıyorsa, bu bir görünüşten ibarettir. Çünkü, önceki topu harekete geçiren, sopanın vuruşu, onu hareket ettiren, oyuncunun kolları, bu kolları hareket ettiren de oyuncunun zihni, yani irâdesidir. Halbuki mânevî bir kuvvet olan irâdenin, kendi kendine madde ile ilişkiye geçmesi ve doğrudan onunla birleşmesi mümkün değildir. Bu bakımdan insanın irâdesini, herhangi bir şeye tesir ettiren hakîkî irâde, Allah'ın küllî (evrensel) irâdesidir. Meselâ kolumu kaldırmam, Allah'ın irâdesinin ona yönelmesi ile mümkündür. O, istemezse, ben kolumu kaldıramam. Öyleyse, evrende yegâne fâil sebep, Tanrı'dır; sebep şeklinde bize görünen bütün olaylar, birer vâsıtadır ve âdî sebeptir. Ortada hareket evrensel (küllî) ve hür bir belirlemenin şartlarından başka bir şey yoktur. Bizim birtakım sonuçlara yüklediğimiz etkileri, aslında, meydana getiren Allah'tır. Yani, insan zihni ile bedeni ve ruhla madde arasındaki ilişkiyi esas kabul eden, Tanrı'dır. Etkileşim de yine Tanrı aracılığı ile gerçekleşir.

Buna göre ruh ve beden birbirini etkileyemez; her birisi kendi işlevini kendi başına görür; dolayısıyla zihin ve bedeni birbirine Tanrı bağlar ve faâliyetleri arasında ahengi sağlar. Bu doktrinde adetâ, herşey Allah'ın irâdesine bağlanmıştır. Görüp, işitip, hisseden, yapan biz değiliz; Allah'tır.

"Âdî sebep" fikri, İslâm düşüncesinde, Eş'ariyye kelâmcıları tarafından esas olarak ileri sürülmüştür. Bilhassa Eş'arî kelâmcısı Gazâlî tarafından bu fikir işlenmiştir. Yalnız o bu fikri, sebep ile sonuç arasındaki bağın inkârı için değil, bu bağın zorunlu olmadığını isbât için ele almıştır. Bunu da tesâdüfü kabul etmediği için koyu determinist görünen sistemini yumuşatmak ve mûcizenin izahına kapı açmak gâyesiyle yapmıştır. Onun bu fikri, aynı zamanda ferdî irâdeyi ve hürriyeti temellendirmek amacını da güder. Fakat bu konu, tartışılabilir. 1975 de, Philadelphia'da, Malebranche ve Gazâlî'nin benzer görüşlerini karşılaştıran bir doktora tezi hazırlanmıştır

NOT: Malebranche'ın "*Metafizik ve Din Üzerinde Görüşmeler*" (İstanbul 1946) ve "*Hakikatin Araştırılması* I-VI", (Ankara 1950) adlı eserleri Türkçeye çevrilmiştir.

1975'te California Üniversitesinde Naify James Fredrick tarafından, "*Arabic and European Occasionalism: A Comparison of el-Ghazali's Occasionalism and Its Crtique by Averroes with Malebranche's Occasionalism and Its Criticism in the Cartesian Tradition, San Diego, 1975, 212 p.*" adlı bir doktora tezi hazırlanmıştır.

KAYNAKÇA

Alquié, Ferdinand, *Malebranche,* Segher, Paris, 1977.

Avcı, Nabi-Bolay, Süleyman Hayri *Uygarlık ve Düşünce Tarihi*, Açık Öğretim Fakültesi Yayını, Eskişehir, 1989.

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara, 2013.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi,* çev. Vehbi Eralp, İstanbul,1949.

NICOLAS MALEBRANCHE

Nazif Muhtaroğlu*

DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI: DÜŞÜNÜR VE FİKİRLER

Malebranche'ın felsefesi Augustine ve Descartes'ın açık etkilerini taşımaktadır. Genellikle bu iki düşünür üzerinden Aquinas'ın skolastik felsefesine alternatif hakîkî bir Hristiyan felsefesi oluşturmak istediği kabul edilir. Her ne kadar Augustine ve Descartes'ın Malebranche üzerindeki etkisi açık olsa da Malebranche yer yer bu iki filozoftan farklı düşünceler ortaya koymuş genel anlamda da kendine özgü bir sisteme imza atmıştır.

Malebranche'ın felsefesi iki temele dayanır: "Geniş kapsamlı vesîlecilik" (*thoroughgoing occasionalism*) ve "Tanrı'da görüş" (*vision in God*). Geniş kapsamlı vesîlecilik hem maddî hem de rûhânî cevherlerin etkenlik sahibi olmadıklarını, hakîkî anlamda tesir sahibi kudretin sadece Tanrı'ya ait olduğunu ifade eden görüştür. Augustine ve Descartes'ın vesîleciliği destekleyici sözleri vardır, ancak bu sözler hiç bir şekilde geniş kapsamlı bir vesîleciliği netice vermez. Bu iki filozofa atfedilebilecek vesîlecilik anlayışı en fazla "dar kapsamlı bir vesîlecilik" (*limited occasionalism*) olabilir ki, bu versiyona göre sadece maddî cevherlerin tesiri yok, rûhânî cevherin tesir edici kuvveti vardır. Malebranche'ın savunduğu geniş kapsamlı vesîleciliği kendisiyle çağdaş olan Géraud de Cordemoy (ö. 1684) da savunmuştur, ancak Malebranche'ın argümanları çok daha kuvvetlidir.

---

* Kentucky Üniversitesi.

Hakîkî mânâda tesir sahibi kuvvetin sadece Tanrı'ya ait olduğunu savunan geniş kapsamlı vesîlecilik ilk defa sistematik olarak Eş'arîler ve Mâtürîdiler tarafından ifade edilmiştir. Eş'arîler'in atomcu bir metafizik çerçevede ifade ettiği vesîlecilik Avrupa'ya İbn Rüşd (Averroes, ö. 1198) ve Mûsâ bin Meymûn (Moses Maimonides, ö. 1204) tarafından aktarılmıştır. Bu da ister istemez Malebranche'ın Eş'arîler'in vesîlecilik anlayışından haberdâr olup olmadığı veya etkilenip etkilenmediği sorularını gündeme getirmektedir. *Hakikatin Araştırması'na Dair Açıklamalar* adlı eserinde Malebranche, nedensellik tartışması bağlamında hem İbn Rüşd'e hem de Mûsâ bin Meymûn'a atıf yapmaktadır (Malebranche, OCM III. 208, 249). Ancak bu eser vesîlecilik anlayışını ilk defa ortaya koyduğu *Hakikatin Araştırması*'ndan dört yıl sonra yayınlanmıştır. Bu da Malebranche'ın İbn Rüşd ve Mûsâ bin Meymûn kanalıyla Eş'arî düşünceden haberdâr olmuş olabileceğine işaret etmekle beraber Malebranche'ın bu düşünceden etkilenerek fikriyâtını kurmuş olabileceğine dair bir tezi de desteklememektedir.

Tanrı'da görüş anlayışı ise bizim açık ve seçik olarak algıladığımız fikirlerin Tanrı'da olduğunu bu yüzden de sâbit ve değişmez doğrular ifade ettiğini belirtir. Yani Tanrı bizim bilgimizin garantisidir. Bu görüş de Augustine'in Tanrı'nın aydınlatmasıyla bilgi elde edişimiz düşüncesiyle paralellik arz etmekle beraber Augustine'in anlayışından farklı yönlere sahiptir.

DÜŞÜNCE SİSTEMİ

Malebranche'ın düşünce sisteminin merkezinde vesîlecilik ve Tanrı'da görüş teorileri yer alır.

VESÎLECİLİK

Malebranche'ın savunduğu vesîlecilik hem maddî hem de rûhânî cevherlerin etkenlik sahibi olmadıklarını, hakîkî tesir sahibi kuvvetin sadece Tanrı'ya ait olduğunu ifade eder. Bizim doğada sebep-sonuç ilişkisi şeklinde yorumladığımız olaylar, Tanrı'nın kanun şeklinde tecellî eden irâdesinin kâinatta sürdürdüğü yaratma düzenidir. Meselâ iki bilardo topu çarpıştığında topların çarpışma sonrası hareketi belli fiziksel kanunlara uygun olarak gerçekleşir. Bu kanunlar Tanrı'nın yaratma irâdesinin nasıl işlediğini gösterirler. Olup bitenlere kanunlar bizâtihî tesir etmezler. Tanrı hadiseleri o kanunlara göre yaratır. Pamuk ve ateş yan yana geldiğinde devamlı olarak pamuğun yandığını gözlemleriz. Ancak bu gözlem pamuğu yakan aslî sebebin ateş olduğunun gerekçesi

olamaz. Tam tersine bu gözlem üzerine yapılan derin bir tefekkür ateşin gerçek sebep olamayacağını ortaya koyar. Her olay için "hakîkî sebep" (*cause véritable, true cause*) Tanrı'dır. Sınırlı varlıklar sadece "vesîle-sebep" (*illet-i mutavassıta, sebeb-i âdî, causeoccasionnelle, occasional cause*) olabilirler ki, bu durumda fonksiyonları sadece Tanrı'nın yaratış düzeninin işleyişine işaret etmektir (Malebranche, OCM II, 312-313 & LO, 448& HA, 96). Malebranche vesîlecilik anlayışı için üç temel argüman ileri sürer.

Zorunlu İlişki Argümanı

Malebranche hakîkî sebep ile sonucu arasında zorunlu bir ilişki olduğunu ve bizim bunu tamamen *a priori* bildiğimizi savunur. Böyle bir zorunlu ilişki ise ancak Tanrı'nın kudretiyle eseri arasında bulunabilir (Malebranche, OCM II, 312-313 & LO, 448& HA, 96). Demek ki tek hakîkî kudret Tanrı'ya aittir. Bu argümanda 'zorunlu ilişki'den kasıt mantıksal zorunluluktur. İki olay arasındaki ilişki hiç bir zaman bu anlamda bir zorunluluk taşımaz. Meselâ ateşle pamuk yan yana geldiğinde pamuğun devamlı yandığını gözlemleriz ancak ateşle beraber yanmamasını da bir çelişkiye yol açmadan kavrayabiliriz. Yani ateş ve pamuğun yan yana bulunup da pamuğun yanmadığı bir senaryo mümkündür. Dolayısıyla ateş varken pamuğun yanmamasının mümkün olduğu bir senaryoda ateş pamuğun yanma sebebi olamaz.

Daimi Yaratılış Argümanı

Descartes ve Malebranche, Suarez gibi skolastik düşünürleri takip ederek hallâkiyyet (*yaratma, creatio*) ile *kayyûmiyyet* (*varlıkta tutma, conservatio*) arasında sadece itibârî (*distinctio rationis*) bir fark görür; reel anlamda arada bir fark yoktur (Malebranche, OCM XII, 156& JS, 112). Buraya kadarki kısım genel anlamda Hıritiyan teolojisinde kabul görmüş bir düşüncedir. Malebranche bu noktadan itibaren geniş kapsamlı vesîleciliği destekleyecek bir argüman çıkarır. Tanrı'nın kâinâtı ilk olarak yoktan yaratması ile daha sonra varlıkta tutması aslında aynı fiildir. Tanrı'nın kudretinin tecellî ettirmesi açısından kâinâtın ilk ânı ile sonraki anlarının varlığı arasında bir fark yoktur. Fark sadece bizim bir durumu diğerine kıyaslamamız neticesinde ortaya çıkar. Bize göre ilk yaratılış ânından önce varlık yoktur, sonraki yaratılış anlarından önce ise başka bir yaratılış vardır. Fakat her andaki yaratılış mâhiyetçe birdir. Dolayısıyla kâinâtın ilk yaratılışından sorumlu sebep kimse, sonraki yaratılışlarından da sorumlu sebep o olmalıdır (Malebranche, OCM XII, 160& JS, 115).

Bu argümanla Malebranche şunu ifade etmek istemiştir. Eğer Tanrı'nın dışında başka etken sebepler olsaydı ortaya çıkan olayların hakîkî sebebi Tanrı'nın kudretiyle beraber o sebeplerin tesiri olacaktır. Oysa kâinâtın ilk yaratılış anındaki sebep sadece Tanrı'nın kudretidir. Demek ki, ilk andaki yaratma fiilinin sonraki anlardaki fiille aynı olması için sadece Tanrı'ya ait olması gerekiyor. Bu durumda Tanrı dışında başka etken sebeplerin varlığını reddetmemiz gerekir.

Epistemik Argüman

Bu argüman Galen'e kadar giden 'yapanın yaptığı şeyi bilmesi gerektiği' ilkesine (*impossible est, ut is faciat, qui nescit quomodo fiat... quod nescis quomodo fiat, id non facis*) dayanır. Başka bir deyişle, bu argümandaki temel kabul, bir şeye sebep olabilmek için o şeyin yapısının ve gerçekleşme sürecinin en ince ayrıntısına kadar bilinmesinin lâzım geldiğidir. Biz kendi fiillerimizin bile ayrıntısına vâkıf değilken cansızların başka şeyleri bilmesi düşünülemez. Kendi fiilini bilmeyen de o fiilin hakîkî sebebi olamaz. Dolayısıyla hakîkî fâil her şeyi en ince ayrıntılarına kadar bilen Tanrı olabilir (Malebranche, OCM II, 315 &LO 449-450). Burada, "Elimi kaldırmayı istiyorum ve kaldırmanın ne olduğunu biliyorum. Öyleyse elimi kaldıran benim." gibi bir karşı argüman üretilebilir. Ne var ki buradaki bilme fiilin sadece sonucu olan el kalkmasının yüzeysel bilgisidir. O elin kalkması için gerekli olan sinir sistemi hareketi, kas kasılımı vs. gibi detayların işin içine katılması durumunda bize basit gibi görünen bir fiilin ne kadar kompleks bir yapıda olduğu ve kompleksliği nisbetinde de bilgi gerektirdiği fark edilecektir. Malebranche'tan bir örnekle biz aslında bir parmağımızın bile hareketinin ayrıntılarına vâkıf değiliz. Dolayısıyla onu biz oynatmıyoruz.

Bu argümanların temellendirmeyi hedeflediği sonuç geniş kapsamlı vesîleciliktir. Yani hakîkî tesirin sadece Tanrı'nın kudretine ait olduğunu göstermektir. Sonuç itibariyle Malebranche, Cordemoy ile aynı noktadadır ancak Malebranche'ın argümanları Cordemoy'nunkilerden daha kapsamlıdır. Cordemoy sadece maddî cevherlerin etkensizliğini gerekçelendirmeye çalışmıştır. Rûhânî cevherlerin tesiri olmadığı Cordemoy için sadece bir kabul düzeyinde kalmaktadır.

Malebranche'ın vesîleci anlayışına göre kâinâttaki düzen Tanrı'nın kanun şeklindeki irâdesi ile devam etmektedir. Mûcizeler ya bu kanun dâhilinde gelişmiş olup da henüz bizim anlayamadığımız olaylardır yahut tamâmen kanun dışında ortaya çıkan durumlardır. Her hâlükarda mûcizeler mümkinât nev'inden olup mantıkî çelişki içermezler (Malebranche, OCM III. 218-222, LO, 665-667& OCM XII. 177, JS, 131). Malebranche mantıkî çelişki içeren durumların Tanrı tarafından bile yaratılamayacağını savunur. Mantık ve matematik doğru-

ları mutlak doğrulardır. Bu mutlak doğrular, Descartes'ın varsaydığının aksine, Tanrı'nın irâdesi tarafından belirlenmemişlerdir. Bilakis onlar Tanrı'nın ilminin objeleridir (Malebranche, OCM III. 133, LO, 615-616).

TANRI'DA GÖRÜŞ

Malebranche'ın Tanrı'da görüş anlayışını anlayabilmek için duyu verileri (*sensation*) ve fikirler (*idées, ideas*) arasındaki ayrımı iyi kavramak gerekir. Malebranche fikirleri varlığın doğasını ve özünü veren sâbit, değişmez, mutlak hakikatler ve arketipler olarak anlar. Sayılar, maddenin özü olan uzam fikirlere örnek olarak verilebilir. Sayılar arasındaki ilişkilerden meselâ 2+2'nin 4 olması mutlak bir doğrudur. Aynı şekilde bir üçgenin iç açılar toplamının iki dik açı toplamına eşit olması da. Fikirler ve mutlak hakikatler sonsuz sayıdadır ve biz bunları bilebilmekteyiz. Meselâ bir çemberin sonsuz tane çapı vardır ve biz bunu anlayabilmekteyiz. Malebranche, fikirlerin hem mutlak hakikatler oluşu hem de sonsuz sayıda olmaları itibariyle ancak sonsuz bir varlıkta var olabileceklerini düşünür. Bu sonsuz varlık Tanrı'dır. Fikirler, sınırlı bir varlık olan insanda zihninin bir takım modifikasyonları olarak bulunamazlar. Dolayısıyla bizim bu fikirleri anlayabiliyor olmamız ancak onları Tanrı'da görmekle mümkündür. Malebranche'a göre biz fikirleri düşündüğümüzde aslında zihnimiz Tanrı'daki bu mutlak hakikatler ile birleşmekte ve bize kendilerini açmaktadırlar (Malebranche, OCM III:130, LO 614 & OCM XII:41-2, JS:13-14). Malebranche'ın Tanrı'da görüş düşüncesi bâriz bir şekilde Augustine'nin Tanrı'nın aydınlatmasıyla bilgiye ulaştığımızı savunan düşüncesinden esinlenmektedir.

Duyu verileri (*sensation*) ise bizim renk, ses, koku, tat vs. şeklinde algıladığımız şeylerdir. Bunlar fikirlere nisbeten değişken ve karasız bir yapı arz ederler. Bizim algılarımız (*perception*) aslında hem duyu verileri hem de fikirlerin bir arada bulunduğu durumlardır. Malebranche'a göre, meselâ ben bir çöl ortasında birkaç ağaç gördüğümde mutlak uzam fikrinin sarı ve tonları ile yeşil ve kahverengi tonları vâsıtasıyla bölümlenmesini ve bana belli şekillerde görünmesini algılıyorum. Burada uzam fikri gerçek olarak değil, ama akledilebilir (*intelligible*) bir şekilde Tanrı'da vardır. Ben bu mutlak uzam fikriyle kontağa geçtiğimde zihnimde farklı renklerden oluşan duyu verileri var edilmekte, ben de gördüklerimi çölde bir kaç ağaç olarak yorumlamaktayım. Dolayısıyla duyu verileri bizzat Tanrı'da bulunmaz, benim zihnimin farklı durumları olarak yaratılır (Malebranche, OCM I:445, III:152, XII: 46-7&LO 234, 626&JS 17). Malebranche, uzam fikrinin gerçek değil de akledilebilir olduğunda ısrar etmiştir; çünkü uzam, maddenin özü olduğundan, gerçek olarak Tanrı'da bulunsa Tanrı'yı da maddî bir cevher olarak nitelememiz gerekecek, sonuçta da

Spinoza gibi panteist bir çizgiye sürüklenilmiş olacaktı. Malebranche panteizmi hiçbir zaman kabul etmemiştir.

Malebranche Tanrı'da görüş fikrini ilk olarak *Hakikatin Araştırılması*'nda dile getirmiştir. Daha sonra ise bu görüşte değişiklikler yaparak Tanrı'daki fikirlerin bizâtihî kendilerinin zihnimiz üzerinde tesir edebilme kudreti taşıdıklarını savunmuştur (Malebranche, OCM IV:75-6). Tanrı'daki fikirlerin tesiriyle var edilen algı durumlarımız bizde zihnimiz dışında bir dünya olduğu kanâatini oluşturur, ancak bunun kesin bilgisini vermez. Malebranche'a göre biz, dış dünyayı direkt algılamıyoruz. Zaten maddî olmayan bir cevher maddî olan bir şeyi direkt algılayamaz, ancak onu temsil edebilir. Dolayısıyla Malebranche için dış dünyanın varlığı kesin olarak bilinemez, sadece muhtemel olduğu kabul edilir. Bunun dışında, her ne kadar kendi şuurumuz ve zihnî durumlarımızla direkt bir irtibatımız olsa da kendi zihnî durumlarımız bizim çok açık ve seçik bildiğimiz şeylerden değildir (Malebranche, LO 633-639). Bu görüşüyle Malebranche ruhun veya zihnin özünün çok açık bir şekilde bilinmediğini kabul edip Descartes'tan ayrılmaktadır.

AHLÂK GÖRÜŞÜ

Malebranche'ın ahlâk görüşü de Augustine'den ilham almakla beraber, hem vesîlecilik hem de Tanrı'da görüş teorilerinin etkisinde şekillenmiştir. Ona göre insan için en büyük hayır ve iyilik sadece Tanrı'dır; çünkü vesîlecilik gereği, insanın mutluluğu da ancak Tanrı tarafından gerçekleştirilebilir. İnsanın bu mutluluğu elde edebilmek için irâdesini Tanrı'da gördüğü mükemmellik fikirlerinin derece ve sırasına uygun olarak kullanması gerekir. Meselâ en mükemmel varlık Tanrı'dır. Ondan sonra melekler, ondan sonra insan rûhu, ondan sonra da beden ve madde gelir. İnsanın hakîkî mânâda mutluluğu, sevgisini bu mükemmellik sırasına göre varlıklara yönlendirmesiyle yakalar. Meselâ insan Tanrı'yı kendinden, rûhunu da bedeninden çok sevmelidir. Tam tersine bedenini her şeyden çok severse ve sadece bedenin hazlarını karşılamaya yönelik hareket ederse mutsuz olur. İnsanı mutluluğa götüren erdemli davranış, her şeye hak ettiği kadar sevgi duymaktır. Her şeyin ne kadar sevgi hak ettiğini de mükemmellik derecesini Tanrı'da görerek bilir. Sevginin varlığa doğru bir şekilde yönelimi mutluluğun anahtarıdır (Malebranche, 1993).

ÖZGÜNLÜĞÜ

Malebranche'ın felsefesi Augustine ve Descartes'ın kendi içinde tutarlı bir sentezi olarak kabul edilir. Augustine'in eksiklerini Descartes ile, Descartes'ın

problemlerini de Augustine ile aşmaya çalışmıştır. Malebranche'ın olgun felsefesi her iki büyük düşünürün de ötesindedir. Vesîleciği hem maddî hem de rûhânî cevherleri kapsayacak şekilde geniş kapsamıyla savunması, kökeni ne Augustine'e ne de Descartes'a dayanmayan bir yaklaşımdır. Geniş kapsamlı vesîlecilik Kartezyen gelenek öncesinde Avrupa'da sadece Müslüman mütekellime atfedilen bir görüştür. Malebranche'ın İslâm vesîleciliğinden her ne kadar haberdâr olması muhtemel ise de aralarında direkt bir etkilenmeden kolaylıkla söz edememekteyiz. Her hâlükârda Malebranche geniş kapsamlı vesîleciliği ilk savunan kişi değildir. Kendi çağdaşı Cordemoy da bu görüşü destekleyen Kartezyenler arasındadır.

Malebranche'ın asıl orjinal tarafı Tanrı'da görüş düşüncesinde yatar. Her ne kadar bu düşüncesi, Augustine'in Tanrı'nın aydınlatmasıyla bilgi elde ettiğimizi savunan görüşünden etkilenmiş olsa da, mutlak fikirlerin insanda değil de sadece Tanrı'da bulunduğu teziyle yeni bir bakış açısı getirmiştir. Hem vesîlecilik hem de Tanrı'da görüş düşüncesiyle Malebranche, insan ve kâinâtın, panteizme varmayacak şekilde Tanrı'ya mutlak bir şekilde bağımlılığını dile getirmiş ve bunu Hıritiyanlık'la mezcedebilmiş ender bir filozoftur.

ETKİLERİ

Malebranche daha kendi yaşadığı dönemde bütün Avrupa'da şöhrete kavuşmuş bir filozoftur. Kartezyenler arasında özellikle Antoine Arnauld (ö. 1694) ile yaptığı tartışmalar ile sivrilmiş, pek çok takipçisi olmuştur. Gottfreid Leibniz (ö. 1716) Malebranche'ı bizzat ziyâret edip kendisiyle yazışmış, fikir teatisinde bulunmuş, düşüncelerini Malebranche'ın tezlerini de kâle alarak geliştirmiştir. İngiltere'de ise George Berkeley'in (ö. 1753) Malebranche'tan belli bir çerçevede istifâde ettiği, ancak kendisini Malebranche'ın bir takipçisi olarak göstermek istemediği de eserlerini inceleyenlerce ifade edilmiştir. John Norris (ö. 1711), Thomas Taylor (ö. 1735?) ve Arthur Collier (ö. 1732), Malebranche'ın İngiltere'deki sıkı takipçilerindendir. 1690'larda *Hakikatin Araştırılması* ile beraber bir kaç eserinin İngilizce çevirileri yayınlanmıştır. John Locke (ö. 1704) ve David Hume (ö. 1776) ise Malebranche'ı açıkça hedef alarak eleştirmişlerdir. Hume'un nedensellik eleştirisinin temellerinde Malebranche'ın vesîlecilik bağlamında ortaya koyduğu yorumlar ve argümanlar vardır. Hume, *A Treatise on Human Nature* (*İnsan Doğası Üzerine bir Deneme*) eserini anlamak isteyen birine yazdığı mektupta bu esrin anlaşılması için dört kaynak önermiştir ve bunlardan ilki Malebranche'ın *Hakikatın Araştırılması* adlı eseridir.

Malebranche Denis Diderot (ö. 1784) ve François-Marie Voltaire (ö. 1778) gibi Fransız aydınlanmacı filozofları tarafından da bahsedilmekle beraber artık düşünceleri eskimiş bir filozof olarak nazara verilir. XVIII. yüzyıldan itibaren

Malebranche'ın eski itibarını kaybettiğini, düşüncelerinin seküler aydınlanmacı zihniyet için pek bir anlam ifade etmediğini söyleyebiliriz. Malebranche felsefesi XVII. yüzyıl Avrupa'sında birden parlamış, fakat çok uzun ömürlü olmamıştır. Ancak son elli yıl içerisinde Batı dünyasında Malebranche'a bir ilgi uyanmış, Malebranche Descartes, Spinoza ve Leibniz ile aynı seviyede kabul edilerek felsefesi yeniden daha dikkatlice incelenmeye başlanmıştır (Pyle, 2003, 257-261).

DEĞERLENDİRME

Malebranche, bize XVII. yüzyıl bilimi ve bununla ilişkili olarak Descartes'ın temellerini attığı mekanistik felsefeyi Augustine'den ilham alarak yeniden yorumlayan bir bakış açısı sunmaktadır. Descartes'ın miras bıraktığı sistem kendi içinde pek çok gerilim ve problem taşımaktaydı. Malebranche işte bu problemleri aşma potansiyeli taşıyan bir sistem ortaya koymuştur. Descartes Tanrı'nın kâinâtı ilk yarattığı gibi varlıkta tutmaya devam ettiğini ve bunu aynı fiil ile yaptığını düşünüyordu. Ancak açık bir şekilde de rûhânî cevherlere maddî cevherler üzerinde etkide bulunabilme kudreti vermişti. Fakat bu iki kabul bazı problemlere yol açmaktaydı. İlkin, eğer Tanrı'dan başka tesir sahibi varlıklar varsa kâinâtın ilk andan sonraki dönemlerinde Tanrı'dan başka bu varlıkların tesiri de varlığa etki edecek, mevcut durum sadece Tanrı'nın kudretiyle yaratılmamış olacaktı. Oysa kâinâtın ilk yaratılış halinde sadece Tanrı'nın kudreti bulunmaktaydı. Demek ki varlığı ilk yaratan ve sonradan ayakta tutan fiil aynı olamıyor bu görüşe göre.

İkincisi, Descartes'a göre madde ve ruh (zihin) birbiriyle hiçbir benzerliği olmayan tamâmen farklı iki ayrı cevherdir. Madde düşünemeyen uzam, ruh ise uzam sahibi olmayan ve düşünebilen cevherdir. Fakat Descartes rûhun madde üzerinde etkide bulunabileceğini açıkça kabul etmekteydi. Maddenin de ruh üzerinde etkide bulunabileceğine dair ifadeleri varsa da sisteminin geneli itibariyle o ifadeleri mecâzî olarak yorumlamak daha mâkuldür. Her hâlükârda iki farklı cevherin etkileşimini kabul etmekteydi. Fakat bunun nasıl olduğunu açıklayamıyordu.

Üçüncü olarak, Descartes mantık ve matematikteki mutlak hakikatlerin Tanrı'nın irâdesiyle belirlendiğini, bazı mutlak hakikatlerin ise istemesi halinde mûcizevi olarak Tanrı tarafından değiştirilebileceğine inanıyordu. Bu ise kurmak istediği şüphe götürmez kesinlikteki felsefi sistem için bir problemdi. Bu durumda sistemi mutlaklığı şüphe götürür, Tanrı'nın isteği ile değişebilir prensiplere dayanmış oluyordu.

Malebranche bu problemleri şu şekilde çözmeye çalışmıştır: Geniş kapsamlı vesîleciliği benimseyerek mahlûkâtın etkenliğini tamâmen reddetmiş, tek tesir

sahibi gücü sadece Tanrı'ya vermiştir. Böylelikle kâinâtın ilk yaratılışı ile sonradan varlıkta tutulmasını gerçekleştiren kudret aynı kudret olup sadece Tanrı'ya atfedilebilmektedir. Bu yaklaşım beden ve zihin arasında nasıl bir ilişki olduğuna dair klasik Kartezyen probleme de bir çözüm sunmaktadır, çünkü geniş kapsamlı vesîlecilik açısından beden ve zihin arasında bir nedensellik bağlantısı yoktur. Biz meselâ su içmek istediğimizde kaslarımızdaki hareketi yaratan Tanrı olduğu gibi elimize iğne battığında bizde acıyı yaratan da Tanrı'dır. Tanrı belli bazı fiziksel durumları belli bazı zihinsel durumlarla ilişkili olarak yaratıp, yaratmasında bir düzen takip ettiğinden dolayı olup biten şeyleri sebepler yapıyor gibi bir izlenime sahip olabiliyoruz. Ancak bu izlenim, aklî temeli olmayan bir yanılsamadan ibaret olup, sebeplerin Tanrı'nın nasıl yarattığına işaret etmekten öte bir rolü olmadığının anlaşılmasıyla mâkul bir düzlemde yorumlanabilir.

Malebranche'ın vurguladığı diğer bir mesele sebeplerin aslâ gerçek mânâda tesir sahibi olamayacağı, bunun da aklî bir zorunluluk olduğudur. Yani sebeplere tesir atfetmek bir çelişkiye yol açar, çelişkilerin imkânsızlığı ise mutlak hakikatlerden olup temelini Tanrı'daki değişmez fikirlerden alır. Bu yüzden Tanrı'nın sebeplere tesir verebilmesi dahi söz konusu değildir. Malebranche, Descartes'tan farklı olarak mutlak hakikatlerin Tanrı'nın irâdesi altında değil, ilmi altına bulunduğunu kabul ederek, onların değişmezliğini ve sâbitliğini savunabilmiştir. Böylelikle savunduğu Kartezyen felsefe Descartes'ınkinden çok daha tutarlı bir hale gelmiştir.

Malebranche, gerek getirdiği yeni yaklaşımlarla, gerek savunduğu fikirlerin mantıkî sonuçlarını sonuna kadar takip etmekle, gerekse görüşlerini argüman vererek desteklemesiyle Kartezyen felsefeyi St. Augustine'den esinlenen bir Hıristiyan teolojisiyle mezcedebilmiş, belki döneminin en parlak felsefî sistemlerinden birini kurmuştur. Fakat argümanları ciddî bir şekilde incelendiğinde pek çok varsayıma dayandığı, bunların da çok detaylı bir şekilde sunulmadığı görülecektir. Meselâ geniş kapsamlı vesîlecilik için verdiği zorunlu ilişki argümanını ele alalım. Bu argüman etken sebep ile sonucu arasında zorunlu bir ilişki olması gerektiğine dayanır. Fakat bu nedensellik ilişkisinin ne anlamda zorunlu olduğu ve niye zorunlu olması gerektiği belli değildir. Bu zorunluluk, sebebin irâdesini hiçe sayan bir sudur (*emanation*) olarak anlaşılabilir mi? Malebranche'ın genel yaklaşımı böyle bir yoruma imkân vermemektedir, ancak sadece zorunlu ilişki argümanı değerlendirildiğinde nedenselliğin sudûr modeli ile de anlaşılmasında bir engel gözükmemektedir. Ayrıca nedensellik niye zorunlu bir ilişkidir? Malebranche'ın böyle bir soruyu kâle alıp da üretmiş olduğu bir cevap yoktur. Kendi dönemindeki hemen hemen her filozof (karşıt görüşlüler dâhil) nedenselliği zorunlu bir ilişki olarak kabul etmektedir. Ne var ki Hume bu kabulü ciddi bir şekilde sorgulayacaktır. Dolayısıyla Malebranche'ın açılması ve rasyonel anlamda savunulması gereken kabulleri vardır. Bunun için de belki en iyi yöntem Malebranche'ı İslâm kelâmıyla mukâyeseli ola-

rak incelemektir, çünkü Malebranche'ın derinlemesine incelemediği pek çok mesele kelâmcılar tarafından tartışılmıştır. Meselâ Gazâlî, sebep kavramını hâdis ve mümkün kavramlarından çıkarmakta, hâdis ve mümkün varlıkların zorunlu olarak kadîm ve mümkün olmayan bir varlığa işaret ettiğini savunmaktadır. Gazâlî'nin nedensellik üzerine ortaya koyduğu yaklaşım, Malebranche'ın kabul olarak bıraktığı yerden daha derinlere inmemize imkan verebilir. Ayrıca Gazâlî'nin sudur anlayışını eleştirirken nedensellik bağlamında dile getirdiği düşünceler meseleyi daha geniş bir perspektifle ele almamıza yardımcı olabilir.

Malebranche'ın, İslâm kelâmcılarının aksine, belli bazı meseleleri derinlikli ele almaması, İslâm kelamından da ciddî haberdâr olmadığı tezini destekler mâhiyettedir. Malebranche felsefesinin İslâm kelâmıyla yeniden yorumlanması, Hume'la başlayan ve günümüzde de yaygın olan metafizik karşıtlığı ve şüpheciliğe ciddî bir alternatif oluşturabilir.

İleri Okumalar

McCracken, Charles. (1983). *Malebranche and British Philosophy.* New York: Oxford, Clarendon Press.

Nadler, Steven. (2011). *Occasionalism: Causation among the Cartesians.* New York: Oxford University Press.

———, (2000). *The Cambridge Companion to Malebranche.* Cambridge: Cambridge University Press.

Pyle, Andrew. (2003). *Malebranche.* New York: Routledge.

KAYNAKÇA

Malebranche, Nicholas. (1958-1978). *Ouvres Completes de Malebranche*(OCM), 20 cilt. genel editör: A. Robinet. Paris: Vrin.

———, (1997).*The Search After Truth*, ed. Thomas M. Lennon and Paul J. Oscamp, (LO) Cambridge: Cambridge University Press.

———, (1997). *Dialogues on Metaphysics and Religion.* ed. Nicholas Jolley, and tr. David Scott (JS), Cambridge: Cambridge University Press.

———, (1993). *Treatise on Ethics.* tr. Craig Walton. Dordrecht: Kluwer Academic Publishing.

———, *Hakikatin Araştırılması* (HA). 1950. Çev. Miraç Katırcıoğlu, Ankara: MEB Yayınevi.

Pyle, Andrew. (2003).*Malebranche.* New York: Routledge.

LEIBNIZ FELSEFESİNDE TANRI, CEVHER VE DÜNYA "İLİŞKİ"Sİ*

Erdal Yılmaz*

HAYATI

İlk bilgilerini Leipzig'de moral kürsüsünde hukuk profesörü olan babasının seçkin kitapları barındıran kütüphanesinden edinen Leibniz (1646-1716), küçük yaştan itibaren Vergilius, Platon, Aristoteles gibi birçok kadim filozof ve düşünürün kitaplarını; on beş yaşından itibaren de Bacon, Cardan, Campanella, Kepler ve Galilei gibi düşünürlerin eserlerini okur. Böylece bir taraftan erken yaşlarda kadim düşünürleri, skolastik felsefeyi ve teolojiyi özümserken, öte yandan modern filozofların düşünceleriyle hemhal olur. Leibniz'in okuma serüveni onun düşünce sistematiğini de etkileyerek, kadim ve modern düşünceler arasında kendine özgü bir üretimde bulunmasını sağlar. Kadimlerin cevheri formlar öğretisi ile modernlerin Kartezyen mekanizm yaklaşımları arasında kendi yolunu bulur. Bu okuma ve düşünme sürecinde birçok felsefî metin kaleme alır. Bunlardan bazıları zamanının önemli düşünürleri ile mektuplaşma tarzında iken, bazıları da müstakil risâle ve kitaplar biçimindedir.

Burada özellikle Leibniz'in düşünce sisteminin başlangıcını ve ulaştığı aşamayı gösteren birkaç eserini zikredebiliriz. 1695'te yayımlanan "Système nou-

---

* Bu makale, Leibniz'in hayatına, eserlerine ve felsefesinin genel karakterine değinen birkaç dipnotun ve bazı ifade etme tarzındaki değişikliklerin dışında ana gövde olarak *Kutadgubilig* dergisindeki içeriğini muhafaza etmektedir.

** İstanbul Şehir Üniversitesi Felsefe Bölümü.

veau de la nature ou de la communication des substances...." adlı risâlesi, "önceden tesis edilmiş ahenk" sistemini takdim eder. Bu eserle birlikte Leibniz, "önceden tesis edilmiş ahenk sisteminin müellifi" olarak anılmaya başlar. Söz konusu risâleden önce, yazdığı metinler olmakla birlikte bu risâle bu döneminin şaheseri olarak bilinir. 1703'de yayımlanan *Nouveaux Essais sur L'entendement Humain* adlı eserinde Leibniz, bilginin kaynağını felsefesinin genel ilkelerine göre yeniden yorumlar. Kendisi hayatta iken yegâne yayımladığı, felsefî olduğu kadar teolojik bir eser olan, "Théodicée"de (1710), Tanrı'nın savunusunu yapmakta, iyilik-kötülük, insanın özgürlüğü ve Tanrı'nın kâdir-i mutlaklığı gibi problemleri incelemektedir. Felsefeye dair son eserleri olarak bilinen "Monadologie" (1714) ve "Principes de la Nature et de la Grace"da Leibniz, sisteminin özetini sunar ve Tanrı'nın faâliyetinin altında, monadlardan tabii olarak doğan evrensel ahengi serimler. Leibniz felsefesi kadim ve modern filozofların düşüncelerinden etkilendiği gibi kendi dönemindeki ve kendisinden sonra gelen filozofları da (Wolff, Kant, Hegel, Frege, Carnap...) bazı yönlerden etkilemiştir.

İlmî faâliyetlerini yalnızca felsefe ile sınırlandırmayan Leibniz matematik, tarih, teoloji... gibi birçok alanda da çalışmalarda bulunmuştur. Newton ile eş zamanlı olarak îcâd ettiği diferansiyel hesap ile matematikte çığır açmış, "hissedilir olmayan sürekli algılar" yaklaşımı ile psikanalize zemin hazırlamış, Brunswick-Lunebourg sülâlesinin tarihini yazmıştır. Teknik alanda da çalışmaları olan Leibniz, Pascal'ın toplama ve çıkarma yapan hesap makinesinden daha gelişmiş, çarpma, bölme ve kök alma işlemlerini de yapan hesap makinesini üretmiştir.

Leibniz'in hayatı, pratik ile teoriğin iç içe geçtiği ve birbirini beslediği bir yaşam olmuştur. İlmî faâliyetlerinin yanı sıra diplomatik görevleriyle Osmanlı'yı Avrupa'dan silip atacak bir savaşın olması için gerekli diplomatik çabaları sürdürmüş, Kiliseler arasında birliğin kurulması için de meselenin teolojik boyutlarını inceleyen risâleler kaleme alarak ve zamanının önemli din adamlarıyla iletişime geçerek ideallerini gerçekleştirmeye çalışmıştır. Dolu dolu geçen yetmiş yıllık bir ömürden geriye, az sayıdaki müstakil eserlerinin dışında, çağının önemli problemlerini ele alan mektuplarını ve elyazmalarını içeren iki yüz bin sayfadan oluşan bir arşiv ile bazı teknik îcâdları kalmıştır.[1]

Leibniz'in kendi dönemindeki düşünür ve filozoflarla yazışmalarında kullandığı dil, muhâtabının[2] diliyle büyük oranda örtüşmektedir. Diğer bir ifadey-

1. Leibniz'in hayatına, eserlerine ve genel olarak felsefesine dair bkz. Yvon Belaval, *Leibniz: Initiation à sa philosophie*, Vrin, Paris, 2005; Emile Boutroux, *Leibniz*, çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yayınları, İstanbul 2009, Maria Rosa Antognazza, *Leibniz: An Intellectual Biography*, Cambridge University Press, 2011.
2. Leibniz'in mektuplaştığı isimler: Arnauld, Malebranche, Bayle, De Volder, Des Bosses...

le Leibniz, felsefî meseleler hakkındaki görüşlerini aktarırken karşısındakinin terimlerini kullanmaktan imtinâ etmez. Bu durum, Leibniz felsefesinin tutarlılığına halel getirir; çünkü ifadelerinin düz anlamları birbiriyle çelişkilidir. Söz konusu durumu Leibniz, Des Bosses'a mektubunda şöyle dile getirir: "Velhâsıl kimi zaman bir çelişki varmış gibi görünebilir, ancak yakından incelenirse meselenin açıklamadan ziyâde ifade tarzından kaynaklandığı görülecektir."[3][GII518]

Leibniz'in metinlerindeki ifade tarzı, felsefesinin tutarlılığı açısından olması gereken anlamdan farklı bir anlama sebebiyet verebiliyor. Meselâ en temel hareket noktalarından biri olan cevherin maddî ve mürekkep[4] olamayacağı veya maddî ve mürekkep olanın cevher olamayacağı [GVI 607/L643 (M1-3)][5] iddiâsı iken, bazı yerlerde maddî cevherden, cismânî cevherden [L433; GII96/ AG 85-86][6] ve mürekkep cevherden [GVI598/L636 (PNG 3)][7] söz eder hale gelebiliyor; cevherin basit veya bileşik olduğunu ifade edebiliyor [GVI598/ L636 (PNG 1)]. Sanki cevherden farklı bir dünya varmış gibi cevherin, dünyanın aynası olduğundan bahsettiği cümlelerle eserlerinde karşılaşabildiğimiz gibi [GIII622-624], her bir cevherin kendi başına dünya olduğunu [GII444-445] belirttiği ifadelerle de karşılaşabiliyoruz. Öte yandan ruhlarda veya cevherlerde[8] onlara herhangi bir şeyin girmesine veya onlardan herhangi bir şeyin çıkmasına imkân veren ne pencerelerinin ne de kapılarının olduğunu belirttiği ifadeleri de metinlerinde bulabiliyoruz. [GVI607/L643 (M7)] Kezâ ruhtan farklı bir beden varmış gibi beden ile rûhun ilişkisinden, uyumundan bahsettiği paragrafları [GVI 620/L651 (M78)][GVI599/L637 (PNG3)] metinlerinde bulabil-

---

3. "Inde interdum quaedam species contradictionis fortasse orietur. Re tamen excussa erit magis in modo enuntiandi, quam rebus."
"G": G.W. Leibniz, *Philosophischen Schriften*, derleyen C.I.Gerhardt, 7 cilt, Berlin 1875-1890, yeniden yayımlama Hildesheim, Georg Olms, 1978 (Bu çalışmada "G" harfi ile gösterimi yapılacaktır)
4. Fr. composé
5. "L": G.W. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, çeviren ve derleyen L.E. Loemker, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1989 (Bu çalışmada "L" harfiyle gösterimi yapılacaktır).
"M": Monadologie
6. "AG": G.W. Leibniz,*Philosophical Essays*, çeviren ve derleyen Roger Ariew ve Daniel Garber, Hackett Publishing Company, Indianapolis & Cambridge, 1989 (Bu çalışmada "AG" harfiyle gösterimi yapılacaktır).
7. "PNG": Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison
8. Leibniz felsefesinde, entelekya, ruh, akıllı ruh için özellikle basit, bölünmez, birliğe sahip, doğaları gereği aktif olmaları itibariyle cevher terimi kullanılır. Fakat bunların birbirinden farkı anlatıldığında kendi isimleri verilerek açıklama yapılır. Hem cevherin özellikleri hem de birbirinden farkları dolayısıyla aldıkları isimler yazının ilerleyen sayfalarında ele alınıp incelenecektir.

diğimiz gibi yalnızca ruhların ilişkisinden bahsedilebileceğini iddiâ eden cümlelerle de [GVI615/L648 (M51)] karşılaşabiliyoruz. Cismi incelediği metinlerinin kimi yerinde onu "iyi temellendirilmiş fenomen"[9][GIII622] ibaresiyle tanımlarken, bazen "cevherlerin yığını" [GVI598/L636 (PNG1)][GVI607/L643 (M2)] olarak da tasvîr edebiliyor.

Yukarıdaki örneklerde de görüleceği üzere aynı mesele hakkında bahsi geçen çelişkili ifadelerin kullanılması, belirttiğimiz gibi, Leibniz'in, muhâtabının terimlerini kullanmakta herhangi bir beis görmemesinden kaynaklanıyor. Bu çelişkili ifadelerin aksine, Kovanlıkaya'nın da ifade ettiği gibi, Leibniz felsefesinde tutarsızlığın kendisini belki de en zor elevereceği bir felsefî sistemle karşı karşıyayız[10] [LD, 9]; çünkü bir meseleye dair çelişki ihtivâ eden farklı ifadeleri, aslında o meseleye dair sahip olduğu bir ve aynı görüşünü dile getirir. Leibniz felsefesinin tutarlılığını görebilmek, kanaatimizce Leibniz'in hakîkî varlık dediği cevheri [GII97], onun yaratıcısı olan Tanrı'yı [GVI609, 614/L644, 647 (M18, M 45, M47)] ve cevherin ifadesi olan dünyayı/evreni[11] [GIV433-434/L308 (DM9)] ve cismi [GIII, 72] nasıl tanımladığını incelemekle ve *bilhassa* bunların birbirleriyle nasıl bir "ilişki" içerisinde bulunduklarını ortaya koymakla mümkündür. Dolayısıyla bu yazı, Leibniz felsefesi açısından Tanrı, cevher ve dünya/cisim arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Bu incelemeyle hedeflenen de Leibniz felsefesinde Tanrı, cevher ve dünya/cisim hakkındaki çelişkili ifadelerin tutarlı bir okumasına zemin oluşturmaktır.

Bu münâsebetle incelememizde öncelikle Leibniz felsefesinde cevher ve Tanrı'nın nasıl tanımlandığını ve bunların birbiriyle ilişkisinin nasıl konumlandırıldığını göstermeye çalışacağız. Sonrasında ise sonsuz sayıda cevherin[12] var olduğu

---

9. Lt. Phanomenon bene fundatum
10. LD: Aliye Kovanlıkaya, önsöz, *Leibniz Üzerine Beş Ders*'in içerisinde, Gilles Deleuze, çev. Ulus Baker), Kabalcı Yayınevi, 2007
11. Leibniz "evren" ve "dünya" terimlerini, var olan şeylerin dizisini ve koleksiyonunu ifade etmek için kullanıyor: "J'appelle Monde toute la suite et toute la collection de toutes les choses existantes...". [GVI 107 (T1:8)]
İfadenin "varolan şeylerin tümünün kolleksiyonu" kısmı üzerinde biraz durmamız gerekir. Dikkat edeceğimiz husus, cisim değil "şeyler" ibâresinin kullanımıdır. "Şey" hem imkân düzeyinde hem de aktüel düzeyinde bulunan için kullanılabilir. Bu itibarla Tanrı'nın müdrikesindeki sonsuz sayıdaki dizilere, mümkün dünyalar ve mümkün evrenler denilebileceği gibi, bu diziler arasından tercih edilerek yaratılmış olana da dünya veya evren denilebilir.
12. Leibniz felsefesinde, cevherlerin sayısının sonsuz olmasının sebeplerinden biri, cevherlerin her birinin ayna gibi Tanrı tarafından evvelce tesis edilmiş olan âhengi yansıtmalarına bağlanır; çünkü Tanrı, ne kadar çok cevher olursa, o kadar çok yüceltilmiş olur [GIV 433-434/L 308 (DM9)]; [GVI 616/ L 648 (M57)]. Diğer bir sebebi de evrendeki dolulukla ilişkilendirilir. Şöyle ki, cevherin ihtivâ ettiği temsillerin sayısı olması gerekenden

iddiâ edilen Leibniz felsefesinde, cevherler arasında nasıl bir ilişkinin varsayıldığını ve bunlarla dünya arasındaki ilişkinin nasıl tesis edildiğini ortaya koyacağız.

TANRI İLE CEVHER ARASINDAKİ "İLİŞKİ"

Tanrı ve cevher arasındaki ilişkinin nasıl olduğunu sorgulamamızın başlangıcını, ilişkinin kendilerine atfedileceği tarafların nasıl varlıklar olduğunun incelemesi oluşturacaktır; çünkü Leibniz felsefesinde ilişkinin nasıllığını belirleyecek olan, tarafların ne tür varlıklar olduklarıdır. Bu itibarla Tanrı ve cevher arasındaki ilişkinin Leibniz felsefesine göre nasıl olduğunu tesbît edebilmemiz, öncelikle bu felsefede Tanrı'nın ve cevher'in ne tür varlıklar olarak belirlendiğini görmekten geçer. Cevherin Tanrı tarafından yaratıldığı kabul edilen Leibniz felsefesinde, söz konusu ilişkinin tarzının belirlenebilmesi için, nasıl bir Tanrı anlayışı bulunduğunu ortaya koymak gerekir. Sonrasında öyle bir Tanrı'nın nasıl bir cevher yarattığını veya Leibniz felsefesinde nasıl bir cevher anlayışının bulunduğunu göstermek gerekiyor. Bu açıklamalar, Tanrı ve cevher arasındaki ilişkinin ne türden bir ilişki olduğunu veya onların birbirine nisbetinin ne olduğunu gösterecek zemini oluşturacaktır.

Tanrı, Leibniz felsefesinde kendi varlık zeminine sahip ilk cevher olarak kabul edilir[13] [GVI106-107/H127 (T: I-7)][14] [GVI614/L647 (M47)]. Bu itibar-

---

az olsaydı o zaman hem cevherlerde hem de cevherlerin, zemininde bulunduğu aktüel dünyada doluluk sağlanamazdı [GVI608/L 643 (M 8)]; [GVI 598/L 636 (PNG 3)].
"DM": Discours de Métaphysique

13. "Tanrı şeylerin ilk zemînidir, çünkü gördüğümüz ve tecrübe ettiğimiz her şey gibi sınırlı olanlar muhtemeldir ve kendilerinde varlıklarını zorunlu kılacak hiçbir şeye sahip değiller. ...muhtemel şeylerin toplamı olan dünyanın varlığının zemînini araştırmak gerekir ve bu zemîni, varlığının zemînini kendisinde taşıyan, zorunlu ve ezelî-ebedî olan cevherde aramak gerekir. Ayrıca bu nedenin akıllı olması gerekir."
"Dieu est la premiere raison des choses, car celles qui sont bornées, comme tout ce que nous voyons et experimentons, sont contingentes et n'ont rien en elles qui rende leur existence necessaire...Il faut donc chercher la raison de l'existence du Monde, qui est l'assemblage entier des choses contingentes: et il faut la chercher dans la substance qui porte la raison de son existence avec elle, et laquelle par consequente est necessaire et eternel. Il faut aussi que cette cause soit intelligente:..." [GVI106-107 /H 127 (T:I-7)]
"Böylece yalnızca Tanrı, ilk birlik ya da basit aslî cevherdir. Bütün yaratılmış ve türemiş monadlar ise onun ürünüdür."
"Ainsi Dieu seul est l'Unité primitive, ou la substance simple originaire, dont toutes les Monades creées ou derivatives sont des productions..." [GVI614/L647 (M47)]

14. "H": G.W. Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God the Freedom of Man and the Origine of Evil*, derleyen Austin Farrer, çeviri E.M. Huggard, La Salle, Il, Open Court, 1985 (Bu çalışmada "H" harfiyle gösterimi yapılacaktır.)

la Tanrı yaratılmamıştır ve var olmasının zemini kendisidir.[15] Varlığının zeminini kendinde taşıyana Leibniz felsefesinde "zorunlu varlık"[16] denir [GVI613-614/L646-647 (M38, M39, M45)],

Varlığının zemini kendisi olan Tanrı'nın, fiilinin[17] zemini de kendisidir [GVI422-424]. Leibniz felsefesinin önemli ilkelerinden biri olan, "Hiçbir şey sebepsiz olmaz" ilkesine [JR 327] Tanrı da tabidir. Tanrı dahi sebepsiz bir fiil icrâ etmez; çünkü Tanrı icrâ ettiği fiil için, Leibniz'in ifadesiyle, her daim "övülmeye" layıktır [GIV428-429 (DM III]. Oysa eğer şu fiili değil de bunu icrâ etmesinin herhangi bir sebebi yoksa, onu icrâ etmesi için övülmesi de gerekmez. Bu itibarla Tanrı Leibniz felsefesinde "en iyi ilkesi"[18]ne göre fiilini gerçekleştirir [GVI615/L647 (M48)]. Tabîî ki bu ilke Tanrı'nın bizâtihî kendi doğasından kaynaklanır. Ayrıca Leibniz'e göre bir şeyi yaratmak hiçbir şeyi yaratmamaktan daha iyidir. Bu durumda Tanrı'nın yarattığı varlıklar, söz konusu iki ilke gereği, yaratılabilecekler arasında en iyi/en mükemmel varlıklardır [GVI603/L639 (PNG10)].

Leibniz felsefesinde Tanrı, mükemmel varlık olarak kabul edildiğinden, onun yarattığının olması gereken mükemmellikten daha az mükemmel olması Tanrılığına halel getirir; çünkü "elden geldiğinden daha az mükemmellikte eylemde bulunmak, mükemmel eylemde bulunmak anlamına gelmez"[19][-

---

15. Leibniz felsefesinde cevher yaratılmış ve yaratılmamış olarak ikiye ayrılır. Tanrı hâriç diğer cevherler yaratılmış olarak kabul edilir; çünkü Tanrı kendi varlığının zemîni iken, yaratılmış cevherlerin zemîni kendileri değil Tanrıdır [GVI 609, 614/L644, 647 (M18, M 45, M47)].
16. Fr. L'Être nécessaire Leibniz felsefesinde bir şeyin zorunlu varlık olması, karşıtının düşünülmesinin mantıksal olarak imkânsız olmasıyla tanımlanır. Bkz.[GIII 400/ AG 193]
17. Leibniz felsefesinde Tanrı için fiil icrâ etme, yaratma, hareket etme ve düşünme aynı anlamda kullanılır. Diğer bir ifadeyle Tanrı'nın yaratması veya hareket etmesi vesâire onun düşünmesinden ibârettir. Bkz. [JR 30]
"JR": G.W. Leibniz, *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*, giriş ve notlandırma Jean-Baptiste Rauzy, çeviri Cattin ve diğerleri, Presses Universitaires De France, Paris,1998 birinci basım (Bu çalışmada "JR" ile gösterimi yapılacak)
18. Fr. Le Principe du Meilleur Leibniz felsefesinde Tanrı'nın, fiilini "en iyi ilkesi"ne göre icrâ etmesi ahlâkî zorunluluk ile adlandırılır. Bunu biraz açarsak Leibniz felsefesi açısından şunları söyleyebiliriz: İyiyi ölçü alarak hareket etme, mutlak zorunlulukla hareket etmeyi gerektirmez. Tanrı, bilgisine vâkıf olduğu mümkünlerin sahip oldukları iyilik ölçüsünde onları yaratmaya ahlâkî olarak zorlanmaktadır. Diğer bir ifadeyle Tanrı yaratacağı şeyi yaratmadan önce onun mümkün doğasını bilir ve bu bilgi doğrultusunda hareket eder [GVI 232-233 (TII: 196)]. Leibniz felsefesinde herşeyin bilgisine sahip olan Tanrı'nın, en fazla hoşnut olduğu şeyi yaratması, ahlâkî bir zorunluluktur [GVI 254-255 (TII: 230)]; çünkü alternatifler olduğu için mutlak olarak bunu yaratmak zorunda değildir [GVI 253-254 (TII: 228)].
19. "...C'est agir imparfaitement, que d'agir avec moins de perfections qu'on n'auroit pu..."

GIV428-429/L304-305 (DM3)] ki bu, mükemmel varlık için eksiklik demektir. Dolayısıyla Tanrı, Tanrı olması itibariyle yaratabileceklerinden en iyisini yaratmıştır. "Neden en iyisi?" sorusunun başka bir açıklaması Leibniz felsefesi açısından şöyle de verilebilir: Çünkü yaratılmış olanın yaratıldıktan sonra Tanrı'ya "aktüel" olarak, yani fiili bir müdâhaleyi gerektirecek, hiçbir ihtiyacının olmaması gerekir; şâyet mahlûkâtın yaratıcısına ihtiyacı olursa, Tanrı'nın her daim müdâhalesine açık olması demektir ki, bu durum, Tanrı'nın yarattığını beğenmediği ve sonradan düzeltmeye çalıştığı anlamına gelir[20][GVII358/L 679 (Leibniz-Clarke II. mektup, madde 8)]. Böyle bir iddiâ da mükemmel varlık kabul edilen Tanrı için söz konusu edilemez.

"En iyiye göre fiilde bulunma" ilkesi kılavuzluğunda ilerlediğimizde, Tanrı'nın, yaratabileceklerinin tamâmını yaratmadan önce bilgisine sahip olması gerekliliği kaçınılmaz gözükür. Nitekim Leibniz felsefesinde Tanrı'ya üç sıfat – bilgi, irade ve kudret- atfedilir ve bunlardan bilginin önceliği vurgulanır[21][GVI615/L647 (M48)]. Tanrı'nın bilgi sıfatının önceliği ve diğer sıfatları belirlemesi Leibniz felsefesinde Tanrı, cevher ve dünya arasındaki ilişkiyi belirleyen temel bir noktadır; çünkü Tanrı yaratacağını yaratılabilecek en mükemmel düzeyde yaratır ve böylece sonradan herhangi bir müdâhaleye açık kapı bırakmaz. Bu ise yaratılmış olanın, yani cevherlerin yaratıldıktan sonra varlığını Tanrı'dan *en azından*[22] *aktüel* olarak, yani fiilî bir müdâhaleye gerek kalmaksızın, bağımsız sürdürdüğü anlamına gelir [GIV428/L304 (DM3)].

---

20. "...Dünyanın, Tanrı tarafından düzeltilmeye ihtiyaç duymaksızın çalışan bir saat olduğunu ileri sürüyorum. Aksi takdirde Tanrı'nın kendisini revize ettiği anlamına gelir. Hayır, Tanrı her şeyi önceden öngörmüştür. Her şey için önceden bir çare sağlamıştır. Onun işlerinde önceden tesis edilmiş bir âhenk bir güzellik vardır.
"...Je soutiens que c'est une montre qui va sans avoir besoin de sa correction: autrement il faudroit dire que Dieu se ravise. Dieu a tout prevû, il a remedié à tout par avance. Il y a dans ses ouvrages une harmonie, une beauté déjà preétablie."

21. "Tanrı her şeyin kaynağı olan Kudret, sonra ideaların ayrıntısını ihtivâ eden Bilgi ve nihâyet en iyi prensibine göre değişimleri ya da doğuşları vücûda getiren İrâdeye sahiptir."
"Il y a En Dieu la Puissance, qui est la source de tout, puis la Connoissance, qui contient le detail des Idées, et enfin la Volonté, qui fait les changemens ou productions selon le principe du Meilleur..."
"Mümkün dünyaların en iyisinin var olmasının sebebi de budur; Tanrı hikmetiyle onu bilir, iyiliğiyle seçer ve kudretiyle var eder."
"Et c'est ce qui est la cause de l'Existence du Meilleur, que la sagesse fait connoître à Dieu, que sa bonté le fait choisir, et que sa puissance le fait produire." [GVI 616/L648 (M55)]

22. Burada "en azından" ibâresi ile daha sonra detaylı olarak da açıklayacağımız gibi Leibniz felsefesinde mahlûkâtın yaratıcısından mutlak olarak bağımsız olmadığını vurgulamak istiyoruz.

Leibniz felsefesinde Tanrı, bilme yetisi olan müdrikesinde yaratılmaya eğilimi olan sonsuz sayıda mümkün diziye/evrene sahiptir[23][GVI615-616/L648 (M53)][GVI616/L648 (M54)]. Bu mümkün diziler içinden, mümkün olan en büyük düzeni ve mümkün olan en büyük çeşitliliği" içermek olan en iyiyi yaratmak için iradesiyle tercih eder ve kudretiyle onu yaratır; çünkü "en iyi ilkesi"ne göre eylemek bunu gerektirir[24] [GVI603/L639 (PNG10)]. Bu sonsuz sayıdaki mümkün dizilerin her biri fiilî hale getirilme eğilimi taşımasına rağmen, her biri evrensel olduğundan ve birbirini dışladığından Leibniz'e göre onlardan yalnızca birisi bi'l-fiil kılınmayı hak eder. Bu da "mümkün olan en büyük düzene ve mümkün olan en büyük çeşitliliğe" sahip olan dizidir. Bu dizinin tercih edilmesi, Lebniz felsefesinde, bu dünyanın yaratılması anlamına gelir.

Daha sonra detaylı olarak değineceğimiz gibi fiilî dünya, cevherin içerdiğini ifade etmesidir. Dolayısıyla imkân halindeki dünya yaratılmış olan cevher vasıtasıyla bi'l-fiil kılınır. Leibniz felsefesinde nasıl bir cevher anlayışının bulunduğunu göstermeye çalışırken, sürekli aklımızda tutmamız gereken "Tanrı, yarattıktan sonra kendisine müdâhale edilemeyecek derecede mükemmel bir şey yaratmıştır." iddiâsı olmalıdır; çünkü bu iddiâ hem cevherin nasıl bir şey olduğunu hem de, daha sonra detaylı olarak gösterileceği üzere, Tanrı ile cevherin ve hatta cevherler arasındaki ilişki ile cevher ile cismin arasındaki ilişkinin dahi nasıl olacağını zımnen içermektedir.

Tanrı ile cevher arasındaki ilişkinin nasıl olacağını gösterebilmek için Leibniz felsefesinde yaratılmışlar ibâresinin tekâbül ettiği cevherleri incelemeye geçebiliriz. Cevher her şeyden evvel basit olarak tanımlanır; basit olması, parçalara sahip olmadığını dolayısıyla da mürekkep olmadığını gösterir[25][GVI607/L643 (M1)]. Bu itibarla parçalara sahip olan her ne ise o cevher olamaz. Basit olan cevher aynı zamanda uzanımsız, bölünemez ve herhangi bir şekle sa-

---

23. "Buna göre, Tanrı'nın idealarında sonsuz sayıda mümkün evren olduğundan, ama sadece tek bir evren var olabileceğinden, Tanrı'nın bu evrenlerden birini değil de diğerini seçmesini sağlayan tercihin yeterli bir zemîni olmalıdır."
"Or, comme il y a une infinité des Univers possibles dans les Idées de Dieu et qu'il n'en peut exister qu'un seul, il faut qu'il y ait une raison suffisante du choix de Dieu, qui le determine à l'un plustôt qu'à l'autre."

24. "Tanrının yüce mükemmelliğinden şu sonuç çıkar: evreni yaratırken Tanrı (mümkün olan) en büyük düzenle birlikte (mümkün olan) en büyük çeşitliliğin var olduğu mümkün olan en iyi planı tercih etti."
"Il suit de la Perfection Supreme de Dieu, qu'en produisant l'univers il a choisi le meilleur Plan possible, où il y ait la plus grande varieté, avec le plus grande ordre."

25. "Burada bahsedeceğimiz Monad, mürekkeplere giren basit cevherlerden başka bir şey değildir: basit, yani parçasız demektir."
"La Monade, dont nous parlerons icy, n'est autre chose, qu'une substance simple, qui entre dans les composés; simple, c'est à dire, sans parties."

hip olmayan olarak düşünülür[26][GVI607/L643 (M3)]. Cevherin basit olması, onun birlik olmasını sağlar [GVI598/L636 (PNG 1)] ve basitliğin sağladığı birliğe sahip olan, Leibniz felsefesinde "hakîkî varlık" olarak tanımlandığından[27], cevher aynı zamanda hakîkî varlıktır [GII97].

Leibniz felsefesinde sonsuz sayıda cevherin yaratıldığı kabul edilince ve onların her birinin basit, parçalara sahip olmayan, uzanımsız ve şekle sahip olmayan olarak tanımlanınca, bu cevherlerin birbirinden farkının nereden kaynaklandığı sorusu, cevhere dair soruşturmamızın ilerlemesi açısından ivedilikle cevaplandırılması gerekir. Farkın nereden kaynaklandığını göstermek için yapacağımız inceleme aynı zamanda cevherler arasındaki ilişkinin zemininde ne olduğunu gösterecektir. Her bir cevher kemiyetleri[28] açısından "birlik"[29] olmaları ile tanımlandıklarından, onları birbirinden ayıracak olan şeyin keyfiyetleri olması gerekir[30][GVI608/L643 (M8)]. Diğer bir deyişle cevherler kemiyetleri itibariyle değil keyfiyetleri bakımından farklılaşırlar. Bu durumda Leibniz felsefesinde cevherin keyfiyetinin ne olduğuna bakmamız gerekir.

Cevherde, algı[31]ve iştihâdan[32] başka herhangi bir şey yoktur[33] [GVI609/

---

26. Hâlbuki parçaların olmadığı yerde, ne uzanım ne şekil, ne de bölünebilirlik mümkündür..."
"Or là, où il n'y a point de parties, il n'y a ny étendue, ny figure, ny divisibilité possible...".
27. "...Hakîkî olarak ***bir*** varlık olmayan, hakîkî olarak varlık da değildir..."
"...Ce qui n'est pas veritablement ***un*** estre, n'est pas non plus veritablement un *estre*..."
28. La quantité
29. L'unité
30. "...Monadların bazı keyfiyetlere sahip olmaları gerekir, yoksa bunlar varlık bile olamazlardı. Ve eğer basit cevherler keyfiyetleri bakımından birbirinden ayrı olmasalardı, eşyada hiçbir değişimin farkına varma imkânı hâsıl olmazdı; çünkü mürekkepte olan şey yalnızca basit unsurlardan gelebilir. Monadların keyfiyetleri olmayınca –kemiyetleri bakımından da birbirlerinden ayrı olmadıklarından- birbirlerinden ayırt edilemezler..."
"...Il faut que les Monades ayent quelques qualités, autrement ce ne seroient pas même des Etres. Et si les substances simples ne differoient point par leur qualités, il n'y auroit point de moyen de s'appercevoir d'aucun changement dans les choses, puisque ce qui est dans le composé ne peut venir que des ingrediens simples, et les Monades étant sans qualités seroient indistinguables l'une de l'autre, puisqu'aussi bien elles ne different point en quantité..."
31. Fr. La Perception
32. Fr. L'Appétit
33. "...Böylece Algıyı, mürekkepte yahut makinede değil basit cevherde aramak gerekir. Ayrıca basit cevherde bulunabilen yalnız bunlardır, yani algılar ve onların değişmeleri. Kezâ basit cevherlerin içsel aksiyonları bunlardan ibârettir."

L644 (M17)]. İştihâ, "algıdaki değişimi, yani bir algıdan diğerine geçişi sağlayan iç ilkenin faâliyetidir"[34] [GVI609/L644 (M15)]. Algıya gelince onun ne olduğu ve neyin algısı olduğunu tesbît etmemiz hem Tanrı ve cevher arasındaki, hem de cevherlerin birbiri arasındaki ilişkinin ne tür bir ilişki olduğunu açıklamakta önemli bir zemin sağlayacaktır.

Leibniz felsefesinde algı, cevherde çeşitliliği ihtivâ eden ya da temsil eden "geçiş hali" olarak belirlenir[35][GVI608-609/L644 (M14)]. Cevher algıya sahip olmakla, bir çeşitliliğe[36] ve böylelikle bir keyfiyete sahip olur. Cevherdeki algı, aynı zamanda diğer cevherlerin temsilidir. Bunun sebebi de Tanrı'nın müdrikesindeki sonsuz dizilerden en mükemmelini yaratmak için tercih ettiği diziyi her bir cevherin içermesidir. Fakat her bir cevherin söz konusu diziyi içermeleri ve diğer cevherlerin temsillerini ihtivâ etmeleri bakımından birbirinden bir farkı yoktur; çünkü her bir cevher diziyi veya diğer cevherlerin temsilini bulanık olarak içerir [GVI616-617/L648-649 (M60)], ki bu düzeydeki cevhere Leibniz felsefesinde Monad[37] ya da entelekya adı verilir [GVI609-610/L644 (M18, M19)].

"...Ainsi c'est dans la substance simple et non dans le composé, ou dans la machine, qu'il la (une perception) faut chercher. Aussi n'y a-t-il que cela qu'on puisse trouver dans la substance simple, c'est-à-dire les perceptions et leur changemens. C'est en cela seul aussi que peuvent consister toutes les actions internes des substances simples."

34. "L'action du principe interne qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelé Appétition..."

35. " 'Birlik'te ya da basit cevherde bir çeşitlilik ihtivâ veya temsil eden geçiş hali, devamında ortaya koyacağımız gibi, 'farkındalık' yahut bilinçten ayırt edilmesi gereken, *algı* diye adlandırılandan başka bir şey değildir."
"L'état passager qui enveloppe et represente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple n'est autre chose que ce qu'on appelle la *Perception*, qu'on doit bien distinguer de l'apperception ou de la conscience, comme il paroitra dans la suite ..."

36. Leibniz felsefesinde, bu çeşitlilik düşünceden yola çıkılarak açıklanır: "Farkına vardığımız en küçük düşüncenin, objesinde bir çeşitlilik ihtivâ ettiğini gördüğümüz zaman, basit cevherde çeşitliliği bizzat tecrübe etmiş oluruz. Böylece ruhun basit bir cevher olduğunu bilenler monadda da bu çokluğu kabul etmek mecburiyetindedirler..."
"Nous expérimentons nous-mêmes une multitude dans la substance simple, lorsque nous trouvons que la moindre pensée dont nous nous appercevons enveloppe une varieté dans l'objet. Ainsi tous ceux, qui reconnaissent que l'Ame est une substance simple, doivent reconnaitre cette multitude dans la Monade..." [GVI608/L644 (M16)]; ayrıca bkz. [GIII, 71]

37. Leibniz, monas'ın birlik ya da bir olan şey anlamına gelen Yunanca bir kelime olduğunu söyler. "Monas est un mot Grec, qui signifie l'unité, ou ce qui est un" [G VI 598/ L636 (PNG1)]
Leibniz felsefesinde Monad ismi entelekya düzeyindeki cevherlere verilen ad olmasına rağmen, bazen her seviyedeki cevherler için de kullanılabiliyor.

Tanrı'nın yarattığı dizi bir âhenge, bir düzene sahiptir. Bu, Leibniz felsefesinde karşımıza çıkan "bir arada mümkün olma" kavramıyla açıklanır. Diziler Tanrı'nın müdrikesindeki idealardan meydana gelir.[38][GVI615-616/L648 (M43)] Her bir idea diğer bütün idealarla birlikte var olamaz. Her bir idea diğerlerini dışlayarak birlikte var olabileceği idealarla dizileri oluşturur [JR328]. Böylece "bir arada mümkün olma" yoluyla bir âhenk, bir düzen oluşturulur. İşte bu âhenk, dizi bi'l-fiil kılınmadan önce olduğu için Leibniz tarafından "önceden tesis edilmiş âhenk" kavramıyla adlandırılır. Bu itibarla algı aynı zamanda bu âhenkten cevhere düşen pay olarak da görülür [GIV433-434/L308 (DM9)] [GVI615/L648 (M50, M51)]. Cevherin yaratılışı da önceden tesis edilmiş âhenge bağlıdır; çünkü bu âhenk diğerlerine nisbetle bi'l-fiil kılınmayı hak ettiği için cevher de bi'l-fiil kılınmıştır.[39] Algıya dair bütün bu açıklamalardan, daha sonra cevherler arası ilişkiyi incelerken özellikle işimize yarayacak olan şu noktayı vurgulamak gerekir: *Cevherin diğer cevherlerin temsilini ihtivâ etmesi yaratılışla ilgilidir* [GVI616/L648 (M56)]. Diğer bir ifadeyle cevher bu temsillere *sahip olarak* yaratılır.

Leibniz felsefesinde cevherin algıya ve iştihâya sahip olduğunu belirtirken yanlış bir anlayışa sebebiyet vermemek için çok fazla ilerlemeden algı ve cevher arasındaki ilişkiyi açıklamamız gerekir. Cevheri açıklamaya başladığımızda cevherin Leibniz felsefesinde "basit, parçasız ve birlik" olarak düşünüldüğünü belirtmiştik. O halde cevher algıyı ihtivâ ederken bu özelliklerine halel gelmemesi gerekir. Bu da ancak cevheri âdetâ bir kap, algıyı da onun tuttuğu bir şey gibi veya algıyı cevherin bir parçası olarak görmemekle mümkün olur. Bu da ancak algı ile cevheri bir ve aynı kabul etmekle sağlanır.

Cevherin keyfiyetine dair buraya kadar yaptığımız incelemede henüz onların birbirinden nasıl farklılaştığını ortaya koyamadık. Fakat özellikle algıya dair yaptığımız açıklamalar, cevherlerin birbirinden nasıl farklılaşacağına dair ar-

---

38. "Şu da doğrudur ki Tanrı yalnız varlıkların kaynağı değil aynı zamanda reel olmaları itibariyle zatların ya da imkân bakımından reel olanın da kaynağıdır; çünkü Tanrı'nın müdrikesi ezelî-ebedî hakikatlerin ya da onların tâbi olduğu idealarının bölgesidir ve bu müdrike olmaksızın mümkünlerde reel hiçbir şey bulunmayacağı gibi gerek mevcut gerek mümkün hiçbir şey olmayacaktır."
"Il est vray aussi, qu'en Dieu est non seulement la source des existences, mais encor celle des essences, en tant que réelles, ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité. C'est parce que l'Entendement de Dieu est la Region des vérités éternelles, ou des idées dont elles dependent, et que sans luy il n'y auroit rien de réel dans les possibilités, et non seulement rien d'existant, mais encor rien de possible."

39. Leibniz felsefesinde dizi veya mümkün dünya yaratılmak için tercih edildiğinden dolayı cevher yaratılmıştır; çünkü bütün yaratılmayı hak ediyor. Bu, kötülük meselesi incelenirken özellikle üstünde durulan bir konudur.

ka planı hazırlamış oldu. Söz konusu farklılığı ortaya koymak için tek bir adım kaldı. O da ihtivâ edilen algının seçikleştirilmesiyle, yani bilgisine vakıf olunmasıyla ilgilidir. Diğer bir ifadeyle her bir cevher önceden tesis edilmiş âhengin bütününü içermesi bakımından aynıdır, fakat bu âhengi seçikleştirdiği oranda diğer cevherlerden farklılaşır[40] [GVI604/L640 (PNG13)].

Cevherler Leibniz felsefesinde ihtivâ ettikleri algıların seçikliği ölçüsünde ve aktifliklerinin derecesine göre entelekya[41][GVI609-610/L644 (M18)], ruh[42][-GVI610/L644 (M19)] ve akıllı ruh[43][GVI611/L645 (M29)] olarak sınıflandırı-

---

40. "...Fakat ruhun her bir seçik algısı tüm evreni içeren sonsuz sayıda bulanık algıları kapsar ve bizzat ruh seçik ve açımlanmış algılara sahip olana kadar algıladığı şeyleri bilmez. Ruh algılarının seçikliği oranında mükemmelliğe sahiptir. Her ruh sonsuzu bilir, bütünü bilir, fakat bulanık olarak..."
"...Mais comme chaque perception distincte de l'Ame comprend une infinité de perceptions confuses, qui enveloppent tout univers, l'Ame même ne connoit les choses dont elle a perception, qu'autant qu'elle en a des perceptions distinctes et revelées; et elle a de la perfection, à mesure de ses perfection distinctes. Chaque Ame connoit l'infini, connoit tout, mais confusément..."

41. "Bütün yaratılmış basit cevherlere veyahut yaratılmış Monadlara entelekya ismi verilebilir; çünkü onlar kendilerinde belirli bir mükemmelliğe (...) sahiptirler, onları kendi içsel faâliyetlerinin kaynağı yapan (...) bir yeterlilik vardır."
"On pourroit donner le nom d'entelechies à toutes les substances simples ou Monades creées, car elles ont en elles une certaine perfection (...), il y a une suffisance (...) qui les rend sources de leur actions ..."

42. Fr. L'Âme
"Eğer algıları ve iştihâları olan her şeye şimdi izah ettiğim umûmî mânâda ruh ismini vermek istiyorsak, yaratılmış bütün basit cevherler yahut Monadlar ruh ismini alabilir. Fakat his, basit algıdan daha fazla bir şey olduğu için, Monad ve entelekya umûmî isimlerinin yalnızca algıya sahip olan basit cevherlere kâfi geldiğini ve ruh isminin de yalnızca algısı daha seçik ve hâfıza ile birleşik olan cevherlere verilmesini kabul ediyorum."
"Si nous voulons apeller Ame tout ce qui a perceptions et appetits dans le sens general que je viens d'expliquer, toutes les substances simples ou Monades creées pourroient être appellées Ames; mais, comme le sentiment est quelque chose de plus qu'une simple perception, je consens, que le nom general de Monades et d'Entelechies suffise aux substances simples, qui n'auront que cela, et qu'on apelle Ames seulement celles, dont la perception est plus distincte et accompagé de memoire."

43. Fr. L'Esprit
"Fakat bizi basit canlılardan ayıran ve bize aklı ve bilimleri verip böylece bizi kendimize ve Tanrıya yükselten şey, zorunlu ve ezelî-ebedî hakikatlerin bilgisidir. Bu şeye akıllı ruh veya esprit ismi verilir."
"Mais la connoissance des verités necessaires et eternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la Raison et les sciences, en nous élevant à la connoissance de nous mêmes et de Dieu. Et c'est ce qu'on apelle en nous Ame Raisonnable, ou Esprit."

lır. Diğer bir ifadeyle algıya sahip olan cevherlere entelekya, daha seçik algıya sahip olmasıyla hâfıza[44] yetisi kazanan cevherlere ruh ve ruh'a aklın eşlik ettiği cevherlere de akıllı ruh denir. Diğer bir deyişle söz konusu sınıflandırma, cevherin ihtivâ ettiği algıdaki seçikliğin bulanıklığa oranı bakımından yapılmaktadır. Cevherlerin birbirinden farklılığı Leibniz felsefesinde karşımıza çıkan bir başka önemli kavram olan "ifade etme" ile de açıklanır. Her bir cevher ihtivâ ettiğini "kendi bakış açısından"[45] ifade etmesiyle diğer cevherlerden ayrılır [GIII, 72]. Diğer bir ifadeyle cevher ne ölçüde seçik algıya sahipse o ölçüde kendindeki evreni/dünyayı ifade etmekte ve diğerlerinden bu yönüyle ayrılmaktadır. Bu, Leibniz felsefesinde şehir ve ayna metaforu üzerinden açıklanır.

Cevherin evvelce bahsedilen özelliklerinden ayrı olarak diğer bir özelliği de *temsil edici* bir doğaya sahip olmasıdır. Bu özelliğinden dolayı, nasıl ki bir şehre farklı yerlerden bakmakla farklı temsiller elde ediliyorsa, her bir cevher de âdetâ bir ayna gibi evreni kendi tarzında yansıtır [GIV433-434/L308 (DM9)]. Daha sonra tartışacağımız ve cevher ile cisim arasındaki ilişkiyle ilgili olan bir meseleye herhangi bir yanlış anlamaya mahal vermemek için şimdi-

---

44. Leibniz felsefesinde hâfıza, ruhlara bir tür sıralama yetisi bahşeder; bu yeti aklı taklit eder, ancak ondan ayrı tutulmalıdır; çünkü hâfızanın aksine akıl zorunlu ve ezelî-ebedî hakikatlerin bilgisine sahip olur [GVI 611/L645 (M26,29)].

45. "Kendi bakış açısı" ibâresi cevheri anlamak açısından oldukça önemlidir. Aslında bu ibâredeki "kendi" kısmını kullanmak biraz sakıncalı bir anlam doğurur; çünkü ifadenin bu kısmı, cevherin, "bakış açısı"na önceliğini îmâ eder. Oysa Leibniz felsefesinde "bakış açısı" münâsebetiyledir ki cevher cevher olur. Hatta bu sebepledir ki cevher yaratılır. Dolayısıyla cevhere bağlı bir "bakış açısı"ndan değil, "bakış açısı"ndan dolayı var olan cevherden bahsetmek gerekir. Bunu, Leibniz felsefesinde görebilmemiz için "bakış açısı" münâsebetiyle Tanrı'nın şânının yüceltilmesi vurgusuna dikkat etmemiz yeterli olur. Bu vurguyu aşağıdaki alıntılarda görebiliriz:
"Her cevher tam bir dünya gibidir; Tanrı'nın yahut bütün bir evrenin bir aynası gibidir. Bir şehir, ona başka başka yerlerden bakmakla nasıl türlü türlü temsil edilmiş olursa, cevherlerin her biri de Tanrı yahut evreni kendine göre ifade eder. Böylece evren, bir bakıma kaç tane cevher varsa o kadar çoğalmış olur. Böylece Tanrı'nın şanı, eserinin birbirinden farklı ne kadar çok temsili varsa o kadar çok artmış olur."
"...De plus toute substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers, qu'elle exprime chacune à sa façon, à peu pres comme une même ville est diversement representée selon les differentes situations de celuy qui la regarde. Ainsi l'univers est en quelque façon multiplié autant de fois qu'il y a des substances et la gloire de Dieu est redoublée de même par aoutant de representations toutes differentes de son ouvrage." [GIV433-434/L308 (DM9)]
"...Her monad, canlı ya da iç aktiviteye sahip bir aynadır ve kendi bakış açısına göre evrenin bir temsilidir..."
...Chaque Monade est un miroir vivant, ou doué d'action interne, representatif de l'univers, suivant son point de vue..." [GVI 598-599/L636-637 (PNG 3)]

lik kısaca değinmek gerekiyor. Ayna metaforu sanki cevherin dışında bir dünya varmış izlenimi verir. Oysa aslında dünya ile kasdedilen cevhere önceden tesis edilmiş âhenkten düşen paydır ki, bu da bütün diğer cevherlerin *temsilleri*dir.

Leibniz felsefesinde cevher, basit, parçasız, uzanımsız, birliğe sahip hakîkî varlık olarak kabul edilmekle birlikte ve özellikle doğası itibariyle *aktif* olarak düşünülür[46] [GVI350-351 (T:III-393)]. Temsil edici bir doğaya sahip olması tam da doğası itibariyle aktif olmasından kaynaklanıyor. Cevherin böyle bir özelliğe sahip olması, onun aktivitesini herhangi bir kurala göre icrâ edip etmediği sorusunu sormamıza sebebiyet verir. Bu sorunun cevabı yukarıda zımnen verilmesine rağmen, burada açıkça belirtilmesi gerekir. Tanrı'nın yaratmak için tercih ettiği, her bir cevherin ferdi ideası değil, onların bir arada oluşturdukları âhenktir (dünyadır). Fakat söz konusu dünyanın bi'l-fiil kılınması cevher vâsıtasıyladır. Bu itibarla âhenk/dünya cevherin ideasında içerilir. İşte cevherin faâliyetine yön veren, söz konusu âhengi içeren cevherin ferdî ideasıdır/ mefhûmudur[47][GIV432-433/L307-308 (DM8)]. Dolayısıyla cevher daha yaratılmadan evvel aktivitesini nasıl icrâ edeceği ferdî ideasında bellidir. Bu belirli olma Tanrı'nın, cevheri yarattıktan sonra onunla aktüel bir ilişki kurmasının gereğini ortadan kaldırır. Öte taraftan her bir cevherin aktivitesi kendi ferdî ideası tarafından belirlendiği için her bir cevher farklı bir aktivite icrâ eder.

Tanrı ve cevher ile Leibniz felsefesinde neyin anlaşıldığına dair yaptığımız açıklamalar bize bu iki varlığın birbiriyle ilişkisini veya nisbetini gösterecek kadar veri sağladı. Bu itibarla söz konusu ilişkinin ne türden bir ilişki olduğunu belirlemek için geriye doğru bir göz atarak şu iki saptamayı yapmamız gerekir:

1-Tanrı, mükemmel varlık olduğu için eyleminin de mükemmel olması gerekir. Bunun olabilmesi için de Tanrı'nın müdrikesinin diğer sıfatlarına önceliği olmalıdır, yani Tanrı fiilini bilerek icrâ etmelidir. Bu itibarla Tanrı'nın yaratılabilecekler arasında sonradan ona müdâhale edilmeyecek mükemmellikte bir şey yaratması gerekir; çünkü mükemmellik bunu gerektirir.

2-Cevher, mükemmel varlık olan Tanrı tarafından yaratıldığı için, yaratılabilecek en mükemmel şekilde yaratılmıştır. Yaratılma bakımından, yani varlığı bakımından Tanrı'ya bağımlıdır, fakat yaratıldıktan sonra bütün faâliyetinin gereklerini kendi doğasından karşılar.

Tanrı ve cevher ilişkisini açıklamak bakımından saptadığımız bu iki iddiâ, söz konusu ilişkinin türünü tesbît açısından yeterli bir zemin oluşturur. Cev-

---

46. "Cevherler doğalarından dolayı aktiftirler..."
"Ce qui n'agit point, ne mérite point le nom de substance ..."

47. Leibniz kimi metinlerinde "ferdi idea" yerine "ferdi mefhum" der.[GIV432-433, 436-439/L307-308, 310-311 (DM8, DM9, DM13)]

her *yalnızca* varlık kazanmak bakımından Tanrı'ya muhtaç olduğu ve sonraki serüveni kendi doğasından kaynaklandığı için Tanrı ile cevher arasında *aktüel*, yani *cevherin serüvenine fiilî bir müdâhale etme tarzında bir ilişkisi* yoktur. Fakat bu, Tanrı'nın, cevheri yarattıktan sonra onun serüveninden habersiz ve onunla ilişkisi olmadığı anlamına gelmez; çünkü bu durum Tanrı'nın mükemmelliği ile bağdaşmaz. O halde eğer Tanrı, cevher ile aktüel bir ilişkiye sahip değilse, yarattıktan sonra onun serüveni ile ilgili bilgiyi nereden edinecek? Leibniz felsefesinde bunun cevabı, onun Tanrı olmaklığında bulunur. Tanrı'nın bilgisinin, zamanla kayıtlı olan insânî bilgi gibi muhâkemeye ihtiyacı yoktur. Onun bilgisi mükemmeldir[48][GVI398-399]. Yarattığının nasıl bir yaşamı olacağını daha yaratmaya karar vermeden önce bilir. Bunu bildiği içindir ki, en mükemmeli yaratabiliyor. Tanrı mümkün diziler arasından bu dünyayı bi'l-fiil kılmak için tercih ettiğinde, bu dizide bulunan meselâ Âdem'i de tercih eder. Âdem'i tercih ederken onun soyundan gelecek olan bütün insanları da tercih eder[49] [GII48]. Bu tercih bir anda her şeyi görmek ve bilgisine vakıf olmakla yapılan bir tercihtir [GII18-19][GG 481-482].[50] Bu münâsebetle Tanrı cevherin, yaratıldıktan sonra icrâ edeceği her bir eylemi bilir. Bu bilgi her bir cevherin ideası vâsıtasıyla edinildiğinden, Tanrı'nın cevherlerle ilişkisi *ideal*dir. Tekrâ-

---

48. "Doğru olan şu ki: Tanrı, açıkçası, bir hakikatten diğerine geçmek için bizim gibi zamanı kullanarak muhâkeme yapmaz; fakat Tanrı bütün hakikatleri ve bütün bağları bir ve aynı zamanda bildiği için, bütün sonuçları bilir ve kendinde, bizim yapabileceğimiz bütün muhâkemeleri en yüce tarzda içerir ve bu yüzdendir ki onun bilgisi mükemmeldir."
"Il est vray que Dieu ne raisonne pas, à proprement parler, en employant du temps comme nous, pour passer d'une verité à l'autre : mais comme il comprend tout à la fois toutes les verités et toutes leur liaisons, il connoist toutes les consequences, et il renferme eminemment en luy tous les raisonnemens que nous pouvons faire, et c'est pour cela même que sa sagesse est parfaite."

49. "...Tanrı'nın bütün bu evrenle ilgili planları onun hâkim bilgeliğine uygun olarak kendi aralarında bağlıdırlar, Tanrı Âdem ile ilgili hiçbir karar almaz, Âdem ile herhangi bir bağa sahip olan her şeye dair bir karar almaksızın. Böylece Tanrı'nın bütün insânî olaylar üzerinde karar vermesi, Âdem hakkında alınmış olan karardan dolayı değil, fakat (...) aynı zamanda bütün geri kalanla ilgili alınmış olunan karardan dolayıdır..."
"... les desseins de Dieu touchant tout cet univers, estant liée entre eux conformement à sa souveraine sagesse, il n'a pris aucune resolution à l'égard d'Adam, sans en prendre à l'égard de tout ce qui a quelque liaison avec luy. Ce n'est donc pas à cause de la resolution prise à l'égard d'Adam, mais à cause de la resolution prise en même temps à l'égard de tout le reste (...), que Dieu s'est determiné sur tous les evenement humains..."

50. "GG": G.W. Leibniz, *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, yayımlayan ve notlandıran Gaston Grua, 2 cilt, Presses Universitaires De France, Paris, 1998 (Bu çalışmada "GG" ile gösterimi yapılacak)

ren ifade edecek olursak, *Tanrı'nın cevherle ilişkisi aktüel değil, idealdir.* Cevher ile Tanrı arasındaki ilişkinin aktüel değil, ideal olması onlar arasındaki ilişkinin *içsel* olmadığını da gösterir; çünkü Tanrı, cevhere *aşkın*dır. Tanrı ile cevher arasındaki ilişkinin Leibniz felsefesinde nasıl olduğunu açıkladıktan sonra, cevherlerin kendi aralarındaki ilişkilerin ve dünya ile ilişkilerinin nasıl olduğunu incelemeye geçebiliriz.

CEVHERLER ARASI "İLİŞKİ" VE CEVHER-DÜNYA "İLİŞKİ"Sİ

Leibniz felsefesinde nasıl bir cevher anlayışının ortaya konulduğunu genel olarak ifade ettik. Fakat cevherler arasındaki ilişkinin ne olduğuna dair bazı değinilerde bulunmamıza rağmen, onun açık bir tesbîtini yapmadık. Burada bu sorunun nasıl ele alındığını göstermek için cevhere dair açıklamalarımız yeterli zemîni oluşturur.

Her şeyden önce cevherin, Leibniz felsefesinde, yaratılmış "muhtemel varlık"[51] olduğunu vurgulamamız gerekiyor[52] [GIII400/AG193]. Diğer bir ifadeyle cevherin varlığının zemîni kendi değildir; varlığını Tanrı'dan edinir. Bu münâsebetle cevher varlığı itibariyle Tanrı'ya bağımlıdır ve yalnızca Tanrı tarafından yaratılır ve onun tarafından yok edilebilir[53] [GVI 607/ L 643 (M6)]. Varlığının zemîni kendisi olmayınca, varlığı bakımından zorunlu değil muhtemeldir[54], yani var olmayabilirdi de. Varlığı itibariyle yalnızca Tanrı'ya bağımlı olması, bu bakımdan diğer cevherlere ihtiyacının olmadığı anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle her bir cevher var olmak için diğer cevherlere *aktüel*, yani fiilî ve nedensel olarak ihtiyacı yoktur.

---

51. Fr. L'être contingent
52. Leibniz felsefesinde, bir şeyin muhtemel varlık olması, karşıtının düşünülmesinin mantıkî olarak mümkün olduğu anlamına gelir:
"Bir hakikat, karşıtı çelişki içerdiğinde zorunludur, o hakikat zorunlu olmadığı zaman muhtemeldir. 'Tanrı'nın var olması zorunlu bir hakikattir... 'Ben'im var olmam muhtemel bir hakikattir..."
"Une verité est necessaire, lorsque l'opposé implique contradiction; et quand elle n'est point necessaire, on l'appele contingente. C'est une verité necessaire, que Dieu existe...; mais c'est une verité contingente, que j'existe moy..."
53. "...Monadlar yalnızca bir anda başlayabilir ve yalnızca bir anda sona erebilirler, yani onlar yalnızca yaratmayla başlayabilir ve yalnızca yok etmeyle sona erebilirler..."
"...Les Monades ne sauroient commencer ny finir que tout d'un coup, c'est à dire elles ne sauroient commencer que par creation, et finir que par annihilation..."
54. Fr. contingent

Cevherlerin, yaratıldıktan sonra Tanrı'dan *aktüel* olarak bağımsız olduğunu, fakat *ideal* olarak onunla ilişkili olduğunu ifade etmiştik. Bunun sebebi, Tanrı'nın mükemmel varlık olması hasebiyle sonradan kendisinin müdâhalesini gerektirmeyecek mükemmellikte mahlûkları var etmesidir. Bu itibarla cevherin bütün faâliyetinin zemini kendi doğasıdır. Ferdî ideası da bu faâliyetini nasıl icrâ edeceğini içerdiğinden, cevher herhangi bir şeye *aktüel* olarak ihtiyaç duymaz ve kendi başının çaresine bakabilir. O halde cevher hem varlığı hem de faâliyeti bakımından diğer cevherlerden *aktüel* ve *nedensel* olarak bağımsızdır.

"Bir monadın başka bir yaratılmış varlık tarafından içinden nasıl başkalaştırılabileceğini ya da değiştirilebileceğini izah etmenin hiçbir yolu yoktur; çünkü onlarda ne yeri değiştirilebilecek bir şey vardır, ne de onun içinde kışkırtılabilecek, sevk ve idare edilebilecek, çoğaltılabilecek ya da azaltılabilecek içsel bir hareket tasavvur edilebilir... Monadlar hiçbir pencereye sahip olmadıkları için oradan herhangi bir şey çıkmaz veya oraya herhangi bir şey girmez... Böylece bir monada dışarıdan ne cevher, ne de a'râz girebilir."[55] [GVI607/L643 (M7)]

Bu pasajdan hareketle kimi Leibniz yorumcularının[56] "penceresiz doktrin" olarak adlandırdıkları yaklaşım yani cevherlerin dışarıdan herhangi bir şey almayıp kendi doğalarından her şeyi karşılamaları, onlara dışardan bir etkinin olmadığını gösterir. Rescher'in de ifade ettiği gibi[57] monadlar maddî şeyler olmadığından, hiçbir şey onlar üzerinde fiziksel bir etki oluşturamaz. Bu durum Leibniz felsefesinde cevherler arasında *dışsal* ve *aktüel-nedensel* bir ilişkinin olmadığı anlamına gelir, fakat hiçbir ilişkinin olmadığını iddiâ etmez.

---

55. "Il n'y a pas moyen aussi d'expliquer, comment une Monade puisse être alterée ou changée dans son interieur par quelque autre creature, puisqu'on n'y sauroit rien transposer ny concevoir en elle aucun mouvement interne, qui puisse être excité, dirigé, augmenté ou diminué là dedans... Les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir... Ainsi ny substance ny accident peut entrer de dehors dans une Monade."
Şu paragraf da Monadlar arasındaki ilişkiyi açıklar: "Monadların birbiri üzerinde karşılıklı fiilde bulunduğu bir sistemin mümkün olduğuna inanmıyorum, çünkü bu tür bir sistemi açıklamanın olası bir yolu görünmüyor. Tesirin de (influxum) yüzeysel bir kavrayış olduğunu eklemek isterim, zira bir monad bir diğerine onun zaten sahip olduğu şeyi neden versin ki...?"
"I do not believe a system is possible in which the monads act upon each other mutually, for there seems to be no possible way to explain such action. I add that influence is superfluous, for why should one monad give another what it already possesses?..." [L 613].
56. Howard Burdick, "What was Leibniz's Problem about Relations?", *Synthese*, Vol. 88, No. 1(Jul., 1991), PP. 1-13.
57. NR: Nicholas Rescher, *G.W. Leibniz's Monadology: an edition for students*, University of Pittsburgh Press, The United States of America, 1991, s. 59

Cevherlerin, var olmaları bakımından yalnızca Tanrı'ya ve faâliyetlerinin zemini ve yönü bakımından kendi doğalarına ve ferdî idealarına bağımlı olmaları, onların hem var olmaları hem de faâliyetleri bakımından birbirine aktüel olarak ihtiyaç duymadıklarını gösterdiği için, onların arasında herhangi bir ilişkinin olup olmadığının kesin tesbîti açısından Tanrı'nın müdrikesindeki durumlarına bakmamız gerekir. Tanrı, müdrikesindeki sonsuz sayıdaki dizi/dünya arasından mümkün olan en fazla düzeni ve mümkün olan en fazla çeşitliliği içereni fiilî kılmak için seçer. Söz konusu diziler/dünyalar her bir ideanın kendisiyle "en fazla düzen ve en fazla çeşitlilik" oluşturacak idealarla bir araya gelmesiyle meydana gelir. Bu münâsebetle her bir idea bütün diğer ideaların temsilini kendisinde içerir. Bu dizi cevherler vâsıtasıyla bi'l-fiil kılındığında, her bir cevher diğer cevherlerin temsilini ihtivâ eder. Algı tartışmasını yaptığımız kısımda, söz konusu temsillerin cevhere önceden tesis edilmiş âhenkten düşen pay olduğunu ifade etmiştik. Her bir cevher önceden tesis edilmiş âhengi yani bütün cevherlerin temsillerini bulanık olarak içerdiğinden, birbirlerinden farklılaşmak için bu âhengi kendi bakış açılarından ifade ederler. Bu ifade etme durumunda her bir cevher diğer cevherlerin temsilleri üzerinde etkide bulunur[58] [GII516]. O halde her bir cevher diğer cevherlerin kendileri üzerinde değil temsilleri üzerinde etkide bulunur. Bu temsiller cevherlerde bulunması idealarıyla ilgili olduğundan, cevherler arasındaki ilişki *ideal*dir.

"Fakat basit cevherlerde, her bir monadın ancak Tanrı'nın müdâhalesiyle gerçekleşen diğer bir monad üzerindeki tesiri, *ideal* bir tesirden ibârettir; şöyle ki Tanrı'daki idealarında (yaratılmadan önce-çev.) her bir monad, şeylerin başlangıcından itibâren diğer monadları ayarlarken Tanrı kendisini de göz önünde bulundursun ister. Madem ki yaratılmış bir Monad, bir diğerinin *içine fiziksel olarak* tesir edemez, bu tesir ancak birinin diğerine tâbi oluşundan/bağımlılığından gelebilir"[59][GVI615/L648 (M51)].

---

58. "Cevher engellenmediği sürece bulunabileceği kadar fiilde bulunur; ancak basit bir cevher bile engellenir, fakat doğal yollarla ancak kendi içinde engellenir. Ve bir Monadın diğer Monad tarafından engellendiği söylendiğinde, bundan diğer Monadın o Monaddaki temsili anlaşılmalıdır." [GII516].

59. "Mais dans les substances simples ce n'est qu'une influence ideale d'une Monade sur l'autre, qui ne peut avoir son effect que par l'intervention de Dieu, en tant que dans les idées de Dieu une Monade demande avec raison, que Dieu en reglant les autres dès le commencement des choses, ait regard à elle. Car puisqu'une Monade creée ne sauroit avoir une influence physique sur l'interieur de l'autre, ce n'est que par ce moyen, que l'une peut avoir de la dependance de l'autre."
Türkçesi için bkz. *Monadoloji ve Metafizik Üzerine Konuşma*, çev Atakan Altınörs, DoğuBatı, 2011, s. 110-111.

Leibniz felsefesinde cevherler arasındaki ilişkinin nasıl olduğu "duvar saati mecazı"ndan hareketle de tartışılır [GIV498-500/AG147-149]. Zamanı göstermekte tam olarak uyuşan iki duvar saatinin uyumu, doğal etki[60], bir kurucu tarafından, yani yardım[61] yoluyla arasıra kurulması ve bidâyette sonradan herhangi bir müdâhaleye gerek bırakmayacak tarzda, yani önceden tesis edilmiş âhenk[62] ile kurulması yoluyla açıklanabilir. Bu mecâzı cevherler üzerinden düşünürsek, cevherler arasında -sıralamayı dikkate aldığımızda- doğal etki yoluyla bir ilişkinin olması gerekir. Bu açıklama tarzı, Leibniz felsefesindeki cevher tanımı gereği reddedilir [GIV498-499/AG148]. Bir kurucunun her an yardımı yoluyla yapılan açıklama, Tanrı'nın yarattığını beğenmediği anlamına geleceği ve onun mükemmelliği ile çelişeceği için birinci açıklama tarzı gibi reddedilir [GIV499/AG148]. Üçüncü açıklama tarzı olan önceden tesis edilmiş âhenk yoluyla açıklama, diğer iki açıklamanın eksikliğinden muaf olduğundan ve Tanrı'nın şanına en lâyık açıklama tarzı olması hasebiyle Leibniz felsefesinde cevherler arasındaki ilişkinin ne tür bir ilişki olduğunu göstermek için kullanılan açıklama tarzıdır [GIV499/AG148]. Bu da onların arasındaki ilişkinin ideal olmasıyla ilişkilidir. O halde Leibniz felsefesinde *sonsuz sayıda cevher arasındaki ilişki aktüel-nedensel değil, ideal bir ilişkidir.*[63]

Leibniz felsefesinde nasıl bir Tanrı ve cevher anlayışının olduğunu inceledikten ve Tanrı-cevher ile cevherler arasındaki ilişkinin ne tür bir ilişki olduğunu gösterdikten sonra, cevher-dünya[64] ilişkisinin ne tür bir ilişki olduğunu inceleyebiliriz. Fakat bu ilişkiyi incelemek için öncelikle Leibniz felsefesinde dünya denilince nasıl bir şeyin anlaşıldığını ortaya koymamız gerekir. Tabîî bu mesele gerçekten de cevaplandırılması zor olan, fakat cevaplandırıldığında da Leibniz'in dilinden kaynaklanan yanlış anlamalara cevap teşkîl edecek bir meseledir. Cevabının zorluğu Tanrı'nın cevherleri başka cevherlere ihtiyaç duymadan kendi faâliyetlerinin zemîni kendileri olacak şekilde, ama fiziksel/maddî olmayan bir varlık olarak yaratmasından kaynaklanıyor. Böyle bir cevher anlayışı, bazı metinlerinde karşılaştığımız, "Cevherler bir araya gelerek cismi ve dünyayı oluştururlar." tarzındaki ibârelerin Leibniz'in kasdı doğrultusunda anlaşılmasını zorlaştırır. Dilden kaynaklanan yanlış anlama ise sanki bir cevher bir de -ayna ve şehir metaforunda olduğu gibi- ondan farklı olarak dünya olduğu iz-

60. Fr. La voye de l'influence
61. La voye de l'assistance
62. Fr. La voye de l'harmonie pré-établie
63. NR. 59
64. Cevher ile cisim ve dünya ilişkisini, "cevher ile dünya arasındaki" şeklinde değil de "cevher-dünya veya cevher-cisim/dünya" ilişkisi şeklinde formüle etmemizin sebebi, "arasında" ibâresinin cevherin dışında bir dünya olduğunu zımnen içermesinden dolayıdır.

lenimi vermesinden kaynaklanır. O halde öncelikle dünya ile neyin kasdedildiğine bakmamız gerekir.

Leibniz felsefesinde dünya ile neyin anlaşıldığını görebilmemiz için cisim[65] analizi yapmamız gerekir; çünkü cismi hesaba katmadan dünyadan Leibniz felsefesinde ancak bir imkân olarak bahsedebilir. Aktüel bir dünya, cisimlerin var olduğu bir dünyadır. Tabîî bu son cümleden, cevherden bağımsız bir dünya anlamamak koşuluyla. Bu ifadelerle kasdımız, incelemenin ilerleyen kısımlarında gerçek değerine kavuşacaktır.

Cevher basit, parçalara sahip olmayan olarak tanımlandığından, parçalardan müteşekkil cismin cevher olması mümkün değildir [GII275/AG181]. Leibniz felsefesinde birlik ve varlık birbirine tahvîl edildiğinden, cismin varlığı hakîkî varlık olarak görülemez; çünkü parçalardan müteşekkil olan cismin birliği kendisinden kaynaklanmaz. Onun birliği algılayana bağlıdır, yani zihinseldir[66] [GV133 (NE, II, xii, 7)/RB146].[67] Öte yandan Leibniz felsefesinde bir şey

---

65. Leibniz felsefesinde cisim için 'cismânî cevher' ve 'mürekkep cevher' ibârelerinin yanı sıra 'çokluk', 'bileşik', 'koleksiyon', 'bir araya toplanma' gibi ibâreler de kullanılıyor. Fakat bu kelimeler aşağı yukarı eşanlamlı kelimeler olarak görülüyor ve hepsinden kasıt da cisimdir:
"Bir madde yığını hakîkî olarak bir cevher değildir, onun birliği yalnızca idealdir ve o yalnızca sonsuz hakîkî cevherlerin çokluğu, koleksiyonu, bir araya toplanmasıdır."
"...Une masse de matiere n'est pas une substance veritablement, que son unité n'est qu'ideal, et que ...ce n'est qu'un aggregatum, un amas, une multitude d'une infinité de veritables substances, un phenomene bien fondé..."[G VII 564]

66. "Toplanmış fikrinin bu birliği oldukça hakîkîdir, fakat temelde şunu itiraf etmek gerekir: koleksiyonun bu birliği yanlızca temeli ayrı ayrı her bir tekil cevherde bulunan şeyde olan bağıntı (rapport) veya ilişkidir. Böylece toplanma yoluyla oluşan varlıklar zihinsel olandan başka tam bir birliğe sahip değildir ve sonuç olarak onların zâtiyetleri (entité) de zihinsel bir tarzdadır veya gökkuşağı gibi fenomendir. "
"Cette unité de l'idée des agrégés est très véritable, mais dans le fond il faut avouer que cette unité de collections n'est qu'un rapport ou une relation dont le fondement est dans ce qui se trouve en chacune des substances singulières à part. Ainsi ces êtres par agrégation n'ont point d'autre unité achevée que la mentale ; et par conséquent leur entité aussi est en quelque façon mentale ou de phénomène, comme celle de l'arc-en ciel."
Leibniz felsefesinde cismin daha genel olarak dünyanın birliği ve bütünlüğü bizâtihî bunların kendisinden değil algılayan zihinden kaynaklandığı belirtilir. Meseleyi bir adım daha ileri götürdüğümüzde cevherin, kendisinde içerdiği diğer cevherlerin temsillerini algılaması ve tabir yerindeyse kendinin farkına, bilincine varmasıyla birlik ve bütünlük olur [GII97, 256; GVI616-617/L648-649 (M60)].

67. "NE": G.W. Leibniz, *Nouveaux Essais Sur L'Entendement Humain*, Kronoloji, Biblografya, giriş ve notladırma Jacques Brunschwig, GF Flammarion, Paris, 1990 (Bu çalışmada "NE" ile gösterimi yapılacak)

uzama sahip olduğu müddetçe bölünmekten kendisini alıkoyamaz. Dolayısıyla cisimlerin zemininde, Atomcuların varsaydığı gibi uzamlı birliklerin olduğunu düşünemeyiz. Birliği, algılayan zihinden kaynaklanan ve varlığının zemîni atom gibi uzamlı varlık olmayan cismin Leibniz felsefesinde ontolojik durumu yalnızca aldatıcı bir tezâhür[68] müdür?

Leibniz felsefesinde cisim, ifade edildiği gibi cevher olarak düşünülmediği gibi aldatıcı bir tezâhür olarak da düşünülmez; cisim bir fenomen[69] [GVII564;-GVII319-322/L363-365], fakat "iyi temellendirilmiş fenomen" [GIII622] olarak kabul edilir. Bu durumda cismin anlaşılabilmesi için "iyi temellendirilmiş fenomen" ile neyin kasdedildiğinin gösterilmesi gerekir.

Leibniz felsefesinde "mürekkep şeylerin bütün realitesi, basit şeylerin realitesine bağlıdır."[GIII71] Bu münâsebetle cisimlerin ve daha genel olarak dünyanın zemîninde cevherler vardır. Onların sahip oldukları realite, cevherlerden kaynaklanır:

"İnanıyorum ki yalnızca 'toplanma yoluyla oluşan varlık'ların bulunduğu yerde, reel varlıklar olmayacaktır; çünkü her 'toplanma yoluyla oluşan varlık', hakîkî birliğe sahip varlıkları ön varsayar; çünkü o realitesini hiçbir yerden değil fakat onun unsurlarının realitesinden elde eder, öyle ki eğer her bir bütünü oluşturan varlık hala 'toplanma yoluyla oluşan varlık' ise o hiçbir realiteye sahip olmayacaktır."[70] [GII96]

"RB": G.W. Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, çeviri ve yayıma hazırlayan Peter Remnant ve Jonathan Bennett, Cambridge University Press, 1996 (Bu çalışmada "RB" ile gösterimi yapılacak)

68. Fr. l'apparence illusoire

69. "Cismi gerçekten yok etmiyorum, fakat onu olduğu şeye indirgiyorum. Basit cevherlerden ayrı olarak bir şeye sahip olduğu düşünülen cismânî kitle cevher değil, fakat yalnızca birliğe ve mutlak realiteye sahip olan basit cevherlerden çıkan bir fenomendir."
"Ego vero non tollo corpus, sed ad id quod est revoco, massam enim corpoream quae aliquid praeter substantias simplices habere creditur, non substantiam esse ostendo, sed phaenomenon resultans ex substantiis simplicibus quae soale unitatem et absolutam realitatem habent."
"I don't really eliminate body, but reduce (revoco) it to what it is. For I show that corporeal mass (massa), which is thought to have something over and above simple substances, is not a substance, but a phenomenon resulting from simple substances, which alone have unity and absolute reality."

70. "Je croy que là, où il n'y a que des estres par aggregation, il n'y aura pas même des estres reels; car tout estre par aggregation suppose des estres doués d'une veritable unité, parcequ'il ne tient sa realité que de celle de ceux dont il est composé, de sorte qu'il n'en aura point du tout, si chaque estre dont il composé est encor un estre par aggregation..."

Bu itibarla "toplanma yoluyla oluşan" veya mürekkep bir varlığın yani cismin zemîninde Leibniz felsefesine göre cevher bulunur. Tabîî ki bu, fiziksel ve maddî bir bulunuş değil, metafiziksel bir temel olmadır[71] [GII268/L536/AG179]. Dolayısıyla cisim, zemîninde bulunan cevherin aktivitesinin bir durumudur. Diğer bir deyişle cismin doğası cevherin aktivitesine bağlıdır. Bu münâsebetledir ki cisim, aldatıcı bir tezâhür değil "iyi temellendirilmiş fenomen"dir; çünkü Leibniz felsefesinde dünya cevherin kendisinde bulundurduğunu ifade etmesidir. Cisim de bu "ifade etme" ile ilişkilidir[72] [GIII 72]. Dolayısıyla cevherin kendisindeki algıyı veya âhenkten düşen payı ifade etmesiyle cisim ve dünya oluşur.

Leibniz felsefesinde cevherin ne olduğunu anlatırken değinmediğimiz, ama cismin anlaşılması açısından önem arz eden bir noktayı burada ele almak gerekir. Leibniz felsefesinde cevher dinamik ilmi açısından da incelenir. Cevherin doğası aktivite olarak belirlendiğinden, kuvvetsiz hiçbir aktivitenin olamayacağına ve hiçbir kuvvetin de aktif olmaktan kendini alıkoyamayacağına işa-

---

71. "...Kesin olarak konuşursak, madde kurucu birliklerden oluşmaz, fakat onlardan çıkar, çünkü madde, yani uzanımlı kitle şeylerde zeminlenmiş yalnızca fenomendir bir gökkuşağı ya da yalancı güneş gibi ve her realite yalnızca birliklere aittir. Böylece fenomenler dâimâ daha küçük fenomenlere bölünebilirler, diğer daha küçük hayvanların görebileceği fenomenlere ve biz aslâ en son fenomene erişemeyeceğiz. Cevheri birlikler gerçekten parçalar değil, fakat fenomenlerin temelleridir."
"...Accurate autem loquendo materia non componitur ex unitatibus constitutivis, sed ex iis resultat, cum materia seu massa extensa non sit nisi phaenomenon fundatum in rebus, ut iris aut parhelion, realitasque omnis non sit nisi unitatum. Phaenomena igitur semper dividi possunt in phaenomena minora quae aliis subtilioribus animalibus apparere possent, nec unquam pervenietur ad minima phaenomena. Unitates vero substantiales non sunt partes, sed fundamenta phaenomenorum."
"...Properly speaking, matter isn't composed of constitutive unities, but results from them, since matter, that is, extended mass (massa) is only a phenomenon grounded in things, like a rainbow or a parhelion, and all reality belongs only to unities. Thus, phenomena can always be divided into lesser phenomena, phenomena that can be seen by other smaller animals, and we will never arrive at the least phenomena. Substantial unities aren't really parts, but the foundations of phenomena."

72. "Ruhun yapısını ben en iyi şu şekilde açıklayabiliyorum: 1) Ruh basit cevher veya benim deyişimle hakîkî birliktir; 2) Ancak bu birlik çeşitliliği, yani cisimleri ifade eder ve bunu, kendi görüş noktası veya münâsebetleri bakımından mümkün en iyi şekilde yapar; 3) Böylece ruhun ifadesi doğanın metafizik-matematik yasalarına, yani akla ve zemine en uygun düzene göre olur...."
"Je ne say s'il est possible d'expliquer mieux la constitution de l'ame qu'en disant 1) que c'est une substance simple, ou bien ce que j'appelle une vraye unité ; 2) que cette unité pourtant est expressive de la multitude, c'est à dire des corps, et qu'elle l'est le mieux qu'il est possible selon son point de veue ou rapport. 3) Et qu'ainsi elle est expressive des phenomenes selon les loix metaphysico-mathematiques de la nature, c'est à dire selon l'ordre le plus conforme à l'intelligence et raison..."

ret edilir. Buradan hareketle, doğası aktivite olan cevherin kuvvete sahip olması gerektiği belirtilir. Bu kuvvete primitif kuvvet denir.[AG252] Bu primitif kuvvet cevherin iki veçhesi olarak kabul edilen aktif primitif kuvvet ve pasif primitif kuvvet olarak ikiye ayrılır [AG252]. Cevherin primitif aktif kuvveti cevheri aktiviteye sevk eden veçhesi iken, primitif pasif kuvveti cevherin aktif kuvvetine direnen veçhesidir [AG176][GVI615/L648 (M52)]. Yani cevher bir veçheden algıların tamâmını ifade etmek veya bilmek için çaba sarf ederken, diğer veçhesiyle de ona karşı koyar. Cevherin, ihtivâ ettiği algılardan seçik olarak ifade ettiği, onun primitif aktif kuvvetini, bulanık olarak ifade ettiği de onun primitif pasif kuvvetini oluşturur [L365]. İşte cevherin algı aktivitesinin seçikleşmesi bu iki kuvvetin ters yönlü mücâdelesinin sonucudur. Cevherin, aktif kuvvetinin pasif kuvvetine oranı fazla ise seçikliği/mükemmelliği tersi duruma göre daha fazladır [GV195 (NEII, xxi, 72)/RB210]. Cisim de cevherde bulunan bu kuvvetlerin ifadesiyle meydana gelir. Fakat cismi meydana getiren artık primitif aktif ve primitif pasif kuvvet değil, bunların temellendirdiği türemiş aktif ve türemiş pasif kuvvettir [L530].

Dinamik ilmi açısından cismin varlığı Leibniz felsefesinde türemiş kuvvetler ile açıklandığı gibi hareketleri de türemiş kuvvetler ile açıklanır. Diğer bir ifadeyle cismin hareketi, fenomenal dünyanın metafiziksel zemînini oluşturan primitif aktif kuvvet ve primitif pasif kuvvetin birbirini sınıflandırmasıyla ortaya çıkan türemiş aktif ve pasif kuvvete dayanır [AG319]. Cevherde olduğu gibi aktif kuvvet cismin hareketinin kaynağı iken pasif kuvvet cismin bulunduğu konumu değiştirmeye çalışan kuvvete karşı direnen kuvvettir. Böylece Leibniz felsefesinde, doğası aktivite olan cevherin cismin zemîninde bulunması hasebiyle cisim daima hareket haline sahip "iyi-temellendirilmiş-fenomen" olarak görülür. Kendi ifadesiyle, "Aksiyonsuz cevher olamayacağına göre hareketsiz cisim de olamaz." [GIV495]

Dünyada etkileşim olarak görülen şey de cevherin içerdiği "önceden tesis edilmiş âheng"i ifade etmesi, yani aktüelleştirmesidir. Diğer bir ifadeyle hakîkî varlık olan cevherin âhenkten kendisine düşen payı ifade etmesiyle cisimler oluşuyorsa, fiilî dünyadaki etkileşim gibi gözüken şeyi cevhere ve nihâyetinde de önceden tesis edilmiş âhenge bağlamamız gerekir. Leibniz felsefesinde ruhta vukû bulan her ne ise iştihâ ilkesine, diğer bir ifadeyle gâî sebeplere göre spontan olarak meydana geldiği, cisim alanında vukû bulan her ne ise mekanik yasalara, yani müessir sebeplere göre meydana geldiği ileri sürülür[73][G-

73. "Ruhlar, iştihâ, gâye ve vâsıtalarla gâî sebepler yasalarına göre faâliyette bulunurlar. Cisimler müessir sebeplere ya da hareketin yasalarına göre faâliyette bulunurlar. Bu iki alan, yani müessir sebepler ve gâî sebepler alanı arasında dâimâ bir âhenk vardır." "Les ames agissent selon les loix des causes finales par appetitions, fins et moyens. Les

VI620/L651 (M79)]. Burada Leibniz felsefesi açısından dikkat edeceğimiz husus, dünyanın ve onun yasalılığının cevhere bağımlı olduğudur. Dünya cevherin ihtivâ ettiklerinin ifadesi olduğundan, onun yasalılığının da cevherin gâî sebeplerinin ifadesi olarak görülebilir. O halde gâî sebepler ve müessir sebepler cevherin aktivitesinin farklı veçhelerine verilen adlar olarak görülmesi gerekir.

Cisim ve dünyanın açıklamasına dair son olarak şu sorunun cevabının verilmesi gerekir: Cevherden farklı bir dünya yok ise cismin ve dünyanın cevhere bağımlılığı nasıl açıklanabilir? Her şeyden evvel, bu bağımlılığı fiziksel ve maddî bir bağımlılık olarak görmemek lazım; çünkü cevher fiziksel ve maddî değildir. Dünyanın cevhere bağımlılığını metafiziksel olarak anlamak gerekir [GII268/L536/AG179]. Dünyanın varlığı cevherin ihtivâ ettiklerini ifade etmesiyle açıklanır [GIII72]. Deleuze'ün de belirttiği gibi "İfade etme"yi, cevherdeki "kıvrımların açılması" olarak da düşünebiliriz[74] [K, 87-88]. Fakat cevher fiziksel olmadığından, "ifade etme", "kıvrımların açılması" gibi ibâreleri metafizik açıdan anlamamız gerekir. Bu ifadelerle kasdedilenin biraz daha açık kılınmaya ihtiyacı var.

Leibniz felsefesinde cevherlerin, ihtivâ ettikleri âhengi seçikleştirme oranına göre sınıflandırıldıklarından bahsetmiştik. Her bir cevher, önceden tesis edilmiş âhengin bulanık dahi olsa bütününü içerir. Bu düzeydeki cevherlerin birbirinden farkı yoktur. Bunlara entelekya denilir. Bunların ifade ettiği dünya da o derecede bir dünya olur. İhtivâ ettiğini daha seçik olarak ihtivâ eden ve bu münâsebetle de hâfızaya sahip olan cevher, ruh olarak adlandırılır. Bu cevherin dünyası, entelekyanın dünyasına göre daha farklıdır. Akla sahip olan ve ihtivâ ettiğini daha seçik kılan cevherin dünyası, diğerlerine nazaran daha farklıdır. Bu açıklama tarzının her bir cevhere göre ayrı bir dünya olduğu izlenimi oluşturmaması gerekir. Bu izlenimi yok etmek için şehir metaforuna başvurabiliriz. Aynı şehre farklı noktalardan bakıldığında, şehrin geometrik planı aynı olmasına rağmen şehre dair farklı algılar oluşur[75] [GVI616/L648 (M57)].

---

corps agissent selon les loix des causes efficientes ou des mouvemens. Et les deux regnes, celuy des causes efficientes et celuy des causes finales, sont harmoniques entre eux."

74. K: Gilles Deleuze, *Kıvrım: Leibniz ve Barok*, çev. Hakan Yücefer, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2006
Ayrıca bkz. [GVI616-617/L648-649 (M60)][GVI604/L640 (PNG13)]

75. "Aynı şehrin farklı yakalardan bambaşka görünmesi ve âdetâ bir perspektifler çokluğu barındırması gibi, basit cevherlerin sonsuz çokluğuna bağlı olarak sanki bir o kadar farklı evren varmış gibidir; hâlbuki bunlar her monadın farklı bakış açısına göre tek bir evrenin çeşitli görünümlerinden başka bir şey değildir."
"Et comme une même ville regardée de differens côtés paroist toute autre et est comme multipliée perspectivement, il arrive de même, que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de differens univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les differens points de veue de chaque Monade."

Benzer şekilde önceden tesis edilmiş âhenk aynı olmasına rağmen her bir cevher de âhengin içerilme derecesinin bulanık veya seçik olmasına göre farklıdır. Bunların ifadesi de farklı dünyaları oluşturur, fakat dünyalar aynı âhengin, aynı "geometrik planın" ifadesidirler. Şehir metaforunun da Deleuze'ün belirttiği gibi aslında Leibniz felsefesinde cevher-dünya ilişkisini açıklarken sorunlu bir yönü vardır; çünkü onda bir şehir bir de şehre bakan vardır, yani birbirinin dışında konumlanan iki farklı şey [LD, 45]. Oysa *dünya cevherin dışında değildir.*

Leibniz felsefesinde cevherin, ihtivâ ettiğini ifadesine dünya denilirken, ifade edilende seçik olarak ifade edilmiş olan o cevherin bedenidir[76][GIV440-441/L312-313(DM15)]. Misal, cevher olarak "Ben" denilen ruhum, içerdiği bütün âhengi ifade etmesi benim dünyamı oluştururken, ifade ettiğinde seçik olan ruhumun/benim bedeni/m/dir.[77] Bedeni Leibniz felsefesinde doğru anladığımızda, cevherlerin bir birinden farkının aslında bedenden kaynaklandığını görürüz; çünkü cevherin ifadesindeki seçikleşmiş bölge diğer cevherden farkını oluşturuyorsa, beden de bu seçik bölgenin ifadesi olduğundan, cevherlerin farkı bedenden dolayıdır. Cevherlerin ferdî idealarının farklı olduğundan, hiçbir cevherin diğerinin aynı olamayacağını[78] [GIV 433-434/L308 (DM9)] da dikkate aldığımızda her bir cevherin seçikleştirdiği bölgeleri, dolayısıyla bedenleri farklıdır. Cevher, dünya ve beden/cisim[79] bu şekilde açıkla-

---

76. "Şimdi metafizik dili pratik dille bağdaştırmak için şuna işaret etmek yeterli olacaktır: Daha mükemmel olarak ifade ettiğimiz fenomenleri kendimize haklı olarak daha çok mal etmekteyiz; başka cevherlere ise, en iyi ifade ettiklerini mal etmekteyiz. Böylece, her şeyi ifade etmek bakımından sonsuz uzanımlı olan bir cevher, ifade tarzının az veya çok mükemmel olması dolayısıyla sınırlı olur."
"...il suffit à present, pour concilier le langage metaphysique avec la practique, de remarquer que nous nous attribuons d'avantage et avec raison les phenomenes que nous exprimons plus parfaitement, et que nous attribuons aux autres substances ce que chacune exprime le mieux. Ainsi une substance qui est d'une étendue infinie, en tant qu'elle exprime tout, devient limitée par la manière de son expression plus ou moins parfaite..."

77. İnsan, hayvan... gibi organizmalar, cevherin kendindeki âhengi ifade etmesi ve ifade ettiği bütünden daha seçik kıldığını daha bir kendinin kılmasıyla meydana gelen varolanlar ise, insan, hayvan... gibi organizmaların ölümünün de Leibniz'e göre farklı anlamı olacaktır. Ölüm hem bütüne, yani ifade edilmiş harmoniye dair hem de daha bir kendinin kıldığı bedenine dair cevherin seçik algısının oldukça bulanıklaşmasıdır. Hal böyle olunca ruh göçü veya ruh değişimi diye bir şeyden de bahsedilemez [GVI619-620/L650-651 (M72-73, 76-77)].

78. "...iki cevherin tamamen bir birine benzediği ve yalnızca sayı açısından farklı olduğu doğru değildir..."
"...il n'est pas vray que deux substances se ressemblent entierement, et soyent differentes solo numero..."

79. Fr. La Corps.

nınca, Leibniz'in döneminde önemli bir tartışma konusunu teşkil eden ruh-beden ilişkisi de kolaylıkla çözüme kavuşturulur. Ruh cevher olmasına rağmen, beden ruhun ihtivâ ettiği âhengi ifade etmesiyle oluşan dünyanın daha seçik bölgesini oluşturur. Dolayısıyla ruh-beden ilişkisinden bahsedildiğinde birbirine dışsal bir ilişki ile bağlı iki farklı varlıktan değil, ruh ile ruhun kendisindeki seçik bölgenin ifadesinin ilişkisinden bahsedilir. Dünya ve cismin Leibniz felsefesinde ne anlama geldiğini ortaya koyduktan sonra, cevher- cisim/dünya ilişkisinin ne türden olduğunu açıklayabiliriz. Gerçi cisim ve dünyayı açıklarken bunların cevher ile ne tür ilişkilerinin olduğuna kısmen değindik; fakat cevher-dünya ilişkisini daha net olarak ortaya koymak için bir kaç tesbîti sıralamakta fayda vardır:

1. Cevher, diğer cevherlere ne varlığı itibariyle ne de aktivitesi itibariyle aktüel-nedensel olarak bağımlıdır. Cevher varlığı itibariyle yalnızca Tanrı'ya ve aktivitesi yönüyle de kendisine bağımlıdır.
2. Cevher yaratılırken önceden tesis edilmiş âhengi içerir. Bu içerdiği âhengi ifade etmesiyle "iyi temellendirilmiş fenomen" olarak cisim, ve daha genel olarak dünya meydana gelir. Dolayısıyla cisim ve dünyanın zemîninde cevher bulunur.
3. Cevher içerdiği âhengi kendi bakış açısından içerdiğinden, onun belli bir bölgesini seçik olarak içerir. Âhengi ifade ederken de o bölgeyi seçik olarak ifade eder. Bu bölge ona daha fazla ait olduğundan onun bedenini, tamamı ise onun dünyasını oluşturur.

Bu tesbîtlerin de gösterdiği üzere Leibniz felsefesinde cisim ve dünya hakkında iddiâ edilecek her ne ise nihâyetinde cevhere referansla gerekçelendirilir. Bu itibarla cevher-cisim/dünya ilişkisinin ne türden olduğu da cevhere referansla açıklanması gerekir. Bu münâsebetle *cevher içerdiği âhengi ifade ettiği sürece cisim ve fiilî dünyadan bahsedilebilir*. Bu da cevher ile cisim ve dünya ilişkisinin *aktüel-nedensel* bir ilişki olduğunu ortaya koyar. *Aktüel* olmasını, cismin ve dünyanın ancak cevherin ifadesiyle fiilî olduğunu, *nedensel* olmasını da cevherdeki gâî nedenselliğin cisimler arasındaki müessir nedenselliğin zemîni olduğunu anlamak konuşuyla. Öte yandan bu *aktüel* ilişki *dışsal* bir ilişki değildir; çünkü cisim/beden ve dünya cevhere *dışsal* değildir. Cevher-dünya ilişkisinin *dışsal* olmadığını söylememiz, *içsel* olduğunu söylemek anlamına mı geliyor? Bu sorunun cevabı bir yönüyle evet iken diğer yönüyle hayırdır. Evet, çünkü dünya cevherin dışında değildir. Hayır, çünkü cevher maddî, mürekkep değilken, cisim veya dünya maddî ve mürekkeptir. Bu itibarla cevher-cisim/dünya ilişkisini *içsel* ilişkiden ziyâde *zemin-ürün* ilişkisi olarak okumak daha doğru olur.

SONUÇ

Leibniz felsefesinde Tanrı, cevher ve dünyanın nasıl açıklandığına yönelik incelemelerimiz, onların birbiriyle ne türden ilişkilerinin olduğunu ortaya çıkardı. Aralarındaki ilişkinin, Leibniz felsefesinin murâdına/tutarlılığına uygun olarak anlaşılmasının en temel hareket noktasının, Tanrı'nın mükemmel varlık olmasıyla ve müdrike sıfatının diğer sıfatlara öncelik teşkîl etmesiyle, kılavuz olmasıyla ilgili olduğu kanâatindeyiz. Tanrı müdrikesindeki mümkün dizilerin tamâmının bilgisine vâkıf olarak onlardan en mükemmelini İrâde sıfatıyla seçer, Kudret sıfatıyla yaratır. Tanrı mükemmel olduğundan ve yarattığı da yaratılabilecekler arasında en mükemmel olduğundan, yaratılan yaratıldıktan sonra Tanrı'nın müdâhalesine gereksinim duymaz. Bu münâsebetle, yaratılmış olan, yani cevher yaratıldıktan sonra varlığı ve faâliyeti bakımından Tanrı'dan *aktüel* olarak bağımsız olur. Fakat Tanrı'nın, cevherlerin idealarının oluşturduğu ve mümkün diziler arasında en mükemmeli olan bu dünyayı bi'l-fiil kılarken, onda ne olup biteceğini bildiğinden, yaratılanlarla ilişkisi *ideal*dir.

Tanrı'nın mükemmelliğinin sonucu olarak yaratılan cevher, faâliyeti için bütün gereksinimleri kendi doğasından edinmesi münâsebetiyle, faâliyeti bakımından diğer cevherlerle *aktüel-nedensel* ilişkisi yoktur. Lakin var olmak için diğer cevherlerle *ideal* ilişkisi vardır; çünkü cevherlerin yaratılması için idealarının mümkün diziler içinde bir arada en mükemmelini oluşturmaları gerekir. Her bir ideanın bütün diğer idealarla bir arada bulunamadığını ve yalnızca bazıları ile bir arada bulunarak var olmaya eğilim kazandığını dikkate aldığımızda, cevherlerin var olmak için idealar düzleminde birbirlerine ihtiyaçlarının olduğu ortaya çıkar. Bundan dolayıdır ki, cevherler var olmak için *ideal* olarak birbirine ihtiyaçları vardır. Öte yandan cevherlerin birbiri üzerindeki etkisi de *ideal*dir; çünkü her bir cevher ideası, Tanrı'nın müdrikesindeki mümkün diziler/dünyalar arasında en mükemmelini oluştururken, diğer cevherlerin idealarını içerir. Dizi/dünya fiilî kılındığında da her bir cevher diğer cevherlerin temsilini ihtivâ eder. Cevherlerin, algılarını seçikleştirme faâliyetleri bu temsiller üzerine olduğundan, birbiri üzerindeki tesirleri *dışsal* ve *fiziksel* değil, yaratılıştan edindikleri *temsiller vâsıtasıyla olduğundan idealdir.*

İçerdiği âhengi ifade etmesiyle dünyasını ve bu ifade edilen âhenkten seçik olanıyla da cismini/bedenini oluşturan cevherin cisim ve dünya ile ilişkisi *aktüel*dir. Diğer bir ifadeyle cevher, içerdiği âhengi ifade ettiği sürece cisim/beden ve dünya var olabilir. Bu da ilişkinin *aktüel-nedensel* olduğunu, fakat *dışsal* olmadığını gösterir; çünkü cisim/beden ve dünya cevhere dışsal değildir. Cevher-cisim/dünya ilişkisinin *aktüel-nedensel* olması, *zemin-ürün* ilişkisi olarak da okunabilir. Öte yandan Leibniz felsefesinde cevher ile Tanrı arasındaki ilişkinin *ideal* olduğunu ve cisim ile dünyanın cevherin ifadesi olduğunu dikkate aldığımızda, Tanrı ile cisim ve dünya arasındaki ilişkininin de *ideal* olduğunu söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

Burdick, Howard, "What was Leibniz's Problem about Relations?", *Synthese*, Vol. 88, No. 1(Jul., 1991), PP. 1-13.

Deleuze, Gilles, *Kıvrım: Leibniz ve Barok*, çev. Hakan Yücefer, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2006.

———, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, Çev. Ulus Baker, Yhz.ve Önsöz Aliye Kovanlıkaya, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Philosophischen Schriften,* derleyen C.I. Gerhardt, 7 cilt, Berlin 1875-1890, yeniden yayımlama Hildesheim, Georg Olms, 1978.

———, G.W. Leibniz: *Philosophical Papers and Letters,* çeviren ve derleyen L.E. Loemker, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1989.

———, G.W. Leibniz: *Philosophical Essays*, çeviren ve derleyen Roger Ariew ve Daniel Garber, Hackett Publishing Company, Indianapolis & Cambridge, 1989.

———, *Discours de Métaphysique suivi de Monadologie*, önsöz, sunuş ve notlandırma Laurence Bouquiaux, Gallimard, 1995.

———, G.W. Leibniz: *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*, giriş ve notlar Jean-Baptiste Rauzy, çeviri Cattin ve diğerleri, Presses Universitaires De France, Paris, 1998.

———, *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, yayımlayan ve notlandıran Gaston Grua, 2 cilt, Presses Universitaires De France, Paris, 1998.

———, *Nouveaux Essais Sur L'Entendement Humain*, Kronoloji, Biblografya, giriş ve notladırma Jacques Brunschwig, GF Flammarion, Paris, 1990.

———, G.W. Leibniz: *New Essays on Human Understanding*, çeviren Peter Remnant ve Jonathan Bennett, Cambridge University Press, 1996.

———, *Theodicy: Essays on the Goodness of God the Freedom of Man and the Origine of Evil*, derleyen Austin Farrer, çeviri E.M. Huggard, La Salle, Il, Open Court, 1985.

———, *Discours De Métaphysique et Correspondance Avec Arnauld*, giriş, metin ve yorum Georges Le Roy, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 1993.

———, *Monadoloji*, çeviren Devrim Çetinkasap, Pinhan, İstanbul, 2011.

———, *Discourse On Metaphysics, Correspondence With Arnauld, Monadology*, giriş Paul Janet, çeviri George Montgomery, La Salle, Il, Open Court.

Rescher, Nicholas, *G.W. Leibniz's Monadology: an edition for students*, University of Pittsburgh Press, The United States of America, 1991.

AYDINLANMANIN ULUSAL KARAKTERİ ÜZERİNE ANALİTİK BİR DENEME*

Ahmet Erhan Şekerci**

ÖZET

Kelimeler: Aydınlanma, Kant, toplumsal ve entelektüel değişim, buyurgan/despotik Aydınlanma, din, siyaset.

Aydınlanma, kavramsal, sosyal, siyasi ve entelektüel sonuçları bakımından, on sekizinci yüzyıldan günümüze kadar düşünce dünyamızın en etkin, önemli ve popüler kavramlarından birisidir. İngiltere'de doğup, Fransa'da toplumsal boyutta etkinliğini artıran Aydınlanma hareketi, entelektüel zirvesine ünlü Alman filozofu Kant ile ulaşmıştır. Toplumsal, buyurgan/despotik ve hatta zaman zaman ontik bir bağlamda ortaya çıkan kavrama dair, Aydınlanma yüzyılı olarak adlandırılan on sekizinci yüzyılın sonlarında Kant ve Mendelssohn ile cevaplanmaya çalışılan 'Aydınlanma nedir?' sorusu bu sürecin özetlenmesi bakımından hala güncelliğini korumaktadır. Biz bu çalışmamızda, günümüzde de canlılığını koruyan bir soru olarak, 'Aydınlanma nedir?' sorusuna tekrar dönüp, süreci bütünüyle kuşatacak bir tanımlamanın yapılıp yapılamayacağını sorgulayacağız. Bu bağlamda nasıl ve ne tür bir Aydınlanma düşüncesiyle karşı karşıya olduğumuzun irdelemesini yaparken, başlığımızın içeriğini oluşturan ulusal Aydınlanmaların ortak ve kendilerine has olan özelliklerini ortaya koymaya çalışacağız.

---

* Bu makalemiz, İstanbul Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinatörlüğü'nce 52464 nolu proje kapsamında desteklenmiştir.

** Yrd. Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi ABD. Öğretim Üyesi.

İngiltere'de başlayan bir hareket olarak Aydınlanma sadece felsefî özellikleriyle ön plana çıkmış bir hareket değildir. Bunun yanında toplumun tüm katmanlarını etkileyen ve hatta zamanla tüm Avrupa'da ve onun paydaşları olan kültür çevrelerinde de etkili olan popüler ve radikal tutumları da içinde barındırmaktadır. Bu bağlamda İngiliz, Fransız ve Alman Aydınlanmalarının merkezini oluşturan ve İskoçya'dan Rusya'ya kadar geniş bir coğrafyada etkili olan bu Avrupa merkezli düşünce hareketini ulusal bağlamda ele almaya çalışacağız.

GİRİŞ

Aydınlanma düşüncesi, tarihsel olarak 17.yy'ın son çeyreğinde başlamış, 18.yy'a rengini vermiş ve 19.yy'ın ilk çeyreğine kadar hakimiyetini sürdürmüş, düşünce dünyasının en önemli entelektüel akımlarından birisidir. Kant (1724-1804), Aydınlanma kavramıyla özdeşleşen ünlü 'Aydınlanma nedir?' makalesini 1784 yılında *Berlinische Monatsschrift*'te yayımladığında, böyle bir soruya cevap veren ilk kişi olduğunu düşünüyordu. Ancak yine bir Alman vatandaşı olan Yahudi düşünür Mendelssohn (1729-1786) kendisinden kısa bir süre önce, aynı dergide aynı başlık altında bir makale kaleme almıştı. Sonradan kendi makalesi ile aynı ismi taşıdığını öğrendiği 'Aydınlanma Nedir?' makalesi çağdaşı Mendelssohn'unki gibi oldukça kısa olmakla beraber, dönemi özetlemesi ve Aydınlanma düşüncesinin kemalini haber vermesi bakımından oldukça önemlidir. Kant, her ne kadar Mendelssohn'un ilgili makalesini duysaydı, böyle bir yazı kaleme almayacağını ifade etmiş olsa da, kendi düşünceleriyle Mendelssohn'unkilerin belli oranda kesişmesini de önemsemiştir. Aydınlanma kavramı, sürecin başladığı İngiltere'de, toplumsal ve popüler bir düşünceye hatta sosyal bir fenomene dönüştüğü Fransa'da bile hiçbir zaman bu denli kavramsal bir yapıya kavuşmamıştır. Ancak içerik bakımından hem olumlu hem de olumsuzluğa vurgu yapan, bireysel ve toplumsal ontik unsurları da içeren Kant'ın bu tanım oldukça meşhur olmuştur. Tarihsel bakımdan Aydınlanma süreci bitmesine rağmen, Aydınlanmacı idealleri paylaşan toplum ve kişiler ve bu idealleri modernizm ve çağdaşlaşma bağlamında bir gereklilik olarak gören Aydınlanma sonrası grup ve toplumlar bu tanımı kendilerine bir çıkış noktası ve Aydınlanma düşüncesinin bazı temel ilkelerini de sosyal ve kültürel hayatlarını ifade eden mottolar olarak kullanmışlardır.

Artık tamamlanmış ve değerlendirmeye açık entelektüel bir tarih süreci olarak Aydınlanmayı, yeknesak bir anlam, ya da sınırları kesin olarak belirlenmiş bir süreç olarak tanımlamak hayli güç gözükmektedir. Doğduğu topraklardan hakim olduğu hemen her coğrafyada belli başlı idealleri öngörmesinden dolayı kendine has özellikleri olmuştur. Ancak ulusal bağlamda ele alındığında birbi-

rinden farklı uygulamaların olduğunu da görmekteyiz. Bu açıdan Aydınlanmayı tek bir süreç olarak ele olmak doğru olmadığı gibi, aslında tek bir Aydınlanma tanımı yapmak da mümkün değildir. Hatta hala canlılığını koruyan Aydınlanma ideallerini göz önüne aldığımızda bu sürecin kendini yenileyen ya da yenilemeye çalışan toplumlarda canlılığını hala koruduğunu söylemek mümkündür.

Aydınlanmayı ulusal bağlamda ele alma amacımız, aslında tek bir Aydınlanmanın olmadığını ama yine de ortak bir düşüncenin ürünü olarak Avrupa merkezli bir düşünme tarzının nasıl şekillendiğini göstermeye çalışmaktır. Bu açıdan da bu düşünce sistemini temsil eden üç büyük Aydınlanma algısını, etkilediği uluslar ve bölgeler bağlamında ele alarak, ilgili düşüncenin zaman zaman entelektüel ve felsefi, zaman zaman da popüler ve despotik bir şekilde kendini ifade ettiğini görmeye çalışacağız.

Aydınlanma Kavramı Üzerine

Kelime olarak 'Aydınlanma' kavramı İngilizce konuşan dünyada Enlightenment, kültür dilinin Fransızca olduğu ülkelerde Lumières, Almanya'da Aufklärung kelimeleriyle ifade edilen, daha çok karanlığın, yokluğun karşıtı olarak kullanılan bir kelimelerdir. Bu kelimelerin düşünsel anlamdan 'Aydınlanma' kavramının içeriğiyle özdeş olarak kullanılması aslında Kant'ın tanımını takip eden dönemlerde düşünürün ünlü 'Aydınlanma Nedir?[1]' isimli makalesi sonrasında on dokuzuncu yüzyılın ortalarına doğru gerçekleşmiştir. Kelime anlam olarak genelde havanın durumunu ifade etmek için kullanılan, karanlığın zıddını işaret eden ışığın ortaya çıkma durumu olarak ifade edilirken, tam da kelime anlamının imlediği bir şekilde düşüncede, sosyal ve entelektüel düzeyde gerçeği gören, hakikatle yüzleşen, var olanı anlayan anlamında metaforik bir değişime/evrime uğrayarak 'Aydınlanma' ve 'Aydınlanmış' kavramları kullanılmaya başlamıştır.

Aydınlanma düşüncesinin tarihsel başlangıcı olarak Rasyonalizmin kurucusu Descartes'e kadar uzatıp, bitişini de Alman idealizmi olarak görenler olduğu gibi, bize göre tam bir tarihsel sınır koymak mümkün değildir. Ancak Aydınlanma ideallerini düşündüğümüzde ve hareketi kuşatacak bir tanımlama yapma ihtiyacına binaen, 17.yy'ın son çeyreğinden 19. yy'ın ilk çeyreğine kadar süren bir buçuk asırlık bir düşünce hareketidir. Akıl çağı olarak adlandırılan 17. yy ile onun doğal bir sonucu olan 18. yy 'Aydınlanma Yüzyılı' olarak isimlendirilmiştir. Ancak tarihsel ve ulusal bağlamda, ilerleyen bölümlerde de gö-

1. Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt (1784)"; *Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı*, çev: Nejat Bozkurt sayı: 11, Temmuz-2000.

receğimiz gibi, Aydınlanma yüzyılı tarihsel olarak tamamlanmış olmakla beraber, ideallerin hakim olduğu bir düşünce hareketi olan Aydınlanmanın aslında hiçbir zaman bitmeyen, duruma ve ihtiyaca göre kendini yenileyen bir düşünce hareketi olarak da kabul edilmesi gerektiğini düşünüyoruz.

Aydınlanma kelimesinin kavramsal tanımlamasına gelirsek, sürecin başından zirveye ulaştığı zamanlara değin, çoğunlukla tanımlanma ihtiyacı duyulmamış bir kavramdır. Ne hareketin doğduğu topraklar olan İngiltere'de, ne de popüler ve toplumsal bir kisveye büründüğü Fransa'da böyle bir tanımın ortaya konduğunu görürüz. 'Dikkate değer olan, kendini tamamlamış ve düşünce tarihinde yerini almış bir hareket olarak Aydınlanma nedir?' diye bir soru sorulduğunda ilk akla gelen düşünür olan Kant'ın ve sonrasında Mendelssohn'un aynı isimli makaleleri, aslında sürecin kemale erdiği bir dönemde ortaya konulmuş olduğu gerçeğidir. Ama bu gerçek Aydınlanma kavramının ya da düşüncesinin neyi içerdiği ya da hangi önceliklere sahip olduğunun bilinmemesi anlamına gelmemektedir. Aydınlanma Nedir? sorusuna cevap veren Kant'a kadar aslında, zamanla oturmuş zihinsel ve toplumsal bir kabule ulaşmış zımni olarak varlığını sürdüren bir Aydınlanma kavramının olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Zaten bu çalışmamıza adını verdiğimiz 'ulusal karakter' tanımlaması da bu gerçeğin toplumsal düzeyde nasıl gerçekleştiğini gösterme amacını taşımaktadır.

Aydınlanma İngiltere'de doğmuş, Fransa'da bir kültür ve idealizme bürünmüş, Almanya'da buyurgan bir entelektüalizme dönüşmüş, bireyin ve toplumun kendini sınırlayan tarihsel, toplumsal, dini, metafizik, sosyal ve siyasi vb. tüm engellere karşı, bir anlamda ontik, toplumsal bir değişim ve özgürleşme hareketidir. Aydınlanma dönemi Batı merkezli toplumlarda monarşik sistemlerin mutlak hâkimiyetinin değişmeye başladığı, burjuvanın bir güç olarak yönetime katılmaya çalıştığı ve entelektüel çabaları destekleyerek toplumsal düzeyde meşruiyet kazandığı, artık Aydınlanma idealleri diye isimlendirdiğimiz sosyal ve toplumsal değişimin yaşandığı bir dönemdir. Rönesans ve Reform hareketlerinin sonrasında yaşanan dini ve toplumsal ayrışmalar, aslında Batı toplumlarını günümüze değin karakterize edecek özelliklerin de ortaya çıkmasında etkili olmuş, Aydınlanma da bunların belirgin hale gelmesine katkıda bulunmuştur. Bu nedenledir ki, İngiltere'de Aydınlanmayı tetikleyen ve belli oranda destekleyen çoğu unsur içinde dini kurumlar ya da amaçlar varken, Fransa'da din ve benzeri klasik kabuller Aydınlanmanın karşıtı olarak tanımlanmış ve toplumu motive eden negatif unsurlar olarak sunulmuştur. İşin ilginç ve ironik yanı ise bu karşıt ve destekleyici tüm unsurların Alman Aydınlanmasında bir arada var olması ve bu unsurların Aydınlanma yüzyılının en büyük filozofu olan Kant'ın düşünce dünyasında kendine yer bulabilmesidir. Aydınlanma, kendini sınırlayan kadim paradigmaları eleştirip paranteze alırken, öte yandan tamamen devrimsel bir hareket kisvesine bürünmemiştir. Aydınlanma yüzyılı içinde tarihi ka-

rakterize edecek önemli devrimsel hareketler olmuştur; ama bu hiçbir zaman eskiyi yok edip, medeniyeti yeniden kurma iddiasını taşıyacak düzeye gelmemiştir. Aslında bu yüzyılı karakterize eden iki siyasi olay vardır. Bunlardan birincisi, hareketin merkezi olan İngiltere'de 1688 yılında gerçekleşen Şanlı Devrim (Glorious Revolution), diğeri ise bundan yaklaşık yüzyıl sonra gerçekleşen 1789 Fransız Devrimi'dir. Birincisi, toplumsal değişimin ve taleplerini kansız bir şekilde kendini yöneten krala/monarka kabul ettirerek, yönetimde söz sahibi olma imkanı elde ederken, Fransız İhtilali ise, Kıta Avrupa'sında daha köklü ve yıkıcı sonuçlar meydana getirmiştir. Fransız ihtilali, Şanlı devrimden farklı olarak artık değişim ve özgürleşme talebinin hakim unsurlarca kabul edilme imkanını görmeyen, ya da toplumsal değişim taleplerinin ya da hakların kazanılma imkanına inanmayan grupların bir isyan hali olarak Aydınlanma yüzyılının yaşandığı Fransa'da gerçekleşmiştir. Aslında kansız bir devrimle başlayan süreç, Aydınlanmanın en renkli ve etkili şekilde yaşandığı ve tüm Avrupa uluslarına ilham kaynağı olan Fransa'da kanlı bir devrimle nihayete ererek, bir anlamda trajediye dönüşmüştür.

Kant'ın ve Mendelssohn'un Aydınlanma tanımlarının daha iyi anlaşılabilmesi için, dönemin siyasi ve sosyal açıdan büyük bir değişim geçirdiğinin, kadın haklarından, liberalizme, kölelik kurumundan, monarşik yapılara, deizminden ateizme, Fransız ansiklopedistlerinden İskoç ahlakçılarına, hümanizmden sosyalizme, sivil özgürlüklerden despotik/buyurgan Aydınlanmacılığa kadar geniş bir yelpazede ele alınabilecek ve daha da genişletilmesi mümkün olan, bir anlamda günümüz dünyasını da anlama imkanı verecek, pek çok yeni kavram ve düşüncenin ortaya çıktığı bir zaman dilimi olduğunu bilmek gerekmektedir.

Kant'ın ve Mendelssohn'un kavramla ilgili tanım niteliğini taşıyan ünlü makaleleri 1783 tarihinde, Almanya'da 'Aydınlanma Dostları' isimli bir topluluk olan *Mittwoschgelleschaf*'ın yayın organı olan *Berlinische Monatsschirift* isimli derginin belli bir bilinç oluşturmak amacıyla açmış olduğu 'Aydınlanma Nedir?' sorusuna dair açılan yarışmaya gönderilen kısa dergi yazılarıdır. Ancak kavrama dair ilk soru denemesi bu iki düşünür öncesinde, ilahiyatçı ve eğitimci J. F. Zöllner (1753-1804) tarafından kaleme alınan ve yine aynı dergide, aynı yıl evlilikle ilgili bir makalesinin dipnotunda geçmekteydi. Zöllner "Aydınlanma nedir? Hemen hemen hakikatin ne olduğunun bilinmesi kadar önemli olan bu soru Aydınlanmaya başlanmadan önce cevaplandırılması gereken bir sorudur. Ve ben hala bu sorunun cevabını bulabilmiş değilim"[2] diyerek sürece ivme kazandırmasıdır. Burada dikkati çeken husus ise Zöllner'in

2. Aktaran: James Schmidt, "Aydınlanma Neydi? Moses Mendelssohn ve Immanuel Kant *Berlinische Monatsschrift'i* Nasıl Yanıtladı?" *Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı*, çev. Fahrettin Altun, sayı:11, Temmuz-2000, s.23.

ve 'Aydınlanma Nedir?' sorusu için açılan yarışmaya ilk cevabı gönderen Mendelssohn'un 'Aydınlanma Dostları' isimli topluluğun birer üyesi olmalarıdır.[3] Zöllner'in sorduğu sorunun ilgiyle karşılanması sonucu açılan yarışmaya birbirinden habersizce gönderilen bu iki önemli deneme o kadar etkili olmuş ve kabul görmüştür ki, özellikle Kant'ın söylemleriyle kavram popüler ve bilindik tanımına kavuşmuştur.

Mendelssohn 'Aydınlanma Nedir?' sorusuna cevap verirken, kavramı bir süreç olarak tanımlamıştır. Bu süreç insan aklının kullanımını gerektiren, henüz tamamlanmamış, herkese açık bir eğitimi öngörmekte ve eğitim kültür ve Aydınlanma olarak iki kısma ayrılmaktadır. Bunlar bir hakikatin aslında birbirini tamamlayan iki yönü gibidirler. Kültür daha çok pratik, Aydınlanma ise teorik ve objektif olanla ilgilidir dolayısıyla akli bir süreci gerektirmektedir. Aydınlanmayı bir eğitim süreci olarak gören Mendelssohn, özellikle eğitim (*bildung*) ve kültür (*kultur*) kavramlarını kullanması, Aydınlanma kavramının Kant'la zirveye çıkacak metaforik kullanımının da ilk aşamasını ifade ediyordu. Düşünür bu görüşlerini şu şekilde ifade etmiştir: "*Bir dil, bilimler aracılığıyla aydınlanır; toplumsal ilişkiler, edebiyat ve sohbetler aracılığıyla da kültüre ulaşır. Bilimler aracılığıyla teorik kullanım için diğerleri aracılığıyla ise pratik kullanım için daha uygun hale gelir. İkisi birlikte bir dile biçim [Bildung] kazandırır.*"[4] Mendelssohn Aydınlanmayı toplumsal ve kültürel bir süreç olarak tanımlarken, Aydınlanma ideallerinin kazanılmasını ifade eden *politur* kelimesini de bir amaç olarak sunmaktadır. "*Dışarıdan bakıldığında kültür, bir parlatma [Politur] dur. Parlakları kültür ve Aydınlanmadan gelen, dış parlaklıklarının ve pürüzlüklerinin temelinde içten gelen, soylu bir sahiciliğin yattığı uluslara ne mutlu!*"[5]

Kant, Mendelssohn'dan habersiz bir şekilde *Berlinische Monatsschirft*'te Aralık 1784 yılında "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt" isimli makalesini yayımladığında belki de bu kadar etkili olacağını hiç ummamıştı. Hatta aynı isimle başka bir makalenin kendisinden önce kaleme alındığını söylendiğinde, bu yazıyı görmediğini ancak görmüş olsaydı kendi düşüncelerini paylaşmayacağını ifade etmiştir.[6] Ancak Kant'ın Aydınlanma tanımı ve kullandığı bazı ifadeler zamanla daha popüler hale gelmiş ve kavramla özdeşleşmiştir. Artık 'Aydınlanma nedir?' denildiğinde ilk akla gelen şey, makalesinin hemen başında ifade ettiği şu cümlelerdir:

---

3. James Schmidt, "Aydınlanma Neydi? Moses Mendelssohn ve Immanuel Kant *Berlinische Monatsschrift'i* Nasıl Yanıtladı?" s. 23-24.
4. Moses Mendelssohn, "Aydınlanma Nedir? Sorusu Üzerine" *Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı*, çev: Ali Irgat, sayı:11 Temmuz- 2000, , s.13.
5. Moses Mendelssohn, "Aydınlanma Nedir? Sorusu Üzerine" s.13
6. Bkz, Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt (1784)", s.21.

> "Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedeni de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. *Sapereaude!* Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü imdi Aydınlanma'nın parolası olmaktadır."[7]

Metaforik bir değişim geçiren Aydınlanma kelimesi, Kant'ın ergin olmama durumu olarak nitelemesiyle beraber adeta ontik bir varoluş ve kurtuluş mottosu haline gelen "*Sapare aude*" ifadesiyle tamamlanmıştır. Kant'ın makalenin ilerleyen kısımlarında detaylarına girdiği 'ergin olmama' durumu, bize göre bir anlamda Aydınlanmanın özünü teşkil eden özgürleşme ve sorumluluk alma iradesini göstermeye cesaret edemeyen bireyin halihazırdaki durumunu kabulleniş halidir. Zira tarih boyunca Aydınlanmamış birey ve toplumlar her zaman kendileri adına karar veren ve uygulayan birey ve kurumların idaresinde yaşamışlardır.[8] Böyle bir yaşamda akli olarak sorgulama, kendi halinden şikayet etme ya da ontolojik bir durum tahlili çoğunlukla olmamıştır. Ancak Kant Aydınlanma sürecinin bir anlamda kemali olarak nitelendirilen tanımlamasında '*Sapare Aude*' mottosuyla özgürleşmenin tek yolu olan aklımızı kullanma cesaretini göstermeye teşvik vardır.[9]

Kant ve Mendelssohn dışında, Aydınlanmayla ilgili dönemin düşünürlerince benzer ya da farklı tanım ve tasvirler yaptığını görmekteyiz. Berkeley (1685-1753) bu dönem için "*kölelik ve batıl inanca karşın ortaya çıkıp kendi yolunu çizen o ışık okyanusu*" derken; Alexander Pope (1688-1744) da Aydınlanmanın bir anlamda bilinç altını teşkil eden Newton'u (1643-1727) anlatmak için "*doğa ve yasaları gecede saklıydı, Tanrı 'Newton olsun' ve her şey ışık oldu*" ifadesini kullanmıştır.[10] Fransız Aydınlanma geleneğini bir mensubu ve politikacı

---

7. Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt (1784)" s.17.
8. Bkz, Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt (1784)" s.17.
9. Sapare Aude mottosu ilk defa Kant tarafından kullanılmış değildir. İlk olarak Romalı şair Horatius'un dizelerinde karşımıza çıkan bu motto, Alman Aydınlanmasının önemli bir grubu olan 'Doğrunun Dostları Topluluğu" tarafından "Bilmek ve tanımak yürekliliğini göster" şeklinde kullanılmıştır. Leibniz-Wolff çizgisini izleyen topluluğun bireyleri devlet memurlarından, avukatlara ve rahiplere kadar geniş bir yelpazededir. Kant'ın bu ifadeyi kullanması ise, kullanımın bir anlamda popüler ve hatta kamusal bir söylem haline gelmesinde etkili olmuştur. Bkz, Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt (1784)", 1.dipnot, s.21; James Schmidt, "Aydınlanma Neydi? Moses Mendelssohn ve Immanuel Kant *Berlinische Monatsschrift'i* Nasıl Yanıtladı?", s. 28.
10. Aktaran: Ulrich Im Hof, *Avrupa'da Aydınlanma,* çev: Şebnem Sunar, Afa Yayıncılık, İstanbul-1995, s.12.

Turgot (1727-1781) dönemi ifade etmek için şöyle diyordu: "*Sonunda bütün gölgeler dağıldı, her taraftan bu ne güzel bir ışık... İnsan mantığının bu ne kusursuzluğu*"[11]. Aydınlanma'nın tümünü kuşatacak bir tanım yapmak aslında zordur. Ancak onun modernitenin alt yapısını oluşturan fikirler öbeği,[12] mutlakiyetçiliğe karşı bir başkaldırı, entelektüel ve sosyal açıdan bir varoluş ve insanlığın sosyal kazanımları olarak görülebilecek pek çok şeyi ifade ettiği düşünüldüğünden dolayı bu zorluk vardır. d'Alembert (1717-1783) dönemi 'felsefe çağı', Kant 'eleştiri çağı' T. Paine (1737-1809) ise 'akıl çağı olarak nitelendirmiştir.[13]

Foucault (1926-1984), Kant'la çağdaş olan Mendelssohn'un Lessing'le (1729-1781) otuz yıl kadar aynı entelektüel ortamı paylaştığını ve Alman Aydınlanması ile Alman Yahudi haskalasının aynı dönemin ürünleri olduğunu söylemiştir.[14] Aydınlanmanın ne kadar tartışılan bir kavram olduğunu vurgu yapmak için, *Berlinische Monatschrift* dergisinin hala var olduğunu farz ederek, bu sefer de 'Modern felsefe nedir?' diye bir soru sorduğumuzu farz edelim der. Foucault'un bu soruya verdiği kurgusal cevap oldukça çarpıcı ve dikkate değerdir. "Modern felsefe, iki yüzyıl önce arsızca ortaya atılan 'Aydınlanma nedir?' sorusunu yanıtlamaya kalkışan felsefedir."[15]

Aydınlanma'ya dair pek çok kavramsal tanım yapmak mümkündür. Yapılabilecek tüm tanımlamaları bir şekilde Aydınlanma tarihi içinde karşılık geleceği örneklerini de bulma imkanı olabilir. Akıl çağı olan 17.yy'ın tarihi ve felsefi bir devamı olan 18.yy Aydınlanma çağı, pek çok baskın paradigmanın bir arada kullanıldığı, insanlık tarihinde belirleyici bir rolü olan bir dönem olarak her zaman ilgi odağı olacaktır.[16] Bu ilginin temelinde de Andreas Riem'in deyimiyle, ussal bir şekilde insan ırkının yararına olacak şekilde ışık tutmayla,[17] J.G. Hibben'a göre de huzursuz ruhların sorgulaması ve meydan okumanın hiç bitmediği bir dönem, soruşturmanın ve sorgulamanın hiç bitmediği bir yaşam ülküsüdür.[18] Çağdaş yorumculardan Peter Gay ise Aydınlanmayı, tek bir

---

11. Aktaran: Ulrich Im Hof, *Avrupa'da Aydınlanma*, s. 13.
12. Bkz, Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa-2008, s.11.
13. Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, s.13; Bu kullanım için ayrıca bkz, Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul-1999, s.13; S. J. Barnett, *The Enlightenment and Religion The Myths of Modernity*, Machester University Press-2003, s.26.
14. Michel Foucault, "Aydınlanma Nedir?" *Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı*, sayı: 11, Temmuz-2000, s.70.
15. Michel Foucault, "Aydınlanma Nedir?", s.69.
16. Bkz, Erol Göka, "Güç İlişkileri' Açısından 'Aydınlanma", *Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı*, sayı:11, Temmuz-2000, s.113.
17. Bkz, Ulrich Im Hof, *Avrupa'da Aydınlanma*, s. 242.
18. Bkz, J.Grier Hibben, *The Philosophy of Enlightenment*, Charles Scribner's Sons, New York-1990, s.3

düşünme şeklinin teşekkül ettirdiği entelektüellerden oluşan bir aile olarak tanımlamıştır.[19] Bu ve benzeri tanımlamalar çoğaltılabilir ancak ulusal Aydınlanmaları anlamak için nasıl ve ne tür bir Aydınlanma ile karşı karşıya olduğumuzu bilmemiz gerekmektedir.

Nasıl ve Ne Tür Bir Aydınlanma?

Aydınlanmanın imkânı ve neliği hususunda tam bir ortak kanaat olarak oluşmamıştır. Ancak bununla birlikte, nasıl ve ne tür bir Aydınlanmayla karşı karşıya olduğumuzun anlaşılması için onun din, siyaset ve toplum bazındaki kabulünün şekillerine bakmak gerektiği gibi; felsefi, popüler ve radikal tehazürlerini de konuşmak gerekmektedir. Bu bağlamda düşüncenin temelini oluşturan amaçların ve buna bağlı temel karakteristik özelliklerin belirlenmesi gerekmektedir.

Aydınlanmayı idealize eden en önemli husus kuşkusuz Kant'ın ortaya koyduğu ergin olmama durumuyla başlayıp, toplumsal ve bireysel bir özgürlük amacına ulaşma ideasıdır. Aslında varoluşsal bir mesele olarak kişiyi engelleyen, tembellik ya da korkaklık gibi pek çok insani durumdan kaynaklanan veya başkalarınca her zaman ne yapacağımızın söylendiği bir ortamda ergin olmak gibi bir mesuliyeti insan almak istememektedir. Böyle bir ortamda kendini sorumlu kılacak tüm sorgulamalardan kaçınmaya çalışacaktır. Ancak Aydınlanma artık kişinin bu halden kurtularak aklını kullanma cesaretini göstererek, sorumluluğunu alan ve kendisiyle yüzleşen bir bireyi amaç/ödev edinmektedir.[20] Aklın belirleyici unsur haline geldiği bu düşünce sisteminde, aklın bağlı olduğu dini, toplumsal ve siyasi tüm unsurlardan kurtularak, kendini gerçekleştirme durumudur. Bu hal dıştan bakan kimse için aslında çok idealize edilmiştir. Bununla birlikte bu durum, salt düşüncede kalmamış dikkate değer bir oranda ve belli coğrafyalarda başarıya ulaşmıştır.

Aydınlanma, akıl ve eleştiri kavramlarının yüceltildiği bir çağdır. Kant'ın deyimiyle, birilerinin "düşünmeyin, aklınızı kullanmayın ve itaat edin" demesine karşın[21] mutlak bir şekilde özgürleşmekten başka bir amacı olmayan bütüncül bir değişimin adıdır. Bu değişim kimine göre oldukça homojen bir yapı-

---

19. Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation The Rise of Paganism*, W.W. Norton&Company, New York-1995, s.X.
20. Bkz, Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt (1784)" s.17; Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi*, BDS Yayınları, İstanbul-1992, s.401; Lucien Goldmann, *Aydınlanma Felsefesi*, Doruk Yayınları, çev: Emre Aslan, Ankara-1999, s. 15-16.
21. Bkz, Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt (1784)" s.18.

da olup, özgürleşmeyi ve ilerlemeyi insanlara amaç olarak sunmaktadır. Öyle ki, Ernst Cassirer'in de işaret ettiği gibi Aydınlanma felsefesi/düşüncesi, diğer düşünce sistemleri gibi sadece düşünce alanıyla sınırlandırılmış değildir.[22] Artık entelektüel faaliyetin toplumsal bir paradigma ve sosyal bir olgu haline gelmesidir. Bu yeni durumun en önemli tezahürü ise, her türlü bağnazlığın artık açıkça eleştiri konusu haline gelmesidir. Hegel (1770-1781) özü itibariyle hatalı ve olumsuz bir süreç olarak yorumladığı Aydınlanmayı, özgürleştirme faaliyeti bakımından ise olumlu olarak nitelendirmektedir.[23]

'Nasıl bir Aydınlanma?' sorusuna verilecek cevap Aydınlanma amacının yanında Aydınlanmayı karakterize eden unsurları da ihtiva etmelidir. Bu unsurlar zamanla ulaşılması gereken idealar olarak, Aydınlanmayı gerçekleştirmeye çalışan hemen her toplumun amacı haline gelmiştir. Bunların başında yukarıda da değindiğimiz gibi, özgürlük gelmektedir. Döneme bütüncül olarak baktığımızda, rasyonalist, ampirist, modernist fikirlerin hakim olduğu karma bir Batı düşüncesinden söz edebiliriz. Tarihsel olarak toplumu ele geçirmiş, bilinç altının hakimi olan tüm unsurla bir hesaplaşmanın başladığı bir dönemdir. Condercet'in (1743-1794) deyimiyle "*Bir gün gelecek ve güneş sadece akıllarından başka efendileri olmayan özgür insanların üzerine parlayacaktır*".[24] Herkese açık, tamamlanmamış bir süreç olan Aydınlanma, '*Sapare aude*' mottosuyla bağımsızlığını ilan etmiştir. Artık 18.yy'ın sonunda insanlığın Aydınlanmaya giden bir dönemde, Kant tarafından deklare edilmiştir.[25] Bu tüm engellerin kaldırılmaya çalışıldığı bir tür Aydınlanmadır.[26]

Aydınlanma, entelektüel, kısmen homojen, ilerlemeci, özgürlükçü, gelişime odaklı bir süreci gerektiren, insanlık tarihinde etkileri günümüze değin uzanan bir etkiye sahip, devrimsel oluşumların meydana geldiği bir dönemdir. Aydınlanma aynı zamanda kadim monarşilerin değişmeye zorlandığı, liberalizm gibi yeni tür yönetim şekillerinin ortaya çıktığı, kendine has bir insan profiline

---

22. Bkz, Ernst Cassirer, *The Philosophy of Enlightenment,* Beacon Press, Boston-1960, s. VII-VIII.
23. Bkz, Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefeleri Tarihi*, s.17-20; özgürlük kavramı Aydınlanma ideaları içinde en önemlilerinden birisidir. Özellikle kamusallık bağlamında Mendelssohn ve Kant'ın bireyleri sınıflandırması bu kavram çerçevesinde işlenmektedir. Ayrı bir çalışma konusu olan bu kavram için bkz, Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt (1784)" *Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı,* s.18; James Schmidt, "Aydınlanma Neydi? Moses Mendelssohn ve Immanuel Kant *Berlinische Monatsschrift'i* Nasıl Yanıtladı?", s. 29-30.
24. Aktaran: Dorinda Outram, *Aydınlanma,* Dost Kitabevi, çev: S. Çalışkan&H. Çalışkan, Ankara-2007, s.81.
25. Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt (1784)", s.20.
26. Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, s.12.

sahip, klasik erdemlerin yanında yeni ahlaki gerçekleri üreten, farklı unsurların bir arada yaşamasından kaynaklı bazen bilinçli ama çoğunlukla zorunlu bir hoşgörünün hakim olduğu, insanı özgürleştiren aklın, kamu bağlamında yeni bir sistem ürettiği, modernitenin kaynağıdır. Aydınlanma zımni bir ontolojiyi ihtiva eden, özgürlüğü ve kurtuluşu imleyen bir düşünceydi. Kimine göre bu belli oranda başarılmış ve olması gereken bir değişimken, kimine göre de aşırı yüceltilen ve idealize edilmiş ve bazı trajik sonuçlara yol açmış bir entelektüel sistemdir. Aydınlanmanın modern yorumcularından P. Hazard, Fransız Aydınlanması bağlamında bu düşünceyi şu şekilde müjdelemektedir:

> "Uzun zamandır bütün kudret rahiplerin elinde kalmıştı. Bunlar yeryüzünde iyilik, adalet ve kardeşçe sevginin hakim olacağını vaat ettiler, ama vaatlerini yerine getirmediler. Hakikat ve saadet mükâfatlarının konduğu bir yarışta kaybedenler, onlar oldu. Artık sahayı terk etmekten başka yapacak bir şey yoktu. Güzellikle giderlerse ne ala, ama gitmezlerse zorla atılacaklardı. Büyük beşeriyet ailesine iyi bir sığınak olamamış bulunun eski binanın yıkılması gerekiyordu. İlk iş bir yıkım işiydi. Bu iş iyice bitirildikten sonra da yapım işi geliyordu; müstakbel sitenin temelleri kurulacaktı. Ama en az bunun kadar önemli ve acil bir vazife de, insanı ölümün öncüsü olan bir şüpheciliğe düşmekten kurtarmak üzere, insanlığı hep yanlış yola götürmüş metafizik rüyaları bertaraf eden ve bizim hudutlu gücümüzün ulaşabileceği, bizi memnun etmeye yetecek olan gerçekler üzerine teksif edilmiş bir felsefenin kurulmasıydı. İlahi müeyyidesi olmayan bir siyasi sistem, esrarsız bir din, dogmasız bir ahlak kurmak gerekti"[27]

Ancak sürecin büyük oranda tamamlandığı aydınlanmış bir Avrupa'da, sonuçları bakımından önemli eleştiriler getiren Horkheimer ve Adorno, 20.yy'ın başında insanlığın karşılaştığı büyük felaketlerin sebeplerinden biri de oldukça yüceltilmiş aydınlanan idealleri olduğunu ifade ediyorlardı.[28] Ortaya çıkan çelişki bu düşünürlerce şu şekilde ifade edilmişti: "Aydınlanma, gelişen düşünmenin en geniş anlamında, başlangıçtan bu yana insanlardan korkuyu kaldırmak ve onları kendilerinin efendisi durumuna getirmek amacını gütmüştür. Ne var ki, tamamen aydınlatılmış yeryüzü bugün muzaffer bir felaketin belirtilerini taşıyor. Aydınlanmanın programı dünyayı gizlerinden kurtarmaktı. Mitleri parçalayacak, ham hayalleri bilgi vasıtasıyla alaşağı edecekti."[29]

---

27. Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme,* çev: Erol Güngör, Ötüken Yayınları, İstanbul-1981, s.15-16.
28. Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi,* s. 20.
29. M. Horkheimer&T. W. Adorno, *Aydınlanma Diyalektiği, Felsefi Fragmanlar,* çev: Oğuz Özügül, c.I, Kabalcı Yayınevi, İstanbul-1995, s.19.

Aydınlanma Ne Değildir?

Kant ve Mendelssohn ile başlayan ve sonrasında oldukça popüler hale gelen Aydınlanma tanımlamaları zamanla düşüncenin üzerindeki belli başlı soruları izale ettiği gibi, yeni bazı ontik soruların çıkmasına da neden olmuştur. Oldukça idealize edilen ve modern dünyanın temel unsurları olan tüm kavramların Aydınlanma özelinde tanımlanması, her şeyin Aydınlanma ile başlamış olduğu vehmine de sebep olmuştur. Aydınlanma'yı Newton ve Locke (1632-1704) ile başlatan felsefe tarihçilerinin yanında, Rasyonalizmin kurucusu kabul edilen Descartes'i (1596-1650) de Aydınlanmacı olarak zikreden düşünürler olmuştur. Ancak kavramın tanımlamasının 18.yy'ın sonlarına denk gelen bir dönemde, yaklaşık yüzyıl sonra gerçekleşmiş olması, öncesinde böyle bir kavramın ya da düşüncenin olup olmadığı sorusunu da zihinlere getirmektedir.

Oldukça kuşatıcı hale gelen Aydınlanma kavramın sınırları zaman içinde belirsizleşmiştir. Merkezinde aklı ve eleştiriyi alan bu düşüncenin, sanki bir anda 18.yy'da insanlığın dogmatik uykusundan uyanmasını sağlayan bir Aydınlanma hali gibi ütopik bir tarzda takdim edildiği olmuştur. Düşünce tarihi boyunca, felsefi faaliyetin olduğu yerde aslında akıl ve eleştiri de varlığını devam ettirmiştir. Akıl ve eleştirinin muhatabı olan dogmatizm karşıtlığı, dini kabuller, özgürlük algısı, siyasi ve sosyal talepler aslında tarih boyunca her zaman varlığını sürdürmüştür. İndirgemeci bir tarzda duruma yaklaşıp Aydınlanmanın, tıpkı bir devrim gibi eski olan her şeyi, Fransızların ifadesiyle *ancien régime*'i kaldırıp tamamen yeni bir düzen ve anlayış getirdiğini söylemek, duruma oldukça indirgemeci ve ütopik yaklaşmaktan başka bir şey değildir. Peter Gay, P. Hazard ve E. Cassirer'in yorumlarının yanında, Adorno ve Horkheimer'ın yaklaşımlarının da önemli olduğunu düşünüyoruz. Son dönem Aydınlanma yorumcuları olan bu düşünürlerin bir kısmı Aydınlanmayı, adeta insanlığın bir dönüm noktası olarak yorumlarken, Adorno ve Horkheimer gibi düşünürler de bunun zamanla toplumsal ve siyasi bir paranoyaya dönüşebileceğine işaret etmişlerdir. Bu anlamda daha 18.yy'da E. Burke'nin, sonrasında Hegel'in eleştirileri de önemlidir.

Aydınlanmayı aslında felsefenin toplumsal tezahürü olarak yorumlayabiliriz. Aydınlanma idealleri olarak ortaya çıkan tüm talepler mevcudiyetini tarih boyunca sürdürmüş olsa da ilk defa bu denli bir tartışma ve gerçekleşme imkanı bulması açısından bu dönem önemlidir. Aslında yakın zamanlara kadar sanki tek bir Aydınlanma olgusundan ve buna bağlı tezahür ve kabullerden bahsediliyordu.[30] Ancak bu çalışmamıza konu olan ulusal Aydınlanmalar göstermektedir ki, idealize edilmiş bir kabul olarak Aydınlanma ortaya çıktığı toplumlarda kendine has özelliklere de sahipti. Bütüncül bir şekilde ele alındığında, di-

30. Dorunda Outram, *Aydınlanma*, s.19.

ne karşı mücadeleden, özgürlük ideasına, akılcılıktan bilime dayanan bir dünya görüşüne kadar uzanan Aydınlanma kabullerinin merkezinde popüler bir hareket haline gelen Fransız Aydınlanmasının etkisi vardır.[31]

Cassirer Aydınlanmayı, hem yapıcı hem de yıkıcı yönü olan bir eylem olarak tanımlamaktadır. Merkezinde akıl bulunan bu düşünceyi sadece salt bir düşünce eylemi olarak tanımlamak, onun gerçek anlamını anlamaktan bizi uzaklaştırır. Hegel özgürlük bağlamında olumladığı Aydınlanmayı, özü bakımından hatalı ve olumsuz bir süreç olarak tanımlamıştır. Adorno ve Horkheimer her ne kadar Aydınlanma ideallerinin önemine değinseler de, 20.yy'da insanlığın karşılaştığı felaketlerin sebeplerinin başında da Aydınlanma ideallerinin olduğunu belirtmişlerdir. Aydınlanmanın amacı dünyayı gizlerden kurtarmaktı ama zamanla hem totaliter hem de özgürlükçü sistemlerin bizatihi mitosu haline gelmişti. Bu mitos ise bir anlamda Ahmet Cevizci'nin deyimiyle yirminci yüzyıl Almanya'sında bir tür politik terör haline gelecekti.[32] Aslında Mendelssohn, 'bir şey kemalinde ne kadar güzelse, ifsadında da kadar çirkindir' ifadesinde zımni olarak sürecin olumsuz sonuçlarını ortaya koyar .[33] Aslen bir Alman Yahudi olan Mendelssohn'un tanımından iki yüz yıl sonra yine Alman Yahudileri olan Adorno ve Horkheimer Aydınlanma düşüncesinin ortaya çıkardığı olumsuzluğun ve entelektüel çürümenin sonuçlarını bizatihi yaşıyordu. Aslında Aydınlanma düşünce tarihi boyunca üretilen pek çok önemli kavrama yeniden şekil veriyor ve bu kavramları bencil bir şekilde sahipleniyordu. Bu kavram ve döneme dair en çarpıcı eleştirilerden bir tanesi kuşkusuz Fehmi Baykan'ın bütüncül bir düzeyde ele alıp, hareketi yok saydığı Aydınlanma yorumudur. Oldukça radikal ve kabullerin dışında bir yaklaşımla Baykan, aslında Aydınlanma diye bir dönemden ya da felsefeden bahsetmenin mümkün olmadığını, aksine bu kabullerin bir yanılsamadan ibaret olduğunu ortaya atmıştır. Zira kullanılan tüm kavramlar ve özellikle de akıl ve eleştiri kavramları zaten felsefenin tabiatında olan kavramlardır. Başlangıcından bitimine kadar, dönemi karakterize edecek bir felsefeden ve felsefecilerden bahsetmek zordur. Adeta her şeyi kuşatan, sınırları çizilmemiş, popüler bir kabullere dayanan ancak birbiriyle çatışan filozoflar ve fikirler dönemidir. Bu ve benzeri nedenlerden dolayı Aydınlanmanın varlığını yadsıyan F. Baykan, dönemi belirsiz bir süreç olarak tanımlamaktadır.[34] Üzerine o kadar çok söylenmiş bir dönem aslında, kazanıl-

---

31. Bkz, Dorinda Outram, *Aydınlanma,* s.19; Lucien Goldman, *Aydınlanma Felsefesi,* s.19-20.
32. Bkz, Ahmet Cevizci, s.21; M. Horkheimer&T.W. Adorno, *Aydınlanma Diyalektiği, Felsefi Fragmanlar,* s.19.
33. Bkz, Moses Mendelssohn, "Aydınlanma Nedir? Sorusu Üzerine", s.14.
34. Fehmi Baykan, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar,* Kaknüs Yayınları, İstanbul-2000, s.29-49.

ması gereken idealleri sembolize etmesi bakımından zamanla bir ütopyaya dönüşmüş, Y. Aktay'ın deyimiyle, üzerine konuşuldukça kendi başına aydınlatılması gereken karanlık bir kavrama dönüşmüştür.[35]

Felsefî, Toplumsal/Popüler ve Radikal Aydınlanma

1688 Glorious devrimiyle İngiltere'de başlayıp, İskoçya'da devam eden, sonrasında kıta Avrupa'sının iki büyük ülkesi olan Fransa ve Almanya'da bambaşka bir kisveye bürünen, Avrupa'nın doğusundan batısına, güneyinden kuzeyine kadar etkili olan, idealleri benzer ancak tezahürlerinin farklı olduğu bir düşünsel değişimdir Aydınlanma. Onu karakterize eden en önemli unsurlar felsefi argümanların zamanla toplumsal bir gerçekliğe ya da yaygınlığa kavuşmasıdır. Bu yaygınlık zamanla o kadar ileri bir noktaya varmıştır ki, popüler kültürün sürükleyici unsuru haline gelmiş ve Aydınlanma insanların ulaşması gereken bir ülkü ya da proje olarak despotik ve radikal bir kisveye de bürünmüştür.

Rasyonalizmin çağı olan 17.yy'ın son çeyreğinde aklın mutlak hakimiyeti zamanla 18.yy artık bir felsefe çağı ve akıl çağı olarak anılmaya başlamıştır.[36] Tek geçerli unsur olan akıl artık nerdeyse her hususta, her yerde ve tüm kültürlerde değişmez ve yanılmaz bir ilke olarak düşünce tarihinde hiç olmadığı kadar kuvvetli bir şekilde kendini göstermiştir. Bu yüzyılın ayırt edici unsuru olan akıl, yönetimi elinde bulunduran kudret sahiplerinin gerçekleştirmediği vaatlere karşı, tarihsel olarak mutlakiyetçi bir yapıda varlığını sürdüren din ve ahlak kabullerinin değerlendirilmesinde tek değer haline gelmeye başlamıştı. Bu değerin hakimiyetinin zamanla felsefi, toplumsal ve despotik olarak nitelendirdiğimiz sonuçları Aydınlanmayı karakterize eden en önemli unsurlar haline gelmiştir.

Felsefi açıdan aklın mutlak özgürlüğe kavuşmada tek kaynak haline gelmesi, insanın ergin olmama durumundan artık görevlerinin bilincinde kendi iradesiyle eyleyen; birey olduğunun farkına varan bir özne olması öncelikli bir sonuçtur. Felsefi bakımdan entelektüel üretimlerin özellikle arttığı, bazı kabul-

---

35. Yasin Aktay, "Modernizmin Aydınlanma Vehmi", *Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı*, sayı:11, Temmuz-2000, s. 104.
36. Ernst Cassirer, *The Philosophy of Enlightenment*, s.6; 'Akıl Çağı' kavramından diğer dönemlerden çok özellikle bu zaman diliminde kullanılmasının nedeni, yeni bir evren inşaa etme iddiasında olan insanın aklı faillik mertebesine çıkarmasındandır. Yoksa bundan daha önceki düşünürlerin aklı kullanmadıkları ya da on sekizinci yüzyılın düşünürlerinin daha akıllı olduğu anlamı çıkarılmamalıdır, Bkz, John Redwood, *Reason, Ridicule and Religion, The Age Of Enlightenment in England*, Thames and Hudson, London-1996, s.14.

lerin toptan değiştiği bir yüzyıl olan Aydınlanma dönemi, tolerans kavramının ve dinsel özgürlük kavramının inşa edildiği bir dönemdir. Mendelssohn'un deyimiyle dışarıdan bakıldığında aynı zamanda bir *politur*, kültürel bir değişimi ifade eder. Ancak kültür Aydınlanmanın bizatihi kendisini teşkil etmez. Birey ve yurttaş olma bilincinde olan Aydınlanma insanı kültürün çok ötesinde bir değişimi yaşamaktadır. Zira bazıları daha kültürlü olabilir ancak Aydınlanmayı yaşayamayabilir.[37]

Felsefi açıdan baktığımızda sürecin daha başında süreci anlamamızı sağlayan eserler ortaya konmuştur. Entelektüel açıdan İngiliz geleneğinin başı çektiği bu düşünsel üretimin ilk ürünü, 1687 yılında Newton'un *Doğa Felsefesinin Matematik İlkeleri* isimli eseridir. Sonrasında bir anlamda Aydınlanmanın başlatıcısı olarak kabul edilen Locke'un *The Reasonableness of Christianity (Hıristiyanlığın Akliliği), Two Treatises of Civil Goverment (Sivil Hükümete Dair İki Deneme)* ve *Tolerans Mektupları* isimli eserler süreç bakımından oldukça önemlidir. İskoç olmasına rağmen İngiliz Aydınlanma geleneği içinde yer alan Hume'un (1711-1776) *Dinin Doğal Tarihi* ve *İnsan Doğasına Dair Bir Deneme* isimli eserleri önemlidir. İngiliz ideası üzerine yeni bir Aydınlanma tecrübesinin inşa edildiği Fransa'da Voltaire (1694-1778) 1763 yılında artık sosyal bir vakıa haline gelen tolerans algısına dair *Tolerans Üzerine Bir Deneme* isimli eserini kaleme almıştır. Aydınlanma'nın artık kemale erdiği zamanlarda ortaya çıkan Kant'ın hemen hemen tüm eserleri sürecin entelektüel seyrini açıklamak bakımından ayrıca önemlidir.

Aydınlanma doğduğu topraklar olan İngiltere'den farklı olarak özellikle Fransa ve Almanya özelinde toplumsal ve radikal eğilimlerin ağır bastığı bir sürece dönüşmüştür. Yüzyılın güçlü monarşileri olan Fransa'da XIV. Louis ve Almanya'da II. Frederick (1712-1786) ile monarşiler ve monarkların tavırları da değişmeye başlıyordu. Aydınlanma, idealize edilmiş fikirleriyle adeta bir toplum projesi haline gelmişti. Toplumsal değişimler ve gelişmelerin muharrik güçleri bizatihi monarşinin başındaki krallardı. Ancak ortaya koydukları anlayış onların yönetim tarzlarına uygun, buyurgan ve sonuçları bakımından radikal bir Aydınlanmayı da içermekteydi.

Toplumsal Aydınlanma, bu dönemin en dikkate değer tarafını teşkil etmekteydi. Bireyin, aklını başkasının kılavuzluğu olmadan kullanma cesareti kendisine ve içinde bulunduğu topluma bir çok imkanın ve yeniliğin de kapılarını aralıyordu. Sistemler değişiyor, monarşik yapılar evriliyordu. Aydınlanma yüzyılı olarak popüler kültürün parlayan yıldızı olan 16.Louis'in Fransa'sı 1789'da sonuçları bakımından her ne kadar tartışmalı da olsa büyük bir devrimle değişimin zirvesine çıkıyor ve siyasal değişimle yüzleşiyordu. Pek çok prenslikler-

37. Moses Mendelssohn, "Aydınlanma Nedir? Sorusu Üzerine" s.13.

den oluşan Almanya'yı, despotik yöntemlerle birleştiren II. Frederick kendisini, Aydınlanmacı bir yönetici ve bizatihi Aydınlanmanın hamisi olarak görüyordu. Kant'ın gözünde ise bu dönem zaten Frederick dönemiydi. Aklın yegane unsur olduğu bu dönem, özel ve kamusal alan ayrımının yapıldığı, özgürlük alanlarının yeniden inşa edildiği bir dönemdir.[38]

Toplumsal değişimlerin en önemli sonuçları dogmatik kabullere yapılan akli eleştirilerle ortaya çıkıyordu. Bunun en önemli örnekleri dini kabuller açısından ortaya çıkıyordu. Reform hareketlerinden beri yaşanan dinsel değişim bu dönemde daha özgür tavırlara ve din dışı öğretilerin toplumsal hayata girmesine yol açmıştı. Toplumun farklı unsurlarına gösterilen tolerans düşüncesinin merkezinde, mecburiyetten kaynaklı bir kabul vardı. Otuz yıl savaşları, İngiltere iç savaşı dinsel kabullerin sonucu olan bir felaketti. Ancak yine de insanlar dinden vazgeçmiyorlardı. Değişmeyen kabullerin yanında toptan bir yok edişin mümkün olmadığını göre Avrupa, mecburiyetten kaynaklı bir toleransı artık toplum düzeyinde de zorunlu olarak kabul etmeye başlamıştı.

Fransa merkezli Avrupa Aydınlanmasında toplumsal açıdan karşımıza çıkan en önemli değişim kuşkusuz, Aydınlanma ideallerinin yeni sosyal alanlarda kendilerine yer bulması ve yayılması olmuştur. Kafelerden, bilimsel akademilere, salonlardan, halk konferansları düzenleyen kurumlara, kütüphanelerden kendi içine kapanık olan mason localarına kadar, Aydınlanmayla özdeşleştirilen tüm kavram veya düşünceler toplumsal bir kabule kavuşuyordu. Kent kültürünün geliştiği, düzelen ekonomik durumla beraber monarkların yanında burjuva sınıfının da kuvvetlenmesine imkan sağlamıştı. Toplumun bu yeni zenginlerinin sağladığı imkanlarla daha bağımsız bir şekilde üretim yapma imkanı bulan entelektüellerin özellikle ana dildeki eserlerin çoğalmasına imkan sağlamıştı.[39] Bu dönemin dikkate değer diğer bir yönü ise bir birey olarak kadının toplumdaki öneminin artmasıdır. Fransız salon kültürünün yöneticileri olan kadınlar, hem toplumda önemli bir yere sahip olurken, Aydınlanma ideallerinin yayılmasında da önemli bir fonksiyon icra ediyorlardı. Ayrıca aristokrat bir geçmişe sahip olmayan, yazarlık gibi işlerle geçimini sağlayan kadınlar ilk defa toplumun vitrininde kendilerine yer buluyordu.[40] Eş olmaktan öte bir birey olarak ilk defa bu dönemde kadın toplumsal açıdan kendine yer buluyordu. Yazılı kültürün gelişmesi, derneklerin, entelektüel toplulukların faaliyetlerinin yanında, ilk defa kölelik kurumunun mevcudiyeti hakkında insani değerleri dikkate alan yaklaşımlar ortaya çıkmıştı. Zamanla Hıristiyanlaşan köle toplulukları, dinen kardeş oldukları sahiplerinin baskısı altında ekonomiye can vermeye devam ederken, yi-

38. Bkz, Dorinda Outram, *Aydınlanma,* s.147, 166.
39. Bkz, Dorinda Outram, *Aydınlanma,* s. 33.
40. Bkz, Dorinda Outram, *Aydınlanma,* s.39.

ne Aydınlanmacı toplum tarafından dini ve ahlaki açısından da mevcudiyeti sorgulanmaya başlamıştı. Toplumsal değişimin hemen her alanında olduğu bu dönemde de Fransız düşünürlerin fikirleri oldukça radikal unsurlar içermekteydi. Voltaire'in etkileyici ve tahrik edici unsuru Prusya ve Rusya monarklarında dikkate değer bir etki oluşturuyordu. Fransa'nın kısmen devrimci, şüpheci bazen ateist ya da deist olan ama eski düzenin mirasıyla tamamen kavgalı olan düşünürleri değişimin kökten ve radikal bir şekilde olmasını imlemekteydiler. Fransız düşünürlerden görüş ve zihniyet olarak oldukça farklı olan Kant ise bir Aydınlanma düşünürü olarak, değişimin, özgürlüğün yanında yönetimi altındaki II. Frederick'in icraatlarını onaylayan bir konumda bulunuyordu. Onun açısından zaten bu dönem bir Frederick bir Aydınlanma yüzyılıydı. Frederick açısından da değişim buyurgan, despotik ve radikal unsurları içinde barındırıyordu.[41]

Paradigmaların Yeniden İnşaası: Din, Siyaset ve Toplum

Aydınlanma düşüncesi eski olanın yerine yeni olarak nitelendirilen pek çok şeyin ikame edildiği bir dönemi içermektedir. Fransızların *ancien régime* olarak isimlendirdikleri önceki anlayışların yerine artık Aydınlanma insanını çevreleyen yeni düşünceler ve paradigmaların inşa edildiği bir dönemdir. Bu dönemi karakterize eden en önemli değişimler din, siyaset ve toplum düzeyinde gerçekleşmiştir. Toplumu şekillendiren pek çok gelişmenin başında siyasi kabullerin evrilmesi ya da köklü değişiklikler geçirmesi vardır. Thomas Hobbes'la İngiltere'de başlayan yeni siyasi yaklaşımlar Locke, Hume, Rousseau (1712-1778) gibi düşünlerle önemli bir ivme kazanmıştır. J. Locke'un *Two Treatises of Civil Goverment* isimli eseri bu dönemde gerçekleşmesi muhtemel olan siyasi öngörünün ilk izlerini taşıyan eserdir. Dönemi karakterize eden diğer bir eser ise Rousseau'nun ünlü *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma* (1754) isimli eseridir. Entelektüel alanda betimlenen siyasi değişimin örneklerini zamanın monarşik sistemlerinde de gözlemlemek mümkündür. 14., 15. ve 16. Louis'in hakim olduğu on sekizinci yüzyıl Fransa'sı dönemin en debdebeli ve şaşalı mekanı olarak diğer milletlerin gıpta ile baktığı bir yer haline gelmişti. Saray mensuplarının kültürlü olmaya oldukça önem verdiği bu dönemde, burjuva da entelektüel alanda kendine yer edinmeye başlamıştı.[42] Kıta Avrupa'sında Aydınlanmanın ve monarşik sistemin en önemli temsil-

41. Bkz, Roy Porter, "The Enlightenment in England", *The Enlightenment in National Context*, ed. Roy Porter&Mikuláš Teich, Cambridge University Press, Cambridge-2007, s.6.
42. Bkz, Ulrich Im Hof, *Avrupa'da Aydınlanma*, s. 29.

cileri olan Fransa ve Almanya'da önemli değişimler olmaktaydı. Paradigmatik değişimler Fransa'da nihayetinde büyük devrimle sonuçlanacak bir değişimi ortaya çıkarmıştı. Almanya'da ise II. Frederick'in şahsında yükselen güçlü ama halkın hizmetinde olan, despotik buyurgan ama Aydınlanmacı sayılabilecek bir monark vardı.[43] Avrupa'nın diğer büyük monarşileri olan Osmanlı ve İspanya'dan farklı olarak, İngiltere'de kendine has ve Aydınlanma ideallerinin bir anlamda sonucu ortaya çıkan, yetkinin belli oranda monarkla/kralla paylaşıldığı, püriten yeni burjuvanın desteklediği parlamenter bir monarşi yükseliyordu.[44] Kıta Avrupa'sı ise Avusturya ve Prusya'da II. Frederick ve II. Joseph'in şahsında desteklenen Aydınlanmacı bir yönetim tarzının ilk denemelerine şahit olmaktaydı. Fransa ise zaten yüzyılın başından beri, artık toplumsal bir fenomen haline gelmiş filozoflarıyla, sosyal mekanları ve saray çevresiyle popüler bir Aydınlanma ilk örneğini sergiliyordu.

Aydınlanma kavramını ve dönemini karakterize eden en büyük paradigma değişimi kuşkusuz din algısında gerçekleşmiştir. Fransız Aydınlanma filozoflarının etkin olduğu alanlarda özellikle dine ve dini kurumlara karşı toptan bir saldırı ve olumsuz eleştirilerin olduğunu söylememiz lazımdır. Teist, deist ya da ateist olsun bu dönemin düşünürleri sadece tek bir dine mutlaklık atfedilmesini kabul etmemişlerdir.[45] Onlar hakim dini algının problemleri içerdiğini, zira reform sürecinden Aydınlanmaya kadar gelen tüm değişimin temel dinamikleri arasında dinin önemli bir yeri olduğunu düşünüyorlardı. Bu nedenle kabul edilebilir olan bir dinin temelde savunulabilir, akılcı ve Aydınlanmanın öngördüğü yeni ahlaki normları içermesi gerektiğini savunmuşlardı. Aydınlanmanın başladığı İngiltere'de din daha çok deist ve teist düşünürlerce ele alınmıştı. Deistik eğilimlerinin yanında, bazılarınca teist kabul edilen Locke, iyi bir dindar olan Berkeley, dini alabildiğince eleştirip doğal dine dair görüşleriyle ön plana çıkan Hume, kıta Avrupa'sı düşünürlerine kıyasla din hususunda daha nitelikli ve felsefi görüşler ortaya koymuşlardı. Fransa'da ise deist Voltaire'nin yanında, popüler Aydınlanmanın en önemli bireylerini oluşturan Ansiklopedist düşünürlerin çoğu ateist kimliğiyle ön plana çıkıyorlardı. Onların dine dair yorumları yukarıda da beyan ettiğimiz gibi oldukça indirgemeci ve eleştirildi. La Mettrie'nin (1709-1751) *Makine İnsan* isimli eseri bu dönemin bakış açısını yansıtması bakımından oldukça önemlidir. D'Alembert ve Baron d'Holbach (1723-1789) gibi düşünürler ise dini tamamen ilga ederek artık doğa ile barışık bir halin bunun yerine ikame edilmesini istiyorlardı.[46] Al-

43. Bkz, Dorinda Outram, *Aydınlanma,* s. 63.
44. Bkz, Erol Göka, "Güç İlişkileri' Açısından 'Aydınlanma", s.114.
45. Bkz, Lucien Goldmann, *Aydınlanma Felsefesi*, s.92-93.
46. Bkz, Dorinda Outram, *Aydınlanma,* s. 140.

manya ise Fransa'dan daha farklı olarak, bizatihi Aydınlanmayı imleyici bir dini hareketin, Pietizmin etkisi altındaydı. Ancak bu dönem için en önemli gerçek şuydu ki, klasik eski kabullere dayalı, mutlakiyetçi ve bağlayıcı dine karşı ciddi bir eleştiri vardı. Aydınlanma idealleri Katolik ülkelerden çok Protestan ülkelerde kendilerine yer bulabiliyordu. Bu nedenle İngiltere ve Almanya'daki Aydınlanma sürecinde dine karşı olan tutum Fransa'dan çok farklıdır. Din, Almanya ve Fransa'da eleştiri konusu olsa da Aydınlanmanın önemli bir yapı taşı olarak Fransa'da daha önemli bir yer edinmiştir.

Aydınlanma dönemi boyunca din olgusu özellikle Fransa'da, sürecin tamamlanması için geçilmesi ya da halledilmesi gereken bir mesele olarak sunulmuştur. Fransız Aydınlanmasının en önemli çalışması olan *Ansiklopedi* bunun örnekleriyle doludur. Kurumsal açıdan dinin bir sömürü unsuru olduğunu ve baskıcı yapılar olduğunu söyleyen d'Holbach'ın yanında, dini kabulleri ahlak bağlamında yeniden yorumlamaya çalışan Diderot, asli günah bağlamında Hıristiyanlığı eleştirmiştir. İnsanın merkeze alındığı bir ahlakı savunan düşünür insan için iyi ve kötü olan şeyleri erdem ya da erdemsizlik olarak nitelendirirken, Hıristiyan ahlakı yerine, doğal dinin gereği olan bir ahlakı önermektedir.[47] Fransa'dan farklı olarak İngiltere'de Aydınlanma geleneği içinde yer alan düşünürler, din ve Hıristiyanlık bağlamında, eski ile yeni kabuller arasında bir köprü kurmaya ve var olanı revize ederek yaşatmaya çalışmışlardır. Locke'un *The Reasonableness of Christianity (Hıristiyanlığın Aklılığı)* Aydınlanma ideallerine uygun bir Hıristiyanlık tanımı ortaya koymaya çalışırken, dönemin ünlü deistleri olan Toland (1670-1722), A. Collins (1676-1729) ve Tindal (1657-1733) Hıristiyanlığı akılla kavranabilir bir din olarak tekrar ele almışlardı. J. Toland'ın *Christianity not Mystreious (Gizemsiz Hıristiyanlık)* eseriyle aslında Hıristiyanlığın akla muhalif veya aklı aşkın ortaya koymaya çalışmıştı. İlk dönem Hıristiyanlığın da böyle olduğunu fakat zaman içinde farklı unsurları ihtiva eder hale geldiğini savundu. Locke'tan oldukça etkilenmiş olan Anthony Collins *A Discourse of Freethinking, Occasioned by the Rise and Growth of a Sect Called Freethinkers (Düşünenler Grubunun Yükselişi ve Gelişmesinden Çıkarak: Bir Özgür Düşünce Söylevi)* isimli eseriyle özgür ve sorumluluğunun bilincinde olan aklın ancak hakikate ulaşabileceğini ifade etmiş ve bu kabulü de kutsal kitaba uygulamaya çalışmıştır. Aynı amacı taşıyan diğer bir eseri de *Discourse of Grounds and Reasons of the Christian Religion (Hristiyanlığın Dayanakları ve Mantığı Üzerine Bir Söylev)*'dir. Diğer bir deist olan M. Tindal, bu yeni dünya düzeninde Hıristiyanlığa da bir yer açabilmek için ünlü eseri *Christianity as Old as the Creation (Yaradılış Kadar Kadim Olan Hristiyanlık)* yazmıştı.

---

47. Bkz, Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi*, s.409.

Toland, Tindal ve Collins'in deizminin yanında Lord Shaftesbury'nin (1671-1713) ahlak hakkındaki görüşleri daha sonrasında İskoç ahlakçılarıyla beraber Aydınlanmanın en büyük etik ekolüne dönüşecekti. Kaynağını dinden alan ahlak kavramının yerine, bağımsız ve insan doğasında içkin bir ahlak anlayışı ortaya çıkıyordu. Lord Shaftesbury'nin 1699 yılında *Inquiry Concerning Virtue or Merit (Erdem veya Değere Dair Araştırma)* kayda değer bir etki yaratmıştır. İskoç Ahlakçılığının başlatıcısı kabul edilen Hutcheson (1694-1747), Shaftesbury'in yolundan yürüyerek, merkezinde insanın olduğu bir ahlak sistemi ortaya koymaya çalışmıştır.[48] Onun ahlaka dair çalışmaları İskoç Aydınlanmasının iki önemli şahsiyeti olan A. Smith (1723-1790) ve D. Hume'u etkilemiştir.

Klasik din algısı zamanla doğal dine ve insani ihtiyaçlardan neşet eden bir ahlak anlayışına dönüşmekteydi. Her ne kadar L. Goldmann, Aydınlanma düşünürlerinin Hıristiyanlığa ve kiliseye düşmanlıkta birleştiklerini iddia etmiş olsa da,[49] bizatihi din olgusunun gerekliliği ya da önemi hususunda herhangi bir tereddüde yer vermeyecek düzeyde olduğunu söyleyebiliriz. Fransız ansiklopedistlerinin içinde ateizm önemli bir yer bulmasına rağmen, Voltaire gibi düşünürler evrensel bir din algısından bahsetmişlerdir. Voltaire kendi dininin içinde Sokrates (M.Ö. 470-399), Platon (M.Ö. 428-348), Cicero (M.Ö. 106-43), Marcus Aurelius (121-180), Epistetus (55-135) ve Hz İsa gibi önemli kişilerin olduğu tüm insanlığa ait bir din olduğundan bahsetmektedir. Ancak dini kurumların kendi zamanında meydana getirdiği durumu ve kurumsal din adamlığını sert bir şekilde de eleştirmekten geri kalmamış bu anlamda Müslümanları da yücelten ifadeler kullanmıştır.[50] Gerçekten de ortaçağdan beri merkezinde din adamlarının olduğu despotik bir ortam vardı. Baskıcı, fikirlerini söyleyemeyen, bir dindışılık ve sapkınlık ima edecek her hususu beyan sonucunda hemen dinsiz ilan edilme, ölüm ya da toplumdan dışlanma gibi pek çok olumsuz sonuçla karşılaşma ihtimali olan bireyler, Aydınlanmayla beraber din kurumuna karşı seslerini yükseltmişlerdir. Bu durum zamanla, özellikle Kıta Avrupa'sında din açısından çok önemli değişimler ve gerilemelerle sonuçlanmıştır. Bunun en tipik örneklerinden birisi de, eskiden bir din adamı olan J. Meslier (1664-1729) dinlerin düzmece olduğunu, Hristiyanlığın ise ilahi bir din olmadığını iddia etmesidir.[51] Buna benzer ifadeler dönemin çoğu Fransız filozofu tarafından da dile getirilmiştir. Bu tarz yaklaşımları Fransız Aydınlanmasının etkisinde olan çevre kültürlerde görmekle beraber, İngiltere, Hollanda,

48. Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, İz Yayıncılık, İstanbul-2004, s.458.
49. Bkz, Lucien Goldmann, *Aydınlanma Felsefesi*, s.51.
50. Bkz, Lucien Goldmann, *Aydınlanma Felsefesi*, s.94-96.
51. Bkz, Jacqueline Ross, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni: Antik Çağlardan Günümüze Batı Düşüncesi*, çev: Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara-2011, s.222.

İskoçya ve Almanya gibi önemli Aydınlanma merkezlerinde eleştirinin yanında, toptan karşı bir tavırdan söz edemeyiz. Öyle ki, Hıristiyanlık kültürü içinde yetişen topluluk ve bireylerin birden bire din karşıtı bir birey ya da topluluk haline gelmesi çok zordur.[52]

Aydınlanmanın Ulusal Karakteri

Buraya kadar Aydınlanma kavram ve düşüncesine hakim olan genel karakteristik özelliklere baktık. Makalemizin başlığında ifade ettiğimiz ulusal anlamın anlaşılması için yukarıda beyan ettiğimiz hususlardan bahsetmenin bundan sonra değineceklerimizin daha iyi anlaşılması bakımından elzem olduğunu düşünüyoruz.

1783 yılında *Berlinische Monatsschrift*'te açılan 'Aydınlanma Nedir' konulu yarışmanın en önemli noktası, bu kavrama dair yaklaşık bir yıldır tam olarak oturmuş bir anlayışın olmadığını göstermesidir. Aydınlanma yüzyılı olarak tanımlanan bir dönemin sonlarına doğru gelindiği bir zamanda sorulan bu soruya verilen cevaplar bir anlamda dönemi özetler mahiyette kabul edilmiş olacak ki, sonrasında çok da sorgulanmaksızın Kant ve Mendelssohn'un şahsında tüm sürecin ifadesi olarak kullanılmıştır. Ancak şu bir gerçektir ki, bir İtalya'nın Illuminismo, bir Fransız'ın Lumières'i, bir Alman Aufklärung'u ve bir İngiliz'in Enlightenment kelimesini kullanırken tamamen aynı düşünceyi ve aynı idealleri paylaştığını söylemenin bir anlamı yoktur. Dönem Kant'ın da işaret ettiği gibi içi içe geçmiş sorunlar ve tartışmalar dizisi olmasından dolayı tamamlanmamış ya da belli formlarda devam eden bir süreçtir. Mendelssohn ise bu süreci aklın kullanımına dair henüz tamamlanmamış ve herkese açık olan bir eğitim hali olarak yorumlamıştır. Bundan dolayıdır ki, Avrupa merkezli bir düşünce hareketi olan Aydınlanmanın ulusal bazda birbirine benzer yanlarının yanında, ulusal özelliklerinin de olduğunu bilmek süreci sağlıklı bir şekilde yorumlamak açısından oldukça önemlidir.

Tek Bir Aydınlanma mı; Aydınlanmalar mı?

Aslında daha öncesinde kısmen cevapladığımız bu soru, makalemize adını verdiğimiz ulusal Aydınlanmanın doğuşunun da nedenini teşkil etmektedir. Kant'ın ünlü 'Aydınlanma Nedir' makalesi sonradan o denli meşhur olmuştur ki, sürecin tamamını içeren ve her yerde sanki aynıymışçasına bir algı oluşması-

52. Bkz, Dorinda Outram, *Aydınlanma*, s.121.

na neden olan toptancı bir bakış açısına dönüşmüştür. Çağa ismini veren 'akıl' kavramına 'kritik/eleştiri' kavramını da ekleyen Kant, aklın kullanımına yaptığı kuvvetli vurgu, Aydınlanmaya dair diğer kabullerin de sorgulanmasına neden olmuştu. Adeta bir özgürlük mücadelesi olarak vurgu olarak ilk anda olumsuz ancak amaç olarak olumlu bir vurguya sahip olan *'sapere aude'* mottosu, sürecin bir anahtarı ve tektipleştirici bir algının oluşmasında da etkili olmuştur.[53]

Çalışmamızın başından beri ortaya koyduğumuz hususları göz önüne aldığımızda artık tek bir Aydınlanma tanımından ya da sürecinden bahsetmek bizce mümkün değildir.[54] Ancak sürece belli oranda katılan, Aydınlanma idealleri olarak kabul edilen ülküleri gerçekleştirme oranlarına göre Aydınlanmacı kabul edilen topluluk veya uluslar vardır. Ancak son dönem Aydınlanma yorumcuları, adeta efsanevi hale gelen Aydınlanma hareketini homojen, süreci tamamen ifade eden bir tek bir açıklamanın yeterli olduğu bir tanımlama yapmak için, yukarıda ifade ettiğimiz Kant'çı yaklaşıma sığınmışlardır. Cassirer, Gay ve Hazard gibi Avrupa Aydınlanması hakkında yazan düşünürler tektipçi bir Aydınlanmayı savunmuşlardır. Onlara göre, her ne kadar bir birinden farklı fikirlere ya da düşüncelere sahip olsalar da belli noktalarda birleşmiş olmaları sürecin monolitik bir tanıma ulaşmasında önemli bir faktördür.[55]

Kant'ın tanımının ortaya çıkardığı bu tür yaklaşımın yanında bizim de katıldığımız diğer bir sonuç ise sürecin tamamlanmamış olduğu, müphemiyet ile beraber bir takım sorunlar içerdiğidir. Bugünden geçmişe baktığımızda tarihsel olarak tamamlanmış bir süreç artık şüphenin olmadığı Aydınlanma hareketinin tek bir karakteristiğe sahip bir düşünce hareketi olarak yorumlanmasının imkansız olduğu görüşündeyiz. Bu sürecin Mendelssohn'un da ifade ettiği gibi herkese açık bir eğitim süreci olması hasebiyle, birbirinden farklı tezahürleri olmuştur. İngiltere'de doğan, ancak popüler kisveye büründüğü Fransa'da ve ilk meşhur tanımlamalarına kavuştuğu Almanya'daki tezahürlerinin birbirinden farklı dinamikleri ve özellikleri vardır. Ancak Aydınlanma ideallerinin gerçekten etkilediği alan doğduğu topraklardan daha çok yeni dünya olarak nitelendirilen Amerika'dır. Özellikle İngiliz Aydınlanma geleneğinin siyasi kabulleri ve J. Locke'un liberal yaklaşımları ilk Amerika'da hayat bulmuştur. Düşünü-

---

53. Bkz, Dorinda Outram, *Aydınlanma,* s.18.
54. Bkz, Knud Haakonssen, "The History of Eighteenth Century Philosophy: History or Philosophy?" *The Cambridge History of. Eighteenth-Centruy Philosophy,* ed.Knud Haakonsen, Cambridge-2006 s.3-4.
55. Bkz, Peter Gay, *The Enlihtenment: An Interpratation, The Rise of Paganism,* W. W. Norton&Company, New York-1977, s.3-4; Ernst Cassirer, "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi" *Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı,* s.38-39; Paul Hazard, *European Thought in the Eighteenth Century from Monstesquieu to Lessing,* The World Publishin Company, New York-1967, s.283-284.

rün *Two Treatieses of Civil Goverment* isimli eserini Amerikan liberal demokrasisinin ilham kaynaklarından birisi olarak kabul edebiliriz[56] Aydınlanma ideallerin sınır tanımaz yapısından dolayı her ne kadar homojen bir hareketmişçesine yorumlanmaya çalışılsa da, aslında herhangi bir sınıfa ait olmayıp genel olarak 18.yy'a has bir düşünce hareketidir.[57]

Tarihsel Bakımdan Aydınlanma'nın Ulusal Yapısı

Aydınlanma düşüncesi kısmen aynı idealler çevresinde genelde Avrupa uluslarında etkili olmuş ancak en önemli tezahürlerinden birini de eski kıtanın çok uzağında Amerika'da gerçekleştirmiştir. Sürecin daha sağlıklı anlaşılabilmesi için, dönemi ve ulusal değişimleri etkileyen önemli tarihlere ve onların, siyasi, sosyal ve entelektüel sonuçlarına bakmakta fayda vardır.

Her ne kadar dönemin başlangıcını Descartes'e, bazen de T. Hobbes'un (1588-1679) Leviathan'ı yayımladığı 1651 tarihine kadar götürenler olduysa da, bize göre Aydınlanmanın bir anlamda müjdecileri olan rasyonalist, Descartes'in açtığı yolda yürüyen Kartezyenci filozofları Aydınlanma içinde saymak pek doğru değildir. Aydınlanma bu düşünürlerin açtığı yoldan ve özellikle de Galileo, Kepler ve Kopernik'in çabalarıyla belli bir noktaya gelen bilimsel anlayışın doğal bir sonucu olarak tarih sahnesine çıkmış bir harekettir. Düşünsel anlamda Aydınlanmanın başlangıcını Isaac Newton'un 1687'de yayımladığı *Matematiğin İlkeleri* isimli esere kadar götürebiliriz. Sonrasında gerek siyasi ve gerekse felsefi açıdan Aydınlanma'nın asıl başlatıcısı olarak kabul edilen ve İngiliz Aydınlanma geleneğinin en büyük ve dönemin en dikkate değer filozoflarından birisi kabul edilen J. Locke'un dört önemli eseri karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan birincisi 1689 yılında, Prens William'ın tahta çıkışından hemen sonra, Aydınlanma ve İngiltere için çok önemli bir dönüm noktası olan 1688 yılındaki Glorious Devrimi'nden hemen sonra ve ünlü 'Tolerans Akti' ile aynı yıl yayımladığı *Hoşgörü Mektupları*'dır. Düşünürün hemen sonrasında 1690 yılında *Devlet Üzerine İki Deneme* ve en önemli felsefi eseri olan *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı eserleri yaşanacak entelektüel ve siyasi değişimleri müjdeleyecek nitelikteydi. Düşünür her ne kadar Aydınlanma kavramını zikretmese de, en büyük zihinsel değişimin dinsel kabullerde olduğunun farkındaydı. Bu nedenle mensubu olduğu Hıristiyanlığın bu yeni algı içinde varlığını devam ettirebilmesi ve meşruiyet zemini bulabilmesi için, ünlü *Hıristiyanlığın Akliliği,* isimli ese-

56. Bkz, Dorinda Outram, *Aydınlanma,* s.162-163.
57. Bkz, Serdar Taşçı, "Aydınlanma(ma)nın Felsefesi" *Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı,* sayı:11, Temmuz-2000, s.132.

rini kaleme almıştı. Glorious devrimiyle bir anlamda Aydınlanma çağına kansız giren İngiltere, 1707 yılında siyasi açıdan başka bir başarıyı kutluyor; İngiltere ve İskoçya siyasi ve yasal açıdan birleşiyorlardı. Artık birleşik bir krallık olarak İngiltere Kıta Avrupa'sının kenarına sıkışmış bir ada ülkesi konumundan büyük bir imparatorluğa gidecek bir kolonyal yapıya doğru hızla ilerlemekteydi. Dönem, siyasi olarak istikrarın yanında entelektüel ve sosyal açıdan pek çok gelişmeyi içinde barındırıyordu. Masonluk sıkı bir örgütlenme olarak Avrupa'ya nazaran daha özgür ve etkili bir faaliyetini İngiltere'de gerçekleştiriyordu. Adanın kuzeyinde İskoçya'da başlayan ahlakın ve ekonominin öncelendiği Aydınlanmacı bir hareket vardı. Hume 1739 yılında *İnsan Doğası Üzerine Bir Deneme*'yi, 1748 yılında da *İnsan Zihni Üzerine bir Araştırma* adlı eserini yayımlıyordu. Kuşkusuz Hume Aydınlanma dönemi bakımından Locke'tan sonra en dikkate değer filozofların başında gelmektedir. Hume'un hem talebesi hem de arkadaşı olan A. Smith ise İskoç Aydınlanmasının en dikkate değer düşünürlerinden birisidir. Görüşlerini siyasi ve ekonomik konulara yönlendiren düşünür, dönemin değişen algısının sadece entelektüel açıdan değil, bu algının en büyük destekçisi olan ekonomi boyutuna dair bambaşka bir yaklaşımı 1776 yılında yayımladığı *Milletlerin Zenginliği* eseriyle ortaya koyuyordu.

Kıta Avrupa'sında Aydınlanmanın tarihsel gelişimi doğduğu topraklardan çok daha hareketli ve bir o kadar da renkli seyrediyordu. Avrupa'daki en gösterişli mutlakiyetçi monarşisi ile yöneten XVI. Louis'in Fransa'sı Aydınlanmanın kültürel ve sosyal açıdan adeta bir kalesi gibiydi. XIV. Louis döneminde başlayan değişim özellikle XVI. Louis döneminde kültürel ve toplumsal açıdan zirveye ulaşmıştı. Her biri toplumsal problemlere doğrudan eğilen ve Ansiklopedi hareketi içerisinde yer alan çoğu düşünür için *philosophie* tanımı kullanılıyordu. Fransa, İngiltere'den ve özellikle Locke'un görüşlerinden oldukça etkilenen Voltaire gibi düşünürlerin yaklaşımlarıyla tüm Avrupa'ya ve Aydınlanma ülküsünü paylaşacak her ulusa örnek olacak ilkelerin nasıl toplumun popüler bir unsuru haline geleceğinin en büyük kanıtıydı. Her biri oldukça popüler ancak ne Locke ne de Hume kadar önemli sayamayacağımız düşünürlerin ortaya koyduğu eserlerin merkezinde, insan, dine karşı başkaldırı, deizm, ateizm ve materyalizm vardı.

Aklın yüzyılı olan bu dönemde Fransa ve Prusya'da Aydınlanmanın güç verdiği zamanın en güçlü monarşileri hüküm sürüyordu. Gücün mutlak hakimi olan krallar Aydınlanma ideallerinin ortaya koyduğu ülküleri buyurgan bir tarzda tebaası üzerinde hakim kılmaya çalışmaktaydılar. Aslında halkın bu durumdan çok da şikayetçi olduğunu söylemek pek mümkün değildi. Fransa açısından bakıldığında çok kuvvetli ve popüler bir destekle başlayan Aydınlanma hareketi yüzyılın sonlarına doğru soyluların hedefte olduğu toplumsal bir patlamaya sebep olacak ardından tüm ulusları etkileyecek olan Fransız ihtilaliyle

önemli bir evrim geçirecekti. Ancak bunun öncesinde Voltaire'nin 1751 yılında yayımladığı *XIV. Louis Çağı* dönemi özetlemesi bakımından önemliydi. Fransa düşünsel anlamda çok üretken ve etkileyici bir toplumsal felsefe faaliyeti yürütmeye başlamıştı. Çoğunluğu Aydınlanmacı olan bu düşünürler pek çok önemli eser yayımlamışlardı. 1748 yılında Montesque'nin (1689-1755) *Kanunların Ruhu*'nu, Voltaire 1758'de *Candide*'i ve bazılarında Aydınlanma karşıtı olarak kabul edilen ama bize göre, entelektüel Aydınlanmanın Fransa'daki en önemli temsilcilerinden olan Rousseau'nun iki ünlü eseri *Toplum Sözleşmesi* ve *Emile*'i 1762'de yayımlamıştı. Fransız Aydınlanmasını karakterize eden en önemli entelektüel faaliyet ise yaklaşık yirmi bir yıl süren ünlü Ansiklopedist hareket-tir. Toplam otuz beş cilt olan eser yirmi beş binden fazla baskı yapmış ve Fransa'nın Avrupa merkezli Aydınlanma hareketinin muharrik gücü olmasının en önemli nedeni haline gelmiştir. Aydınlanma idealleri diye adlandırılan pek çok kavram bu hareket sayesinde toplumsal kabule ulaşmış ve popüler olmuştur.

Avrupa'da Fransa'dan sonra diğer güçlü bir monarşisi olan ve tıpkı XIV. Louis'in Fransa'sı gibi kralın şahsında öne çıkan bir Prusya vardı. Başında II. Frederick'in bulunduğu Prusya bölünmüşlüğünden kurtulduğu gibi, uzun süreden beri prenslikler halinde olan bölgenin kuvvetli bir otoritenin etrafında birleşerek bir imparatorluk haline geliyordu. Bundan dolayı Büyük Frederick olarak da adlandırılan kral yaptığı uygulamalarla her ne kadar sert bir tutum sergilelemekle beraber o da Fransa'daki mevkidaşı gibi despotik ve buyurgan bir Aydınlanmacı hareketin hamisi olmuştur. Ancak Almanya Fransa'daki popüler Aydınlanmacı düşünürlerden farklı olarak, felsefi açıdan daha derinlikli filozoflar çıkarması bakımından diğer Avrupa ülkelerinden ayrışmıştır. Sürecin başından beri İngiltere'de karşımıza çıkan Locke ve Hume'dan sonra büyük nitelemesini hak edecek ilk filozof olan Kant, Almanya'da II. Frederick (1740-1784) zamanında yaşamıştır. Yedi Yıl Savaşları'ndaki başarısı II. Frederick'in güçlü bir kral olmasının da yolunu açmıştı. Felsefeye ve bizatihi Aydınlanmaya meraklı olan kral, ülkesindeki düşünsel faaliyetlere ve yeni paradigmalara imkan sağlamış ancak hiçbir zaman bu durum monarşiyi tehdit edecek bir düzeye gelmemiştir. Kant'ın ifadesiyle II. Frederick yüzyılı ya da Aydınlanma yüzyılı olan bu dönemde önemli olan parola, 'dilediğini düşün ama buyruklara uy' olmuştur. Kant ünlü eseri *Saf Aklın Kritiği*'ni 1781, *Pratik Aklın Kritiği*'ni ise 1788'de yayımlamıştır.

Kıta Avrupa'sında Almanya ve Fransa'nın dışındaki çoğu ülke, bu iki ülkenin benzeri tavırları kendilerine ülkü olarak benimsemişlerdir. Dönemin diğer büyük bir monarşisi olan Avusturya'da II. Joseph yaptığı reformlarda II. Frederick kadar başarılı olamamıştır. Bunun temelinde ülkenin Katolik kabullerini olduğu söylenebilir. Ancak Avrupa'nın kuzey ülkeleri ve özellikle de Hollanda Aydınlanma için önemli bir yer olarak dikkatimizi çekmektedir. Daha on

yedinci yüzyılın başından beri düşünürlere güvenli bir ortam sağlayan bu ülke, pek çok yeniliğe ve düşünsel akıma ev sahipliği yapmıştır.

İskandinav ülkelerinde, özellikle İsveç'te ve Avrupa'nın en büyük komşusu olan Rusya'da Aydınlanmacı bazı hareketlerin olduğu bir gerçektir. Rusya, Çar Petro zamanında Avrupa'daki gelişimi takip etmek için çok önemli hamlelerde bulunmuştur. II. Katerina'nın Fransız Aydınlanmacı filozoflarla olan ilişkisi meşhurdur. Ancak Rusya da tıpkı Prusya gibi despotik bir Aydınlanmayı kendilerine uygulamaya çalışmışlar ancak II. Frederick'in Prusya'sı gibi olamamışlardır. Dönemin diğer büyük monarşisi olan Osmanlı'da da Batı'da meydana gelen değişime benzer çabaların olduğunu biliyoruz. Ancak Osmanlı tıpkı Avusturya gibi süreci sadece dışardan izlemiş ya da bu sürece teknik konular haricinde çok da ilgi duymamıştır. Sürecin Osmanlı'ya yansıması 1789 Fransız ihtilalinin ortaya çıkardığı sonuçlar bakımından diğer tüm monarşiler gibi Osmanlı'yı da uzun vadede etkilemiştir.

Entelektüel ve Felsefî Açıdan Üç Ulusal Aydınlanma

Bir önceki bölümde de kısmen bahsettiğimiz gibi Aydınlanma hareketinin omurgasını üç ulus oluşturmaktadır. Bunlar İngilizler, Fransızlar ve Almanlardır. Dönemi karakterize eden entelektüel yapı, benzer unsurları barındırmakla beraber tek tip bir anlayışı imleyen homojen bir yapıdan bahsetme imkanı olmadığını söylemiştik. Bu kısımda da özellikle bu üç ulus bağlamında bu tezi temellendirmeye çalışacağız.

Aydınlanma düşüncesinin ana dinamiklerini oluşturan bu üç ulusun, benzer idealleri paylaşmalarına rağmen, İngilizlerin bilimsel ve felsefî, Fransızların toplumsal ve popüler, Almanların ise siyaseten daha çok despotik/buyurgan ancak felsefi açıdan oldukça üretken bir Aydınlanmanın temsilcisi olduğunu düşünüyoruz. Bu durum bu ulusların çıkardığı düşünce adamlarının karakterlerine de yansımış olan bir gerçektir. İngiliz Aydınlanmasında Newton ve Locke; Fransız Aydınlanmasında Voltaire ve Diderot (1713-1784); Alman Aydınlanmasında Kant ve Mendelssohn bu sınıflamaya uygun düşünürler olarak kabul edilebilir.

Dönem iki önemli devrimin arasında gerçekleşen ve sonrasında da nihayete eren bir özelliğe sahiptir. 1688'de İngiltere'de kansız bir şekilde gerçekleşen ve bu nedenle *Glorious* (Şanlı) Devrim olarak adlandırılan devrimden 1789 kanlı Fransız devrimine kadar süreç içinde barındırdığı tüm ülküleri insanlığın hizmetine sokmuştu. Sakin ve toplum açısından kazanımla başlayan dönem bir anlamda kanlı ve karmaşık sonuçları olan bir devrimle başka bir evreye geçmişti. Monarşik sistemler temelden sarsılmaya ve zorunlu olarak şekil değiştir-

meye başlamıştı. Bunun ilk örnekleri de Aydınlanmanın iki büyük ve buyurgan devleti olan Fransa ve Prusya'da gerçekleşiyordu. Aydınlanmanın felsefi yönünün ağır bastığı İngiliz geleneğinin yanında, popüler kültürün ve entelektüelliğin ön planda olduğu Fransız Aydınlanması tüm Avrupa'nın örnek aldığı bir düşünce hareketi olarak, ilerlemeciliği, bireysel ve toplumsal özgürlüğü kendine amaç olarak belirlemişti.

İngiliz Aydınlanması

İngiltere, Aydınlanmanın doğduğu yer olarak kabul edilir. Bu kabulün temelinde ise, Aydınlanma düşüncesini karakterize eden ilk önemli düşünürleri çıkarmış olması ve en önemlisi de siyasi, dini ve sosyal açıdan yaşadığı değişimin sonuçlarını kıta Avrupa'sından yarım yüzyıl önce görmeye başlamasıdır. Reform ve Rönesans hareketlerinin oluşturduğu entelektüel ve dinsel gelişimin farklı bir tecrübesini İngiltere Avrupa'dan çok daha önce henüz VIII. Henry (ö.1547) zamanında gerçekleştirmişti. VIII. Henry'nin evlilik iznini vermeyen Papalığa karşı İngiltere kilisesine destek vermişti. Avrupa'da Luther ile başlayan dinsel değişim İngiltere de siyasi saiklerin etkisiyle çok öncesinde başlamıştı. Bunu takip eden yıllarda VIII. Henry Oxford'da İncili tercüme ettirmiş ve Anglikan kilisesinin gücünü artırmak için önemli destekler sağlamış ve kendisini de Papalık yerine dini otoritenin başı olarak ilan ettirmiş; kralın kutsal hakları olduğuna dair görüşü yeniden canlandırmıştı. VIII. Henry'den yüzyıl sonra İngiltere başka bir önemli değişim geçiriyordu. Kökleri VIII. Henry'e kadar uzanan siyasi ve dini problemlerin sonucu olan iç savaş 1649 yılında Kral Charles'in idamıyla son buluyordu. Yönetimi hem parlamento hem de kral adına Oliver Cromwell (1599-1658) ele alıyordu. İyi bir püritan olan Cromwell, kendisine teklif edilen krallık tahtını reddederek belli şartlarla yönetimi II. Charles'a bırakmıştı. Parlamento'ya karşı verilen sözler Stuartların hanedanlığında da zamanla unutulmaya başlamış bu durum Hollanda'lı William'ın tahta geçmesi ve ünlü 1688 Glorious devrimiyle beraber yeni bir aşamaya girmişti. Yaşanan bu tarihsel süreç Aydınlanma düşüncesinin neden Avrupa'dan önce İngiltere topraklarında doğduğu sorusunun anlaşılması içinde çok önemlidir. Mutlak monarşiden, parlamenter monarşiye evrilen yönetim şeklindeki önemli değişim, sosyal, siyasi ve entelektüel ortamda da kendini gösteriyordu. İç savaşın karmaşık ortamını soluyan T. Hobbes ünlü eseri *Leviathan*'ı 1651 yılında yazdığında, kralın otoritesine vurgu yapan güçlü monarşik sistemi yücelten görüşlerini bu ortamın kendine sağladığı zihin dünyası içinde yazmıştı. İnsanın insanın kurdu olduğu bu karmaşada, mecburiyetten kaynaklı bir sözleşmenin ürünü olan monarşik sistemin başındaki kral tebaanın tam bir

itaatini kendisine sunulan bir görev olarak kabul ediyordu. Ancak Aydınlanmanın en büyük filozoflarından olan Locke siyasi olarak artık bir şeylerin değiştiğini, bireysel, maddi ve kamusal anlamdaki özgürlüklerle açıklamaya çalışıyordu. Bireysel özgürlükler bağlamında liberalizm düşüncesi bir siyasi argüman olarak düşünce dünyasına giriyordu.

İngiltere'nin entelektüel ve siyasi Aydınlanma düşüncesinin merkezinde olmasının tesadüf olmadığının en önemli kanıtı kuşkusuz Newton ve Locke'un tüm Aydınlanmaya mal olmuş başarı öyküleridir. On altıncı ve on yedinci yüzyılda meydana gelen bilimsel gelişmeler Newton'un 1687 *Doğa Felsefesinin Matematik İlkeleri* isimli eserinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Aslında dini bir amaç için yazılan ve fail bir Tanrı'yı ortaya koyduğunu düşünen Newton'un bu eseri sonrasında düşünürün hiç de ummadığı alanlara evrilmiş ve yeni din dışı algıların ana eseri haline gelmiştir. Eserin yayımlanmasıyla Tanrı'nın bilimsel açıdan açıklanma imkanı hususunda ümitlenen pek çok din adamı düşünürü yüceltmiştir. 1690'larda Richard Bentley (1662-1742), Newton'u bir din savunucusu olarak görüyordu. Ancak bu yüceltme durumu kısa bir süre sonra yergi ve eleştiriye dönmüştür. Kendisi de bir filozof ve din adamı olan Berkeley, Newtonculuğu insanlığı sapkınlığa ve ateizme sürüklediğini ifade etmiştir.[58]

İngiliz Aydınlanmasının en önemli evresini kuşkusuz Locke'un ilerlemeci ve özgürlükçü anlayışı oluşturmaktadır. Onun önerdiği siyasi, sosyal ve entelektüel yenilikler selefi olan Hobbes gibi çok radikal olmamakla beraber etkisi çok daha derin olmuştur. 1688 devriminin entelektüel zeminini de yansıtan *Tolerans Mektupları*'nı devrimle aynı yıl kaleme almıştı. Bu eser, iç savaş boyunca birbirini artık yok edemeyeceğini anlayan farklı inanç gruplarının, aynı ortamı zoraki paylaşma durumunda birbirlerine gösterecekleri tavırlara dair ortaya konmuş ilk eser olması bakımından önemlidir. Zira Aydınlanma yüzyılı zaten farklılıkların ön plana çıkıp, kendilerini ifade edebilme şansını bulabildikleri bir dönem olmuştur. Bu açıdan modern anlamdaki hoşgörü kavramı Locke'un bu eseriyle beraber entelektüel dünyanın da varlık alanına girmiştir. Bu eserden bir yıl sonra İngiltere 1689'da ünlü 'Tolerans Akti'ni ilan etmiştir. Locke'un asıl önemli eserleri ise 1690 yılında yayımladığı *Devlet Üzerine İki Deneme* ve *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'dir. Siyasi açıdan insanın totaliter ya da despotik olmayan bir yönetimi de başarabileceğini göstermeye çalışan düşünür, merkezi düşünce olarak da, sonralarında Aydınlanma ideallerinin en önemlileri kabul edilecek olan, özgürlük ve ilerleme düşüncesini ortaya koymuştur. Liberalizm ve değişmenin ivme kazandırdığı bu değişim ortamında, en çok eleştiri ya da tartışma konusu olan kurumların başında din ve buna bağlı olarak Hıristiyanlık gelmekteydi. İngiliz Aydınlanmasını karakterize eden

58. Bkz, Dorinda Outram, *Aydınlanma,* s.99.

çoğu düşünürün Fransız Aydınlanmasından farklı olarak daha dindar olduğunu ya da bizatihi dini amaçlarla bu yeniliğe katıldığını görmekteyiz. İngiliz Aydınlanmasını diğer Aydınlanmalardan ayıran en önemli nokta da bize göre budur. Değişen bu ortamda kurumsal açıdan dini uygulamaların yaptığı yanlışlığa yapılan vurgunun yanında, Hıristiyanlığı oluşan karmaşadan kurtarma çabalarının başında da bizatihi filozoflar bulunmaktadır. Bu filozoflardan en önemlileri de Locke ve Berkeley'dir. Locke ünlü eseri *The Reasonableness of Christianity (Hıristiyanlığın Akliliği)*'nde ve Berkeley'in en önemli felsefî eserleri olan *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine* ve *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma*'da Tanrı ve din kavramlarına dair önemli vurgular vardır. Değişen ve bir anlamda sekülerleşen dünyada dini kabullerin ve bağlı oldukları inançların varlığını önemseyen bunun gibi düşünürlerin tek çabası değişimin bizatihi muharrik gücünün dinin kendisinden geldiğini göstermeye çalışmalarıdır.

İngiliz Aydınlanmasının ve Aydınlanmacı filozoflarının, gelenek içinde başat bir rol edinmesinin ana nedeni, özellikle Fransız Aydınlanmacıların onları idealize eden . İngiltere'nin yüzyılın başında ortaya koyduğu yeni monarşik sistem, her türlü unsur ve inanca yaşama hakkı veren tolerans algısı, filozof, düşünür ve sosyal hayatın içinde yeni yeni oluşmaya başlayan entelektüel Aydınlanmacı bireyin özgürlüğü, sosyal alanda önemli işlevler yapan kafe, kulüp gibi yaygın kültürel ve toplumsal mekanlar, XIV. Louis'in şaşalı ama bir o kadar da despotik yönetimi altında yaşayan filozoflar için önemli bir emsal teşkil ediyordu. Locke'un ölümünden yaklaşık yarım asır sonra Fransa'da temelinde ilerlemecilik, özgürlük ve liberalizmin bulunduğu yeni bir zihniyetle karşı karşıya olunduğu anlaşılıyordu. Voltaire ve Montesquie'nin İngiltere hakkındaki yazıları,[59] Fransa'da önemli bir İngiliz hayranlığının oluşmasında etkili olmuştur. Diderot Fransa ve İngiltere'yi karşılaştırırken, İngiltere'de filozofların toplumda saygın bir yerlerinin olduğundan ve krallarla beraber defnedildiğinden, bunun yanında ise Fransa'da mahkum edildiğinden bahseder. Aydınlanma döneminin ünlü İngiliz tarihçisi Edward Gibbon (1737-1794), yedi yıl savaşlarından sonra Paris'i ziyaretinde şaşırtıcı bir İngiliz hayranlığıyla karşılaşmıştı. İngiliz fikirleri, modası ve oyunlarının çoğu Fransa'ya uyarlanmış adeta toplumu aydınlatan bir ışık haline gelmişti. Gibbon'ın ifadesine göre, her İngiliz'in bir vatansever ve filozof olduğu zannediliyordu diye ifade etmiştir. [60]

Fransa'da popüler bir kültür haline gelen Aydınlanmacı yaklaşımın İngiltere'deki önemli yansımalarından bazıları ise şunlardır. 18.yy'ın başında İskoç-

59. Bkz, Voltaire, *Philosophical Letters, or Letters Regardin the English Nation,* ed. John Leigh, trans. Prudence L. Steiner, Hackett Publishing Company, Cambridge-2007; Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine,* c.I-II, Meb, Ankara-1963-1965.
60. Bkz, Roy Porter, "The Enlightenment in England", s.1.

ya ile siyasi birlikteliği kurup Birleşik Krallık haline gelen İngiltere, kolonyalist faaliyetlerin ekonomik etkisini görmeye başladığı yüzyılın ortalarından itibaren özellikle sanat ve sosyal alanda dikkate değer bir değişimi yaşamaya başlamıştı. Yazılı kültürün artık bir ekonomiye döndüğü, insanların popüler edebiyatın ürettiği roman ve hikayeleri takip ettiği, okur yazarlığın önemli bir seviyeye geldiği bir dönemin başlangıcıydı. Grup Street merkezinde bağımsız, geçimini sadece yazı yazmakla sağlayan bir topluluk oluşmuştu. Bu topluluğun içinde zengin olmayan ancak sonradan meşhur olan kişiler de bulunduğu gibi, isimsiz pek çok yazar bulunmaktaydı. Bu dönem kültürün yaygın bir hale geldiği, kulüplerin, kafelerin, mason locaları gibi gizli yapılanmaların toplumsal ölçekte faaliyet yürüttüğü bir dönemdi. Toplumda büyük bir dönüşüm yaşanmaktaydı. Bu tür yerler adeta sivil toplum kuruluşları gibi faaliyetlerde bulunmakta ve Aydınlanmanın idealize ettiği, liberalizm ve ilerlemecilik fikrini toplumun tüm katmanlarına yaymaktaydı. Böyle bir ortamın oluşmasının, kuşkusuz parlamenter monarşinin sağlamış olduğu güven duygusunun ve özgürlük algısının toplumsal bir kabul haline gelmesinde önemli etkisi vardır. Bizatihi bireyin özgür bir unsur olarak toplumda yer alması ve mülkiyet edinebilme hakkı en önemli kazanımlardandı. İngiltere'de daha etkin ve özgür bir şekilde faaliyette bulunan masonlar bu değişimin önemli bir yapıtaşlarıydı. Mensupları arasında ilerlemeyi ve paylaşımı öngören bu yapının içinde ileri gelmiş pek çok düşünür ve siyasetçi vardı. Bunun dışında Bacon'ın çabaları sonrasında kurulan İngiliz Kraliyet Akademisi önemli bir entelektüel ve bilimsel merkez olarak pek çok düşürün çalışmasını destekliyordu. Newton'un fikirlerinin etkisi İngiltere'yi aşmış tüm Avrupa üniversitelerinde ve düşünce çevrelerinde tartışılır olmuştu. Ayrıca özellikle zengin ve profesyonellerden kurulu elitist topluluklar da bulunmaktaydı. Bunların başında Manchester Edebiyat ve Felsefe Kulübü ve içlerinde Josiah Wedgwood (1730-1795) ve Darwin (1809-1882) gibi meşhur kişilerinde üyesi olduğu Lunar Society gibi kurumlar vardı.[61] Bu topluluklar genellikle erkekler tarafından oluşturulmuştu. Ancak Aydınlanma döneminin diğer bir önemi de toplumsal bir fenomen olarak kadının da kendini ifade edebilme imkanı bulmasıdır. Ekonomik bağımsızlığa kavuşan kimi yazar ve entelektüel kadınların sosyal alanda kendini göstermesi hemcinsleri olan entelektüeller tarafından kabulü kolay olmamıştır.[62]

Sosyal ve entelektüel alandaki gelişmelerin din ve ahlak alanında da yeni yeni eğilimlerin ortaya çıktığını görmekteyiz. Locke ve Berkeley gibi Hıristiyanlığın kamusal alandaki hakimiyetini kaybetmemesi için çabalayanların yanında, doğal din ve tabii ahlaka dair yeni yaklaşımların olduğunu görmekte-

61. Bkz, Dorinda Outram, *Aydınlanma*, s.40.
62. Bkz, Dorinda Outram, *Aydınlanma*, s, 110-111.

yiz. Teizmin yerine artık akılcı bir deizim popüler olmaya başlamıştı. Geleneksel Hıristiyan anlayışı da sarsan deizmin devamında doğal dine giden aristokratik bir din anlayışı vardı. Bu anlayışın takipçileri arasında Toland, Tindal, Collins, Wollaston gibi deistlerin yanında, Shaftesbury gibi ahlakçılar Pope ve Bolingbroke (1678-1751) gibi doğal dini savunan düşünürler vardı. Dindeki yeni yaklaşımların asıl etkileri Kıta Avrupası Aydınlanmasında ve özellikle de dine karşı kendini konumlandıran Fransız Aydınlanmasında çok etkili olmuştur. Locke, Shaftesbury, J. Addisson (1672-1719) ve R. Steele (1672-1729) gibi gibi ahlakçıların tavırları başta Diderot ve Rousseau olmak üzere özellikle Fransız Ansiklopedistlerini derinden etkilemiştir.[63] Aslında yaşanan değişimin temelinde her şeye sıfat olan bir doğala dönüş vardı. Doğal din, doğal hukuk, doğal teoloji bu dönüşümün bazı örnekleridir. Kendine has özelliklere sahip olan, özgürlüğü, bireyselliği ön plana alan İngiliz Aydınlanmasının en önemli özelliği kuşkusuz Kıta Avrupa'sına öncülük etmesi ve ilham kaynağı olmasıdır. Shaftesbury daha 1706 yılında iki özgür ülke olarak nitelendirdiği Hollanda ve İngiltere'de bir şeylerin değişmeye başladığını ve bir ışığın hızla dünyaya yayıldığından bahsetmektedir. Burada Hollanda ilk ışığı yayandı ancak İngilizler daha öteyi ışıldatan bir projektör gibiydiler.[64]

Fransız Aydınlanması

İngiltere'de doğan Aydınlanma hareketi, toplumsal ve entelektüel popülerliğini Fransa'da kazanmıştır. Newton ve Locke'un fikirleri ve ideallerinin asıl etkisi Fransız düşünürlerin elinde kamusal bir Aydınlanmaya ve tüm Avrupa'yı aydınlatacak bir düşünce hareketine dönüşmüştür. Ancak Fransa'daki Aydınlanma hareketini ve Fransız Aydınlanmacılarını anlamak için Fransız monarşisini ve dönemin temel karakteristiklerini hatırlamakta fayda vardır.

İngiltere'den farklı olarak Kıta Avrupası dini, siyasi ve sosyal değişim hareketlerini her zaman daha derinden yaşamıştır. Fransa da bir anlamda Avrupa'nın merkez ülkesi olarak, reform hareketlerinden 18.yy'ın ortalarına gelene değin bu değişimlerden oldukça etkilenmiştir. XIV. Louis'in tahta geçişine kadar, asilzadeler ve krallık arasındaki siyasi ve dini çatışmalar yoğun bir şekilde yaşanmıştı. Ancak XIV. Louis'le beraber monarşi daha güçlü bir şekilde yönetime dönmüş; hatta daha despotik ve mutlakiyetçi bir hal almıştı. Güçlü bir krallık olarak Fransa zamanının en önemli kültürel merkezi, Fransızca ise kültür dili olarak tüm Avrupa'yı irşat etmekteydi. Fransızların renkli saray yaşamı

63. Bkz, Roy Porter, "The Enlightenment in England", s.4.
64. Bkz, Roy Porter, "The Enlightenment in England", s.4.

ve bunun etrafındaki elit çevrelerin ortaya koyduğu kültürel ortam diğer milletlerin ilgisini çekmekteydi. Ancak bu durum düşünür ve filozofların sanılan aksine çok daha rahat olmadığı baskıcı ve sansürcü bir ortamın meydana gelmesine engel teşkil etmemişti. Yüzyılın hemen başında Newton ve Locke gibi iki büyük düşünürün alevlendirdiği değişim İngiltere özelinde önemli bir aşama kaydederken, Fransız düşünürleri ise sadece yaşananlara öykünmekle kalıyorlardı. Ancak yüzyılın ortalarına doğru, Voltaire, Rousseau ve Montesquieu'un İngiltere izlenimleri ve ortaya koydukları görüşler, tüm baskıcı tutuma rağmen Fransa'daki değişimi artık zorunlu kılıyordu. 1751 yılında başlayan Ansiklopedi hareketi bütün sansür ve yasaklamalara rağmen, hem entelektüel hem de sosyal açıdan, özgürlük, ilerleme ve değişim isteklerinin en önemli temsilcisi haline geliyordu. Ansiklopediye yazılarıyla destek veren ve artık '*Philosophes*' kelimesiyle tanımlanan Fransız Aydınlanmacıları, dini, siyasi ve toplumsal açıdan tam bir mutabakat ortaya koyamasalar da değişimin ve ilerlemenin savunucuları olmuşlardır. Bu nedenledir ki Fransızlar, Aydınlanma düşüncesinin bayraktarlığını yaparak diğer milletlere yayılmasında oldukça etkili olmuştur.[65]

Fransız Aydınlanmacılarını karakterize eden en önemli şey eski rejim olarak nitelendirilen kabule toptan bir eleştiri getirmeleridir. Bu bağlamda özellikle din, ahlak, politika, tolerans, özgürlük, kölelik, ticaret, ilerleme gibi kavramlar çokça tartışılmıştır. Her ne kadar despotik bir ortam olsa da, Fransız monarşisinin sağladığı imkanlar bu ideallerin kafeler, akademiler ve özellikle de bayan sahibelerinin elinde bir kültür merkezi gibi işleyen salonlar sayesinde yayılma imkanı buluyordu.

Fransız Aydınlanmasında İngiltere tecrübesine şahit olmuş, Voltaire, Rousseau ve Montesquieu'yu diğerlerinden ayırmak gerekmektedir. İngiltere'de gördükleri entelektüel ve siyasi değişimin sonuçlarından oldukça etkilenen düşünürler, özellikle Voltaire'nin coşkun söylemiyle intibalarını ülkelerine aktardıkları gibi, eserleriyle de bunu ortaya koymaya çalışmışlardır. La Mettrie, Condillac (1714-1780), Helvétius (1715-1771), d'Alembert, Diderot, Condorcet, Fontenelle (1657-1757) ve Buffon (1707-1788) gibi pek çok düşünürün katkıda bulunduğu bir düşünce hareketine dönüşmüştür.

Yüzyılın başında dinsel ve siyasi çekişmelerle çalkalanan ülkede P. Boyle'in (1647-1706) toleransa dair görüşleri Locke'da karşımıza çıkan benzer algının Fransa'daki yansımalarını gösteriyordu. Voltaire bu kavramı 1763 yılında kaleme aldığı *Tolerans Üzerine Mektuplar* isimli eseriyle tekrar ve daha kuvvetli bir şekilde Fransız kamuoyuna getiriyordu. Ancak yüzyılın ilk dikkate değer çalışması Montesquieu'nun 1721 yılında yayımladığı *İran Mektupları*'dır. Bu eser, dönemin sosyal ve kültürel taleplerini anlamak açıdan önemlidir. İngilte-

65. Bkz, Erol Göka, "Güç İlişkileri' Açısından 'Aydınlanma", s. 116.

re'den farklı olarak materyalizmin ve buna bağlı olarak ateizmin ve deizmin daha yaygın olduğu entelektüel alanda iki önemli karşıtlık ortaya çıkmıştı. Bunlardan birincisi despotik monarşinin baskıcı ve sansürcü yapısıyla, eski rejimin pek çok kabulünü bünyesinde barındıran kurumsal din ve ahlak anlayışıydı. Düşünsel anlamdaki değişimin ilk örneklerini Condillac, 1746'da *İnsan Bilgisinin Kaynağı Üzerine Bir Deneme*[66] ve La Mettrie 1747'de *Makine İnsan* eserleriyle veriyorlardı. Asıl değişim ise 1751 yılında Diderot ve d'Alembert'in yönetimiyle çıkmaya başlayan Ansiklopedi'nin çeşitli kesintilere rağmen 1765'e kadar on yedi cilt, 1772'ye kadar da on bir cilt daha yayımlanarak yirmi sekiz cilt olmuştur. Daha sonra 1776-1777 yıllarında eklenen beş cilt ve iki cilt dizinle beraber toplam otuz beş cilt olarak tamamlanmıştır. İlk cildinin yayınından hemen sonra 1752'de Cizvit ve Jansenistlerin baskısıyla ilk yasağını görmüş olan çalışma 1759'da uzun süren bir yasaklanmaya maruz kalmıştır. Aydınlanmanın simgesi, Hegel'in ifadesiyle ortak uzlaşı metni olarak kabul edilen bu çalışma bilginin insanları mutlu edeceğini, bunun için de ona engel olarak gördükleri cahillik, mit, batıl inanç gibi tüm engellerden kurtarmak gerektiğini iddia eder.[67] Aydınlanma dönemini, "sonunda bütün gölgeler dağıldı" diye nitelendiren Turgot'un[68] ve bu dönemi felsefe çağı olarak tanımlayan D'Alembert'in Fransa'sında köklü değişiklikler tüm baskılara rağmen devam ediyordu. Versailles'in merkezini oluşturduğu monarşik yapı tüm Avrupa'nın imrenerek baktığı bir merkez gibiydi. Ancak artık eski gücü kalmamış, yüzyılın sonuna doğru büyük bir devrimle yeni bir aşamaya gireceği dönemi bekliyordu.[69]

Fransız Aydınlanması 1789'da yaşayacağı devrime kadar Aydınlanma ideallerinin popüler kabuller olarak toplumun alt katmanlarına da yayılmasında önemli hizmetlerde bulunmuştur. Eski kabullerin yerini eleştirel yeni tutumlar almış bunun da en önemli tezahürleri siyasi düşüncede ve dini kabullerde kendini göstermiştir. Ansiklopedistlerin önemli bir kısmı ateist ve deist olarak kurumsal dine karşı şiddetli bir eleştiri getirmişlerdi. Bir deist olan Voltaire, Hıristiyanlığın kurumsal yapısına ve kabullerine karşı çıkmış ve özellikle de asli günah doktrinini şiddetli bir şekilde eleştirmişti. Ona göre doğrulanmamış inanç insanın bünyesinden sökülüp atılmalıydı. Hoşgörü toplumsal bir gerçekliğe dönüşmeli ve insanlar kendilerini sınırlayan önyargılardan kurtulmalıydı. Ancak bencil ve tutkulu olan insan tabiatı gereği böyle olmak yerine kötümserliğini devam ettirecektir. Bundan dolayıdır ki aydınlanmış insan olmak de-

66. Bu eserde Locke'çu bir bakış açısının izleri görülebilir. O da Locke gibi doğuştan düşüncelere eleştiri getirmiştir. Bkz, Oscar Ewald, *Fransız Aydınlanma Felsefesi*, çev. Gürsel Aytaç, Doğu Batı, Ankara-2013, s.32.
67. Bkz, Lucien Goldmann, Aydınlanma Felsefesi, s.23.
68. Ulrich Im Hof, *Avrupa'da Aydınlanma*, s. 13.
69. Bkz, Ulrich Im Hof, *Avrupa'da Aydınlanma*, s. 19.

mek bencilliğimizi ve tutkularımızı alt etmiş olmaktır.[70] Rousseau hala teizme inanmaya devam etmekle beraber Ansiklopedistlerin büyük bir bölümü materyalist ve ateist tavırlarıyla ön plana çıkmıştır. Ansiklopedistlerin dine karşı bu tutumları Aydınlanma hareketinin din karşıtı bir hareketmiş gibi yorumlanmasına neden olmuştur. Ancak buradaki tutumun temelinde kabuller açısından Hıristiyanlığa ve onun kurumsal temsilcisi olan kiliseye karşıtlığının olduğunu bilmekte fayda vardır.[71]

Dine karşı olan tutum, materyalizmin yükselişi, Aydınlanma toplumun istekleri pek çok kavramın ortaya çıkmasında etkili olmuştur. La Mettrie'nin *Makine İnsan*'ı, Helvetius'un *De L'Espirit*'i, Voltaire'nin *Candide*'si, Rousseau'nun *Eşitsizliğin Kökenlerine Dair, Toplum Sözleşmeleri* ve *Emile* eserleri ve Montesquieu'nun *Kanunların Ruhu* eseri bu değişimi kuvvetlendiren ve tüm Aydınlanmaya mal olmuş olan eserlerdir. Locke ve Newton'un yaktığı ışık artık Fransız Aydınlanmacılar sayesinde başka yerlere yayılıyordu.[72] Üç yıl İngiltere'de sürgün hayatı yaşayan Voltaire, keskin ve eleştirel kalemiyle pek çok meseleyi Fransa gündemine taşımıştı. Fransa için önemli bir ekonomik etkinlik olan köleliğe karşı çıkmış, köleliğe karşı ilk fikrini açıklayan dini gruplardan Kuveykırlara olan hayranlığını açıkça ifade etmiştir. Siyasi olarak monarşiyi savunmakla beraber pek çok Aydınlanma ülküsünün de savunuculuğunu yapmıştır. İlk olarak 1743 yılında İngiliz Kraliyet Akademisine kabul edilen düşünür bundan üç yıl sonra 1746 yılında Fransız Akademisine kabul edilmiştir. Voltaire gibi İngiltere'de sürgün hayatı yaşayan diğer iki önemli düşünür Rousseau ve Montesquieu'dur. İki düşünürün de siyasi fikirlerinin oluşmasında Locke'un ve parlamenter monarşik sistemiyle İngiltere'nin siyasi yapısı oldukça etkili olmuştur. Rousseau'nun *Toplum Sözleşmeleri* Montesquieu'nun *Kanunların Ruhu* adlı eserleri bu etkinin açık bir kanıtıdır. Ansiklopedi'de birden fazla makale yazan Diderot, yalın bir üslupla materyalizmi imleyen düşüncelerini duru bir anlatımla ortaya koymaya çalışmıştır. Dönemin diğer önemli bir düşünürü ise hem bir siyasetçi hem de bir bilim adamı olan Condorcet'tır. Matematiği topluma uygulamaya çalışıp, insanın seçme ve düşünme özgürlüğüne vurgu yapmıştır. Fransız ihtilali sonrası artık önemli ülküler haline gelen, sosyal adalet, özgür ve eşit eğitim hakkı, kadınlarda dahil olmak üzere her insanın eşit haklara sahip olması, köleliğin kaldırılması, parlamenter bir monarşinin gerekliliği gibi hususlarda fikirleri savunmuştu. Tüm bu fikirlerin oluşmasında ise Aydınlanmanın sosyal yönünü ifade eden, salon

---

70. Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi*, s.411.
71. Bkz, Lucien Goldmann, *Aydınlanma Felsefesi*, s.51.
72. Bkz, Norman Hampson, "The Enlightenment in France" *The Enlightenment in National Context*, ed. Roy Porter&Mikuláš Teich, Cambridge University Press, Cambridge-2007, s. 41.

kültürünün Fransa'da çok canlı ve çok etkili olmasıydı. Öyle ki, aynı fikri paylaşan düşünürler belli yerlerde toplanarak fikir alışverişinde bulunuyordu. Mesela XIV Louis döneminde, Madame de Sévigné'nin evinde kültürlü aristokratlar, Ninon de Lenclos'un evinde Epikuros (M.Ö. 341-270) ve Montaigne (1533-1592) hakkında sohbet eden kuşkucular vardı. Madame de Sablé'nin salonunda ise La Rochefoucauld (1613-1680) gibi ahlakçılar bulunmaktaydı. 14. Louis'in ölümünden sonra salonlardaki entelektüel tartışmaların içeriğinde gelişmeler yaşanmıştır. Özellikle artık felsefe, siyaset ve sosyal yaşama dair tartışmalar da yapılmaya başlamıştır.[73] Ayrıca buralar, özellikle de Fransa'da filozoflarında bir anlamda buluşma yeri gibidir. Madam de Tencin'in evinde Fontenelle, Montesquieu, Mably (1709-1785), Helvetius (1715-1771) gibi kişiler buluşuyordu. Orada artık mevkiler değil fikirler karşı karşıya geliyordu. Mademoiselle de Lespinasse'in evi 1764 sonrasında d'Alembert, Marmontel (1723-1799), Condillac, Condorcet, Turgot gibi Ansiklopedistlere ev sahipliği yapıyordu. Artık bir kültür haline gelen salonlar Fransa'dan tüm Avrupa'ya yayılarak yeni bir model halini alıyor, Aydınlanma idealarını tüm insanlara yayılmasında etkili bir rol oynuyordu.[74]

Despotik ve mutlakiyetçi XIV. Louis Fransa'sındaki sansür ve baskılar, XVI. Louis dönemindeki yaşanan gelişmeler ve Aydınlanma ideallerinin hayata geçirilmeye çalışılmasına rağmen, yaşanan siyasi ve ekonomik problem yüzyılın sonlarında yaşanan ihtilalle başka bir evreye geçiyordu. 1789 yılında toplumsal bir patlama halinde gerçekleşen bu büyük devrim, bundan yaklaşık yüzyıl önce Aydınlanmanın başlarında İngiltere'de gerçekleşen Glorious devriminden çok farklı ve kanlı bir devrim olmuştu. Devrimle birlikte her şeyin bir anda değişeceğini düşünenler yaşanan karmaşa karşısında hayal kırıklığına uğramışlardı. Ortaya çıkan karmaşa 1792'de monarşinin yasaklanması, 1804 yılında da Napolyon'un yönetime geçerek kendini imparator ilan etmesiyle yeni bir aşamaya girmişti. Aydınlanma ideallerinin siyasi açıdan revize edilerek, devrimin ihracı için araç haline getirilmişti. Napolyon yayılmacı bir politikayla Rousseau'un idealize ettiği kardeşlik ve eşitlik ülkülerini tüm Avrupa'ya yaydığını iddia ediyordu. Ancak Aydınlanma adına savaştıklarını söyleyen Napolyon orduları, girdikleri her yere huzur getirmek yerine karmaşa ve kaos getirmişlerdi. Fransa'nın emperyal çabaları Rus yenilgisiyle son bulmuş, 1814 yılında Napolyon yönetimi devrilmesiyle de zımni olarak Fransız Aydınlanması da sona ermişti.[75]

---

73. Bkz, Ulrich Im Hof, *Avrupa'da Aydınlanma,* s.111.
74. Bkz, Ulrich Im Hof, *Avrupa'da Aydınlanma,* s. 112-113; Bkz, Norman Hampson, "The Enlightenment in France" s.43-44.
75. Bkz, Erol Göka, "Güç İlişkileri' Açısından 'Aydınlanma", s. 116.

Alman Aydınlanması

Alman Aydınlanmasını diğer Aydınlanmalardan ayıran en önemli özellik biri yönetici diğeri filozof olan iki kişinin dönemi karakterize eden düşünce ve eylemleridir. Bu açıdan, Alman Aydınlanması demek Büyük Frederick ve Kant demektir.

On sekizinci yüzyılın başlarında Alman dilinin konuşulduğu topraklarda birbirinden bağımsız pek çok prenslikler hüküm sürüyordu. Herhangi bir birliktelikten veya İngiltere, Fransa ve Avusturya'da olduğu gibi büyük bir monarşiden söz etmek ya da ortak bir amaca yönelik hareket edecek bir Alman toplumundan bahsetmek zordu. Ancak Büyük Frederick'in tahta geçmesi, etkilerini günümüze kadar sürdüren Alman devlet geleneğinin oluşmasında etkili olan siyasi, buyurgan Aydınlanmacı yapının da başlangıcıydı. Bu açıdan Kant'ın deyimiyle kendi yüzyılı Frederick yüzyılıydı. Siyasi bir figür ile zımni bir birliktelik kuran Kant, yüzyılı Aydınlanmaya giden bir dönem, Frederick'i de aydınlanmış bir kişi olarak görmekteydi.[76]

Aydınlanma yüzyılı aslında Kıta Avrupası ve İngiltere'de şaşalı monarşilerin hüküm sürdüğü bir dönemdi. Siyasi açıdan belli bir düzene kavuşmuş olan İngiltere'de parlamenter bir monarşi, Avrupa'da ise tüm kıtayı derinden etkileyen Fransız Monarşisi en mutlakiyetçi haliyle hüküm sürüyordu. Oldukça bölünmüş bir yönetim ve toplum profili çizen Almanlar, 1740 yılında II. Frederick'in Prusya kralı olmasıyla beraber toparlanmaya ve güçlü bir monarşi olmaya başlamışlardı. II. Frederick 1786 yılında öldüğünde Almanca konuşulan yerlerde büyük orada bir birlik sağlamış ve Aydınlanma idealleri de hem devletin hem de toplumun büyük bir kısmında kabul görmüştü.

On yedinci yüzyılın son çeyreğinde İngiltere'de yaşanmaya başlayan Aydınlanmacı değişim yüzyılın ortalarında Fransa'da tüm Avrupa'yı aydınlatacak bir meşaleye dönüşmüştü. Aydınlanma hareketinin Almanya'yı etkisine aldığı dönemler daha çok yüzyılın ikinci yarısıdır. Bir anlamda Aydınlanmanın felsefi açıdan zirvesini teşkil eden Kant'ın ve siyasi açıdan önemli bir figür olan II. Frederick'in bakışı despotik Aydınlanmasının hüküm sürdüğü yıllardır. Bugün Aydınlanma adına konuşulan ve bizim bu çalışmamızın girişinde detaylı bir şekilde bahsettiğimiz 'Aydınlanma nedir?' sorusuna bağlı olarak ortaya çıkan düşünce ikliminin şekillenmesinde Alman düşüncesinin ve Kant'ın bakış açısının yadsınamaz bir katkısı vardır.

Alman Aydınlanmasını diğer Aydınlanmalardan ayıran en önemli husus, kimine göre despot kimine görü büyük nitelemesini hak edecek pek çok eyleme sahip olan II. Frederick'in uygulamalarıdır. Özgürlük, kamusallık, sorgulama ve

---

76. Dorinda Outram, *Aydınlanma*, s.18.

öğrenme özgürlüğü gibi pek çok kavram filozofların metinlerinde yer bulurken, bunun devlet eliyle teşebbüs hürriyetine ve bireysel sonuçlarına II. Frederick'in uygulamalarıyla ulaşılıyordu. Yüzyılın başlarında pek çok prenslik halinde yaşayan Alman toplumu büyük oranda Protestanlar ve daha çok güney şehirlerde hüküm süren Katoliklerden oluşmaktaydı. Otuz yıl savaşlarının doğal bir sonucu olan bu bölünmüşlük ancak II. Frederick'in bir güç olarak İngiltere'nin yanında Fransa'ya karşı tekrar bir hakimiyet iddiasıyla ortaya çıkmak için katıldığı yedi yıl savaşlarına kadar sürmüştür. Ancak bu Protestan ve Katolik şehir yapıları, Aydınlanma ülkülerinin şehirden şehre değişen uygulamalarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Protestan olan kuzey şehirleri, özgürlük, ticaret ve eğitim bakımından Katolik şehirlerinden daha öndeydi. Bunun doğal bir sonucu olarak da Aydınlanma fikirleri Protestanlar arasında daha çabuk kabul görüyordu.[77] Yüzyıl boyunca pek çok Katolik, eğitim görmek için Leipzig, Jena, Halle veya Göttingen gibi şehirlere gidiyor, döndüklerinde benzer bir eğitimi kendi Katolik üniversitelerinde devam ettiriyorlardı.[78] Bu durum aradaki mezhep ayrılığına rağmen toplumun aynı Aydınlanma ideallerinin benimsemesinde etkili bir rolü olmuştur.

Küçük Alman Prensiklerinde lokal bir etkiye sahip olan Aydınlanma ülküsü, Kant ve II. Frederick'le beraber toplumsal bir dönüşüm haline gelmişti. Yaşanan bu değişim bir anlamda geç bir Aydınlanma dönemini özelliği taşımaktaydı. Çağdaşlarına göre belli açıdan oldukça geri kalmış olan Almanya, pek çok alanda Fransa'yı ve Fransızları taklit ediyordu. Fransa'daki mutlak monarşi ile sorun yaşayan bazı düşünürlerle irtibata geçilmiş bazıları bizzat II. Frederick tarafından davet edilmiştir. Geç başlayan ancak idealist bir monarkın buyurgan ve despotik tavırlarla yürütücülüğünü yaptığı bu Aydınlanmacı tavır hızla tüm toplumu etkilemiştir. Değişim özellikle eğitim ve öğretim alanında etkisini göstermiştir. Yakın zamana kadar Fransızca'nın kültür dili olarak kabul edildiği bu topraklarda, artık Almanca bir kültür ve felsefe dili olarak üniversitelerde ve bağımsız kültürel yapılarda etkin bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Mendelssohn'un özellikle üzerinde durduğu *Bildung* (eğitim) kavramı, buyurgan ve yönetim eliyle toplumu eğiterek Aydınlanma ülküsünün gerçekleştirileceğini göstermeye çalışılmıştır.

Berlin Bilimler Akademisiyle bizzat ilgilenen II. Frederick bilimdeki gelişmelere olan ilgisinin yanında Kameralist uygulamalarıyla yeni bir mutlakiyetçi yapıyı ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Fransız Aydınlanmasının iki önemli düşünürü olan Diderot ve Voltaire ile uzun süre mektuplaşmış olan Frederick Aydınlanma yüzyılının en önemli filozlarından birisi olan Kant'ın da hamiliğini

77. Bkz, T.C.W. Blanning, "The Enlightenment in Catholic Germany" *The Enlightenment in National Context*, ed. Roy Porter&Mikuláš Teich, Cambridge University Press, Cambridge-2007, s.118.
78. Bkz, T.C.W. Blanning, "The Enlightenment in Catholic Germany", s.121.

yapmıştır. Kameralizmle birlikte ortaçağın ayrıcalıklı yapılarının bu özerklikleri ellerinden alınarak tüm hakimiyet devletin kendisinde toplanıyordu. Ancak bir tür aydın despotizmi izlenimi veren bu yapının başındaki kişinin II. Frederick gibi ilgili bir birey olmasından dolayı sonuçları çok çabuk ve etkili olmuştur. Devlet kendi halkına karşı artık daha sorumlu hissediyor ve halka daha merkezi hizmetler götürüyordu. Eğitimi ve ticareti kolaylaştıran devlet, bireyi güçlendirerek herkesi bir anlamda vergi mükellefi yapıyor böylece güçlü bir orduyu ve bürokrasiyi güçlendirecek parasal kaynağı da kendi içinde yaratıyordu. Devlet kendi zenginliğini kendi içinde yaratmıştı. Bu zenginliğin yolu sadık bir halktan ve onun adına her türlü fiili yapma yetkisini elinde bulunduran mutlak bir monarktan geçiyordu. Bu durum Fransa'dan tamamen farklı bir Aydınlanma tecrübesinin de yaşanmasına neden olmuştu. Üniversiteler devlet tarafından desteklenmiş ve üniversite mensupları da pek çok devlet görevinde yer almıştır. Kameralizm II. Frederick'in şahsında düşündüğümüzde, XIV. Louis'in Fransa'sından oldukça farklı bir şekilde toplum nezdinde birleştirici bir siyaset olarak ortaya çıkmıştır.[79]

Aydınlanmanın en önemli düşünürlerinden birisi kuşkusuz Kant'tır. Kant'ı anlamak ve onun 'Aydınlanma Nedir?' makalesindeki düşüncelerinin ortaya çıktığı ortamı bilmek, Alman Aydınlanmasını anlamak açısından çok önemlidir. Almanya'nın entelektüel değişiminde 'Kant öncesi' ve 'Kant sonrası' olarak bir ayrım yapmak mümkündür. Zira Kant'la başlayan bu önemli zihniyet değişimin etkisi o denli büyük olmuştur ki, Aydınlanma sonrası Alman Romantizmi ve idealizmiyle ivme kazanan ülkenin entelektüel yapısı tüm düşünce hareketini etkileyecek düzeyde etkisi günümüze kadar gelen bir değişimin de başlatıcısı olmuştur.[80] Kant öncesinde, yüzyılın başında en önemli Alman düşünür olan Leibniz'in (1646-1716) tavsiyesiyle 1707 yılında Halle Üniversite'sinde felsefe profesörü olan C. Wolff'un (1676-1754) başına gelenler, Almanca konuşulan bu topraklarda yaşanan değişimi özetlemesi bakımından önemlidir. C. Wolff'un söylemlerinden rahatsız olanlar onu din düşmanlığıyla suçlamış zamanın hükümdarı I. Frederick de 1723'de onu bu görevinden azletmiştir. II. Frederick'in tahta çıktıktan sonra yaptığı ilk işlerden birisi de, C. Wolff'u tekrar Halle'ye geri çağırmak olmuştur.[81] Her ne kadar despotik yöntemlerinden dolayı

79. Bkz, Dorinda Outram, *Aydınlanma,* s.54.
80. Erol Göka'nın da işaret ettiği gibi Almanya'da geç başlayan Aydınlanma tecrübesi sonrasında pek çok önemli düşüncenin doğuşuna kaynaklık etmiştir. Bkz, Erol Göka, "Güç İlişkileri' Açısından 'Aydınlanma", s. 118.
81. Wolff ortaya koyduğu fikirlerle çağdaşı Thomasius ile karşı karşıya gelmiştir. Bu ikili arasında yaşanan entelektüel tartışma bir anlamda Protestan Almanya'daki erken aydınlanmayı müjdelemekteydi. Bkz, J. I. Israil, *Radical Enlightenment Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750,* Oxford University Press, Oxford-2002, s.9.

eleştirilmiş olsa da, II. Frederick siyasi ve entelektüel açıdan Alman toplumunun bir araya getirilmesinde yaptığı hizmetler bir dönüm noktasıdır. II. Frederick'le başlayan süreçte pek çok düşünür himaye edilirken, Fransa gibi Aydınlanmanın en önemli merkezlerinden olan bir yerde, Rousseau, Voltaire gibi düşünürler düşüncelerinden dolayı ülkelerini terk etmek zorunda kalmışlardır.[82] II. Frederick'in oldukça etkili olan yönetim tarzının etkileri, uzun süren hükümranlığının sonuna doğru her açıdan meyve vermeye başlamıştır. Ülke siyasi olarak toparlanırken, pek çok Alman prensliği bu birliğe katılmıştır. Entelektüel açıdan edebiyatta, Goethe (1749-1832), felsefede Kant, Mendelssohn ve Lessing, tarih alanında ise Herder (1744-1803) ve J.G. Hamann (1730-1788) gibi çok önemli düşünürler çıkmıştır. Kant 1781 yılında *Saf Aklın Kritiğini* ve II. Frederick'in ölümünden bir yıl sonra da, en önemli eserlerinden biri olan *Ahlak Metafiziğinin Temelleri*'ni yayımlamıştı. Mendelssohn'un ve Kant'ın meşhur "Aydınlanma Nedir?" başlıklı makaleleri 1784'de II. Frederick'in öldüğü yıl yayımlanmıştı. 1760'lardan beri kullanımda olan *Aufklärung* kelimesi artık Kant'la beraber bizatihi Aydınlanma kavramını ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştı.

Kant ahlaki ve entelektüel açıdan özgürlük olarak ifade ettiği Aydınlanma kavramını, II. Frederick'i kastederek 'düşün ama itaat et' şeklinde ortaya koymasının, düşüncenin karakteristiği bakımından bir ironi mi ya da bir çelişki mi olduğu tartışmalı bir konudur. Bu nedenledir ki bazıları, bu özgürlük algısını politik açıdan eleştirmişlerdir.[83] Ancak Mendelssohn'un ortaya koyduğu eğitim anlayışının ve Kant'ın özgürlük algısının aslında II. Frederick'in despotik Aydınlanmasına güç veren entelektüel argümanlar olduğu unutulmamalıdır. Bu nedenledir ki, Almanya'daki değişim gerek İngiltere'den ve gerekse Fransa'dan daha hızlı ve etkili olmuştur. Ortaya çıkan bu yeni durum ve aydınlanmış bireylerin sosyal alandaki etkinliği hiçbir zaman Fransa'daki gibi bir çatışmaya ve devrime dönüşmemiştir. Zira Mendelssohn'un da işaret ettiği gibi Aydınlanmanın yanlış kullanımının sonucu inatçılığa, egoizme, dinsizliğe, sonunda büyük bir karmaşa olacak anarşiye yol açmıştı. Bu açıdan 1789 devrimi de bu düşüncelerin bir doğrulaması olmuştu.[84]

Alman Aydınlanmasında ifadesini bulan ve aslında tüm süreci de ifade eden eğitim ve özgürlük kavramlarının sınırsız bir yapıda olduğunu düşünmek büyük bir hatadır. Aydınlanmış demek eğitilmiş demekle aynı şeydi. Değişim ve

82. Bkz, Ulrich Im Hof, *Avrupa'da Aydınlanma*, s. 253-254.
83. Bkz, Joachim Whaley, "The Protestant Enlightenment in Germany", *The Enlightenment in National Context*, ed. Roy Porter&Mikuláš Teich, Cambridge University Press, Cambridge-2007, s. 107.
84. Bkz, Joachim Whaley, "The Protestant Enlightenment in Germany", s. 108.

özgürlük algısı da bu eğitimin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmaktaydı. Ancak Campe (1746-1818), Villaume (1746-1825), Wieland (1733-1813) ve Salzmann (1744-1811) gibi düşünürler eğitimin tüm grupları kapsaması gerektiğini düşünürken, onun yapısının ise bireylerin sosyal ve ekonomik yapılarına göre olması gerektiğini söylüyorlardı. Hürriyet ve özgürlük gibi politik idealler tüm nüfusu içine alacak şekilde genişletilemezdi. Bunun mümkün olabilmesi ancak eğitimli ve aydın olmayla mümkündü.[85] Almanya açısından düşündüğümüzde Aydınlanma sadece bir düşünce hareketinden çok toplumsal dönüşümün ana dinamiğiydi. Bu açıdan dini alandan, eğitime, siyasi alandan ev ekonomisine kadar etkili sonuçları olmuştu. Etkili bir basın yayın hayatı vardı. Yeni yeni kitaplar basılıyor ve gazeteler düşüncenin iletilmesinde etkili roller üstleniyordu. Fransız Aydınlanmasında muhalif pozisyonda olan din, Alman Aydınlanmasında pietizm olarak, düşüncenin ana destekçilerinden birisiydi. Aydınlanma kavramı din ve muhafazakar soylular bakımından bir endişe kaynağı değildi. J. H. Meyer'in (1760-1832) "eğitim özgür kılar' ifadesindeki Almanların özgürlük anlayışı ile 1789 Fransa'sındaki 'Özgürlük ve Eşitlik' idealindeki özgürlüğe işaret etmiyordu.[86] Aydınlanma ideallerinin popüler bir kültür haline geldiği Fransa'daki tecrübenin belli yansımalarını Almanya'da görmek mümkün olmakla birlikte, hiçbir zaman Fransa tarzı bir elitist tavra dönüşmemiştir. 1678'de ilk Alman Operası kurulmuş, yüzyılın başından itibaren gazete ve dergilerin etkinliği artmış, özellikle Hamburg ve Berlin gibi şehirlerde edebiyattan sanata ve popüler olana dair Aydınlanmacı gelişmeler olmuştur. Tabi bu şehirlerin öne çıkmasındaki ana neden onların Londra, Edinburgh ve Amsterdam gibi Aydınlanmacı şehirlerle olan ilişkisinin önemli bir yeri vardır.[87]

Neredeyse her bireyin zihninde Alman Aydınlanmasını karakterize eden şeyin bir Fransız hayranlığı olduğunu söyleyebiliriz. Bunun temelinde de müzik hariç çoğu konuda onlardan geri olduklarını düşünmeleridir. Bu hayranlığın etkilerini II. Frederick'te gözlemek mümkün olduğu gibi uzantılarının Alman idealistlerine kadar ulaştığını da görmek mümkündür. Bu etkileşimin en önemli örneklerinden birisi de kuşkusuz hayatını müthiş bir düzene göre devam ettiren Kant'ın sadece Rousseau'nun *Emile*'ini okurken aksatması ve düşünürün portresini evinin duvarına asmasıdır.[88] Almanya'daki Aydınlanma tecrübesinin en önemli yanlarından birisi de, İngiltere ve özellikle Fransa'dan farklı olarak, Aydınlanma ideallerinin üniversitelerde işlenip belli bir seviyeye getirildikten

85. Bkz, Joachim Whaley, "The Protestant Enlightenment in Germany", s. 109.
86. Bkz, Joachim Whaley, "The Protestant Enlightenment in Germany", s. 110-111.
87. Bkz, Joachim Whaley, "The Protestant Enlightenment in Germany", s. 116.
88. Bkz, Uğur Kömeçoğlu, "Eleştirel Kant'ı Eleştirememek", *Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı*, s.136.

sonra kamusal alanda da uygulanıyor olmasıdır. Kısıtlı sayıda kişinin katıldığı derslerde işlenen fikirler daha sonra kamusal alanda uygulanıyordu. Entelektüeller meşaleyi ellerinde taşıyan kişiler olarak, halka bu yolda ışık tutuyorlardı. Öyle ki Alman üniversiteleri yüzyıl boyunca belli periyotlarla kendini yenilemişti.[89] C. Wolff ve Kant da bu yenilenen üniversite sisteminde kendine yer bulmuş Aydınlanmacı düşünürlerdendir.

Diğer Avrupa Uluslarındaki Aydınlanma Hareketlerine Dair

İngiltere, Fransa ve Almanya dışında Aydınlanma ideallerinin ortaya konduğu ya da bu uğurda çaba harcandığı başat örnekleri diğer uluslarda çok da görmek mümkün değildir. Çoğunlukla ortaya çıkan durumun yansımaları olan, Aydınlanma ideallerinin gerçekleştirilmesi için çabalayan etkilenmiş ulusların Aydınlanmasından bahsetmek mümkündür. Bunun en önemli istisnası ise kuşkusuz İskoç Aydınlanmasıdır. Aslında İngiliz Aydınlanma geleneği içinde değerlendirilebilecek olan İskoç Aydınlanması artık bağımsız bir düşünce ve kendine has özellikleri olan bir Aydınlanma hareketi olarak kabul edilmektedir. İskoç Aydınlanması dışında birbirine benzer tezahürlerin olduğu ulusal Aydınlanmalarda dikkati çeken diğer bir örnek ise daha on yedinci yüzyıldan beri pek çok mülteciye ve düşünüre sığınma imkanı veren Hollanda'dır. Bu arada Avrupa Aydınlanmasından farklı olarak, özellikle İngiliz Aydınlanmasının etkisinin hissedildiği ve çok önemli bir tecrübe olan Amerikan Aydınlanmasını da zikretmek önemlidir.

Aydınlanma yüzyılının siyasi ve entelektüel açıdan önemli değişimlerin yaşandığı bir yüzyıl olarak temel bazı karakteristikler ön plana çıkmaktadır. Monarşilerdeki köklü değişiklikler ve Aydınlanma idealiyle birleşen yönetimler ya da ona karşı olanlar olmak üzere günümüz dünyasına da ışık tutacak önemli değişimler olmaktaydı. Kıta Avrupa'sının iki büyük monarşisi olan Fransa ve Prusya'nın dışında, diğer köklü monarşiler olan Avusturya, Rusya ve Osmanlı'da da değişime dair önemli talepler ortaya konuyordu. Ayrıca Avrupa'daki farklı ya da akraba unsurların oluşturduğu çoğu devletlerde İngiltere'de başlayıp, Fransa'da toplumsal hale dönüşen ve Almanya'da kemale eren Aydınlanma ideallerinin etkilediği uygulamaları görmek mümkündü. Bu ideallerin şekillendirdiği ülkelerin başında Hollanda, İskoçya, Avusturya, Rusya, Orta Avrupa'dan İskandinavya'ya, güneyde İtalya, Bulgaristan, Yunanistan ve belli oranda Osmanlı'yı sayabiliriz.

Yukarıda da beyan ettiğimiz gibi Avrupa Aydınlanmasında İngiltere, Fransa ve Almanya'nın dışında, bu Aydınlanmalarla etkileşim içinde olan iki önemli Aydınlanma merkezi Hollanda ve İskoçya'dır. 1707 yılında İngiltere ile resmi bir

89. Bkz, T.C.W. Blanning, "The Enlightenment in Catholic Germany", s.132.

şekilde birleşen İskoçya her ne kadar İngiliz kültür havzası içinde olsa da kendine has uygulamalarıyla dikkat çekmektedir. Bunun başında Aydınlanma hareketini karakterize eden üç önemli düşünürden birisi olan Hume'un İskoçyalı olması da bunun en önemli kanıtıdır. Başını D. Hume'un çektiği İskoç Aydınlanması, merkezinde ahlak, insanî değerler, bilimsel bakış gibi kendine has özellikleri olan tavrı ile, F. Hutcheson, T. Reid (1710-1796), A. Ferguson (1723-1816) ve A. Smith gibi önemli düşünürler yetiştirmiştir. Newton'un tabiat bilimlerinde başardığını, insan bilimleri açısından başarmayı amaçlayan Hume'un *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme (1739)* isimli ilk yapıtı hem İskoç hem de genel Aydınlanma düşüncesi bakımından en önemli üretimlerdendir. Düşünür daha sonra pek çok önemli çalışma yapmıştır. Bunlardan özellikle 1748'de *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma* ve 1754'de yayımladığı *Büyük İngiltere Tarihi* ve 1779 yılında yayımladığı *Din Üstüne* isimli eserler önem arz etmektedir. Hume'un açtığı ve öncesinde Hutcheson'un ilk adımlarını attığı ahlaki değerlerin öne çıktığı bir yapıda, ekonomi ve ahlaka dair görüşleriyle arkadaşı Hume'un izinden giden A. Smith'in 1788 yılında yayımladığı *Milletlerin Zenginliği* ve A. Ferguson'un 1766 yılında yayımladığı *Sivil Toplum Üzerine Deneme* isimli eserler İskoç Aydınlanmasının ne denli zengin ve etkili olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Yukarıda bahsi geçen düşünürler haricinde, coğrafyadan bilimlere, tıptan tarihe kadar pek çok önemli çalışma ve eserin üretildiği, insanların farklı sosyal topluluklar içinde kendilerini ifade edecek ortamlar bulduğu önemli bir tecrübenin yaşandığı yerdir İskoçya. Özellikle Edinburgh ve Glasgow gibi büyük şehirlerde ve kadim üniversitelerin başı çektiği bu yenileşme hareketinde 1707 yılında gerçekleşen İngiltere-İskoçya birleşmesinin sağladığı sosyal, siyasi ve ekonomik refahın etkilerinin olduğunu bilmek gerekmektedir. Ressam Alan Ramsey 1750'lerin başında Edinburgh'u İngiltere'nin Atina'sı olarak nitelendirmişti.[90] 1730'lardan 1780'lere kadar yarım asırlık dönem İskoçya açısından oldukça mümbit bir dönemdi.[91] Öyle ki, kıta Avrupa'sında gözlemlenmeyecek kadar rahat ve kendine has bir entelektüel tecrübe yaşayan İskoç aydınları ve özelikle de Hume ve A. Smith çok etkili figürler haline geliyordu. Hume'un bilimsel bakış açısı, ahlak ve din görüşleri başta Kant olmak üzere Fransız düşünürlerini ve en yakın arkadaşı olan A. Smith'in *Milletlerin Zenginliği* eseriyle kurguladığı ekonomik anlayış tüm Avrupa'yı etkilemişti. Artık 1760'larda İskoçya bir Aydınlanma merkezi olarak entelektüel dünyanın ilgisini çekiyordu.

İlerleme ve özgürlük fikirlerinin özgür bir ticaretten geçtiğini düşünen ve buna göre İngiltere'yi dört bölgeye ayıran Saltoun'lu Andrew Fletcher (1655-

90. Bkz Nicholas Phillipson, "The Scottish Enlightenment", *The Enlightenment in National Context*, ed. Roy Porter&Mikuláš Teich, Cambridge University Press, Cambridge-2007, s. 19.

91. Bkz, Ali Taşkın, *İskoç Aydınlanması*, Birey Yayıncılık, İstanbul-2007, s.49.

1716), İskoçya'yı da İngiltere'ye bağlı, ticaretin ve özgürlüğün garantörüydü. Aslında İskoçya burada bizatihi özgür bir İngiltere yaratılmasında da önemli bir rol oynamaktaydı.[92] Zira ekonomik ve bireysel özgürlükleri önceleyen İskoçlar daha güçlü ve ilerlemeci bir ortam için İngiltere ile sancılı da olsa birleşmeyi 1707 yılında sağlamışlardı. Ortaya çıkan yeni durum İskoçların kendine has pek çok kurumunun da korunmasına etkili olmuştu. Hollanda'lı William Prespiteryen İskoç Kilisesi'ni resmi olarak tanımıştı.[93] Artık bir piskoposluk olmaktan çıkıp bağımsız bir kilise haline gelen kurum, ülkedeki zihniyet değişiminde önemli bir yer edinecekti.

On sekizinci yüzyıl İskoçya'da tarihsel açıdan bir altın çağın yaşandığı, entelektüel açıdan büyük bir değişimin gerçekleştiği bir dönemdi. Başını Edinburgh, Glasgow ve Aberdeen gibi şehirlerin çektiği bu değişimde, üniversiteler, entelektüel tartışmaların yapıldığı dernekler başı çekmekteydi. Adam Smith, A. Ferguson ve Hume gibi kişilerin daha çok ahlaki kültür ve ahlaki eğitim ülküsü üzerinde durulduğu *The Select Society* gibi toplulukların yanında, oldukça meşhur bir topluluk olan ve felsefecilerden müteşekkil Ranken Kulüp'te F. Hutcheson ve George Turnbull gibi ahlakçılar vardı. Ayrıca bunların dışında pek çok meşhur mensubu bulunan Oyster Kulüp, Aberdeen Felsefe Derneği, Edinburgh Felsefe Derneği ve Edinburgh Bilimler Akademisi gibi toplulukların entelektüel düzeyde önemli faaliyetleri vardı.[94]

İskoç Aydınlanması içinde en dikkate değer kişi kesinlikle Aydınlanmanın üç büyük filozofundan birisi olarak gördüğümüz Hume'dur. O ahlakı toplumsal açıdan önemli hale getirmeye sivil bir ahlaklılık dili oluşturmaya çalışmaktaydı. Hayranı olduğu Hutcheson'un izinden giderek insan bilimleri üzerinde gerçekleştirmeye çalıştığı şeyi, müstakil bir ahlak biliminde de yapmaya çalışıyordu.[95] Kant'a ilham olan bu ahlak anlayışının amacı bize ödevimizi öğretmektir. [96] Düşünür, mutluluğu insan yaşamının yöneldiği bir son olarak telakki ettiğinden dolayı, insani açıdan mümkün bir mutluluğu ve akledilebilir bir yaşam ülküsünü savunmuştur. Her insan erdemli bir yaşamı arzular, erdem ve mutluluk birbiriyle ilişkilidir.[97] Bu ve buna benzer düşüncelerini paylaştığı ve bu düşünceler için tartışma ortamı bulduğu The Select Society'de yakın arkadaşı A. Smith'in yanında A. Ferguson, ünlü Ressam Alan Ramsey, siyasi çevreden William Robertson ve Hugh Blair gibi kişiler vardı. Zamanla popülaritesi

---

92. Bkz, Nicholas Phillipson, "The Scottish Enlightenment", s. 23.
93. Ali Taşkın, *İskoç Aydınlanması*, s.69.
94. Bkz, Ali Taşkın, *İskoç Aydınlanması*, s.103-108; Nicholas Phillipson, The Enlightenment in National Context s. 27.
95. Bkz, Nicholas Phillipson, "The Scottish Enlightenment", s. 29-30.
96. Bkz, David Hume, *Ahlâk*, çev:Nil Şimşek, Dergah Yayınları, İstanbul-2010, s.13.
97. Bkz, Nicholas Phillipson, "The Scottish Enlightenment", s.30.

artan bu topluluktaki ahlak merkezli tartışmalara genç nesilden dini adamı ve avukat gibi pek çok farklı kişi katılmıştı. Zamanla Ramsey'in söylemiyle şekillenen modern Atina Edinburgh'ta bu ve benzeri dernekler eliyle hayata geçiyordu.[98] Dernekler, kulüpler ve kafeler kültürel hayatın canlanmasında çok etkili oluyordu. Ancak özellikle entelektüel tartışmaların yapıldığı Ranken Kulüp ve The Select Society gibi yerlerin bu oluşumda önemli yerleri vardı.[99] Buralarda Aydınlanma ideallerinin şekillendirdiği entelektüel zeminde özellikle, ahlak, metafizik ve estetiğe dair tartışmalar yapılmakta, özgürlük, bilimsel cesarete dair konuşmalar yapılmaktaydı. Dernek ve kulüplerin yanında 1690'larda başlayıp 1720'lere kadar giden Edinburgh ve Glasgow gibi üniversitelerde yaygın eğitimi destekleyici seminerler verilmişti. Buralarda Locke, Newton, H. Grotius (1583-1645), Pufendorf (1632-1694) gibi Aydınlanma düşünürlerinin yanında, Cicero ve Shaftesbury gibi ahlakçı düşünürlerinde görüşleri tartışılıyordu. İskoç ahlak geleneğinin önemli bireylerinden olan Hutcheson 1729'dan 1746'ya kadar üniversiteden ahlak filozofu olarak çalışmıştı. Onun çalışmalarında hocası Locke'un ve stoacı Cicero'nun etkilerini gözlemlemek mümkündür.[100] Hutcheson'dan sonra Ahlak felsefesine dair önemli yaklaşımlar ortaya koyan Hume ve onun en yakın arkadaşı olan A. Smith dönemin en önemli düşünürleridir. *Milletlerin Zenginliği* eseriyle yeni bir ekonomik anlayış ortaya koyan A. Smith'in ekonominin yanında 1752'de Glasgow'da ahlak kürsüsü başkanlığı yapması da önemlidir. İnsanı *homo economicus* olarak tanımlayan Smith ahlaklı birey kavramı üzerinde de durmuştur. A. Smith'ten sonra *İnsan Zihni Üzerine İnceleme*'yi 1764 yayımlayan T. Reid zihinsel yargılarımızın ahlaki, dini ve bilimsel yapısı üzerine fikirlerini ortaya koymuştur. Ona göre idealar ile onların sosyal deneyim ve önyargılardaki temellerinin birbirinden nasıl ayrıldığını öğrenmek, insana erdemin ve dinin anlamını öğretebilir; böylece insan zorunlu ahlak disiplinlerini de keşfedebilir. İskoç Aydınlanması özellikle Aydınlanma ideallerinin ahlak bağlamında felsefi ve toplumsal olarak tartışılıp gerçekleştirilmesine dair bir çalışmayla ön plana çıkmıştır. Bu nedenledir ki, yenileşmeye bağlı dini, ahlaki ve sosyal problemlere dair çözümlerde tüm Aydınlanma geleneği başta Hume olmak üzere İskoç düşünürlerine referansta bulunarak onları oldukça önemsemiştir.

İskoç Aydınlanmasından sonra Avrupa'da en dikkate değer ülke kesinlikle Hollanda'dır. Hollanda'nın 17.yy'da yetiştirdiği büyük hukukçu H. Grotius dışında Aydınlanmaya mal olmuş bir düşünürü yoktur. Ancak Hollanda, özgürlüğün ve bağımsızlığın korunduğu bir mekan olarak tüm Aydınlanmaya et-

98. Bkz, Nicholas Phillipson, "The Scottish Enlightenment", s. 32.
99. Bkz, Nicholas Phillipson, "The Scottish Enlightenment", s. 27
100. Bkz, Nicholas Phillipson, "The Scottish Enlightenment", s. 29

ki etmiş önemli bir merkezdir. Aslında o Aydınlanmanın ışığını ilk yakan, ideallerin üreticisi olan çoğu düşünüre belli bir süre sığınakvazifesi gören bir yuva gibidir. Shaftesbury'in 1706 yılında ifade ettiği gibi, bir ışık hızlıca dünyada yayılmaktadır. Özellikle iki özgür ülke olarak İngiltere ve Hollanda bu ışığın ilk ev sahipleriydiler. Ancak Hollanda hiçbir zaman ne İngiltere, ne Fransa ne de Almanya gibi Aydınlanma açısından başat bir ülke konumunda olmuştur.

Daha on yedinci yüzyıldan beri Hollanda belli oranda hoşgörü ortamının olduğu, bağnazlık ve sansürün olmadığı, pek çok siyasi ve entelektüel sürgüne ev sahipliği yapıyordu. Ayrıca pek çok düşünür, kendi ülkelerinde yasaklanan eserlerini burada bastırıp ilgililere ulaştırabiliyordu.[101] Bu durum zamanla olumsuz sonuçları da olan bir pazar haline gelmişti. Ayrıca sürgün edilen kişilerin yanında buraya göç eden pek çok unsur zamanla ekonominin de canlanmasında ve toplumsal olarak zenginleşmesinde katkıda bulunmaya başlamıştı. Mesela Huguenot'lar[102] ipek endüstrisini kurmuşlar; Marrano Yahudileri ise başta elmas olmak üzere kıymetli taş üretimine başlamışlardı.[103] Ticaretin gelişmesi, bireysel özgürlükler ve tolerans algısının genişlemesi gibi gelişmeler Hollanda'yı Avrupa'da önemli bir merkez haline getirmişti. İçinde, Descartes, Spinoza, Locke, Bayle, Shaftesbury, Collins, Montesquieu, Voltaire, Rousseau gibi önemli düşünürler belli bir süre Hollanda'da bulunmuşlardı.[104] İngiltere'de Aydınlanmanın müjdecisi olan Glorious devrimini gerçekleştiren Hollanda'lı William'da bir Hollanda'lı olarak aslında ülkesinde cari olan özgürlüğü, yeni ülkesindeki tebaasına sunarken hiç de yabancısı olmayan bir şeyi onlara bahşediyordu.

Aydınlanmanın etkili olduğu diğer bir topluluk ise İtalyanlardı. Yüzyılın başında tıpkı Almanlar gibi farklı cumhuriyetler, krallıklar halinde yaşayan İtalyan devletlerinin yanında, önemli bölge ve şehirlerinin çevre imparatorluklara bağlı olanları da vardı. İtalyan şehirleri içinde özellikle Milan, Roma ve Venedik ön plana çıkmaktadır. Ayrıca Ortaçağ ve Rönesans döneminin önemli üniversiteleri olan, Padua, Bologna ve Venedik de önemli merkezler olarak varlığını sürdürmektedir. Rönesans'ın doğduğu topraklar,, her ne kadar reformla beraber otorite kaybına uğramış olsa da siyasi açıdan Papalık kurumunun etkinliğini ve İspanya ve Avusturya monarşilerinin etkisi hissediliyordu. Ayrıca

---

101. Bkz, Bkz, Simon Schama, The Enlightenment in National Context, s. 54.
102. Fransız Protestanlarıdır. 1598 Nantes fermanı ile kısmi bir özgürlüğe kavuşsalar da, gördükleri baskından sonra toplu olarak Hollanda'ya göçmüşlerdi. Bu göçün en önemli etkisi Hollanda'da ilk defa bu ciddi düzeyde Fransız göçmenlerin ürettiği teolojik ve felsefi yayınlar tartışma alanı oluşturmasıydı. Bkz, J. I. Israil, *Enlightenment Contested, Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford University Press, Oxford- 2006, s.118.
103. Bkz, Simon Schama, The Enlightenment in National Context, s. 59-60.
104. Bkz, Simon Schama, The Enlightenment in National Context, s. 56-57.

eğitim ve basın-yayımı denetleyen sıkı bir Cizvit hakimiyetinin olduğunu da söylememiz gerekmektedir. Aydınlanma ideallerinin etkilediği ülkede, hareke-te katkıda bulunan düşünürlerin başında ünlü hukukçu Cesare Beccaria (1738-1794), Antonio Genovesi (1713-1769) ve İtalyan felsefesi bakımından kurucu özellikleri sahip olan, filozof ve tarihçi Giambattista Vico (1668-1744) vardır.

İtalya'nın merkezinde Roma'da uluslararası bir güç olarak varlığını sürdüren Katolik Papalık, sadece İtalya'da değil, kendine bağlı, Avusturya, Bavyera, Fransa, İspanya ve Portekiz gibi yerlerde de etkindi. Papalığın etkin olduğu yerlerde Protestan bölgelerden farklı olarak Aydınlanma karşıtı bir duruş sergilenmekteydi. Bu durum ise İtalyan şehirlerinde daha derinden hissedilmekteydi. Ancak tarih boyunca pratik eğilimlere ve refaha düşkün olan İtalyanların ülke olarak olmasa da Aydınlanmaya katkıda bulunacak önemli düşünürleri çıkarması bakımından dikkate değer bir yerdir.[105] 1758-1774 yılları İtalyan Aydınlanması bakımından en önemli zaman dilimiydi. Siyasi açıdan Papalıkla İtalyan şehirleri arasında sivil ve dini topluluklar arasındaki ilişkiye dair önemli reformlar gerçekleşmiş, dini otoritenin gücü azalmış, Aydınlanma kültürünün yaygınlaştığı kafeler ve salonlar çoğu İtalyan şehirlerinde açılmaya başlamış, Beccaria ve Genovesi gibi düşünürler bu dönemde kendilerini göstermişlerdir. Ayrıca Muratori bilim tarihinde, Vico tarih biliminde, Bolonya'lı Galvani ve Lobardia'lı A.Volta da fizik sahasında dönemin öne çıkan isimlerindendir..[106]

Rönesans'a ev sahipliği yapan İtalya diğer Avrupa ülkelerinden farklı olarak kadim eğitimi sisteminin devam ettiği ve tarihi olarak 13.yy'a kadar uzanan Padua, Bolonya ve Roma gibi eğitim merkezlerine sahipti. Gerçi çoğu kürsü ehil olmayan kişiler tarafından işgal edilmiş ve önemli pek çok eser sansürlüler listesinde olsa da, Padua gibi üniversitelerde, bunu yanı sıra bazı kolej ve manastırlarda önemli kütüphaneler vardı. Buralarda hala Avrupa düşüncesine katkıda bulunan düşünürler çıkmaktaydı. Bunlardan birisi olan Antonio Genovesi ekonomi-politik kürsüsünü Avrupa'da kuran ilk kişi olarak dikkat çekmekteydi. Tarih boyunca ticaretin önemli olduğu şehir devletlerindeki ekonomik önem, İtalya'nın tüm şehirlerinde varlığını derinden hissettiren dini muafiyetler, tarihsel açıdan sorumluluklardan dolayı zorluklar yaşamaktaydı. Zamanla kilisenin gücünü azaltmayı başaran şehir devletlerinde Aydınlanmacı ülküleri

---

105. Bkz, Owen Chadwick, "The Italian Enlightenment", *The Enlightenment in National Context*, ed. Roy Porter&Mikuláš Teich, Cambridge University Press, Cambridge-2007, s. 90-91.

106. Bkz, Owen Chadwick, "The Italian Enlightenment", s. 90; Franco Venturi, "Church and Reform in Enlightenment Italy: The Sixties of the Eighteenth Century" *The Journal of Modern History*, vol. 48, No. 2 (Jun., 1976), s.215.

paylaşan yöneticiler iş başına geçmeye başlamıştı.[107] Bunlardan birisi de Napoli'de on yedi yıl başbakanlık yapmıştır. Ülkenin içine düştüğü kuraklık sonucunda Genovesi'nin de fikirlerinin verdiği ilhamla birlikte feodallerin ve kilisenin elinde bulunan metruk alanların ekonomiye kazandırılmaya çalışılmıştır. Genovesi'nin fikirlerinin etkinliğinin yanında İtalya ile benzer tecrübeleri yaşayan İskoçya'nın meşhur Aydınlanmacı filozofları Hume ve A. Smith'in de bu değişimde önemli bir yapı taşı olduğunu da söylemek yerinde olur.[108] Ekonomi açısından Katolik kilisesinin sahip olduğu toprakların kullanımı hususunda gösterdiği katı tutum da önemli bir eleştiri noktasıdır. Milano'da Pietro Verri ve Napoli'de F. Galiani gibi düşünürler bu durumu dikkat çekerek, dinamik bir tarım gelirinin sağlanacağı yeni bir toprak yönetimine vurgu yapıyorlardı.[109]

İtalya hem siyasi hem de entelektüel açıdan komşusu olan Fransa'dan ve Fransız Aydınlanmasından oldukça etkilenmiştir. Napoli büyükelçiliğinde görevli olan Galiani'nin (1728-1787) Ansiklopedistlerle olan bağı ve onlar hakkında Tanucci'ye gönderdiği bilgiler bu açıdan önemlidir. İtalyanlar'da tıpkı Fransızlar gibi salon ve kafelerde pek çok konuyu tartışabiliyorlardı. Paris'in ışıltılı ortamından oldukça etkilenen Galiani, Voltaire'den rivayetle Prusya Kralı olan büyük Frederick'e şöyle yazmaktaydı: "Roma ateist bir Papa'ya sahip olana değin asla ihtişamını yeniden kazanamayacaktır"[110]

İtalyan Aydınlanmasının en önemli düşünürü kuşkusuz Cesare Beccaria'dır. Onun *Suçlar ve Cezalar Üzerine (On Crimes and Punishments)* eseri 1764 yılında yayımlandığında çok etkili olmuş ve daha henüz düşünür yaşıyorken pek çok dile çevrilmiştir. İtalyan Aydınlanmasının temel karakteristiklerini gösteren tüm özelliklere sahip olan Beccaria, aristokrat bir aileden gelmiş ve eğitimi bir Cizvit kolejinde tamamlamıştı. Rousseau'un sözleşme kavramından etkilenen düşünür hoşgörü ve özgürlük kavramını, bireyin ve toplumun güvenliği ve huzurunun garantiye alınması bağlamında tartışarak hukuki bir zemine çekmeye çalışmıştır. Her şeyin temeline hukuku yerleştiren düşünür, hukuk olmaksızın hiç kimse cezalandırılamaz. Cezalandırma gücünü sadece ve sadece devlet kullanabilir. Cezaya getirdiği yorum ceza hukuku bakımından bir dönüm noktasıdır. Hukukun temelinde insanın mutluluğu olduğuna göre F. Hutcheson'a atfedilen 'en büyük sayıda en fazla kişinin mutluluğu' söylemi politik felsefe alanında ona da atfedilmiştir.[111] İdam cezasının en nihai caydırıcı bir güç olmadığını

---

107. Bkz, Owen Chadwick, "The Italian Enlightenment", s. 92.
108. John Robertson, "The Enlightenment above National Context: Political Economy in Eighteenth-Century Scotlandand Naples" *The Historical Journal*, vol. 40, No. 3 (Sep., 1997), s.667.
109. Bkz, Dorinda Outram, *Aydınlanma,* s. 58.
110. Owen Chadwick, "The Italian Enlightenment", s.104.
111. Bkz, Owen Chadwick, "The Italian Enlightenment", s.97.

iddia eden düşünürün bu görüşü Toskana bölgesini yöneten Duke Leopard tarafından 1786'da ölüm cezasının resmi olarak kaldırılmasında etkili olmuştur.

Kıta Avrupa'sının merkezi ülkelerinden birisi olan İsviçre'de, Aydınlanmaya doğrudan katkıda bulunmasa da, onun sosyal tezahürlerinden oldukça etkilenmiş bir geçiş ülkesi olarak dikkat çekmektedir. Aydınlanmanın iki büyük ülkesi olan Fransa ve Almanya ile olan komşuluğu, Fransızca konuşan Katolik bölgeleri ve Almanca konuşan Protestan bölgelerin Aydınlanmayla olan ilişkisinde önemli bir unsurdur. Ülke Protestan reformcular H. Zwingli (1484-1531) ve Calvin'in etkisini uzun süre hissetmişti. Ancak Aydınlanma ideallerinin etkileri tüm Avrupa'da olduğu gibi ülkede kendini hissettirmeye başlamıştı. On sekizinci yüzyıl boyunca pek çok kantonluğa ayrılan ülke böyle bir etkiden çok tıpkı Hollanda ve İngiltere gibi Protestan ülkelerde yaygınlık kazanan dini tolerans algısı bağlamında öne çıkmaktaydı.[112] Kantonlar içinde özellikle Cenevre, ve Zürih öne çıkan merkezlerdi. Hatta Zürih kantonların Edinburgh'u gibiydi.[113]

1648 Westphalia anlaşmasıyla sona eren Otuz Yıl Savaşları İsviçre'nin de bağımsız ve tarafsız bir ülke olmasının başlangıcıydı. Sonraki yıllarda yapılan savaşlardan günümüze uzanan bir süreçte tarafsızlığını koruyan ülke bunun olumlu sonuçlarını görmüştür. Tarafsızlığın verdiği güvenle özellikle Hollanda'da karşılaştığımız gibi, sığınmacıların burayı tercihi, bazı yasak yayınların burada rahatça basılıp dağıtılmasına imkan hazırlamıştır. Çoğu kantonlarda gazete ve dergiler, salonlar ve dernekler Aydınlanma ideallerinin yayılmasında önemli katkılar sağlamıştır.[114] Bu katkıda özellikle Protestan kantonların daha etkilidir. Kalvinizmin katılığından toleransın ılımlılığına geçiş yapan çoğu kantonlukta ve özellikle Cenevre gibi kantonlarda liberal Protestanlık olarak adlandırılan bir tavır ortaya çıkmıştı. Rousseau'nun da övgüsüne mazhar olan Cenevre, dini toleransın önemli bir merkezi haline geliyordu. Liberal teolojinin bir gereği olarak, Jacob Vernet'in (1698-1789) kaleme aldığı, *Tratié de la Religion Chrétienne* (1730-47)'de inanç ve aklın Tanrı tarafından yolumuzu aydınlatmak için bizlere verilmiş iki meşale olduğunu ve onların asla birbirine karşı olmaması gerektiğini ifade etmiştir.[115] Liberal teoloji İsviçre'nin Aydınlanma dönemindeki en önemli özelliklerden birisidir. Din ve bilim arasında uyumlu bir ilişki kurmaya çalışmaları, Voltaire gibi düşünürlerce onların Socianist olarak tanımlanmasın-

112. David Sorkin, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews and Catholics from London to Vienna*, Princeton University Press, Oxford-2008, s.14, 102.
113. Bkz, Samuel S.B. Taylor, "The Enlightenment in Switzerland", *The Enlightenment in National Context*, ed. Roy Porter&Mikuláš Teich, Cambridge University Press, Cambridge-2007, s.77.
114. Jean-Marie Roulin, "Switzerland", *Encylopedia of the Enlightenment*, ed.Michel Delon, Roultedge, 2013, s.1296.
115. Bkz, Samuel S.B. Taylor, "The Enlightenment in Switzerland", s. 79-80.

da ya da İngiliz Kuveykırlarına benzetilmesine neden olduysa da, aslında Rousseau'nun da işaret ettiği gibi bu tür bir Aydınlanma, insanı materyalizme ya da deizme götürmediği gibi, bu durum dinin temeli olan vahyin de feshine gerekçe olamazdı. Bu yaklaşımın en önemli sonucu tolerans algısına bağlı olarak entelektüel bir özgürlük alanı oluşturmasıydı.[116] Hemen yanı başındaki Fransa'daki çatışmacı Aydınlanmadan daha farklı bir tezahür olması bakımından dikkate değer ve anlamlıydı. İsviçre'nin belki de en önemli yanı Aydınlanma ve dindarlığı herhangi bir tartışma olmaksızın başarabilmiş olmasıydı. İsviçre'de Aydınlanma dönemindeki en önemli kültürel üretimlerden birisi Barthelemy de Felice'nin tıpkı Diderot'un Ansiklopedi'de yaptığı gibi Neuchatel kantonunda, 1770 ile 1780 yılları arasında 58 cilt olarak yayımlamayı başardığı *Dictionnaire Raisonné des Connaissances Humanies* isimli çalışmadır.[117]

Bu kısımda son olarak bahsetmek istediğimiz iki Aydınlanmadan birisi Katolik Avusturya ile Ortadoks Rus Aydınlanmalarıdır. Aydınlanma yüzyılının ve Almanca konuşan coğrafyanın önemli monarşilerinden birisi olan Avusturya, Protestan Almanlardan farklı olarak, Katolik bir Aydınlanma süreci yaşamıştır. Bu sürecin sonuçları Prusya'daki gibi etkili olmamakla beraber ortaya konan çabanın dikkate değer ve zaman zaman II. Frederick'in uygulamalarından daha cesaretli olduğu bir gerçektir. Yüzyılın başında Avusturya'yı yöneten Habsburglar'ın bir kolu da kıtanın diğer ucunda İspanya'da hakimiyet sürüyordu. Reformun şekillendirdiği Avrupa'nın en önemli Katolik devletlerinin başında Fransa'nın yanında Habsburgların Avusturya'sı ve İspanya'sı geliyordu. Avusturya imparatorluğunun yüzyılın başında Avrupa genelinde çok etkinliği vardı. Fransa'ya karşı gerçekleşen siyasi mücadelelerde Maria Theresa'nın başarıları ve sonrasında tahta geçen oğlu II. Joseph'in uygulamalarıyla Aydınlanma ideallerinin yüzyılın ikinci yarısından itibaren etkili olduğunu görmekteyiz. Kutsal Roma-Germen imparatorluğunun mirası üzerinde olan, yüzyılın başında Avrupa'nın en güçlü monarşisi ve Katolikliğin de koruyucusu iken imparatorluğun, dini, sosyal, siyasi ve ekonomik açıdan yenilikçi Aydınlanma ideallerini II. Joseph'in yönetiminde ortaya koyması hiç de kolay olmamıştır. Annesi Kraliçe Maria Theresa'nın uzun mücadele yıllarından sonra tahta geçen II. Joseph hem Aydınlanma, hem de irili ufaklı Alman prensliklerinde hakimiyet kurma bağlamında, çağdaşı olan Prusya Kralı II. Frederick ile yarışmaktaydı. II. Frederick'in despotik ve buyurgan ancak dengeli Aydınlanmacı politikasının yanında Katolikliğin daha etkin olduğu Avusturya'da ise II. Joseph'in yönetiminde daha hızlı ancak dengesiz bir şekilde gitmekteydi.

Yapılan reformların en önemlilerinden birisi serfliğin kaldırılıp imalat sanayinin teşvik edilme çalışmalarıydı. Zira İngiltere'de ve Kıta Avrupa'sında eko-

116. Bkz, Samuel S.B. Taylor, "The Enlightenment in Switzerland", s. 80.
117. Bkz, Samuel S.B. Taylor, "The Enlightenment in Switzerland", s. 87.

nomik gelişmelerin ülkelere olan etkileri açık bir şekilde görülmekteydi. Ülkenin gelişimi için, gümrük vergilerinin azaltılması, yolların yapımı, iyi bir yönetim ortaya koyma gibi çabalar vardı.[118] Ekonomik çabaların yanında ise en dikkate değer yenilik dini ve sosyal ortamda bizzat II. Joseph'in gayretleriyle gerçekleştirilmeye çalışılıyordu. Yüzyılın başında diğer tüm Katolik ülkelerde olduğu gibi Cizvitler Avusturya'da oldukça etkinlerdi. Tüm eğitim faaliyetlerini deruhte ettiklerinden Protestanlığın yetirdiği yenilikçi tavırların hepsine heretiklik damgası vurarak Aydınlanmacı tavırlara karşı duruyorlardı. Ancak II. Joseph (ö. 1790) özellikle eğitim faaliyetleri hususunda devletçi bir anlayış geliştirerek Roma'dan bağımsız bir kilise yönetimi ve din adamı ataması yapmaya çalışıyordu. Bunun yanında Katolik olmayan unsurlara karşı II. Frederick'ten daha cüretkar bir hoşgörü anlayışı vardı. II. Joseph'in eğitim alanındaki reformlarının önemli reformlar gerçekleştirmeye çalışmıştı. Bu çabasının en önemli gerekçesi de Roma'dan bağımsız bir yapıya kavuşmak ayrıca dini kurumlara bağlı olan hatırı sayılır büyüklükteki arazileri kullanma ve kiliselerdeki keşişlerin oluşturduğu ekonomik yükten kurtulma düşüncesi vardı.[119] Atıl olan bu topraklar ve tarımsal ürünlere duyulan ihtiyaç, din sınıfının iş gücüne katılmaması II. Joseph'in Katolik kilisesiyle problem yaşamasına neden olmuştu. Kendisi bir Katolik olan II. Joseph'in Protestanlara ve Yahudilere olan toleranslı tutumu, yayımladığı hoşgörü emirnamesi, dini yapıyı kendisinin şekillendirmeye çalışması, kilise-devlet arasındaki ilişkiyi kökünden sarmıştı. Kameralist bir politika izleyen II. Joseph kendini merkeze alırken, klasik sansür uygulamalarını biraz rahatlatmış, ilerici yazar ve gazetecileri de korumuştur. Reformlar karşısında endişeli olan halka güven telkin etmiş ancak mevcut katı Katolik yapı içinde bu beklenen gelişme mümkün olmamıştır. 1782 yılında Viyana'yı ziyaret eden VI. Pius asıl niyetinin reformları durdurmak olduğunu ilan etmiştir.[120] Oldukça cüretkâr, totaliter ve ısrarcı Aydınlanmacı tavırları çoğu kez annesi Kraliçe Marie Theressa tarafından frenlenmişse de, onun 1780 yılında vefatıyla beraber II. Joseph despotik-sorgulanamaz Aydınlanmacı tavrın en tipik örneklerinden biri olmayı başarmıştı. Kameralist uygulamalarını güçlendirmek için tarihi ayrıcalıkları birer birer kaldırıyordu; aristokratlık ya da dini ayrıcalıklardan gelen hakları devlet yararına ilga ediyor, sansüre karşı aydınları destekliyordu. Hukuk alanında herkesi eşit kabul edecek yeni uygulamalar başlatıyordu. Katolik dışındaki diğer dini inanışlara olan toleranslı yaklaşımı ve serf sistemini tüm tartışmalara rağmen ısrarla uygulanmaya çalışılıyordu. II. Joseph'in kuş-

118. Bkz, Ulrich Im Hof, *Avrupa'da Aydınlanma,* s. 247.
119. Bkz, Dorinda Outram, *Aydınlanma,* s. 145.
120. Bkz, Ernst Wangermann, "Reform Catholicism and Political Radicalism in the Austrian Enlightenment", *The Enlightenment in National Context*, ed. Roy Porter&Mikuláš Teich, Cambridge University Press, Cambridge-2007, s. 137.

kusuz en önemli açılımı ise Cizvitlerin faaliyetlerinin yasaklanmasıyla beraber herkesin çocuklarını seküler devlet okullarına gönderebileceklerdi. Onun tüm bu cüretkar çabaları din sınıfının ve özellikle de asillerin ona karşı tavır almasına ve ülkede huzursuzluğun artmasına neden olmuştu. Uyguladığı dış politikalar ülkeye bağlı olan yerlerde sıkıntı yaratıyordu. Uzun yıllar çabaladığı değişimler 1790 yılında imzaladığı anlaşmayla kendi reformlarını kaldırdığını ilan etmek zorunda kaldı. Zira aynı yıl başarısızlığını kabul etmiş birisi olarak vefat etmişti. Sonrasında 1789 Fransız ihtilali ve Fransa ile olan uzun sürecek savaş yılları başladı. 1815 Viyana anlaşmasıyla savaş hali sona ermiş ve bir anlamda Aydınlanmanın da siyasal açıdan sonu gelmişti.

Bu kısımda son olarak ele olmak istediğimiz Aydınlanma hareketi Rus Aydınlanmasıdır. Rusya dönemin büyük monarşilerinden birisidir. Ancak Fransa, Avusturya ve Prusya'dan farklı olarak daha içe kapanık ve devasa bir toprak alanını kapsadığından, Aydınlanmaya dair ortaya konulan çabaların bizatihi kendisi ve sonuçları tartışılmaya değerdir. Bir kısmı Doğu Avrupa'da büyük bir kısmı ise Asya'da olan Rusya'nın en önemli ekonomik faaliyeti katı bir serflikle beraber gerçekleşen tarım faaliyetidir. Rusya, Aydınlanmanın entelektüel amaçları bakımından başarılı sayılamasa da gittikçe genişleyen ve etkinliği artan bir monarşi olarak döneme damgasını vurmuştur. Daha yüzyılın başında I. Petro'nun (1672-1725) (Deli Petro) Avrupa'da yaşanan gelişmelere bigane kalmayıp özellikle orduyu yenileme çabaları önemlidir. Onun kimliğini gizleyerek yaptığı seyahatler, ortaya koyduğu yönetimin şekillenmesinde önemli veriler sağlamıştır. Henüz genç bir delikanlıyken 1689 yılında tahta geçmiş 1725 yılına kadar oldukça mutlakiyetçi/despotik bir yönetim sergilemiştir. Avrupa'da yaşanan gelişmeleri seyahatlerinde bizatihi müşahede eden Petro, ülkesinin zeki gençlerini Avrupa'nın kültür merkezlerine eğitim almaları için göndermiştir. Rusya'nın Aydınlanma dönemindeki en önemli dönüşümü kuşkusuz, bir alman prensesi olarak geldiği ülkede bir çariçe olarak yönetim sergileyen II. Katerina'nın çabalarıdır. I. Petrozamanında başlayan Batılaşma reformları özellikle ordunun modernleşmesi[121] ve entelektüel seviyenin artırılmasını amaçlamaktaydı. II. Katerina'nın kısa sürede gösterdiği askeri başarılar ve özellikle de Osmanlı'dan Kırım'ı alarak ve Küçük Kaynarca antlaşmasıyla önemli kazanımlar sağlaması Kraliçeyi Avrupa'da oldukça popüler yapmıştır. Başa geçtiği 1762'den kısa bir süre sonra Prusya Kralı II. Frederick ve Avusturya Kralı II. Joseph'le beraber despotik Aydınlanmanın en önemli ikonlarından biri haline gelmiştir.

Aydınlanma namına ortaya çıkan çoğu düşünce ve faaliyet II. Katerina'nın şahsi çabaları ve dönemin belli başlı düşünürleri tarafından ortaya konmuştur.

---

121. Bkz, Andrzej Walicki, *Rus Düşünce Tarihi Aydınlanma'dan Marksizme,* İletişim, İstanbul-2013, s.27.

Burada oldukça etkin ve kendini 'aydınlanmış bir monark' olarak sunan II. Katerina'yı ele almak önemlidir. Yönetime gelir gelmez, dönemin en popüler fenomeni olan Fransız Aydınlanmasıyla ve Aydınlanma düşünürlerinin bazılarıyla kişisel ilgiler kurmuştur. Zira II. Katerina Fransa'nın şaşalı monarşisinden ve Aydınlanma ortamının ortaya çıkardığı entelektüel yapıdan oldukça etkilenmiştir. Bu etkinin bir gereği olarak Voltaire, Diderot, Rousseau, Montesqueiu gibi düşünürleri yüceltmiş ve kendisini de Fransız Ansiklopedistlerin bir öğrencisi olarak telakki ettiğini beyan etmiştir. Ansiklopedinin Fransa'daki yasaklarla kesilen yayım aşamasında, eserin kalan ciltlerinin kendi ülkesinde yayımlanması teklifini sunmuştur. II. Katerina ile kişisel ilişkiler kurup, onun Avrupa kamuoyunda popülerliğinin ve meşruiyetinin en önemli propagandacısı olan Voltaire tarafından Diderot'a yazılan bir mektupta bu teklife dair hissettiği şaşkınlığı şu şekilde ifade etmiştir. "Ne Şaşırtıcı günlerde yaşıyoruz! Fransa felsefeyi bir suçlu gibi kovuştururken, Ruslar/İskitler onu koruma önerisinde bulunuyorlar"[122]

Yönetiminin ilk yılları müthiş bir Fransız hayranlığı ile geçen II. Katerina'nın tavırları Pugaçov ayaklanmasıyla tamamen değişene kadar özellikle Voltaire ile ilişkileri çok canlı bir şekilde devam etmiştir. Düşünürü devamlı Rusya'ya davet etmesine rağmen bir türlü gerçekleşmeyen bu durumun en önemli yanı ise, II. Katerina'nın Voltaire tarafından Avrupa toplumuna tanıtılması ve Voltaire'nin de kraliçeye bağlı bir popülerlik elde etmesidir. Voltaire'nin etkisi sadece II. Katerina ile sınırlı kalmamış ülke aydınlarını da derinden etkilemiştir. Onun eserleri tercüme edilmiş oyunlarının bazıları tiyatrolarda oynanmıştır. II. Katerina'nın Aydınlanma dönemindeki en önemli icraatlarından birisi kuşkusuz, hukuk alanında yapmaya çalıştığı yeniliklerdir. Montesquieu ve Beccaria'dan oldukça etkilenmiş olan düşünür, doğal hukuk gereğince, Rusya'daki tüm insanların doğal haklarına saygılı bir devlet meydana getirilmesi gereğini ifade ediyor ve bunun için çabalayacağını söylüyordu. Bunun için de 1767 yılında Rus Aydınlanması içinde en önemli çabalardan birisi olan bir yasa komisyonunu ihdas etmesidir. Bundan daha ilginç olan başka bir şey ise, bu komisyona çalışmalarında yön göstermesi için bizzat kendisi tarafından kaleme alınmış olan ve büyük oranda Montesquieu'den ve Beccaria'nın görüşlerinden özetlenerek ortaya konulan bir yönerge hazırlamasıdır.[123].

II. Katerina döneminin diğer büyük monarşilerinde de önemli bir problem olan Serflik hususunda beklenen değişiklikleri yapmamıştır. Başa geçtikten sonra belli rahatlamalar olmuş ancak II. Joseph'in Avusturya'da cesaretle uy-

122. Bkz, Andrzej Walicki, *Rus Düşünce Tarihi Aydınlanma'dan Marksizme,* s.30-31.
123. Bkz, Andrzej Walicki, *Rus Düşünce Tarihi Aydınlanma'dan Marksizme,* s.31; Paul Dukes, "The Russian Enlightenment" *National Enlightenment*, ed. Roy Porter&Mikuláš Teich, Cambridge University Press, Cambridge-2007, s.182.

guladığı, II. Frederick'in Prusya'da daha stratejik olarak yürüttüğü serflik kurumunu zamanla daha da baskılı bir şekilde yürütmeye başlamıştır. Bunda Pugaçof ayaklanmasının etkisi olmakla beraber, kendisinin tüm diğer kesimlerin haklarında kendi yararına bazı düzenlemeler yaptığı gerçeğidir. Yasa Komisyonu'nun içinde ülkenin çoğunluğunu oluşturan serflerden kimse yoktu ve ortaya çıkan cari durumda rahatlama bir tarafa serflerin hakları daha da kısıtlanmıştı. Artık serfler efendilerini bile şikayet edemiyor ve hatta efendileri onları cezalandırmak isterse Sibirya'ya sürgüne gönderebiliyordu.[124]

II. Katerina'nın Aydınlanmaya olan ilgisi 1173 yılında patlak veren Pugaçof ayaklanmasıyla tamamen değişmiştir. Artık 'aydınlanmış bir monark' ülküsünün yerine mutlak bir hakimiyeti imleyen anaç bir despot olarak ülkesini yönetmeye başlamıştır. Fransız Aydınlanmasının özgürlükçü düşüncelerinden kurtulmuş, ilk iş olarak yasa komisyonunu dağıtmıştır. Kendisinin tabiriyle 'yasama manyaklığı'ndan kurtularak kendine daha yakın bulduğu İngiliz düşünür William Blackstone'nun (1723-1780) kendine örnek olarak seçmişti. Fransız Montesquieu ile İtalyan Beccaria'nın özgürlük anlayışı ve ona göre hazırladığı *Yönergeler* eseri kötü ya da boş değildi belki ama II. Katerina'nın ifadesiyle yapabileceğinin çok üstünde olan işleri barındırıyordu.[125] II. Katerina'nın Fransa'ya dair düşünceleri ve hayalleri 1789 Fransız ihtilaliyle beraber bir yıkıma dönüşmüştü. İhtilali anlamlandırmaya çalışırken XVI. Louis'in asılması onu derinden sarmış ve Fransız Ansiklopedistlerine olan ilgisi tamamen bitmiştir. Kışlık sarayının salonuna koydurttuğu Ansiklopedist büstlerinden Voltaire hariç hepsini kaldırmıştır. Hayatının ikinci büyük yıkımı olan bu durum onun daha despotik olmasında ve hemen 1790 yılında dönemin en önemli düşünürü olan Radişçev'i Sibirya'ya sürmesine ve 1792'de de Novikov'u yargılanmaksızın hapsettirmesine neden olmuştur.[126] II. Katerina yaşadığı yıkımı 1794 yılında Freidrich Mechior von Grimm'e yazdığı mektupta açıkça ifade etmektedir. Aydınlanma ve Aydınlanma filozofları hakkında yanıldığını açıkça itiraf ediyordu. Bu yanılgı adeta onu bir yıkıma götürmüştü. Ancak fark ettiği gerçek ise Aydınlanmacılar her ne söylerlerse söylesinler, ya da ne yaparlarsa yapsınlar bu dünyada otoriteye duyulan ihtiyaç asla bitmeyecektir. II. Katerina kurtuluşu Rusya adına bir Sezar çıkarmakta görmekteydi. Ona göre birinin aptallığı, bir çılgınlığı özgürlük adına yirmi milyon insana bulaştırmaktan evladır. Bu nedenle kendi diktatörce yöntemleriyle bu durumu imkanlar ölçüsünde önlemeye çalışmıştır.[127]

---

124. Bkz, Andrzej Walicki, *Rus Düşünce Tarihi Aydınlanma'dan Marksizme*, s.32.
125. Bkz, Andrzej Walicki, *Rus Düşünce Tarihi Aydınlanma'dan Marksizme*, s.36; Paul Dukes, "The Russian Enlightenment" s.182-183.
126. Bkz, Andrzej Walicki, *Rus Düşünce Tarihi Aydınlanma'dan Marksizme*, s.37-38.
127. Paul Dukes, "The Russian Enlightenment" s.188.

Her ne kadar sonucu olumsuz olsa da II. Katerina döneminin geçici Aydınlanmacı ortamı pek çok önemli düşünürün çıkmasına da zemin hazırlamıştır. Yakov Kozelski (ö.1793) Voltaire, Helvetius, Montesquieu ve Rousseau gibi Fransız düşünürlerin fikirlerini savunmuş ve Shaftesbury'nin ahlak anlayışını ön plana çıkarmaya çalışmıştır. Dimitri Aniçkof (ö.1788) özellikle din ve metafizik konularında yazarak dinin kaynağı hususunda seküler yaklaşımlar ortaya koymuştur. Din konusunda yazan diğer bir düşünür ise Semyon Dentski (ö.1789) 1722 yılında yayımladığı *Kutsal Konular Hakkında Hukuksal Düşünceler* adlı eseriyle Hıristiyanlık hariç diğer dinlerin kökeninin korku ve bilgisizlik olduğunu göstermeye çalışmıştır. Ansiklopedistlerin seküler Aydınlanma ideallerinin Rus düşünürlerdeki etkisi gerçekten derin olmuştur. Denistki dönemin önemli düşünürlerinden ve ilk hukuk kuramcılarından olarak Yasa Komisyonu'na bir plan taslağı sunmuştur. Ayrıca William Blackstone'nun *İngiltere Yasaları Üzerine Görüşler* adlı eserinin ilk üç cildini tercüme etmiş ve açıklamalar eklemiştir. Belli bir süre bulunduğu Glasgow Üniversitesi'ndeki eğitim onun düşünce dünyasında Hume ve Adam Smith'in önemli bir yer edinmesini sağlamıştır. Devletin oluşumunu toplum sözleşmesinden çok, doğul eşitsizliğin tarihsel bir sonucu olarak görmüştür.[128] Dönemin ilginç kişiliklerinden birisi de kuşkusuz Nikolay Navikov'dur. İyi bir hiciv yazarı olarak çıkardığı her dergi kapatılmış en son II. Katerina'nın emriyle sorgulanmaksızın hapse mahkum edilmiştir.

II. Katerina dönemindeki aristokrat kökenli önemli düşünürler de çıkmıştır. Bunlardan birisi olan Prens Mihayil Şçerbatov 7 ciltlik *Rusya Tarihi*'ni yayımlamıştır. O II. Katerina döneminin bir monarşiden çok despotluk olduğunu, yasaların uygulanmadığını bunun yerine despotun çılgın tutkularının hakim olduğunu söylemiştir. Ona göre Rus tarihinde despotluk yerleşik bir yönetim şekli değildir.[129] Dönemin en önemli düşünürü kuşkusuz aristokrat bir geçmişe sahip olan ancak radikal görüşlere sahip Aleksandr Radişçev'dir (1749-1802). Özgürlük ve doğal haklar hususunda II. Katerina'yı rahatsız eden görüşleri vardır. Pugaçof ayaklanması sonrası evine yapılan baskında serflerinin onu kaçırmasıyla kurtulmuş olan Radişçev, sonrasında serflik sistemine karşı geliştidiği özgürlükçü anlayışının oluşmasında bunun etkili olduğunu söylemek mümkündür. Onun en önemli eseri kuşkusuz *St. Petersburg'dan Moskova'ya Bir Gezi* isimli eseridir. Eseri okuyan II. Katerina kendisini Pugaçof'dan daha kötü bir isyancı olarak niteleyerek Sibirya'ya on yıllık sürgüne göndermiştir. Bu eserinde özgürlük algısına dair ortaya koyduğu, her insanın eşit olarak doğduğu, herkesin akıl ve iradeye sahip olduğu, bu yüzden insanın eylemlerinde bağımlı bir varlık olmayıp bizatihi bir yurttaş olduğuna dair görüşleri çok etkili

128. Bkz, Andrzej Walicki, *Rus Düşünce Tarihi Aydınlanma'dan Marksizme*, s.47.
129. Bkz, Andrzej Walicki, *Rus Düşünce Tarihi Aydınlanma'dan Marksizme*, s.67.

olmuştur. İdeal yönetimin cumhuriyet olması gerektiğini düşünmesine rağmen, Rousseau'nun cumhuriyet algısının ancak küçük devletler için geçerli olabileceğini, Rusya gibi geniş ülkelerde monarklığın kaçınılmaz bir sonuç olduğunu iddia etmiştir.[130] İyi bir Rousseau hayranı olan Radişçev'e göre serfliğin kurtuluşunun eğitimden geçtiğine inanıyordu. Zira kendi yönetimi altındaki serfleri eğitmeye çalışmış onlara hoşgörüyle yaklaşmıştır. Fransa'da monarşinin yıkıldığını da gören Radişçev, Rusya monarşisinin Fransız monarşisinden farklı olduğunu hatta Fransa'nın kendi monarşik yönetimini korumada beceriksiz ve aciz olduğunu düşünmektedir. Rus monarşisini ise kendini savunma iradesi daha kuvvetli olarak nitelendirmiştir.[131] Bu düşünürlerin haricinde Fransız Aydınlanmasından ve Avrupa düşüncesinden etkilenerek bu düşünceyi kendi ülkelerine aktaran D. Forvizin (1745-1792) ve N. Karamzin (1766-1826) gibi seyyahların yazdıkları yazıların da önemli bir etkiye sahip olduğunu söylememiz lazım. Ülkede oluşan Fransız ideasının temelinde bu popüler yazıların etkisi oldukça yüksektir.[132] Rus Aydınlanması hakkında söylenebilecek nihai söz, tıpkı Avusturya Aydınlanmasında olduğu gibi yöneticinin merkezde olduğu despotik bir Aydınlanmanın merkezi uygulamalarıyla ortaya çıkmış bir siyasi, entelektüel ve sosyal bir Aydınlanma hareketidir. Ancak sonuç itibariyle Avrupa'daki çağdaşları gibi başarılı olamamış, daha içine kapanık, despotik ve kendine has bir dönüşüm geçirmiştir.

Değerlendirme

"Zaman gelip, güneş akıllarından başka efendileri olmayan özgür insanların üzerine parlayacak" diyen Condorcet'ın ifade etmeye çalıştığı Aydınlanma[133], Kant açısından henüz gerçekleşmemiş ancak ona giden bir dönem olduğu ifade edilmiştir. Aklın, ilerlemenin, özgürlüğün, toleransın, politik, ekonomik, dini ve toplumsal değişimin Avrupa uluslarını kuşattığı ve Aydınlanma ülküsüyle kendine inananları yeniden şekillendirdiği büyük bir değişimin yaşandığı bir çağdır Aydınlanma. Bir buçuk asır kadar süren ve felsefenin toplumsal bir fenomen haline geldiği, düşüncenin toplumun her katmanında yer bulduğu, aklın mutlak idaresiyle, insanın iradesini kendi tayin etmeye ve ona göre bir toplum oluşturmaya çalıştığı bir dönemdir. Kimine göre oldukça cüretkâr,

130. Bkz, Andrzej Walicki, *Rus Düşünce Tarihi Aydınlanma'dan Marksizme*, s.90.
131. Bkz, Paul Dukes, "The Russian Enlightenment" s. 189-190.
132. Paul Dukes, "The Russian Enlightenment" s.177-178.
133. Condercet, *Political Writings*, ed.Steven Lukes, Naida Urbinati, Cambridge-2012, s.130.

kimine göre ise Rönesans ve reformların doğal sonucu olan toplumsal bir gelişmedir. Aydınlanma, karanlığın mutlak hakimiyetinin bir anda ortaya çıkan aydınlık ile kırıldığı, var olan hakikatin toplum ve birey tarafından tüm çıplaklığıyla ortaya çıktığı bir andır. Ateşi ilk defa Bacon tarafından yakılan, Newton ve Locke sayesinde daha da kuvvetlendirilen ve Fransızların popülist politikalarıyla geniş kitlelere mal olan bir entelektüel harekettir.[134] Salt felsefe yapmanın değil de bizatihi yaşamın kendisini felsefeyle uzlaştırmanın, hayatın içine katmanın gerçekleştiği bir dönem olan Aydınlanma, eleştiri ve özgürce fikir yürütmenin imkanının sorgulandığı bir dönem olmuştur. Bu sorgulamanın bir gereği olarak ahlaktan siyasete, din ve devlete, sanat ve bilimlere kadar hemen hemen her alanda kendini göstermiş bir entelektüel harekettir. Bu durum Aydınlanmanın en önemli özelliği olduğu kadar onun en çok eleştirilen yanı olmuştur. Sınırlarının belli olmaması, düşünce tarihinin önem verdiği akıl, eleştiri, din, ahlak, siyaset gibi tüm kavramları kullanması onun önemi ve çerçevesi hakkında pek çok sorunsalın ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Toplumsal değişimin İngiltere'de başlayıp, Fransa'da bir fenomen hale gelmesi ve felsefi açıdan Almanya'da zirveye çıkması olan Aydınlanma on sekizinci yüzyılda tüm Avrupa uluslarını derinden etkilemiştir. Etkileri günümüze kadar gelen bu entelektüel hareket yönetimden, dini algılara, ekonomiden, toplumsal kabullere kadar günümüz modern Avrupa'nın sahip olduğu pek çok kazanımın ilk defa ortaya konduğu bir dönemdir. Dönem olarak Aydınlanma bitmiş olmakla beraber Avrupa uluslarının başı çektiği, gelişme ve ilerlemeyle aynı anlama gelen çağdaşlaşma kavramı Aydınlanma ülküsünün Avrupa merkezli olarak tüm dünyada varlığını sürdürmektedir.

Kant'ın çok çarpıcı bir şekilde ifade ettiği ergin olmama durumundaki ısrarından kurtulabilen insan, kendini gerçekleştirme yolunda pek çok kazanım elde etmiştir. Ancak Avrupa Aydınlanmasının bayraktarlığını yapan Fransa'nın 1789 ihtilaliyle yıkılması da sürecin siyasi açıdan kırılmasına neden olmuştur. Aydınlanmanın siyasi olarak günümüze bıraktığı en önemli miras olarak iki önemli cumhuriyet doğuyordu. Kıta Avrupası'da Fransız Cumhuriyeti, yeni dünya da ise Amerika Birleşik Devletleri. İngiltere'nin parlamenter monarşi ile deneyimlediği pek çok siyasi tecrübe, bu iki cumhuriyetle beraber dünyaya yayılmaya başlıyordu. Fransız ve Amerikan devrimleri Aydınlanmacı ideallerin popüler bir şekilde tüm uluslara yayılmasında ve cumhuriyet yönetiminin diğer unsurlarında hak taleplerinin gerçekleşmesinde yeni bir imkan olarak insanların karşısına çıkarmıştır. Ancak Fransız devrimi sonrasında ortaya çıkan siyasi karmaşa, Fransa'yı kendine örnek alan pek çok Avrupa ülkesi için bir hayal kırıklığına dönüşmüştür. Aydınlanma ülküsü siyasi bir işgalin argümanı haline

134. Norman Hampson, "The Enlightenment in France", s.41.

gelerek, uzun sürecek savaşlara neden olmuştur. Bu dönemde 1815 Viyana anlaşmasıyla nihayete erdiğinde, Aydınlanma dönemi de siyasi açıdan tamamlanmış oluyordu. Aydınlanma özlemiyle Fransızlara hoş geldin diyen pek çok ülke, ortaya çıkan siyasi karmaşadan sonra, Aydınlanmanın ürettiği pek çok ülküyü de tartışmaya başlamıştır. Entelektüel açıdan ortaya konulan ülküler siyasi anlamda bir kaosun oluşmasına neden olmuştur. Ancak Avrupalı uluslar Aydınlanmanın getirisi olan pek çok idealden vazgeçmemiştir. Bu tecrübenin farklı bir versiyonu Amerika'da yaşanmıştır. İngiltere'den bağımsızlığını kazanan Amerika aslında Aydınlanma ideallerinin toplumsal düzeyde ne denli etkili olduğunu anlama açısından önemli bir mekandır. Zira ortaya konulan pek çok idealin Aydınlanma döneminden ziyade daha sonrasında özellikle on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda nelere kadir olduğunun anlaşılması bakımından Amerika tecrübesi önemlidir.

Aydınlanma sadece ortaya konulan ideallerin paylaşımı için eğitim ve üretimin oldukça önemli olduğu bir dönemdir. Locke'un *Eğitim Üzerine* adlı eserinden Rousseau'nun *Emile*'ine kadar çoğu eserde insanları özgür kılmanın ancak eğitimden geçtiğine vurgu yapılmıştır. Bundan dolayı Kant ve Mendellssohn özgürlük ve eğitime kuvvetli bir şekilde vurgu yapmışlardır. Bu dönemin en önemli reformlarının başında kuşkusuz eğitim reformu gelmektedir. Bu dönem Latince'nin yerine Fransızca'nın geçtiği, yerel dillerin Avrupa milletleri tarafından çokça kullanıldığı, eğitim materyallerinin daha fazla üretildiği ve en önemlisi ise hatırı sayılır düzeyde bir basın yayın faaliyetinin ve okuma alışkanlığının oluştuğu bir dönemdir. Akademik eğitimin, teknik okulların açıldığı üniversitelerin daha da teknik hale geldiği bu dönem modern eğitimin de temellerinin atıldığı bir zamandı.[135] Yaşanan büyük değişim, herkesin ulaşabildiği ve haberdarı olduğu entelektüel bir eşitlik sağlamıştır. Bu durum zamanla yerel kültürlerin zayıflamasına ve günümüz çağdaş dünyasında hakim olan tek kutuplu Avrupa merkezli kültürel hayatında başlangıcını ifade ediyordu.[136]

Aydınlanma felsefesine dair ortaya konulan kimi indirgemeci yaklaşımlarda onun yüzeysel bir felsefe geleneği olduğu eleştirisi vardır. Ancak bunun böyle olmadığı felsefenin klasik formundan çıkarak belki de ilk defa toplumsal boyutta, hayatın içinde kullanılan bir argüman haline geldiği, yaşamın içine girdiği bir zaman dilimi olarak baktığımızda Aydınlanmanın değeri daha da anlaşılacaktır. Tanımdan da anlaşılacağı gibi bir yeniden yapmaktan çok olanı işlemek ve onu anlamak olan Aydınlanma aslında insanın sahip olduğu değerleri anlamanın ve kendini gerçekleştirmenin ne şekilde mümkün olacağını göstermesi bakımından önemlidir. Daha öncesinde elitist çevrelere sıkışmış olan felsefenin,

135. Bkz, Ulrich Im Hof, *Avrupa'da Aydınlanma,* s.195-197
136. Dorinda Outram, *Aydınlanma,* s.32

toplumsal bir gerçekliğe bürünmüş olması bakımından Aydınlanma felsefesi toplumu dönüştüren bir düşünce formudur. Özgürlük, eşitlik, kamusal düzen, insan hakları, kadın ve kölelik, liberal düşünce, dinsel özgürlük gibi pek çok tartışmanın bir gerçeklik olarak topluma sunulması bakımından Aydınlanma dönemi, diğer dönemlerden ayrışmaktadır. Tarihsel olarak artık nihayete ermiş olsa da, Aydınlanma aklın bizatihi kendini bağımsız bir şekilde gerçekleştirme çabasının bir ürünü olması bakımından her zaman varlığını devam ettirecektir.

KAYNAKÇA

Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi*, BDS Yayınları, İstanbul-1992.

Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi,* Asa Kitabevi, Bursa-2008.

Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul-1999.

Ali Taşkın, *İskoç Aydınlanması,* Birey Yayıncılık, İstanbul-2007.

Andrzej Walicki, *Rus Düşünce Tarihi Aydınlanma'dan Marksizme,* İletişim, İstanbul-2013.

Condercet, *Political Writings,* ed. Steven Lukes, Naida Urbinati, Cambridge-2012.

David Hume, *Ahlâk*, çev:Nil Şimşek, Dergah Yayınları, İstanbul-2010.

David Sorkin, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews and Catholics from London to Vienna,* Princeton University Press, Oxford-2008.

Dorinda Outram, *Aydınlanma,* Dost Kitabevi, çev: S. Çalışkan&H. Çalışkan, Ankara-2007.

Ernst Cassirer, *The Philosophy of Enlightenment,* Beacon Press, Boston-1960.

Ernst Wangermann, "Reform Catholicism and Political Radicalism in the Austrian Enlightenment", *The Enlightenment in National Context*, ed. Roy Porter&Mikuláš Teich, Cambridge University Press, Cambridge-2007.

Erol Göka, "Güç İlişkileri' Açısından 'Aydınlanma", *Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı,* sayı:11, Temmuz-2000.

Fehmi Baykan, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar,* Kaknüs Yayınları, İstanbul-2000.

Franco Venturi, "Church and Reform in Enlightenment Italy: The Sixties of the Eighteenth Century" *The Journal of Modern History*, vol. 48, No. 2 (Jun., 1976).

Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt (1784)", *Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı,* çev: Nejat Bozkurt sayı: 11, Temmuz-2000.

J. Grier Hibben, *The Philosophy of Enlightenment,* Charles Scribner's Sons, New York-1990.

J.I. Israil, *Enlightenment Contested, Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford University Press, Oxford- 2006.

J. I. Israil, *Radical Enlightenment Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford-2002.

Jacqueline Ross, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni: Antik Çağlardan Günümüze Batı Düşüncesi*, çev: Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara-2011.

James Schmidt, "Aydınlanma Neydi? Moses Mendelssohn ve Immanuel Kant *Berlinische Monatsschrift'i* Nasıl Yanıtladı?" *Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı*, çev:Fahrettin Altun, sayı:11, Temmuz-2000.

Jean-Marie Roulin, "Switzerland", *Encyclopedia of the Enlightenment*, ed. Michel Delon, Roultedge, 2013.

Joachim Whaley, "The Protestant Enlightenment in Germany", *The Enlightenment in National Context*, ed. Roy Porter&Mikuláš Teich, Cambridge University Press, Cambridge-2007.

John Redwood, *Reason, Ridicule And Religion, The Age Of Enlightenment in England 1660-1750*, Thames and Hudson, London-1996.

John Robertson, "The Enlightenment above National Context: Political Economy in Eighteenth-Century Scotland and Naples" *The Historical Journal*, vol. 40, No. 3 (Sep., 1997).

Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, İz Yayıncılık, İstanbul-2004.

Knud Haakonssen, "The History of Eighteenth Century Philosophy: History or Philosophy?" *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, ed. Knud Haakonsen, Cambridge-2006.

Lucien Goldmann, *Aydınlanma Felsefesi*, Doruk Yayınları, çev: Emre Aslan, Ankara-1999.

M. Horkheimer&T. W. Adorno, *Aydınlanma Diyalektiği, Felsefi Fragmanlar*, çev: Oğuz Özügül, c.I, Kabalcı Yayınevi, İstanbul-1995.

Michel Foucault, "Aydınlanma Nedir?" *Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı*, sayı:11, Temmuz-2000.

Moses Mendelssohn, "Aydınlanma Nedir? Sorusu Üzerine" *Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı*, çev: Ali Irgat, sayı:11 Temmuz- 2000.

Nicholas Phillipson, "The Scottish Enlightenment", *The Enlightenment in National Context*, ed. Roy Porter&Mikuláš Teich, Cambridge University Press, Cambridge-2007.

Norman Hampson, "The Enlightenment in France" *The Enlightenment in National Context*, ed. Roy Porter&Mikuláš Teich, Cambridge University Press, Cambridge-2007.

Oscar Ewald, *Fransız Aydınlanma Felsefesi*, çev. Gürsel Aytaç, Doğu Batı, Ankara-2013.

Owen Chadwick, "The Italian Enlightenment", *The Enlightenment in National Context*, ed. Roy Porter&Mikuláš Teich, Cambridge University Press, Cambridge-2007.

Paul Dukes, "The Russian Enlightenment", *National Enlightenment*, ed. Roy Porter&Mikuláš Teich, Cambridge University Press, Cambridge-2007.

Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme,* çev: Erol Güngör, Ötüken Yayınları, İstanbul-1981.

Paul Hazard, *Europian Thought in the Eighteenth Century from Monstesquieu to Lessing,* The World Publishin Company, New York-1967.

Roy Porter, "The Enlightenment in England", *The Enlightenment in National Context,* ed. Roy Porter&Mikuláš Teich, Cambridge University Press, Cambridge-2007.

S. J. Barnett, *The Enlightenment and Religion The Myths of Modernity*, Manchester University Press-2003.

Samuel S.B. Taylor, "The Enlightenment in Switzerland" *The Enlightenment in National Context*, ed. Roy Porter&Mikuláš Teich, Cambridge University Press, Cambridge-2007.

T. C. W. Blanning, "The Enlightenment in Catholic Germany" *The Enlightenment in National Context,* ed. Roy Porter&Mikuláš Teich, Cambridge University Press, Cambridge-2007.

Ulrich Im Hof, *Avrupa'da Aydınlanma,* çev: Şebnem Sunar, Afa Yayıncılık, İstanbul-1995.

Voltaire, *Philosophical Letters, or Letters Regarding the English Nation,* ed. John Leigh, trans. Prudence L. Steiner, Hackett Publishing Company, Cambridge-2007.

Yasin Aktay, "Modernizmin Aydınlanma Vehmi", *Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı,* sayı:11, Temmuz-2000.

JOHN LOCKE

İsmail Çetin*

HAYATI, ESERLERİ VE YETİŞTİĞİ ORTAM

XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Avrupa düşünce hayatına damgasını vurmuş filozoflardan biri de, hiç şüphe yok ki, John Locke'dur. Locke, yaşadığı çağın entelektüel görünümünü güzel bir şekilde özetlemiş ve ortaya koyduğu fikirlerle Aydınlanma Çağı'nı başlatan büyük düşünürler arasında hak ettiği yeri almıştır.[1] "Onun yazıları kendi çağının rûhunu eksiksiz bir şekilde yansıtmaktadır. Biz bu yazılarda, geç XVII. yüzyıl İngiltere'sinin en belirgin niteliği olan, hayata dengeli ve müsâmahalı yaklaşımı görmekteyiz. Belirgin bir ihtiyat sevgisi, disiplinli düşünme ve aşırılığa düşmekten dikkatli kaçış bu yazıların her sayfasında tam bir sadâkatle gözetilmiştir."[2]

Locke, kaynakların ittifakla belirttiğine göre, 1632'de İngiltere'nin Wrington kasabasında orta sınıf bir Protestan ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Dindar bir kadın olan annesinin Locke'un yetişmesinde önemli etkileri olmuştur. Baba Locke, hukuk bilgini olup bir ara avukatlık yaptıktan sonra sulh mahkemesinde sekreterlik görevinde bulunmuştur.

Locke'un hayatının ilk yılları, özellikle de on dört yaşına kadar olan dönem hakkında bize ulaşan fazla bilgi yoktur. 1646 yılında on dört yaşına geldiğin-

---

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Din Felsefesi ABD.

1. Gerald R. Cragg, *The Church and the A.g.e. of reason*, Penguin Books, 7. Edition, England 1977, s. 75.
2. R. Aaron, *John Locke*, Clarendon Press, 2 nd ed. Oxford 1955, s. 1.

de onu, ünlü eğitimci Dr. Richard Busby'nin müdürlüğünü yapmakta olduğu Westminster School'un bir öğrencisi olarak görmekteyiz. Bu yıllarda o okulda Latince, Grekçe, İbranca ve Arapça gibi klasik dillerin öğretilmesinin önde gelen bir amaç olduğu iyi bilinmektedir.

Westminster School'dan mezun olduktan sonra, Locke 1652 yılında, Oxford'da üniversite öğrenimi gördüğü Christ Church'e kaydolmuştur. Locke'un Christ Church'teki üniversite öğrenimi sırasında kendilerinden ders aldığı kimseler arasında, dinî inançlar konusundaki ılımlı tutumlarıyla tanınmış olan Henry Wilkinson ve Francis Howell da yer almaktadır. Bu kişilerin Locke'un yetişmesinde önemli etkileri olduğu muhakkaktır.[3]

Locke'un Christ Church'te takip ettiği dersler arasında Mantık, Metafizik, Tarih, Astronomi, Tabiat Felsefesi, Kimya, Latince, Grekçe, İbranca ve Arapça yer alıyordu. Bunun yanında, bütün öğrenciler gibi, o da üniversitedeki dinî uygulamalara iştirâk ediyordu. Her güne kilisede yapılan duâ ve ibadetle başlanıyordu. Günlük eğitim-öğretim tamamlandıktan sonra akşam yapılacak son iş, Christ Church Katedralinde yapılan akşam ayinine katılmak idi[4].

1656-58 yılları, Locke'un Oxford'da mastır öğrenimi yaptığı yıllardır. Bu yıllarda Locke, hem mastır çalışmalarını başarıyla sürdürmüş hem de özel olarak tıpla ilgilenmiştir. Tıbba duyduğu ilgi Locke'u daha önce hem Westminster School'da hem de Christ Church'te okuduğu Arapçayı daha güçlü öğrenmeye yöneltmiştir. Çünkü o zamanlarda Avrupa'da İbn Sînâ'nın "*Tıp Kanunu* (*Canon of Medicine*)" adlı eseri âdetâ tıp incili olarak kabul edilmektedir. Locke, bu eseri orijinalinden okuyabilmek için üç yıl boyunca özel Arapça kurslarına devam etmiştir. Onun kendisinden Arapça öğrendiği kişi, devrin önce gelen İbranca ve Arapça profesörü Edward Pococke'dur.[5] Burada, Locke'un İbn Sînâ'nın adı geçen eserini orijinalinden okumak için öğrendiği Arapçayı, gerek İbn Sînâ'nın ve gerekse başka İslâm düşünürlerinin diğer eserlerini okumak için de kullanmış olabileceği güçlü ihtimaline dikkat çekmekte yarar bulunmaktadır. Çünkü Locke'un eserlerindeki özellikle Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarıyla ilgili açıklamalarda gerek İslâm filozoflarının gerekse Mütekellimunun kullandığı ifade formlarını sıkça kullandığı bilinen bir gerçektir.

Locke'un hayatını en fazla etkileyen olaylardan biri, onun 1667'de katıldığı bir toplantıda Shaftesbury Kontu Antony Ashley Cooper'la tanışması olmuştur. Locke uzun yıllar onun yanında özel hekim ve danışmanı olarak görev yapmıştır. Cooper'ın siyâset basamaklarını hızla tırmanıp başbakan olması so-

3. W. N. Hargreaves, *Oxford in the A.g.e. of John Locke*, University of Oklahoma Press, Oklahoma 1973, s. 99.
4. Aaron, *John Locke.*, s. 5; Hargreaves, *a.g.e.*. S. 97-98.
5. Hargreaves, *a.g.e.*. S. 111.

nucunda, onun özel danışmanlığını yapan Locke da önemli siyâsî görevler üstlenir. Yoğun siyâsî faâliyetlerden bıkan Locke, 1675 yılında, yakalanmış olduğu nefes darlığını da bahâne ederek Fransa'ya gider ve 1679 yılına kadar orada kalır. Bu yıllar, Locke'un Fransız filozoflarının (başta Descartes ve Malebrabche olmak üzere) eserleriyle yakından tanıştığı ve kendi felsefî görüşlerinin temelini attığı bir dönemi oluşturmuştur.[6]

Ne var ki, 1679 yılında Fransa'dan İngiltere'ye döndüğünde Locke'u iyi şeyler beklememektedir. Ülkede tam bir siyâsî kargaşa hâkimdir. Cooper 1681 yılında iktidardan düşünce kurtuluşu Hollanda'ya sığınmakta bulur. Şartlar onun taraftarları için de tehlikeli boyutlara ulaştığında, 1683 yılında Locke da Hollanda'ya kaçar. Locke artık İngiltere'de suçlu olarak aranan kişi olmuş ve bütün görevlerine son verilmiştir.

Locke için artık 1689 yılına kadar devam edecek Hollanda hayatı başlamıştır. Hollanda'daki yıllar, Fransa'da temeli atılan felsefî fikirlerin olgunlaştırılması ve 1689'dan itibaren İngiltere'de yayımlanacak olan eserlerin kaleme alınması bakımından Locke için oldukça verimli geçmiştir. Ayrıca filozof bu yıllarda, kendi dinî görüşlerinde önemli etkileri olan ve Remonstrants (ılımlı dinî görüş taraftarları) olarak isimlendirilen dinî bir grupla da yakın ilişkiler kurmuştur. Teoloji profesörü bir Uniteryan olan Philiph van Limborch ile Jean le Clerc bu grubun önde gelen şahsiyetlerindendir.[7] Limborch ile Locke arasında, özellikle Tanrı'nın birliğini kanıtlamayı ve Hıristiyan ilâhiyatının en önemli inanç esası sayılan teslisi eleştirmeyi amaçlayan (anti-trinitarian) önemli yazışmalar olmuştur.

Hollanda'da yoğun çalışmalarla geçen altı yıldan sonra, 1689 yılında ikinci İngiliz Devrimi başarıyla sonuçlanıp William of Orange krallığa geçtiğinde, bütün diğer siyâsî kaçaklar için olduğu gibi, Locke için de İngiltere'ye dönmekte bir sakınca kalmamıştır. Artık İngiltere, Locke'un güven içinde yaşayabileceği bir ülkedir. Bunun üzerine Locke vakit geçirmeden İngiltere'ye döner. Bundan sonra filozof yalnızca, Hollanda'da kaleme aldığı eserleri yayımlamak ve onlara yöneltilen eleştirileri cevaplandırmakla meşgûl olacaktır.[8] Ancak 1698 kışında yakalandığı ciddî hastalık, filozofun çalışmalarını büyük sekteye uğratır. Daha sonra sağlanan kısmî iyileşme ile hasta yatağı ve çalışma masası arasında devam eden mâcerâlı ve verimli hayat 28 Ekim 1704'de sona erer.[9]

---

6. Aaron, *John Locke*, s. 18.
7. Mario, Montuori, *John Locke on Toleration and the Unity of God*, Amsterdam 1983, s. XVII.
8. W. von Leyden, *Introduction* (Essays on the Law of Nature), Clarendon Press, Oxford 1954, s. 21.
9. Aaron, *John Locke*, s. 43-44.

Buraya kadar ana hatlarıyla göstermeye çalıştığımız Locke'un hayat çizgisi, çeşitli alanlarda yazılan önemli eserleri ihtivâ etmesi bakımından oldukça verimli geçmiştir. Onun birden çok eseri ilgili olduğu alandaki klâsikler arasında yer almış olup bu özelliğini günümüzde de devam ettirmektedir. Öyle ki, Locke'un eserlerinde yer alan fikirlerden bahsetmeden yazılacak bir Batı Düşüncesi Tarihi her zaman eksik kalmaya mahkûm olacaktır.[10]

Böylesine büyük başarıya sahip olan bir filozof, elbette ki kendinden önceki birtakım filozoflardan etkilenmiş olmalıdır. Hemen belirtmek gerekir ki, Locke gibi geniş ve evrensel ilgiye sahip bir düşünürün nerelerden ve kimlerden etkilendiğini kesin sınırlarıyla belirlemek oldukça zordur.[11]

Locke'un İlkçağ filozoflarından en çok etkilendiği kişi Aristoteles olmuştur. Locke'a göre Aristoteles, "genişgörüşleri, keskin fikirleri ve güçlü hükümleri bakımından sadece birkaç dengi bulunan eski büyük insanlardan biridir."[12] Locke'un eserlerindeki alıntılardan da anlaşılmaktadır ki[13], o, Aristoteles'i büyük bir dikkatle okumuş ve kendi felsefesini kurarken bu büyük filozoftan oldukça faydalanmıştır.

Bununla birlikte, Locke'un katıksız bir Aristoteles hayranı olduğu da sanılmamalıdır. O, Aristoteles'in önemli bir filozof olduğunu içtenlikle ifade etmekle birlikte, bu büyük Yunan filozofunu eleştirmekten de geri kalmamıştır. *İnsan Zihni Üzerine Bir Deneme*'de, Aristoteles'in ortaya koyduğu bir akıl yürütme şekli olarak bilinen kıyasa yöneltilen etkili eleştiri[14], bu konuda verilebilecek güzel bir örnektir.

Locke'un etkilendiği ve eserlerinde ismen zikrettiği bir diğer İlkçağ filozofu Çiçero'dur. Filozof, özellikle ahlâkla ilgili görüşlerini açıklarken, kendi görüşleriyle Çiçero'nunkiler arasındaki benzerliğe işaret etmekten fark edilir bir memnûniyet duymaktadır.[15] Aaron'un da belirttiği gibi[16], Locke'un özellikle materyalizme yönelttiği eleştirilerin geliştirilmesinde, büyük bir ihtimalle Çiçero'nun önemli etkileri olmuştur.

---

10. Aaron, *a.g.e..*, s. 1; Cragg, *The Church and the A.g.e. of reason*, s. 75.
11. Ware, Charlotte S., "The Influence of Descartes on John Locke", *Revue Internationale de Philosophie*, 4(1950), s. 210.
12. Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A.D. Woozly, The Fontana Library, 2 nd Impression, London 1964, s. 418 (Bundan sonra, bu eser ECHU. Şeklinde kısaltılarak kullanılacaktır).
13. Mesela bkz. Locke, *Essays on the Law of Nature*, translated to English and ed. by W. von Leyden, Clarendon Press, Oxford 1954, s. 113 (Bundan sonra bu eser Essays L. N. Şeklinde kısaltılacaktır).
14. Locke, *ECHU.*, s. 416-422.
15. Bkz. Locke, *Essays L. N*, s. 211-213.
16. Bkz. Aaron, *John Locke*, s. 8.

Locke'un yetişmesinde söz konusu edilebilecek daha net etkileri görmek için Yeniçağa kadar gelmemiz gerekmektedir. Locke, bu çağda yetişmiş Galilei Galileo, Francis Bacon, Robert Boyle ve Isaac Newton gibi bilim adamı ve filozofları dikkatle okumuş ve onları hakikatin keşfinde önemli ilerlemeler sağlamış kişiler olarak vasıflandırmıştır.[17] Özellikle Boyle'ın Locke üzerindeki etkileri büyüktür. Boyle, 1654-1668 yılları arasında Oxford'da çalışırken Locke'la arasında sıkı bir yakınlık kurulmuştu. Boyle, tıpla ilgili deneyler gerçekleştirirken Locke ona yardım etmektedir. Locke'un Tıbba duyduğu, ileride artarak devam edecek olan ilgi bu deneyler sırasında başlamış olmalıdır.[18]

Locke'a en fazla etkide bulunan filozofun kim olduğu sorulacak olursa, buna verilecek cevap şüphesiz ki Descartes olacaktır. Descartes'ın Locke üzerindeki etkisinin büyüklüğünü anlayabilmek için, onun Fransa'da geçirdiği 1675-1679 yılları arasında tuttuğu seyâhat notlarına bakmamız yeterlidir; her türlü meşgûliyetten uzak olarak, yalnızca kendi felsefî fikirlerinin temelini atmakla geçirdiği bu yıllara ait notlar Descartes'ın eserlerinden yapılmış alıntılarla doludur.[19] Locke, Descartes'ın eserlerini okumakla aldığı etkinin büyüklüğünü, "Okulların (Skolastik Felsefe) anlaşılmaz felsefî konuşmalarının etkisinden kurtuluşumu bu büyük adama (this great man) borçlu olduğumu her zaman itiraf etmeliyim."[20] şeklindeki ifadesiyle bize haber vermektedir.

Descartes'ın en açık etkilerinden biri, epistemolojide, Locke'un en kesin bilgi olarak kabul ettiği kendi varlığımızla ilgili "sezgisel bilgi" konusunda olmuştur. Locke, her ne kadar bu bilgiyi açıklarken Descartes'a bir atıfta bulunmuyorsa da, onun sezgisel bilgi hakkında söyledikleriyle, Descartes'ın "cogito"su arasında birçok bakımdan büyük benzerlikler göze çarpmaktadır. Descartes'ın Locke üzerindeki bir diğer etkisi, Tanrı'nın varlığının delillerinde görülmektedir. Locke'un Tanrı'nın varlığını ispatlamak için kullandığı antropolojik delil, hem kuruluş hem de ifade ediliş bakımından, Descartes'ın "*Metafizik Düşünceler*"de ortaya koyduğu[21] delil ile aşağı yukarı aynıdır.

Bu noktada belirtmek gerekir ki, her ne kadar Locke, Descartes'tan önemli etkiler almışsa da, onun kartezyen bir filozof olarak kabul edilebileceği düşünülmemelidir. Çünkü eğer Locke, Descartes'ın görüşlerinden bazılarını kabul edip onlardan faydalanmışsa, daha fazlasına da karşı çıkmış ve onları eleş-

17. Locke, *Locke's Reply to the Bishop of Worcester's Answer to his Second Letter*, The Works of John Locke, London 1801, IV/402.
18. Aaron, *John Locke*, s. 13.
19. Ware, C., "The Influence of Descartes on John Locke", s. 230.
20. Locke, *A Letter to the Right Rev. Edward Lord Bishop of Worcester*, WorksIV/48.
21. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eitim Bakanlığı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1962, s. 164-169.

tirmiştir. İlk olarak, Descartes'ın epistemolojisinde, hatta onun bütün felsefesinde önemli bir yeri olan "doğuştan fikirler" görüşüne, felsefe tarihinde yer alan en etkili eleştiri Locke'dan gelmiştir.

Locke'un Descartes'dan ayrıldığı bir diğer nokta da, sonlu cevherler olan madde ve rûhun temel nitelikleri konusudur. Descartes, maddenin temel niteliğinin uzam, rûhun da düşünme olduğunu ve uzamsız maddenin, düşünmesiz de rûhun var olamayacağını söylerken[22], Locke bu iddiânın yanlışlığını göstermek için önemli bir çaba harcamaktadır.[23]

Locke'un Descartes'dan sonra en fazla etkilendiği kişi, yine bir Fransız filozofu olan Malebranche'tır. Fransa'da geçirdiği yıllara ait notlarda onun okuduğu Malebranche'a ait eserlerin isimlerini ve bu eserlerden yapılmış alıntıları görmek mümkündür.[24] Malebranche'ın özellikle "*Recherce de la Verite* (*Hakikatin Araştırılması*)"si Locke'un çokça ilgilendiği bir eserdir. Locke bu eseri defalarca okumuş ve bu eserde yer alan kendisinin katılmadığı görüşleri eleştirmek için, "*An Examination of Malebranche's Opinion of Seeing all Things in God* (*Malebranche'ın Her Şeyi Tanrıda Görme Düşüncesinin Bir Açıklaması*)" isimli eserini kaleme almıştır.[25]

Locke, kendinden önce ve kendi devrinde yaşamış birtakım filozoflardan etkilenmiş olmakla birlikte çeşitli alanlarda yazdığı eserlerle düşünce tarihine önemli katkılarda bulunmuş ve bu sebeple de tarihe geçen büyük düşünürler arasında hak ettiği yeri almıştır. O, felsefe tarihinde sahip olduğu şöhreti büyük ölçüde epistemoloji, özellikle de bilginin kaynağı ile ilgili görüşlerine borçludur. Bu şöhretin kazanılmasının önemli bir sebebi, kökleri ilkçağ filozoflarına kadar uzanan doğuştan fikirler görüşüne, Locke'a gelinceye kadar amacını bilen ve etkili bir eleştirinin yöneltilmemiş olmasıdır. Locke, "insan bilgisinin kaynağını, kesinliğini ve sınırlarını araştırmayı hedeflediği"[26] *Essay*'in birinci kitabını tamâmı ile doğuştan fikirlerin eleştirilmesine ayırmıştır. O, birinci kitapta doğuştan fikirleri eleştirdikten sonra, ikinci kitapta, insan bilgisinin biricik kaynağının "deney" olduğunu belli bir mantıkî tutarlılık formu içinde göstermeye çalışmaktadır. Locke'un bunda ne derece başarılı olduğunu tartışmak mümkündür. Ancak Locke'un ampirizmi kurmadaki başarısı ne olursa olsun, "doğuştan fikirler (rasyonalizm)" karşısında ampirizmin altın çağının Locke'la başladığını söylemek sanırız yanlış olmayacaktır. Bu sebeple, denebilir

22. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul 1983, s. 90,111.
23. Locke, *ECHU.*, s. 93-94.
24. Ware, "The Influence of Descartes on John Locke", s. 214.
25. Locke, *An Examination of Malebranche's Opinion of Seeing all Things in God*, Works, IX/211.
26. Locke, *ECHU.*, s. 63.

ki, eğer Locke başka hiçbir görüş ortaya koymamış olsaydı bile, epistemolojiyle ilgili görüşleri ona felsefe tarihinde sahip olduğu şöhreti kazandırmaya herhalde yeterdi.

Bununla birlikte, belirtmek gerekir ki, Locke'un genel olarak düşünce tarihine kazandırdığı şeyleri onun epistemoloji ile ilgili görüşleriyle sınırlandırmak da doğru değildir. O yalnızca büyük bir filozof değil aynı zamanda dikkate değer bir teologdur da. Oxford'da, Chris Church'de üniversite öğrenimi sırasında teolojiye duymaya başladığı ilgi filozofun olgunluk yıllarında da artarak devam etmiştir. Locke'un ölüm yıllarına kadar yazmaya devam ettiği teoloji ile ilgili eserler bu gerçeğin açık bir göstergesidir. Bu sebeple, Locke'un üniversite öğreniminden sonra teolojiden soğuduğu ve ilgisini başka alanlara yönelttiği şeklinde zaman zaman karşılaşılan iddiâların gerçekle bir ilgisinin bulunmadığı kabul edilmelidir.[27]

Locke, "*The Reasonableness of Christianity* (*Hıristiyanlığın Akla Uygunluğu*)" ve bu eserdeki görüşlerine yöneltilen eleştirilere yazdığı iki "*Savunma* (*Vindication*)" ile *St. Paul'ün Mektupları* için yazdığı "*A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul* (*St. Paul'ün Mektuplarına Şerh ve Notlar*)"da ortaya koyduğu görüşlerle kendinden sonraki Hıristiyan teolojisinin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Bu eserlerde uygulanan dikkate değer metot olan "dinî esaslara aklî yaklaşım", her ne kadar Locke böyle bir hedef gütmemişse de, o zamanlar gelişmekte olan "doğal din" anlayışının güç kazanmasında etkili olmuştur[28].

Yine, Locke'un bu eserlerinde Papa'nın iman esaslarını belirleme ve kutsal metinleri yorumlama otoritesine karşı çıkması, ilâhî vahiy ile sahte vahyin ayrılmasında ve gerçek vahyin yorumlanmasında aklın sonuna kadar kullanılması gerektiği üzerindeki ısrarı "modern İncil tenkitçiliği"nin başlamasına önemli katkıda bulunmuştur.[29] Burada Locke'un Hıristiyanlar arasında tesis etmeyi arzuladığı dinî hoşgörü ile ilgili çabalarını da anmakta yarar vardır. Locke, Hıristiyan mezhepleri arasında ortaya çıkıp uzun süre devam eden iç savaş 1648'de sona erdiğinde 16 yaşında bulunuyordu. Mezhep bağnazlığının yol açmış olduğu bu savaş, Hıristiyan dünyasında kolay kapatılamayacak yaralar açmıştı. Filozofa göre böyle savaşların tekrar yaşanmamasını sağlamanın tek çaresi, mezhepler arasında dinî hoşgörünün kurulması idi.[30] Locke bu amaca yönelik olarak, devlet ve kilise siyâseti ile ilgili klasik eserler arasında yer alan "Hoşgörü

---

27. Bu yanlış iddialara bir örnek olarak bkz., Sena, Cemil, "John Locke", *Filozoflar Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İst. 1976, III/294.
28. Cragg, *The Church and the A.g.e. of reason*, s. 159; Montuori, *John Locke on Toleration and the Unity of God*, s. 196-197.
29. Aaron, *John Locke*, s. 295.
30. Locke, *A Letter Concerning Toleration*, Works VI/53.

Üzerine" birinci, ikinci, üçüncü ve dördüncü mektupları yazdı. Bunlar mektup olarak isimlendirilmiş olmakla birlikte, özel kişilere yazılmış mektuplar değil, devlet ve kilise adamlarıyla halka yapılmış tavsiyeleri içeren, mektup türünde yazılmış eserlerdir. Bu eserler, mezhep savaşlarının yol açtığı derin yaraların sarılmasına önemli katkılar sağlamış olmalıdır.

Öte yandan, yine belirtmek gerekir ki, Locke epistemoloji ve teoloji dışında başka alanlarla da ilgilenmiş ve bu alanlarla ilgili, değerini günümüze kadar koruyan önemli eserler yazmıştır. Ahlâk, eğitim, siyâset ve ekonomi bu alanların başında gelmektedir.

Locke'un yazdığı, onun görüşlerini bize ulaştıran eserleri şöyle sıralayabiliriz:

1. *An Essay Concerning Human Understanding* (*İnsan Zihni Üzerine Bir Deneme*), 1690.
2. *Epistola de Tolerantia* (*A Letter Concerning Toleration/Hoşgörü Üzerine Bir Mektup*), 1689.
3. *A Second Letter Concerning Toleration* (*Hoşgörü Üzerine İkinci Mektup*), 1690.
4. *A Third Letter for Toleration* (*Hoşgörü Hakkında Üçüncü Mektup*), 1692.
5. *A Fourth Letter for Toleration* (*Hoşgörü Hakkında Dördüncü Mektup*), 1703.
6. *Two Treatises of Government* (*Yönetim Üzerine İki Deneme*), 1690.
7. *Some Thoughts Concerning Education* (*Eğitim Üzerine Bazı Düşünceler*), 1693.
8. *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and the Rasing*

the Value of Money (*Faizin Düşürülmesi ve Paranın Değerinin Yükseltilmesinin Sonuçları Üzerine Bazı Düşünceler*), 1692.

9. *Further Considerations Concerning the Raising the Value of Money* (*Paranın Değerinin Yükselmesi Üzerine İlâve Düşünceler*), 1695.
10. *The Reasonableness of Christianity, as Delivered in the Scriptures* (*Kutsal Metinlerde Bildirildiği Şekliyle Hıristiyanlığın Akla Uygunluğu*), 1695.
11. *A Vindication of the Reasonableness of Christianity etc.* (*Hıristiyanlığın Akla Uygunluğunun Müdâfaası*), 1695.
12. *A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity* (*Hıristiyanlığın Akla Uygunluğunun İkinci Müdâfaası*), 1697.
13. *A Letter to the Right Rev. Edward Lord Bishop of Worcester* (*Worcester Başpiskoposu Edward Hazretleri'ne Bir Mektup*), 1696.

14. *A paraphrase and Notes on St. Paul's Epistles (St. Paul'ün Mektupları Üzerine Şerh ve Notlar)*, 1705.
15. *A Discourse of Miracles (Mucizeler Üzerine Bir Konuşma)*, 1702.
16. *An Examination of Malebranche's Opinion of Seeing all Things in God (Malebranche'ın Herşeyi Tanrı'da Görme Öğretisi Üzerine Bir Açıklama)*, 1700.
17. *Essays on the Law of Nature (Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler)*, 1690.

BİLGİ ÖĞRETİSİ

İnsan bilgisinin kaynağını, kesinliğini ve sınırlarını araştırıp ortaya koymak *İnsan Zihni Üzerine Bir Deneme*'nin ana gâyesidir.[31] Locke'a göre insan, çeşitli konuları araştırmaya ve diğer insanlarla bu konular üzerinde tartışmaya başlamadan önce, sahip olduğu bilgiyi nereden ve nasıl elde ettiğini, bu bilginin hangi şartlarda kesinlik taşıdığını ve söz konusu bilginin sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiğini iyi öğrenmelidir. Bu yapılmadığı sürece, varlık hakkında gerçek bilginin elde edilmesi ve insanların gerçekle ilgili ihtilaflarının sona ermesi mümkün olmayacaktır.

Locke, bilgi öğretisi ile ilgili görüşlerini ortaya koyarken öncelikle insan bilgisinin kaynağının ne olduğu sorusunun cevabından başlamaktadır. O, bilginin kaynağı hakkındaki açıklamalarına başlamadan önce, dikkatini doğuştan fikirler görüşünün eleştirilmesine yöneltmiş ve epistemoloji ile ilgili temel eseri olan *İnsan Zihni Üzerine Bir Deneme*'nin birinci kitabını bu gâye için ayırmıştır.

Locke'a göre doğuştan fikirler görüşünü savunanlar, bununla, "insan zihninde âdetâ rûha kazınmış, rûhun kendi var oluşuyla kavradığı ve kendisiyle birlikte dünyaya getirdiği birtakım doğuştan prensiplerin, temel fikir ve kanâatlerin var olduğunu"[32] kasdetmektedirler. Bu bilginin yanlışlığı, insanların sahip oldukları bütün bilgiyi kendi tabîî yetilerini kullanarak nasıl elde ettikleri gösterildiğinde kolayca anlaşılacaktır.

Doğuştan fikirler görüşünü savunanlar, bütün insanların evrensel olarak kabul ettiği birtakım teorik ve pratik prensipler bulunduğunu, bu ittifakın söz konusu prensiplerin doğuştan insanların zihinlerinde mevcut olduğunu kanıtladığını iddiâ etmektedirler.[33] Locke'a göre, böyle bir ittifak olsa bile, bundan, üzerinde insanların ittifak ettikleri söylenen prensiplerin doğuştan oldukları

31. Locke, *ECHU.*, s. 63.
32. Locke, *a.g.e...*, s. 67.
33. Locke, *a.g.e..*, s. 67.

sonucu zorunlu olarak çıkarılamaz. Söz konusu prensipler üzerinde var olduğu kabul edilen ittifakın başka bir sebeple gerçekleşebileceği ihtimali bile bu itirazı haklı kılmaktadır.

Kaldı ki, üzerinde bütün insanların ittifak ettiği hiçbir prensip yoktur. Söz gelişi, insanların zihinlerinde doğuştan var oldukları iddiâ edilen "Bir şey ne ise, odur." ve " Aynı şeyin aynı anda hem olması hem de olmaması imkânsızdır." şeklindeki akıl ilkelerini ele alalım. Bu ilkeler üzerinde bütün insanların evrensel ittifakının bulunduğunu söylememiz mümkün değildir. Çünkü çocuklar ve gerekli eğitimi almamış câhil kişiler bu ilkeler hakkında en küçük bir kavram ve düşünceye sahip değildirler. Eğer bu ilkeler doğuştan zihinde kazınmış olarak mevcut iseler, çocuklar ve câhiller de zihne sahip oldukları halde, bu ilkelerin kavram ve düşüncesine sahip olmamaları anlaşılabilir bir şey değildir. Eğer bu ilkeler tabîî olarak zihne kazınmamışlarsa, nasıl doğuştan olabilirler? Eğer zihinde mevcut iseler, neden bazı insanlar tarafından bilinmemektedirler? Bir bilginin zihne kazınmış olduğunu, ama yine de zihin tarafından bilinmediğini söylemek, bu bilginin var olmadığını söylemenin başka bir şekli değil midir? Zihnin farkında olmadığı hiçbir bilginin zihinde mevcut olduğu söylenemez.[34]

Locke, 'Doğuştan bilgiler insan zihninde saklı bulunur, ancak insan aklını doğru bir şekilde kullanmaya başladıktan sonra onları kavrar.' şeklindeki savunmayı da kabul etmemektedir. Çünkü bu durumda, aklın bize doğru olarak öğrettiği her bilginin doğuştan olduğunun kabul edilmesi gereği ortaya çıkacak ve matematikçilerin kullandığı ilkelerle, bu ilkelerden çıkardıkları teoremler arasında bir fark kalmayacaktır. Yine bu durumda, 1+2'nin 3'e eşit olduğu, tatlılığın acılıktan farklı olduğu ve bunun gibi daha binlerce tecrübeyle edinilmiş bilginin de doğuştan olduğunu kabul edilmesi gerekecektir.[35]

Locke, bilginin kaynağı ile ilgili yanlış bir iddiâ olan doğuştan fikirler görüşünü *Essay*'in birinci kitabında eleştirip reddettikten sonra, ikinci kitapta bu konuyla ilgili kendi görüşlerini açıklamaktadır. Ona göre insan zihni doğuştan, âdetâ üzerinde hiçbir yazı olmayan boş bir levha gibidir. Eğer insan doğduğunda zihninde hiçbir idea ve bilgi bulunmuyorsa, o sahip olduğu bunca bilgiyi nereden edinmektedir? Locke'un bu soruya verdiği cevabı en açık bir şekilde kendi ifadelerinde görmekteyiz: "Zihnin, varlığın bütün nitelik ve idealarından mahrum beyaz bir kâğıt olduğunu düşünelim. O halde zihin bunları nasıl edinmektedir? İnsanın sınırsız ve sürekli çalışan hayal gücünün neredeyse sonsuz bir çeşitlilikle tasvîr ettiği bu engin yığını zihin nereden elde etmektedir? Yine o, aklın ve bilginin bütün malzemelerini nereden kazanmaktadır?

34. Locke, *a.g.e.*., s. 68-69.
35. Locke, *a.g.e.*., s70-74..

Ben buna tek kelimeyle cevap veriyorum: Tecrübeden. Bütün bilgimiz tecrübeye dayanır ve en sonunda ondan çıkar."[36]

Bu ifadeler ışığında düşünecek olursak, insan sahip olduğu bütün bilgiyi tecrübe ile elde eder. Her bilgi en son çözümlemede tecrübeye varıp dayanmak zorundadır. İnsan ilk idealarını, tecrübenin dış dünyada yer alan varlıklarla ilgili kendisine ulaştırdığı izlenimleri kavramaya başladığında kazanır.

Şüphesiz Locke tecrübenin bize sağladığı ve bilgimizin ana malzemesini oluşturan ideaların bilgi olarak kabul edilemeyeceğinin farkındadır. Çünkü idealar, bilgide bulunması gereken tasdik ya da inkâr edilebilir bir yargıyı ifade etme niteliğine sahip değildir.[37] Zihnin idealardan hareketle bilgiye ulaşması için, onun karşılaştırma, soyutlama, birleştirme, genişletme vb. gibi diğer faâliyetlerini beklemek gerekmektedir.

Locke'a göre, biz bilgimizin malzemesi olan ideaları, ya dışarıdaki duyulur varlıkları gözlememiz ya da duyu organlarımız vâsıtasıyla bu duyulur varlıklardan bize ulaşan etkiler üzerinde zihnimizin gerçekleştirdiği çeşitli faâliyetleri idrâk etmemiz sonucu elde ederiz. Sahip olduğumuz ve olabileceğimiz bütün idealar bu iki kaynaktan yayılır. Locke, bunlardan ilkini "dış-duyum (sensation)", ikincisini de iç-duyum (reflection)" şeklinde isimlendirmekte[38]; bu iki kaynaktan edindiğimiz idealarımızı yapıları bakımından basit ve bileşik idealar olmak üzere iki gruba ayırmaktadır. Basit idea, filozofun kendi ifadesiyle "zihindeki tek biçimli bir görünüş veya kavramdan ibaret olup başka idealara ayrışmayan"[39], bileşik idea ise, zihnin basit idealar üzerinde gerçekleştirdiği birleştirme, soyutlama, karşılaştırma, genişletme vb. gibi faâliyetleri sonucu oluşturduğu idea türüdür.[40]

Görüldüğü gibi, Locke'a göre zihin bilgiye ulaşırken yalnızca ideaları kullanmakta ve bilgi, zihnin değişik yollarla edindiği idealar hakkında bir konuşmadan ibaret olmaktadır (conversation about ideas). Filozofun bilgi için verdiği tanımda bu durum açıkça görülmektedir: "Bilgi bence idealarımız arasındaki uygunluk ve bağlılığın (agreement and connexion) ya da uygunsuzluk ve ayrılığın (disagreement and repugnancy) kavranmasından başka bir şey değildir."[41] Zihnimiz çeşitli idealara sahip olabilir. Ancak, idealara sahip olmak, bilmek değildir. Bilgiye ulaşmak ve bilgiden söz edebilmek için, zihnin sahip olduğu idealar arasındaki uygunluk ya da uygunsuzluğu kavraması şarttır. Bu şart

---

36. Locke, *a.g.e.*., s. 89.
37. Locke, *A Letter to the Right Rev. Edward Lord Bishop of Worcester*, WorksIV/57.
38. Locke, *a.g.e.*., s. 89-90.
39. Locke, *a.g.e.*., s. 99.
40. Locke, *a.g.e.*., s. 132.
41. Locke, *a.g.e.*., s. 320.

gerçekleşmedikçe bizim için hayal, tahmin ve inanma söz konusu olabilir, ama bilgi aslâ. Meselâ, Locke'a göre, beyaz ve siyah idealarına sahip olan zihnimiz onlar arasındaki uygunsuzluğu kavradığı takdirde, biz beyazın siyah olmadığı bilgisine ulaşabiliriz. Aksi takdirde, bu iki idea, zihnimizde var olan iki ayrı idea olmaktan başka bir şey ifade etmeyecektir.

Bilginin elde edilme sürecini zihne ilk ideaların ulaşmasından başlatırsak, Locke'a göre duyum, çeşitli biçimleriyle düşünme ve anlama zihnin bu süreçte kullandığı aktlar olmaktadır. Çünkü zihin, duyumun kendisine ulaştırdığı ideaları düşünenin çeşitli biçimleriyle aralarında ilişkiler kurarak düzenlemekte ve anlama ile onların arasındaki bu ilişkileri kavramaktadır. Bilgi bu üç aktın ortaklaşa çalışmasının sonucudur, aktlardan biri olmadan onun gerçekleşmesi mümkün değildir.[42]

Locke, bilgiyi bu şekilde tanımladıktan sonra, onu taşıdığı kesinlik bakımından, 1-sezgisel bilgi, 2-kanıtlı bilgi, 3-duyusal bilgi olmak üzere üçe ayırmaktadır. Filozofumuza göre, taşıdığı kesinlik bakımından bilgimizin en üst derecesini sezgisel bilgi (intiutive) oluşturmaktadır. Eğer zihin bilgiye ulaşırken idealar arasındaki uygunluk ya da uygunsuzluğu başka bir aracı ideaya ihtiyaç duymadan doğrudan kavrıyorsa, bu kavrama sonucu elde edilen bilgimiz sezgisel bilgidir. Locke matematik gerçeklerle ilgili bilgimizi sezgisel bilgiye örnek olarak gösterirken, varlıkla ilgili bilgimizden yalnızca kendi varlığımızla ilgili olanını sezgisel bilgi olarak kabul etmektedir[43].

Locke'a göre, zihin idealar arasındaki uygunluk ya da uygunsuzlukları direkt olarak kavrayamadığı, yani sezgisel bilgiye ulaşamadığı durumlarda, bu ilişkileri kavramak için birtakım aracı idealara başvurur. Zihnin idealar arasındaki ilişkileri kavramak için aracı ideaları da kullanarak gerçekleştirdiği bu faâliyet akıl yürütme, bu faâliyet sonunda ulaştığı bilgi de kanıtlı (demonstrative) bilgidir. Sezgisel bilgi gibi, kanıtlı bilgi de bir kesinliğe sahiptir. Ancak Locke'a göre, onun taşıdığı kesinlik sezgisel bilgininkinden daha aşağıda yer almaktadır. Çünkü zihin kanıtlı bilgiye ulaşırken idealar arasındaki ilişkiyi ancak başka bir ideanın aracılığıyla kavrayabilmektedir; bu aracılık olmadan önceki idealar arasında bir karşılaştırma yapması mümkün değildir.[44]

Locke bilgiyi sahip olduğu kesinlik derecesi bakımından sınıflandırırken sezgisel ve kanıtlı bilgiye bir üçüncüsünü, nerdeyse ona göre hiçbir kesinlik değeri taşımayan duyusal bilgiyi (sensitive) eklemektedir: "Zihnin bizim dışımızdaki sonlu varlıkların özel var oluşları (particular existence) hakkında elde ettiği başka bir kavrayışı daha vardır. Olasılığın üstünde yer alan ama yine de

42. Locke, *a.g.e..*, s. 119,320.
43. Locke, *a.g.e..*, s. 325-326.
44. Locke, *a.g.e..*, s. 325-327.

daha önceki kesinlik derecelerinin hiçbirine tam olarak sahip olmayan bu kavrayış da bilgi olarak adlandırılabilir."[45]

Locke'un duyusal bilgiden kasdettiği, zihnin dış-duyumdan elde ettiği idealardan hareketle, dış-duyuma konu olan varlıkların var oldukları sonucunu çıkarmasından başka bir şey değildir. Ancak, açıkça görüldüğü gibi, böyle bir bilgiyi kabul etmek, filozofumuzun bilgi için verdiği tanımın sınırları dışına çıkmak demektir. Çünkü *Essay*'de tanımı yapılan bilgi tamâmen zihnin idealar üzerindeki faâliyetlerinin bir sonucudur ve varlık kesinlikle bilgiyi oluşturan unsurlardan biri değildir.

Bize öyle geliyor ki, Locke'u kendi bilgi anlayışından ayrılma pahasına duyusal bilgiyi kabul etmeye zorlayan şey, onun dış dünyanın varlığı konusunda realist bir tutum içinde olmasıdır. Zihnin kendi başına herhangi bir ideayı meydana getirmesi imkânsızdır.[46] Bu sebeple duyu organlarımız üzerinde çeşitli etkiler bırakan duyulur varlıkların gerçekten var oldukları kabul edilmelidir. Ancak, zihin bilgiye ulaşma yolunda gerçekleştirdiği düşünme faâliyetinde duyulur varlıkların kendilerini değil de onlardan elde ettiği ideaları kullandığından, bu varlıkların var oluşlarının bilinmesini sağlayacak tek şey zihnin onlardan elde ettiği duyum olacaktır.

Duyusal bilgide, zihindeki bir ideadan dış dünyada bu ideaya karşılık gelen objenin varlığına geçiş vardır. İnsanların zaman zaman dış dünyada hiçbir karşılığı bulunmayan idealara da sahip olduğu gerçeği, bir ideanın her zaman duyulur bir varlığı temsil etmediğinin açık bir kanıtıdır. Bu sebeple, duyusal bilginin, bilgide bulunması gereken kesinliğe sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak Locke'a göre, duyusal bilgi kesinliğe sahip olmasa da onda bizi şüphenin ötesine taşıyacak bir açıklık bulunmaktadır: "Ben herhangi bir kimsenin güneşe gündüz bakarken onun hakkında elde ettiği kavrayışı ile gece güneşi düşünürken elde ettiği kavrayışı arasındaki farkın şuurunda olup olmadığını sormak istiyorum... İnanıyorum ki, insan bir ateşin içinde olmayı hayal etmekle gerçekten ateşin içinde bulunmak arasındaki açık farkı kabul edecektir."[47]

Locke bu ifadeleriyle, dış-duyumla elde ettiğimiz ideaların sahip olduğu, onları hâfızanın canlandırdığı idealardan ayıran, zorlayıcı olma özelliğine işaret etmektedir. Dış-duyumun sağladığı idealara bu özelliği kazandıran şey, dış-duyumun meydana gelmesinde payı olan hâricî sebebin gerçek bir varlık olmasıdır. Şu halde, dış dünyadaki duyulur varlıklar gerçek varlıklardır ve biz onları ancak duyusal bilgi ile bilebiliriz. Her ne kadar bu bilgimiz sezgisel ve kanıtlı

45. Locke, *a.g.e.*., s. 330.
46. Locke, *a.g.e.*., s. 99.
47. Locke, *a.g.e.*., s. 330.

bilginin kesinliğine sahip olmasa da biz ona güvenmek zorundayız. Çünkü bu dünyadaki mutluluk ve sıkıntılarımız büyük ölçüde duyusal bilgimize bağlıdır.[48]

Locke'un bilgi öğretisiyle ilgili görüşleri ele alınırken, onun vahiy anlayışının da ayrıntılı bir şekilde incelenmesi yerinde olacaktır. Gerçekte vahiy, onun olabilirliğini kabul edenlere göre, fizik ötesi bir varlık olan Tanrı ile fizik dünyada yer alan insan arasında gerçekleşen bir ilişki şeklidir. Bu sebeple, böyle bir ilişkinin bazen insandan Tanrı'ya bazen de Tanrı'dan insana doğru gerçekleşen diğer ilişkilerle birlikte ele alınmasının doğru olacağı düşünülebilir.

Ancak, vahiy konusunda konuşmaya başladığımızda belli bir noktadan itibaren, Tanrı ile insan arasındaki bir ilişkiden çok, bilgi öğretisini ilgilendiren problemlerden bahsetmek zorunda kaldığımız da bir gerçektir. Tanrı'nın vahiy yoluyla insanlara bildirdiği gerçekler, insanların tabîî yetileriyle elde ettikleri bilgi yanında nasıl bir değere sahiptir? Vahiy insan için bir bilgi kaynağı mıdır? Vahiy ve insanın bilgi elde etme aracı olan akıl arasında alanları bakımından nasıl bir ilişki vardır? Bu soruya bağlı olarak, vahyin bildirdiği gerçeklerle aklın ulaştığı gerçekler arasında çelişme olması mümkün müdür? Eğer mümkünse, çelişme olduğu durumlarda, insan akıl veya vahiyden hangisini tercih etmelidir? Locke'un da üzerinde önemle durduğu bu sorulara verilen cevaplar, metafizik bir problem olan vahyin aynı zamanda bilgi öğretisinin de bir konusu olması sonucunu doğurmaktadır.

Locke, "Tanrı'nın insana harikulade bir yolla doğrudan ilham ettiği şey"[49] olarak tanımladığı vahyin imkânını, bu dünyada yer alan insanın sınırlı yetileriyle fizik ötesinden gelen mesajı nasıl alabileceğini hiçbir şekilde tartışmamıştır. O, vahyin Tanrı ile insan arasında mümkün bir ilişki olduğunu peşinen kabul etmiş ve dikkatini daha çok vahyin insan için neden gerekli olduğunu göstermeye yöneltmiştir.

Filozofa göre, insanın vahye muhtaç olmasının başta gelen sebebi, kendisine verilmiş yetilerin sınırlı olmasıdır. Tanrı bize bilgiye ulaşmamız için birtakım yetiler vermiş olmakla birlikte, bu yetilere belirli sınırlar da çizmiştir. Bizim var olan ve var olabilecek bütün varlık ve olayları, sahip olduğumuz sınırlı yetilerle bilmemiz mümkün değildir. Ancak bize verdiği yetilerin sınırını en iyi bilen bir varlık olan Tanrı, bu sınırların ötesinde kalan alanlarda bizi aydınlatacak başka bir yardımcıyı hizmetimize sunmuştur ki o da vahiydir: "Hakkında çok az fikir sahibi olduğumuz ya da hiçbir fikir elde edemediğimiz pek çok şey vardır. Yine bazı şeyler vardır ki, yetilerimizin tabîî kullanımıyla on-

48. Locke, *a.g.e.*., s. 389-391.
49. Locke, *A Paraphrase and Notes on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, Works VIII/160; ayrıca bkz. *ECHU*. S. 414, 424.

ların geçmiş, şimdiki ve gelecek varlıkları hakkında hiçbir bilgiye ulaşmamız mümkün değildir. Tabîî yetilerimizin ulaşabileceği sınırların ötesinde ve aklın üstünde yer alan bu şeyler bize vahiyle bildirildiklerinde imanımızın uygun konusunu teşkil ederler."[50]

Locke'a göre, tabîî yetilerimizi aşan ve vahye dayanmak zorunda olduğumuz önemli bir konu da, dinî ibadet ve uygulamalarımızdır. Akıl bize, iyi bir hayatın Tanrı tarafından hoşnutluk ve mükâfatla karşılanacağını bildirebilir. Ancak, iyi bir hayat yaşamak için, Tanrı'ya yaraşır bir şekilde nasıl ibadet edeceğimiz konusunda aklın bize söyleyeceği bir şey olamaz. Biz ibadetlerimi Tanrı'ya yaparız ve O'na yaraşan ibadetleri en iyi bir şekilde yine O bilebilir. Bu sebeple, yapacağımız ibadetleri aklın çıkarımlarından değil, Tanrı'nın direkt olarak gönderdiği vahiyden öğrenebiliriz.[51]

Locke'un ibadetlerin belirlenmesindeki vahyin rolü ile ilgili bu görüşleri, onun aklı insanların dinî hayatında tek ve yeterli bir rehber olarak kabul etmediğini; dolayısıyla da tek gerçek dinin tabîî din olduğu şeklindeki aşırı görüşü reddettiğini göstermektedir.

Locke, insanın özellikle dinî hayatını düzenlemede zorunlu olarak muhtaç olduğu vahiyle ilgili görüşlerini ortaya koyarken, vahiy ve insanın bilgi edinme aracı olan akıl arasındaki ilişkileri incelemeye özel bir önem vermiştir. Bu bağlamda filozofun önemle üzerinde durduğu bir nokta vardır. O da, bize vahiy olarak sunulan bir hükmün gerçekten Tanrı'nın bildirdiği bir vahiy olup olmadığının belirlenmesinde aklın biricik rehberimiz olmasıdır. İnsanların zaman zaman benimsenmesini istedikleri fikir ve kanâatlerini dayandıracak otorite ararken, Tanrı'dan vahiy aldıklarını iddiâ etmekten çekinmedikleri bilinen bir gerçektir. Böylece, çoğu zaman gerçek vahyin yanında tamâmen insanların uydurması olan sahte vahiyle de karşılaşmamız mümkün olmaktadır.[52] İşte Locke'a göre, bizim sahte vahyin yanlış yönlendirmelerini önlemek için "ilâhî vahiy ile şeytânî ayartmaları (diabolical imposture) ayırmamıza yardımcı olacak şey akıldır."[53]

Aklın gerçek vahiyle sahte vahyi ayırmada takip ettiği başlıca iki yol vardır. Bunlardan birincisinde akıl, vahiyle ilgili dış şartları, özellikle de Tanrı'dan vahiy aldığını iddiâ eden kişinin kendisini göz önünde bulundurur. Gerçekte Tanrı'dan vahiy almadığı halde, O'nun kendisine birtakım gerçekleri vahyettiğini iddiâ eden bir kimsenin insanlara vahiy olarak sunduğu hükümlerin Tanrı tarafından kendisine bildirildiklerini kanıtlamada kullanabileceği hiçbir kanıtı yoktur.[54]

---

50. Locke, *ECHU.* S. 426.
51. Locke, *A Third Letter for Toleration*, Works VI/156-157.
52. Locke, *ECHU.*, s. 429-430.
53. Locke, *A Discourse of Miracles*, Works IX/262.
54. Locke, *ECHU.*, s. 431.

Buna karşılık, gerçekten Tanrı'dan vahiy alan kimsenin kendisinin Tanrı tarafından görevlendirilmiş bir aracı ve insanlara bildirdiği hükümlerin de gerçek vahiy olduğunu kanıtlamak için sahip olduğu özel bir güç bulunmaktadır. Tanrı, insanlara vahiy iletmekle görevlendirdiği kimselere, kendilerinin Tanrı'dan aldıkları vahyi insanlara iletmekle görevli olduklarını kanıtlamak için çeşitli mûcizeleri gerçekleştirme gücü vermeyi de ihmal etmemiştir[55]. Üstün ilâhî gücün işaretlerini taşıyan mûcizeler, vahyin gerçek olup olmadığının bilinmesini sağlayacak kolay ve güvenilir bir yoldur.[56]

Locke'a göre, aklın gerçek vahiyle sahte vahyi ayırmada başvurduğu ikinci yol, vahiy olduğu bildirilen hükümlerle kendi ulaştığı kesin bilgi arasında bir karşılaştırma yapmasıdır. Gerçek vahiyle aklın açık çıkarımları arasında bir çelişki olması mümkün değildir: "Eğer herhangi bir iddiâ açık sezgisel bilgimize aykırı ise, o ilâhî vahiy olarak kabul edilemez."[57] Çünkü vahyin aklın apaçık hakikatlerine aykırı hükümler bildirebileceğini kabul etmek, insanın gerçek vahiyle şeytânî olanı ayırmada kullanabileceği aklın kılavuzluğunu yok etmek demektir[58].

Ancak, burada önemle işaret etmek gerekir ki, Locke, "Aklın açık hakikatleriyle çelişen herhangi bir yargı ilâhî vahiy olarak kabul edilemez." derken, vahyin bildirdiği bütün hükümlerin rasyonel olması gerektiğini kasdetmemektedir. Onun şu ifadesi bu konuda ortaya çıkabilecek yanlış anlamayı önlemeye yetecektir: "Akıl her şeyde son hâkim ve rehberimiz olmalıdır. Fakat bununla, Tanrı'nın vahyettiği herhangi bir hükmü açıklamada akla başvurmamız ve eğer akılla izah edemiyorsak onu reddetmemiz gerektiğini değil; yalnızca, vahiy olduğu bildirilen hükmün gerçekten Tanrı'dan olup olmadığının belirlenmesinde akla başvurmamız gerektiğini kasdediyorum."[59]

Bu ifadelerden de açıkça anlaşıldığı gibi, Locke'a göre akıl vahyin bildirdiği bütün hakikatleri izah edemez. Çünkü her ne kadar vahyin bildirdiği hakikatlerin bir kısmını akıl da bilebilirse de, bizim vahiyden öğrendiğimiz hakikatlerin çoğu aklın üzerindedir (above reason).[60] Bununla birlikte biz, vahiy olduğu bildirilen hükümlerin gerçekten Tanrı'dan olup olmadığını anlamak için onları aklın kesin hakikatleriyle test etmek zorundayız. Eğer aklı iman alanından kapı dışarı eder ve imanı tamamıyla irrasyonel bir alan olarak görürsek, gerçek vahiyle sahte vahyi ayırmamız mümkün olmayacak ve dinde Tanrı'nın

55. Locke, *A Discourse of Miracles*, Works IX/257.
56. Locke, *a.g.e.*., s. 261.
57. Locke, *ECHU*., s. 426.
58. Locke, *A Discourse of Miracles*, Works IX/261-262.
59. Locke, *ECHU*., s. 432-433.
60. Locke, *a.g.e.*., s. 425-426.

bildirdiği gerçeklerden çok insanın temelsiz hayalleri yer alacaktır.[61] Gerçekte dinde bulunmadığı halde ona sonradan giren aşırı inanış ve uygulamalar tamamıyla, imanı akla aykırı bir alan olarak kabul etmenin bir sonucudur. Bu sebeple, "İmkânsız olduğu için inanıyorum (credo, quia imposible est), insanların iman esaslarını seçmede başvurdukları kötü bir ölçüttür."[62]

Buraya kadar Locke'un akıl-vahiy ilişkisi ile ilgili görüşlerini incelerken konuya daha çok akıl açısından baktık ve vahiy karşısında aklın rolünün ne olabileceğini araştırdık. Ancak her ilişki gibi, akıl-vahiy ilişkisi de karşılıklı bir ilişkidir. Böyle bir ilişkiyi tam olarak incelemiş olmak için, ilişkiye bir de vahiy açısından bakmak gerekmektedir. Akıl ile vahiy arasındaki ilişkiye vahiy açısından bakmak bir anlamda, vahyin, aklın sağladığı bilgide bir artış meydana getirip getirmediğini, dolayısıyla da bir bilgi kaynağı olup olmadığını ve aklın sağladığı bilgi yanında vahyin bildirdiği hükümlerin ne gibi bir değere sahip olduğunu araştırmak demektir.

Bilginin kaynağı problemini ele alırken gördüğümüz gibi, Locke insan bilgisinin biricik kaynağı olarak tecrübeyi kabul etmekte ve bu konudaki bütün eleştirilerini doğuştan fikirler görüşüne yöneltmekteydi. Vahyin bir bilgi kaynağı olup olmadığı hiçbir zaman Locke'un açıkça tartıştığı bir konu olmamıştır. Ancak vahyin bize aklı aşan birtakım hakikatleri bildirdiği şeklindeki görüşü[63] ile kendi istisnâ kabul etmeyen ampirizmi arasında ortaya çıkan çelişki Locke'u bu konuda, dolaylı bir şekilde de olsa, bir şeyler söylemeye zorlamıştır. Bu konuda Locke'un üzerinde durduğu, onun söz konusu çelişkiyi ampirizm lehine çözmeye çalıştığı izlenimi veren bir nokta vardır ki, o da, vahyin bize yeni hiçbir basit idea öğretemiyor olmasıdır.

Konuyla ilgili olarak *Deneme*'de şu ifadeleri okumaktayız: "Tanrı'dan ilham alan bir kimse vahiyle diğer insanlara, onların daha önceden dış-duyum ya da iç-duyumdan edinmediği hiçbir basit idea iletemez. Çünkü eğer bu kimsenin Tanrı'dan direkt olarak aldığı vahiy birtakım yeni basit idealar içeriyorsa, bu idealar başka bir insana kelimelerle veya başka işaretlerle aktarılamaz. Çünkü kelimeler bizim üzerimizdeki etkileriyle, sadece onların tabîî anlamlarına karşılık gelen ideaları uyandırırlar. Kelimelerin zihinlerimizde her zaman aynı ideaları uyandırıyor olması, onların her zaman aynı anlamlar için kullanılıyor olmasının sayesindedir."[64]

Bu ifadelerle Locke'un anlatmak istediği şey şudur: Her ne kadar vahiy aklı aşan birtakım hakikatleri bildiriyorsa da, Tanrı'dan vahiy alan kimse onu diğer

61. Locke, *a.g.e.*., s. 427.
62. Locke, *a.g.e.*., s. 425-428.
63. Locke, *a.g.e.*., s. 426.; *The Reasonableness of Christianity*, Works VII/145.
64. Locke, *ECHU*., s. 424.

insanlara ancak tecrübenin sağladığı idealar aracılığıyla iletebilir. Bu sebeple, insanlara sunulan vahiy hükümleri analiz edildiğinde kendisine ulaşılacak olan en son şey tecrübenin sağladığı idealardır. Burada işaret etmek gerekir ki, Locke'un yukarıda iktibas ettiğimiz ifadelerini, beklenebileceğinin aksine, 'O halde vahiy tecrübenin yanında ayrı bir bilgi kaynağı değildir.' şeklinde bir sonuç takip etmemektedir. Belki de böyle bir sonucu çıkarmayı Locke okuyucuya bırakmıştı.

Bununla birlikte, Locke'un bilgi öğretisi çerçevesinde düşünüldüğünde, yukarıdaki ifadelerden vahyin yeni bir bilgi kaynağı olmadığı sonucunu çıkarmak, kanâatimizce yanlış bir çıkarım olacaktır. Çünkü bu ifadeler, vahyin insan bilgisine yeni bir şey ilâve etmediğini göstermekten ziyade, Tanrı'dan vahiy alan kimsenin onu insanlara iletmek için tecrübeden edinilen idealara duyduğu ihtiyacı ortaya koymaktadır.

Daha önce temas edildiği gibi, Locke'a göre, idealar bilginin malzemeleridir; ancak ideaların kendileri bilgi değildir. İdealardan hareketle bilgiye ulaşılması için, zihnin birtakım faâliyetlerde bulunarak idealar arasındaki ilişkileri kavramasını beklemek gerekmektedir. Bu sebeple, vahyin insana yeni bir idea öğretmediğini söylemekle, onun insan bilgisinde bir artış meydana getirmediğini söylemek bütünüyle farklı şeylerdir. Locke'un kendisinin de belirttiği gibi vahiy, insanın tabiî yetileriyle ulaşamadığı, hiçbir zaman da ulaşamayacağı hakikatleri bildiren tabiatüstü bir müdâhaledir. Vahyin bildirdiği hakikatlerin insanlara yalnızca tecrübenin sağladığı bilme kalıpları ile iletilebiliyor olması, onun ayrı bir bilgi kaynağı olduğunu reddetmek için yeterli bir sebep olamaz.

Sonuç olarak, Locke, insanın sınırlı yetileriyle hiçbir zaman bilemeyeceği gerçekleri öğrenmek için zorunlu olarak vahyin yardımına ihtiyaç duyduğunu açıkça ifade etmekle birlikte, kendi ampirizmiyle ters düşmemek için, vahyi bir bilgi kaynağı olarak kabul ediyor görünmemektedir. Ancak onun vahyin bir bilgi kaynağı olmadığını îmâ eden ifadeleri, kendi ampirizminde bir istisnâ yapılması ve vahyin de bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi gereğini ortadan kaldırmaktan oldukça uzaktır.

Vahyin bildirdiği hükümlerin bilgi değeri konusunda da Locke'un görüşlerinin tam bir bütünlük taşıdığını söylemek oldukça zordur. Bu konuda onun takındığı iki ayrı tutum bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde Locke, daha çok, bilginin kanıtlanabilir olma özelliği üzerinde durmaktadır. Ona göre, bir hükmün bilgi olarak kabul edilebilmesi için bu hükmün kanıtlanabilir olması gerekir. Halbuki bizim vahiyden öğrendiğimiz herhangi bir hükmün doğruluğunu kanıtlamamız mümkün değildir.[65] Çünkü biz bu hükmün bilgisine, idealarımız

65. Locke, *A Third Letter for Toleration*, Works VI/144; A *Fourth Letter for Toleration*, Works VI/558.

arasındaki ilişkileri kendi yetilerimizle kavramaksızın, tamamıyla dışarıdan gelen bir müdâhalenin etkisiyle sahip olmaktayız. Bu tür hükümlerde, idealarımız arasındaki uygunluk ya da uygunsuzluklar bize âdetâ dışarıdan dikte edilmektedir. Bu sebeple, vahyin bildirdiği hükümler bizim için ancak olasılık değeri taşırlar; biz onlar hakkında bir kesinliğe (certainity) değil, yalnızca emin olma (assurance) durumuna sahip olabiliriz.[66]

Locke'un vahyin bildirdiği hükümlerin taşıdığı bilgi değeri konusundaki ikinci tutumu ilkinden oldukça farklıdır. İkinci tutumunda Locke, vahyin bildirdiği hükümlerin yalnız olası değil, aynı zamanda kesin olduklarını da kabul etmektedir. Onun bu konudaki ifadeleri oldukça açıktır: "Bana göre şehâdetin Tanrı'dan olduğu bilindiği zaman bu şehâdet üzerine kesinlik sahibi olmak mümkündür. Çünkü böyle bir durumda söz konusu şehâdet beni sadece inandırmakla kalmaz, eğer onu doğru anlayabilirsem, gerçeğin öyle olduğunu bilmemi de sağlayabilir ve ben de kesinliğe ulaşırım. Çünkü bana bir hükmün doğruluğunu, herhangi bir kanıtlama yolu kadar Tanrı'nın dürüstlüğü (veracity) de bildirebilir. Bu sebeple, böyle bir durumda ben sadece inanmakla kalmam, söz konusu hükmün gerçek olduğunu bilir ve onun hakkında bir kesinliğe ulaşırım."[67]

Görüldüğü gibi, vahyin bildirdiği hükümlerin taşıdığı bilgi değeri konusunda Locke'a ait birbiriyle uzlaştırılması mümkün olmayan iki ayrı görüşle karşı karşıya bulunmaktayız. Onun bu görüşlerden birini önceleri kabul ettiği ve zamanla onu terk edip diğerini benimsediği şeklinde bir tahminde bulunmak oldukça zor görünmektedir. Çünkü Locke'un hayatının sonlarına doğru Worcester Piskoposu Stillingfleet'e yazdığı cevabın değişik sayfalarında her iki görüşe rastlamak da mümkündür. Muhtemelen o, bu görüşlerden birini içtenlikle savunurken diğerini sadece görünüşte kabul ediyordu. Bu konuda bir tesbitte bulunmak hemen hemen imkânsızdır. Ancak Locke'un vahyin bildirdiği hükümlerin bilgi değil, sadece olasılık değeri taşıdığı (burada Locke'un olasılığı bilgi olarak görmediği belirtilmelidir) şeklindeki birinci görüşünün ardında, vahyin kabul edilmesiyle birlikte ampirizme de sonuna kadar bağlı kalma gayretinin bulunduğu göz ardı edilmemesi gereken bir gerçektir.

TANRI ANLAYIŞI

Düşünce tarihinde Tanrı'nın varlığı konusunda lehte ya da aleyhte konuşmayan düşünür hemen hemen yok gibidir. Bu konu, birçok düşünür için oldu-

66. Locke, *ECHU.*, s. 405,424; *Locke's Reply to the Bishop of Wercester's Answer to his Second Letter*, Works IV/275.
67. Locke, *a.g.e.* Works IV/281.

ğu gibi, Locke için de önemli bir ilgi odağı olmuştur. Locke'un Tanrı'nın varlığı ile ilgili tutumu tamamıyla olumludur. O, Tanrı'nın varlığına kesin olarak inanmakta ve bu inancının rasyonel temellere dayandığını düşünmektedir. Çünkü ona göre, Tanrı'nın varlığı yalnız imanın değil, aynı zamanda bilginin de tam bir konusunu oluşturmaktadır.[68]

Locke'a göre, her insan kendine verilmiş olan akıl ışığıyla, her şeyi bilen, her şeyi yaratan, sonsuz güç sahibi ve ezelî-ebedî bir Tanrı'nın var olduğunu bilebilir.[69] Çünkü Tanrı insan aklını, kendi varlığının bilinmesini sağlayacak yetilerle donatmıştır. "Tanrı bize kendi varlığını keşfetmek ve bilmek için gerekli araçları verdiği için, O'nun varlığını bilemeyeceğimizi söylemek mümkün değildir... Tanrı'nın var olduğu, aklın bize bildirdiği en açık bir gerçektir ve aklın bildirdiği bu gerçek matematik kesinliğe sahiptir."[70] İnsanların bazılarının Tanrı'nın var olduğu bilgisine ulaşamamalarının tek sebebi, kendi akıllarını yeterli ve doğru bir şekilde kullanmamalarıdır.[71]

Görüldüğü gibi Locke'a göre, insanın sahip olduğu bilme yetileriyle Tanrı'nın var olduğunu bilmesi mümkündür. Ancak bundan bir adım daha ileride şu sorunun da cevaplandırılması gerekmektedir: İnsan Tanrı'nın varlığı ile ilgili bilgiyi nasıl ve nereden elde etmektedir? Locke'un bu soruya verdiği cevap aynı zamanda onun Tanrı'nın varlığına ait bilgimizin kaynağı ile ilgili görüşlerini oluşturmaktadır.

Locke, Tanrı'nın varlığı ile ilgili bilgimizin elde edilme şekli konusunda tamamıyla ampiristtir. Ona göre, biz, diğer bütün bilgimiz gibi, Tanrı'nın varlığı ile ilgili bilgimizi de tecrübenin verilerinden hareketle elde ederiz. Bizim Tanrı'nın varlığını direkt ve aracısız olarak bilmemiz mümkün olmadığı gibi[72], doğuştan bizde O'nun varlığı ile ilgili hazır bir bilginin bulunduğu görüşü de doğru değildir.

Acaba insan, tecrübenin verilerinden hareketle metafizik bir varlık olan Tanrı'nın varlığı bilgisine nasıl ulaşabilmektedir? Öncelikle belirtmek gerekir ki, Locke'a göre Tanrı'nın varlığı ile ilgili bilgimiz kanıtlı bilgidir ve kanıtlı bilginin kesinliğine sahiptir.[73] Bilginin derecelerini incelerken de gördüğümüz gibi, zihin kanıtlı bilgiye ulaşırken idealar arasındaki ilişkileri direkt olarak değil, ancak birtakım aracı ideaların (intermediate ideas) yardımıyla kavramakta-

68. Locke, *a.g.e.*., Works/289.
69. Locke, *The Reasonableness*, Works/26,133; *Essays L. N.*, s. 155.
70. Locke, *ECHU.*, s. 379.
71. Locke, *Essays L. N.*, s. 155.
72. Locke, *An Examination of Malebranche's Opinion of Seeing all Things in God*, Works IX/239.
73. Locke, *ECHU.*, s. 340-378.

dır. Aracı idea olmadan kanıtlı bilgiye ulaşılması mümkün değildir. Zihnin Tanrı'nın varlığı ile ilgili kanıtlı bilgiye ulaşmada kullandığı aracı idea sonsuzluk (infinity) ideasıdır. Bu sebeple, Tanrı'nın varlığı ile ilgili bilgiye nasıl ulaştığımızı araştırmaya sonsuzluk ideasını nasıl elde ettiğimizden başlamak gerekmektedir.

Locke'a göre sonsuzluk ideası bileşik bir ideadır. Zihin dış-duyum ya da iç-duyumla direkt olarak bu ideayı elde edemez. Zihnin sonsuzluk ideasını oluştururken kullandığı başlıca iki idea vardır: Bunlar ardarda geliş (succession) ve süre (duration) idealarıdır. Bu ideaların elde ediliş şekli de şöyledir: "Biz, zihnimizde olup bitenleri gözleyerek, sürekli bir şekilde ve belli bir sırayla idealarımızdan bir kısmının yok olduğunu ve diğer bir kısmının var olmaya başladığını görmemiz sonucunda ardarda geliş ideasını elde ederiz. Yine, ardarda gelişin dilimleri arasındaki mesâfeye bakarak süre ideasına ulaşırız."[74]

Zihin ardarda geliş ve süre idealarını kendi içinde olup bitenleri gözleyerek elde ederken, sürenin ölçüleriyle ilgili ideaları dış-duyumla kazanmaktadır. "Dış-duyumla belirli düzenlilikteki belirli görünüşleri izleyerek, eşit uzunluktaki periyotları görmemiz sonucunda dakika, saat, gün, yıl vb. gibi belirli süre ölçülerine ait ideaları elde ederiz."[75] İşte zihin bir bileşik idea olan sonsuzluk ideasını daha önceden elde ettiği belirli süre ölçülerine ait ideaları kullanarak elde eder.

Locke'a göre, zihnin bileşik ideaları elde ederken gerçekleştirdiği üç faâliyet vardır: Birleştirme (compounding), karşılaştırma (compairing) ve soyutlama (abstraction). Zihin birleştirme ile sonsuz sayıdaki ideayı bir araya getirip onlardan, tamamıyla yeni bir idea meydana getirebilir. Zihnin belirli zaman dilimlerine ait ideaları kullanarak sonsuzluk ideasını elde ederken gerçekleştirdiği faâliyet birleştirmedir. "Dakika, yıl ve çağ gibi zaman uzunluklarına ait ideaları düşüncelerimizin elverdiği sıklıkla tekrar edebilmek ve herhangi bir noktada durmadan onları sonsuzca birbirine eklemek suretiyle sonsuzluk ideasını elde ederiz."[76]

Locke'a göre insanın sonsuzluk ideasını elde etmesi, onun Tanrı'nın varlığı bilgisine ulaşmasında önemli bir adımdır. Ancak insanın bu bilgiye ulaşmasında en az sonsuzluk ideası kadar önemli olan başka idealar da vardır. Bunlar, insanın iç-duyumdan elde ettiği, kendi içinde olup biten olaylarla ilgili olan basit idealardır. Tanrı'nın varlığının bilinmesi, zihnin, sonsuzluk ideası ile iç-duyumun sağladığı basit idealar üzerinde gerçekleştirdiği birleştirme faâliyetinin sonucudur. Locke, bu konuda şunları söylemektedir: "Tanrı hakkında sahip olduğumuz en ileri fikrimiz dahi, kendi içimizde olup bitenlerden iç-duyumla edindi-

74. Locke, *a.g.e.*., s. 152.
75. Locke, aynı yer.
76. Locke, aynı yer.

ğimiz basit ideaların bir varlığa sınırsız bir derecede atfedilmesidir (attributing). Biz iç-duyumun kendimizle ilgili olarak sağladığı varlık, bilgi, güç ve mutluluk idealarını elde ettikten sonra, bu ideaların hepsini, onların her birine sonsuzluk ideasını da katarak birleştirir ve böylece de, ezelî, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, sonsuz hikmet ve mutluluk sahibi bir Varlığın bilgisine ulaşırız"[77].

Şu halde, Locke'a göre, insanın tabiî bilme yetileriyle, ezelî ve ebedî bir Tanrı'nın var olduğunu bilmesi mümkündür. Tanrı tecrübe sınırlarının ötesinde yer alan metafizik bir varlıktır. Bununla birlikte, insan, sahip olduğu bütün bilgi gibi, Tanrı'nın varlığı ile ilgili bilgiyi de, dış-duyumla duyulur varlıklardan ve iç-duyumla kendi içinde olup bitenlerden edindiği ideaları kullanarak elde etmektedir. Bu sebeple, insanın metafizik bir varlık olan Tanrı'nın varlığı hakkında sahip olduğu bilginin kaynağı tecrübedir.

Görüldüğü gibi Locke, insanın sahip olduğu bilme yetileriyle Tanrı'nın var olduğu bilgisine ulaşabileceğini kabul etmektedir. Ona göre bir şeyi bilmek, aynı zamanda onu rasyonel kalıplar içinde başkalarına aktarabilmek demektir.[78] Bu sebeple, Tanrı'nın varlığı rasyonel düşünme ve konuşmanın sınırları içinde yer almakta olup O'nun varlığını göstermek için ortaya konan deliller anlamlı ve faydalıdır.[79]

Locke'un Tanrı'nın varlığını kanıtlamada kullandığı başlıca dört delil vardır: Kozmolojik delil, teleolojik delil, antropolojik delil ve ahlâk delili. Locke bu delilleri, onlara kazandırdığı kendine özgü ifade ve kuruluş biçimleriyle eserlerinde uzun uzun işlemektedir.

Locke çalışmalarında Tanrı'nın varlığını kanıtlama noktasında özel bir çaba sarf ettiği gibi, O'nun birtakım sıfatlara sahip olduğunu da önemle vurgulamaktadır. Çünkü filozofumuza göre, insan, Tanrı ile sağlıklı bir ilişki yaşayabilmek için O'nun nasıl bir varlık olduğunu, başka bir ifadeyle, nasıl bir mâhiyete sahip bulunduğunu bilmek durumundadır. Bu mâhiyeti öğrenmenin en doğru yolu da, O'nun sahip olduğu sıfatların bilinmesinden geçmektedir.

Hemen belirtmek gerekir ki, Locke Tanrı'ya yüklediği sıfatlarla tamamıyla vahye dayalı dinlerin ulûhiyet anlayışını ortaya koymaktadır. Ona göre Tanrı ezelî-ebedî, her şeyi eksiksiz ve kusursuzca bilen, her şeye gücü yeten, yaratıcı, irade sahibi, insanları yapıp etmelerinden hesaba çekecek olan ve başka bir dengi bulunmayan biricik (the One, only, true God) varlıktır. Locke'un Tan-

77. Locke, *a.g.e.*., s. 288.
78. Locke. *A Third Letter for Toleration*, Works VI/144; A *Fourth Letter for Toleration*, Works VI/558.
79. Locke, *Locke's Reply to the Bishop of Wercester's Answer to his Second Letter*, Works IV/283.

rı'nın sıfatlarıyla ilgili görüşlerinde dikkat çeken önemli bir nokta bulunmaktadır ki, o da filozofun geleneksel Hıristiyanlıkta temel iman esaslarının başında gelen teslis öğretisinin gerçek bir akîde olmadığını ve Hıristiyanlığa bu akîdenin sonradan girdiğini iddiâ etmesidir.

Locke İncil'de teslis öğretisinin bir iman esası olarak görülmesini gerektirecek hiçbir ifadenin bulunmadığını açıkça ifade etmektedir: "Sayın efendim, benim elimde bulunan İncil yine eksik! Çünkü ben 'Bir tabiatta üç şahıs vardır.' ya da 'İki tabiat ve bir şahıs vardır.' şeklinde ifade edilen hükümlerden herhangi birini İncil'de okuduğumu hiç hatırlamıyorum. Eğer siz bana bu hükümlerin yer aldığı bir İncil gösterecek olursanız, o takdirde ben onları, bana Kutsal Kitap'la bildirilmiş hükümlerin güzel bir örneği olarak kabul ederim. Bu yapılıncaya kadar, Kutsal Kitap'ta bu tür sözler bulunmadığı halde, kim yukarıda zikredilen hükümlerin İncil'de bulunduğunu söylerse, ben o kişinin, ihtivâ ettiği söz ve hükümler bakımından yeni bir Kutsal Kitap meydana getirdiğini düşünürüm."[80]

Locke'a göre, İncil'de teslis öğretisinin bulunduğunu ve Îsâ Mesih'in tanrısal bir varlık olduğunu gösteren hiçbir ifade yoktur. Bunun aksini savunanlar, İncil'de Îsâ Mesih için kullanılmış olan "Tanrı'nın Oğlu (the Son of God)" tabirini kendi görüşlerini destekleyen bir kanıt olarak göstermektedirler. Halbuki bu tabir Îsâ'nın tanrısal bir varlık değil, yalnızca Mesih olduğunu ifade eder. Gerçekte "Tanrı'nın Oğlu" ve "Mesih" eş anlamlı olup aynı gerçeği ifade etmek için kullanılmış iki ayrı terimdir.[81] Çünkü "Tanrı'nın oğlu, Îsâ Mesih'in gönderildiği zamanlarda, Yahudiler arasında kendi egemenliklerini sağlayacak Mesih için kullanılan bir tabir idi."[82]

İncil'de yer alan hakikatlerin insanlar tarafından kolayca anlaşılabilmesi için, bu hakikatlerin hitap edilen toplumun anlayabileceği terimlerle ifade edilmesi gerekiyordu.[83] Bu sebeple İncil'de Îsâ için kullanılmış olan "Tanrı'nın oğlu" tabiri onun ulûhiyetini değil, Mesihliğini ifade etmeye yöneliktir.[84] Dolayısıyla, gerçekte Hıristiyanlıkta bulunmayan "Îsâ'nın tanrısal bir varlık olduğu" inancını kabul etmeyenleri Hıristiyan saymamak ve kilisenin dışına atmak kabul edilmesi mümkün olmayan bir şeydir.[85] Bütün bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda, Locke'un Îsâ Mesih'in ilâhî tabiatını reddeden katıksız bir unitarian olduğunu belirtmek yerinde olacaktır.

---

80. Locke, *a.g.e..*, s. 343.
81. Locke, *The Reasobleness of Christianity*, Works VII/28-29.
82. Locke, *A Vindication of the Reasonableness*, Works VII/172.
83. Locke, *a.g.e..*, s. 180.
84. Locke, *A Second Vindication of the Reasonableness*, Works VII/367.
85. Locke. *A Third Letter for Toleration*, Works VI/261.

KAYNAKÇA

Aaron, R., *John Locke*, Clarendon Press, 2 nd ed. Oxford 1955.

Cragg, Gerald R., *The Church and the Age of reason*, Penguin Books, 7. Edition, England 1977.

Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, Say Yayınları, İst. 1983.

———, *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eitim Bakanlığı Yayınları, 2. Baskı, İst 1962.

Hargreaves, W. N., *Oxford in the Age of John Locke*, University of Oklahoma Press, Oklahoma 1973.

Locke, J., *A Discourse of Miracles*, Works IX/262.

———, *A Fourth Letter for Toleration*, Works VI/558.

———, *A Letter to the Right Rev. Edward Lord Bishop of Worcester*, WorksIV/48.

———, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A.D. Woozly, The Fontana Library, 2 nd Impression, London 1964.

———, *An Examination of Malebranche's Opinion of Seeing all Things in God*, Works, IX/211.

———, *A Paraphrase and Notes on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians,* Works VIII/160.

———, *A Third Letter for Toleration*, Works VI/156-157.

———, *Essays on the Law of Nature*, translated to English and ed. by W. von Leyden, Clarendon Press, Oxford 1954.

———, *Locke's Reply to the Bishop of Worcester's Answer to his Second Letter*, The Works of John Locke, London 1801.

———, *The Reasonableness of Christianity*, Works VII/145.

Montuori, Mario, *John Locke on Toleration and the Unity of God*, Amsterdam 1983.

von Leyden, W., *Introduction* (Essays on the Law of Nature), Clarendon Press, Oxford 1954.

Ware, Charlotte S., "The Influence of Descartes on John Locke", *Revue Internationale de Philosophie*, 4(1950).

İDEALİST BİR İMMETARYALİST OLARAK GEORGE BERKELEY*

Ahmet Erhan Şekerci**

HAYATI

George Berkeley, 1685 yılında İrlanda'da doğdu. Ailesi İngiliz kökenli olmasına rağmen sonraları kendisini bir İrlandalı olarak tanımlamıştır. Anglikan mezhebine mensup Berkley, eğitim hayatında oldukça başarılı olmuş ve bunun sonucu olarak hem öğretici, hem yönetici hem de din adamı olarak oldukça aktif ve entellektüel bir yaşam sürmüştür. Düşünce tarihinin gördüğü istisnâî şahıslardan biri olan Berkeley hayatını idealleri üzerine kurmuş bir filozof ve din adamıdır. Etrafındaki hemen herkesin ötekileştirmesi ya da istihzâlı tavırlarına aldırmadan düşüncelerini savunmuştur. Birbirinden oldukça farklı yönleri kişiliğinde bir araya getirmesi, oldukça duru bir anlatımla karşımıza çıkan metafizik yaklaşımları, sağduyu kavramına getirdiği anlam ve en önemlisi apolojetik/savunmacı tarafı onun hem döneminde hem de günümüz düşünce dünyasında ilgi çeken bir filozof olarak yer almasını sağlamıştır.[1]

Yaşadığı dönem ve bulunduğu ortamlar açısından İngiliz aydınlanma geleneğinin en önemli yapı taşlarından birisi olmanın yanında, düşünce dünyasında önemli bir ivme kazandıran İngiliz ampirist akımının J. Locke'dan sonraki ikin-

---

* Bu çalışma, 2015/1 sayılı Felsefe Dünyası dergisinde "İdealist Bir İmmetaryalist: George Berkeley" başlığıyla yayımlanmış olan makalemizin gözden geçirilip genişletilmiş halidir.

** Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi.

1. Bkz. *The Oxford Companion to Philosophy,* ed. Ted Honderich, Oxford Universitiy Press, Oxford-1995, s. 89.

ci filozofu olarak karşımıza çıkmaktadır. Eğitim hayatına başladığı İrlanda'daki Kilkenny College'den sonra, 1700 yılında Dublin Trinity College'den mezun olmuştur. Daha sonraları mezun olduğu okulda araştırmacı olarak çalışmaya başlamıştır. Bu araştırmacılık dönemi 1713 yılında İngiltere'yi ziyaret etmek için ayrılmasına kadar devam etmiştir. Londra'da özellikle kraliyet çevresi ve akademisyenlerle olan ilişkisi onun zamanla tanınmasına ön ayak olmuştur. 1714-1721 yılları arasında zaman zaman Fransa'da ve çoğunlukla da İtalya'da bulunmuştur. Bu dönem onun düşünce hayatında antik düşüncenin ve sanatının öne çıktığı bir süreçtir. 1721 yılında İngiltere'ye dönen düşünürün hayatındaki dönüm noktalarından birisi ise kuşkusuz 1724 yılında Derry'nin dekanı olmasıdır. Bu görevin verdiği prestij ve maddî imkanlar uzun zamandır hayalini kurduğu Bermuda'da bir misyoner koleji kurmasına imkan sağlamıştır. Düşünce hayatının ana dinamiği olan misyonerlik faâliyetinin merkezinde "Yeni-İngiltere" olarak da adlandırılan Kuzey Amerika'daki yeni yerleşimciler ve yerliler arasında Hıristiyanlığı yaymak vardı. Bunun için de Bermuda'da yenidünyayı irşâd edecek din adamlarını yetiştirmek için kurmaya çalıştığı kolej projesi için pek çok girişimde bulunmuştur. Onun bu projede öne sürdüğü görüşlerinin bir benzerini ortaya *koyduğu "A Proposal for the Better Supplying of Churches in our Foreign Plantation and for Converting the Savage Americans to Christianity"*[2] adlı eseri oldukça etkili olmuş ve ona umduğu desteği sağlayacak kapılar açmıştır. 1724 yılında yayımladığı bu çalışmadan sonra, yaptığı temaslarda İngiltere parlamentosundan ve kraliyet ailesinden projesine destek sözü almıştır. 1728 yılında evlendikten hemen sonra, henüz evlendiği eşi ve çok yakın üç arkadaşının da içinde bulunduğu küçük bir grupla beraber Bermuda'daki New Port, Rhode Island'a gitti. Burada bulunduğu yaklaşık üç yıllık süre zarfında vaktinin çoğunu yazı yazmakla ve dinî irşad faâliyetlerinde bulunmakla geçirdi. İlk zamanlar büyük bir heyecanla başladığı bu çalışma döneminde düşünürün en önemli eserlerinden olan *"Alciphron"*ı[3] burada kaleme alınmıştır. Ancak sürenin uzaması ve söz verilen yardımın bir türlü gelmemesi üzerine 1731 yılında zorunlu olarak Bermuda'dan İngiltere'ye geriye dönmek zorunda kalmıştır. Büyük bir enerji ve özveriyle başlayan bu çabaları bir türlü gelmeyen yardımlar sonucunda tamamlanamadan bitmişti. Düşünürün, Newport, Rhode Island'da inşâ edip bir süre yaşadığı ev hâlihazırda koruma altındadır.[4] Adadan ayrıldıktan sonra burada-

2. George Berkeley, *A Proposal for the Better Supplying of Churches in our Foreign Plantation and for Converting the Savage Americans to Christianity*, London-1725.
3. George Berkeley, *Alciphron: or the Minute Philosopher in Seven Dialogues*, London-1732.
4. *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, ed. J.O. Urmson, Hawthorn Books Inc, New York-1990, s. 64. Ayrıca bkz, H. Mustafa Açıköz, *Berkeley ve İmmateryalist Metafiziği*, Elis Yayınları, Ankara-2003 s. 60.

ki çiftliğini, evini ve kitaplarını Amerika'daki Yale Üniversite'sine bırakmıştır.[5] Berkeley idealize ettiği projesini belki gerçekleştirememiştir, ama onun Amerika'ya olan ilgisi hayatının sonuna kadar canlı kalmıştır. Zira düşünürün İngiltere'ye döndükten sonra bile Harvard ve Yale'e kitap bağışı yaptığını bilmekteyiz.

1731 yılında büyük bir hayal kırıklığı içinde döndüğü Rhode Island'dan sonra, 1734 yılında hükümet kendisini Cloyne'da piskopos/bishop olarak atadı. Hükümetin Bermuda projesine dair verdiği sözlerin gerçekleşmemesini müteakip piskopos olarak görevlendirilmesini bir gönül alma girişimi olarak nitelendirilmiştir. 1750 yılında büyük oğlunun ölümüyle birlikte Oxford'da öğrenimine devam eden diğer oğlunun yanına gidip emeklilik hayatını burada geçirmek istemiştir. Ancak emeklilik halini kabul etmeyen kral onun ölene kadar piskopos olarak kalması için ısrar etmiştir. 1752 yılında oğlunun yanına gelip Oxford'da yerleşen düşünür, burada çok iyi karşılanmış, ancak yaklaşık bir yıl sonra 1753 yılında vefat edip, Christ Church kolejinin katedralinin zeminine defnedilmiştir.

ESERLERİ

Oldukça üretken bir yapıya sahip olan düşünür, felsefenin yanında sosyal ve dinî konuların da ele alındığı farklı türde eserler kaleme almıştır. Hayatının hemen hemen her döneminde, günün şartlarına göre, yaşadığı halin bir tezâhürü olan dikkate değer eserler ortaya koymuştur. Henüz genç bir araştırmacıyken İrlanda, Dublin Trinity Kolej'de, 1707 yılında içeriği hakkında detaylı bir bilgiye sahip olmadığımız matematik denemeleri kaleme alarak yazın hayatına başlamıştır. İlk dikkate değer eserini 1709 yılında *"An Essay Towards a New Theory of Vision"*[6] (Yeni Bir Görme Teorisine Dair Deneme) adıyla yayımlamıştır. Bu eser daha çok bilim adamı kişiliğini ön plana çıkaran bir eser olmasına rağmen düşünürün adının duyulmasında etkili olmuştur.

Düşünürün en önemli eseri kuşkusuz, immetaryalist düşüncesinin temellerinin atıldığı eser olarak da karşımıza çıkan *"A Treatise Concerning the Principle of Human Knowledge"* (İnsan Bilgilisinin İlkelerine/Prensiplerine Dair Bir Deneme)[7] 1710 yılında yayımlamıştır. Yine aynı tarihte *"A Discourse on Passive Obedience"* (Pasif İtâata Dair Bir Söylev) başlığında sosyal/siyasî içerikli bir eser kaleme almıştır. Berkeley'in insan bilgisine dair ortaya koyduğu perspektif ol-

5. http://tigger.uic.edu/~hilbert/Images%20of%20Berkeley/Berk_life.htm, 30.01.2014.
6. George Berkeley, *An Essay Towards a New Theory of Vision,* Dublin-1709.
7. George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge,* London-1734; George Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine,* çev: Halil Turan, Bilim ve Sanat, Ankara-1996.

dukça tartışılmış ve hatta eleştirilmiştir. 1713 yılında Dublin Trinity Kolej'den ayrıldıktan sonra Londra'ya gelmesinin başlıca sebepleri arasında, *The Principles*'a getirilen eleştirilere bir cevap niteliği taşıyan diğer önemli felsefî bir eseri *"Three Dialogues Between Hylas and Philonous"*[8] (Hylas ve Philonous Arasındaki Üç Diyalog)'u yayımlama isteğiydi. İngiltere'ye geldikten sonra, sahip olduğu bağlantılar ona çeşitli Avrupa ülkelerinde bulunma imkânını vermiştir. 1714-1721 tarihleri arasında genellikle kıta Avrupası'nda seyâhatler etmiştir. İtalya'da uzun bir süre bulunmuş olan filozofun, antikiteye olan düşkünlüğü ve onunla yüzleşmesi, sanat algısının gelişmesinde etkili olmuştur. *"Transaction of the Philosophical Society"* adlı eser bu dönemin ürünüdür.

Düşünürün sosyal içerikli eserlerinden birisi de 1721 yılında Avrupa'dan İngiltere'ye döndükten sonra yayımladığı *"An Essay Towards Preventing the Ruin of Great Britain"*[9] (Büyük Britanya'nın Çöküşünü Önleyemeye Yönelik Deneme) ismini taşımaktadır. Yine aynı yıl çıkan diğer bir bilimsel eseri *"De Motu"*[10] Berkeley'in harekete dair görüşlerini ihtivâ etmektedir. Bu eseri yayımladıktan yaklaşık üç yıl sonrasında, kendisi 1724 yılında Derry Dekanı olarak atanarak taltif edilmiştir. Aynı yıl Londra'ya gelip yayımladığı *"A Proposal for the Better Supplying of Churches in our Foreign Plantations, and for Converting the Savage Americans to Christianity"* adlı eseri, Bermuda'da kurmayı düşündüğü teoloji kolejinin amacını ortaya koymaktaydı. Nitekim bu eser düşünürün daha sonra Bermuda'ya gitmesine vesîle olacak parlamento desteğini almasında da hayli etkili olmuştur.

1728 yılında çıktığı Bermuda seyahati sırasında kaleme aldığı *"Alciphron"*u[11] 1732 yılında tamamlamıştır. İngiltere'ye döndükten sonra 1734 yılında *"The Analyst"*i[12] ve 1735-37 yılları arasında bir dizi yazıyı barındıran *"The Querist"*i[13] yayımlamıştır. Düşünür son önemli eserini 1744 yılında *"Siris: A Chain of Philosophical Reflexions and Enquiries Concerning the Virtue of Tar-Water"*[14] ismiyle yayımlamıştır.

---

8. George Berkeley, *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, ed. David R. Wilkins, Dublin-2002
9. George Berkeley, *An Essay Towards Preventing the Ruin of Great Britain*, The Works of George Berkeley (içinde), vol.III, Londra-1820.
10. George Berkeley, *De Motu*, The Works of George Berkeley (içinde), ed.A.C.Fraser, vol.I, Oxford-1901.
11. George Berkeley, *Alciphron, or the Minute Philosopher, ed. David Berman*, Routledge, London and Newyork-1993.
12. George Berkeley, *The Analyst*, David R. Wilkins, Dublin-2002.
13. Bkz, George Berkeley, *The Querist*, https://ebooks. adelaide.edu.au/b/berkeley/george/querist/ (içinde), 13.09.2014.
14. George Berkeley, *Siris: A Chain of Philosophical Reflexions and Enquiries Concerning the Virtue of Tar-Water*, the Second Edition, Londra-1744.

Bütün bu eserleri içerisinde özellikle felsefeci kimliğinin ön plana çıktığı ve onu meşhur eden eserlerin başında, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir Deneme*, *Hylas and Philonous Arasında Üç konuşma*, *Yeni Bir Görme Teorisine Doğru* ve *Alciphron* vardır.

DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI: ETKİLENDİĞİ DÜŞÜNÜR VE FİKİRLER

Berkeley düşüncelerini ifade ettiği döneme genel olarak baktığımızda oldukça önemli ve bir o kadar da ilginç bir zaman diliminde dünyaya geldiğini ve yaşadığını görmekteyiz. Bu dönem, Descartes'in kapılarını açtığı modern felsefenin artık farklı cenahlara doğru evrilip hakimiyetini yitirmeye, hatta ampirist felsefenin bütün ağırlığıyla düşünce dünyasına hakim olmaya başladığı bir dönemdir. Pek çok önemli filozofun kendisinden önce meşhur olduğu böyle dönemde kolej eğitimi alan düşünür, kendisininin de içinde bulunduğu İngiliz deneyci geleneğinin diğer filozoflarıyla belli bir tarih dönemini solumuştu. Düşüncelerinden etkilendiği, fakat en önemli eleştirilerinin de hedefinde olan J. Locke'un ünlü eseri "*İnsan Anlığı Üzerine Deneme*" yayımlandığında o, henüz beş yaşında bir çocuktu. Dönemin diğer önemli bir düşünürü olan Hume'da olgunluk dönemi olan kırklı yaşlarını geçirmekteydi. Yine aynı dönemde Kıta Avrupa'sında önemli bir etkinliği olan Leibniz ve Malebranche hayattaydı. Düşünür, biraz sonra da değineceğimiz, gibi sonraları Fransa seyahati sırasında Malebranche ile tanışma ve görüş alışverişinde bulunma imkanına sahip olmuştu. Kendini önceleyen bu düşünürlerin yanında, düşünce tarihinin en önemli filozoflarından ve idealistlerinden olan Kant'ı ise öncelemektedir. 1700'lü yıllarından başından 1800 yıllara kadar geçen sürede, insanlığın ve felsefenin önemli bir evrilme geçirdiği kesindir. Bu evrilmelerin en önemli duraklarından birisi de kuşkusuz George Berkeley'dir.

Böyle zengin bir kültür ortamında yaşayan Berkeley, okuduğu Trinity Kolej'de bu düşünürlerin çoğu hakkında belli fikirler edinmişti. Düşünür, kendi zamanında gençlik ve olgunluk dönemlerinde, düşünce, siyâset ve özellikle dinî alanlarda meydana gelen gelişmeleri görmüş; âna ve geleceğe dair önemli fikir ve öngörülerini bu dönemde edinmiştir. 1713 yılında İrlanda'dan Londra'ya, kitabı "*Three Dialogues Between Hylas and Philonous*" (Hylas ve Philonous Arasındaki Üç Diyalog)'u yayımlamak için ilk defa geldiğinde, dönemin önemli mütefekkirleriyle dostluklar kurmuştur. Bunlar arasında Joseph Addison, Jonathan Swift, Alexander Pope ve Richard Steele gibi düşünürler vardır.[15]

15. H.B. Acton, "George Berkeley", *Maxmillian Encyclopedia of Philosophy*, 2. Edition, c. I, 2006, s. 573.

Kıta Avrupa'sında bulunduğu dönemlerde ve özellikle Fransa'da bulunduğu yıllarda (1711-1714), Malebranche ile bir araya gelip felsefî tartışmalar yaptığını bilmekteyiz.[16] 1721 yılında Latince kaleme aldığı *De Motu* adlı eseriyle zamanın önemli düşünürleri olan Newton'un tabiat felsefesine ve Leibniz'in meşhur güç teorisine dair görüşlerini ortaya koymuştur. Bu da düşünürün onların bilim anlayışından ne denli etkilendiğinin göstergelerinden birisidir.[17]

Düşünür on sekizinci yüzyıl idealizminin öncüsü, hatta kurucusu sayılabilir. Onun düşünce sisteminin en önemli fikirlerinden birisi olan immetaryalist (gayr-i maddî) düşünce/metafizik algı tamâmen idealist düşüncenin ürünü olan bir sistemi ortaya koymaktadır.

DÜŞÜNCE SİSTEMİ

Berkeley'in düşünce sistemini kuşatan fikirler oldukça geniş bir yelpazede karşımıza çıkmaktadır. Düşünür kendisine takaddüm eden ve özellikle de Descartes'le başlayan modern felsefeye olan eleştirisini, sonrasında kendisinin de mensubu olarak görülen ampirist akımın önde gelen filozofu olan J. Locke'a karşı çıkışlarında ortaya koyduğu fikirlerini şu alt başlıklar halinde özetleyeceğiz.

Bilgi anlayışı

Berkeley'in yaşadığı dönem itibariyle gerek Anglo-Sakson dünyada, gerekse Kıta Avrupa'sında felsefî ilginin odağında bilginin ve ampirist düşüncenin ön plana çıktığını görmekteyiz. Aydınlanma düşüncesinin en önemli motivasyon unsurlarından olan bilginin imkanı ve doğruluğu meselesi düşünürün de mensubu olduğu ampirist geleneğin en önemli felsefî amacı durumundadır. Bu bakımdan onun bilgiye yaklaşımını anlamak demek bir anlamda bütün düşünce dünyasını da anlamak demektir.

İmmetaryalist bir filozof olarak meşhur olan Berkeley, aslında farklı tür bir idealizmin de kurucu temsilciğini yapıyordu. Kısmen Platon'u andıran kısmen de kendine has bir özelliği olan bu idealizm onu, nihâyetinde immetaryalizm olarak isimlendirilen gayr-i maddî bir dünyanın eşiğine getirmişti. Bilginin imkânı meselesine müsbet yaklaşan düşünür, sezgisel bir bilgiye inanarak onun da kaynağını Tanrı'ya dayandıran bir yol izlemekteydi. Ampirist geleneğin teme-

16. Acton, a.g.m., s. 573; Açıköz, *Berkeley ve İmmateryalist Metafiziği*, s. 54.
17. Acton, a.g.m., s. 573.

linde olan idea bilgisini o da kabul etmekteydi, ancak onlardan farklı olarak bu bilginin kaynağını dış dünya yerine zihin olarak algılamaktaydı.[18] Tanrısal bir veri olarak kabul ettiği bilgiye ulaşmayı kendine amaç edinen düşünüre göre, kişinin kendini ve zihnini keşfederek bu yeteneğini işletmesi gerekmekteydi.[19]

Berkeley'de her ne kadar selefi olan Locke'a eleştiriler getirmiş olsa da, diğer ampiristler gibi onun yolundan giderek, insan bilgisinin nesneleri üzerine araştırmasında duyulara, bellek ve hayal gücüne vurgu yapmıştır. Görme yoluyla çeşitli ışık ve renk idealarını edindiğimizi, dokunma yoluyla bir şeyin sertliği, yumuşaklığı, sıcaklığı ve soğukluğu gibi durumlara dair idealarımızın ortaya çıktığını kabul etmektedir.[20] Ancak onu diğer ampiristlerden ve diğer bütün düşünürlerden ayıran nokta, algılanan şeylerin bilgi haline gelmesi durumudur. Ona göre yukarıda ifade ettiğimiz idealar ya da bilgi nesnelerini, algılayan, hayal eden ve anımsayan bir şey vardır. Bunu genellikle zihin, ya da ruh/tin diye isimlendiririz.[21] Meselâ bir şeye dair bilgimizi ele alalım. Yediğimiz bir meyvenin tadına dair bir yargıda bulunduğumuzda buna dair bilgimizin kaynağı aslında sezgisel bir yapı taşımaktadır. Onu lezzetli ya da lezzetsiz olarak nitelendirme durumunun olabilmesi için ona dair önsel bir bilgiye sahip olmamız gerekmektedir. Zira sezgi kavramının gerçekleşebilmesi için ona dair bir bilginin varlığı zorunludur. "Fizikî olarak görüp, algılayıp ona dair bir idea oluşturamadığımız bilgilerin kaynağı nedir?" diye bir soru sorduğumuzda buna dair verilecek cevapla beraber tin/ruh kavramına ulaşırız. Berkeley buna dair görüşünü şu şekilde ifade etmektedir: "Tin olmaksızın ne düşüncelerimizin, ne tutkularımızın, ne de imgelemimizin biçimlendirdiği idealarımızın var olamayacağını herkes kabul edecektir. Duyuya verilen çeşitli duyumların ya da ideaların, bunlar nasıl harmanlanmış, ne kadar kaynaşmış olursa olsunlar kendilerini algılayan bir zihin olmaksızın var olamayacakları açıktır. Sanırım 'var' teriminin duyulur şeylere uygulandığında ne anlama geldiğine dikkat eden herkes bunun sezgisel bilgisine ulaşabilir. Üzerine yazı yazdığım masanın var olduğunu, yani onu gördüğümü duyumsadığımı söylüyorum; eğer çalışma odamın dışında olsaydım, yine var olduğunu söylerdim...."[22]

Düşünüre göre bilginin en önemli unsuru olan algının ancak düşünen varlıklarca gerçekleştirilebileceğidir. Bilgi, immetaryalist düşüncenin ana söylemi olarak karşımıza çıkan, "var olmak, algılamak ya da başka bir deyişle algılan-

---

18. Bkz, Açıköz, *Berkeley ve İmmetaryalist Metafiziği,* s. 71, Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi*, BDS Yayınları, İstanbul-1992, s. 390.
19. Bkz, Açıköz, *a.g.e.* 118.
20. Bkz, Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine,* 1, s. 35.
21. Bkz, Berkeley, *a.g.e.* 2, s. 36.
22. Berkeley, *a.g.e.* 3, s. 36.

maktır" şeklinde ifade edilen cümlenin temelinde algı ve onu algılayan şey üzerine kurgulanmış ilişkidir. Düşünen varlıklarca algılanan şey sadece idealarımızdır. İdealarımızı algılayan ve onlara anlam katan ise zihnimiz ve dolayısıyla ruhsal özelliğimizdir. Bu açıdan baktığımızda düşünüre göre, onun düşünce dünyasının en önemli fikirlerinden birisi olarak kabul edilen idealar ancak zihin ile var olabilirler. Hâricî dünyada gördüğümüz benzer idealar ise, zihin olmaksızın sadece düşünmeyen bir tözde var olan şeylerdir.[23] Ancak düşünüre gösterilen tepkinin merkezinde olan fizikî varlıklara karşı ortaya koyduğu yadsımada önemli olan şey, onun duyu idealarına dair geliştirmiş olduğu epistemik tavırdır. Berkeley'e göre aslında iki tür obje vardır. Bunlar doğrudan algılanan fikirler ve fikirler aracılığıyla algılanan gerçek şeylerdir. Bunlar bir anlamda fikirlerin tasavvurlarıdırlar. Fikirlerin teşekkülü sadece zihinsel bir süreçken, onun tasavvurları olan ve sadece fikirler dolayısıyla bilgi düzeyinde bir anlam ifade eden şeyler ise dış dünyadaki idealardır.[24] O hiçbir zaman duyu idealarının varlığını küllî bir şekilde reddetmemiştir. Ancak halef ve selefleri olan ampiristlerin yaptığı gibi, duyu idealarına da sonsuz bir güven duymamıştır. Onların bizleri her zaman yanıltabileceğini anlatmaya çalışmıştır. Bu yanıltmaya bağlı olarak kısmen bizleri zorlayan çeşitli genellemelerde bulunmuştur. Düşünür bu tür düşüncelerini Philonous'un dilinden şu şekilde ortaya koyar: "Algıladığım şeylerin benim kendi fikirlerim olduğu ve hiçbir fikrin benim zihnim dışında var olamayacağı besbellidir. Şurası da yine besbellidir ki, benim algıladığım fikirler ya da şeyler, gerek kendileri gerek anatipleri/arketipleri, benim zihnimden bağımsız olarak vardırlar; çünkü onları meydana getirenin ben kendim olmadığımı, gözlerimi ya da kulaklarımı açtığımda hangi özel fikrin etkisi altında kalacağımı dilediğim gibi belirlemek gücüne sahip bulunmadığımı biliyorsun."[25] Aslında algılanan sadece fikirler ya da duyumlardır. Ancak ona anlam veren zihne dair ortaya çıkan düşünce, Berkeley'in en meşhur yaklaşımı olan immetaryalist algıyı oluşturmaktadır.

İmmetaryalist Düşünce

Berkeley, bir bakıma XVIII. yy idealizminin öncüsü belki de kurucusu sayılabilecek nitelikte fikirler ortaya koymuş bir düşünürdür. Onun böyle nitelendirilmesinin en önemli sebeplerinden birisi, tarih boyunca varlığı hususun-

23. Bkz, Berkeley, *a.g.e.* 8, s. 39-40.
24. Bkz, George Berkeley, *Hylas ile Philonous Arasında Üç konuşma,* ter. K.Sahir Sel, Sosyal Yayınlar, 1996-İstanbul s. 58.
25. Berkeley, *a.g.e.* s. 70.

da hiçbir zaman Berkeley'in ortaya koyduğu düzeyde bir ontik problem olmayan maddenin mevcûdiyetine getirdiği eleştiridir. İmmetaryalizm olarak ta adlandırılan bu düşüncenin temelinde J. Locke eleştirisi yatmakla birlikte, çağın hâkim algısı olan maddenin karşı konulmaz hâkimiyetine karşı amansız bir mücâdele ortaya konmaktadır. Saf fakat motivasyonu oldukça yüksek idealizmin ürünü olan immetaryalizm düşünürün en önemli ve ayrıca en eleştirilen düşüncelerinin başında gelmektedir.

Berkeley, salt filozof olmanın ötesinde bulunduğu sosyal, siyasî ve entelektüel ortamın hızla değişiminden oldukça etkilenen ve kendince yanlış gördüğü bu değişime çözümler üretmeye çalışan bir düşünürdür. Selefi J. Locke'a yönelttiği eleştirilerin merkezindeki husus, bilim felsefesinin işgalci hâkimiyeti ve nihâyetinde salt bir materyalizme gidecek olan bu bilimsel algıya karşı, metafiziğin ve dinin var olmasını sağlamanın en kestirme yol olarak maddenin inkârını görmüştür. Düşünürün bu hamlesi hem zamanında hem de sonrasında oldukça cesurca bir adım olarak nitelendirildiği gibi, bir o kadar da çılgınca bir girişim olarak görülmüştür.

Berkeley'in idealist düşüncesinin temelinde onun bilgi anlayışı yatmaktadır. Onun 'esse est percipi' ifadesiyle sistemleştirdiği, "Var olmak algılamaktır." ifadesi idealist bakış açısının ve bunun doğal bir sonucu olan ve maddenin inkârına kadar giden immetaryalist düşüncenin temelini oluşturmaktadır. Bilimin ya da düşüncenin ana unsurları sahip olduğumuz fikirlerdir. Ona göre fikirlerimizi, dış dünyada gözlemlediğimiz şeylerden ya da maddî unsurlardan değil de, onların bizim zihnimizdeki gerçekliğinden elde ederiz. Bu açıdan bilimin ana unsuru olan bilgiye bizler maddeyi algılayarak ya da ona dair bir fikir ortaya koyarak değil de, daha çok içten gelen bir sezgi sonucunda ulaşabiliriz. Bu bilgiye de kolaylıkla ve herhangi bir yanılgıya da düşmeden ulaşabiliriz. Bunun için yapılması gereken tek şey aslında kendimize dönüp içimizdeki fikirler hazînesi keşfetmemizdir.[26] Düşünür, J. Locke'un Descartes'e getirdiği "Doğuştan düşünceler yoktur." fikrinin temeline koyduğu bilgi felsefesinin bir ürünü olan empirist algılının bir anlamda tam tersine, her ne kadar eleştirse de, J. Locke'un halefi olarak yeniden gerçekliği maddî özlerden düşünce idealarına döndürmeye çalışmıştır. O, J. Locke'un aksine gerçekliğin maddî dünyadan alıp zihin dünyasına taşımaya çalışmıştır. Onun kabul ettiği idealar sonlu veya sonsuz bir şekilde sadece zihinlerde var olabilirler.[27]

Berkeley'i böyle bir sonuca ulaştıran bilgisel arka plana dair bazı unsurları yukarıda kısmen gördük. Ancak immetaryalist algının tam olarak anlaşılabilmesi için, onun duyu ideaları ve imgelem ideaları olarak adlandırılan ikili ay-

26. Bkz, Timuçin, *Düşünce Tarihi*, s. 390.
27. Açıköz, *Berkeley ve İmmetaryalist Metafiziği*, s. 71.

rımının ne anlama geldiği ve nasıl kullanıldığını bilmek gerekmektedir. Madde karşıtlığı ya da maddenin yokluğunu/inkârını iddia eden immetaryalist düşünce maddeye karşı geliştirilen bir reddiye olarak kabul edilir. Mensubu bulunduğu ampirist geleneğin deney ve gözlem ülküsüne kısmen ters gelen bir yaklaşımla, bütün varoluşu duyu verilerinin zihindeki karşılığı olarak açıklamaya çalışmıştır. Düşünürün en temel eserleri olan ilkeler ve diyaloglarda[28] buna dair pek çok söylemi bulmak mümkündür. Ona göre önemli olan tek şey zihinlerimizde doğrudan karşılaştığımız idealarımızdır. Bu idealarımız ise duruma göre duyu ve imgelem ideaları olarak ikiye ayrılırlar. Duyu ideaları dış dünyaya dair algımızın sonucunda oluşmuş olan idealardır. İmgelem ise hayal dünyamızın mahsûlü olan fikirlerdir. Duyu ideaları yapısı gereği imgelem idealarından daha canlı ve belirgindirler. Etkileri daha düzenli olduğu için fizikî dünyada ortaya çıkan epistemolojik birikimin oluşmasında birincil etkendir. Gerek duyu ideaları gerekse imgelem ideaları doğrudan zihnimize bağlı olarak anlam kazanırlar. Fizîkî dünyada devamlı tekrar eden ve sanki hep aynıymış hissi veren bir devinim içerisinde adına doğa yasaları dediğimiz sonuçla karşılaşırız.[29] Bunlar herkesin aynı şekilde algıladığı değişmez bir düzen olarak kabul edilen bir sistemin adıdır. Tamâmen duyu idealarının sistematize edilmiş ve bilgiye dönüştürülmüş halleri olarak karşımıza çıkmaktadırlar. İmmetaryalist düşünceye getirilen en önemli eleştirilerden en önemlisi, "Herkesin kabul ettiği fizîkî gerçeklik nasıl olur da reddedilir?" sorusu üzerinden yürütülmekteydi. Berkeley'e göre bu âlemdeki edimlerimizin temel nedeni doğa yasalarıdır. Besinin beslediğini, uykunun dinlendirdiğini, ateşin ısıttığını değişmez doğa yasaları sayesinde biliriz.[30] Böyle bir yasa olmasaydı her şey karmaşa içine düşer, herhangi bir düzenden de bahsedilemezdi.

Berkeley'e göre var olmak algılamaktır. Algıyı gerçekleştiren ise zihindir. Temelde Tanrısal bir kaynağa dayanan zihinlerimizin duyu idealarına isim verebilmesi için önceden ona dair bir izlenime ya da bir bilgiye sahip olması gerekmektedir. Geleneksel ampirist algı birikimsel bir bilgi birikimin gereği olarak zihin yargılarının izlenimlerimiz sonucu oluştuğunu söyler. Locke da bu yüzden detaylı bir şekilde birincil ve ikincil nitelikleri ortaya koymaya çalışmıştır. Ancak Berkeley'in temel farkı ise, zihinlerimiz Tanrı tarafından daha önce bize verilmiş bilgiye göre duyu idealarını bi'l-kuvve bilmekteydiler. Bu nedenledir ki, onunla karşılaştıklarında ona ne ad vereceklerini ya da onunla ne yapacaklarını önsel olarak bilmekteydiler. Sadece bu bilgiyi ya da hikmeti keşfet-

28. Geoge Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*; Berkeley, Hylas ile Philonous Arasında Üç konuşma.
29. Bkz, Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 30, s. 52.
30. Bkz, Berkeley, *a.g.e.* 31, s. 53.

meleri gerekmekteydi. Ancak duyu idealarıyla olan karşılaşma deneyimin artması belli bir süre sonra bunların kullanılabilir bilgiler haline dönüşmesini sağlamıştır. Düşünür, duyu ile algılanan şeylerin iradeye bağlı olmadığını onların algılanmasını sağlayan bizden daha üstün bir irâdenin ya da rûhun varlığını gerektirdiğini söyler.[31]

Bütün varlığı insan bilincine indirgeyen bu ontoloji anlayışı zihinden bağımsız hâricî nesnelerin inkârına ve dolayısıyla Aristo'dan beri benimsenmiş varlık felsefesinin ve madde anlayışının temelindeki epistemolojinin terkine yol açıyordu. Zira Locke'un ikincil nitelikler olarak isimlendirdiği maddenin renk, biçim ve hareketine dair özellikler zihinden bağımsız olarak var olması mümkün değildir. Bu şeylerin var olması demek benim algılamamdan başka bir şey değildir. Aslında ilk ifade edildiğinde oldukça fantastik bir yaklaşım gibi gelen bu sonuç, Hylas ile Philonous arasındaki tartışmada, Philonous'un uzun uğraşlar sonunda zımnî de olsa Hylas'ın ikrârıyla ortaya çıkan düşüncedir.

Hume'a öncülük eden şüpheci tavırları sayesinde Berkeley, aslında madde olarak adlandırılan şeyin duyu izlenimleri sonucunda tecrübenin de katkısıyla ortaya çıkan ortak bilgi birikimi olduğunu ifade eder. Ancak madde olarak nitelendirilen şeylerle tek tek ilgilendiğimizde hiç ummadığımız belli yanılgı ve kabullerle karşılaşabiliriz. Meselâ bir kitap okuduğumuzda ortaya çıkan durumu tahlil etmeye çalışalım. Aslında kitabı okurken doğrudan karşılaştığımız şeyler belli şekilleri olan harflerden başka bir şey değildir. Ancak bu harfler aracılığıyla belli kavramlar doğar. Harfleri algılamak duyusal bir durum olmakla beraber zihnimde oluşan kavramların böyle bir şey olup olmadığına nasıl karar vereceğiz.[32] Hylas'ın deyimiyle duyulur şeyler duyu ile algılanan şeylerdir. Ancak onlardan çıkarsama yapmak için sebep ve vesîleler bulmak sadece zihnimizin işidir.[33] "Var olmak algılamaktır ya da algılanmaktır." şeklinde meşhur olan söze göre, duyulur şeylerin gerçekliği sadece algılanmış olmaktan ibaret midir? Hylas ve Philonous arasındaki tartışmada önemli bir eleştiri ortaya çıkmıştır. Var olmakla algılanmış olmanın farklı olduğu, şeylerin algılanmadan bağımsız olarak mutlak bir gerçekliğe sahip olduğu ifade edilmiştir.[34] Bu durum daha sonraları Philonous tarafından eleştirilmiştir. Aslında bu düşünce herkesin hemfikir olduğu bir durumdur. Ancak cevâben yaptığı savunmada, Hylas'da olduğu gibi muhâtabını septisizme kadar götürecek argümanlarla karşı karşıya kalmaktayız. Ona göre maddî cevherde algılanan şeyin, yani ideanın kendisinde bizâtihî olmadığını, onu algılayanda meyda-

31. Bkz, Berkeley, *a.g.e.* 29, s. 52.
32. Bkz, Berkeley, *Hylas ile Philonous Arasında Üç konuşma,* s. 11.
33. Bkz, Berkeley, *a.g.e.* s. 12.
34. Bkz, Berkeley, *a.g.e.* s. 13.

na geldiğini söyler. Meselâ elini ateşe uzatanın hissettiği acı ve sıcaklık durumu ideanın kendisinde değil de, onu algılayan kişinin algısında oluşan bir durumdur. Bu durumu bilgi haline getiren ona isim veren şey de zihinden başka bir şey değildir.[35]

Algılayan zihnin dışında bu şeylerin fizîkî âlemdeki varlığını nasıl tanımlarız? Yani "ateşte aslında sıcaklık yoktur da, onu algılayan sadece benim zihnimdir." diyebilir miyiz? Aynı şekilde bir yemekteki lezzete dair yargılarımız sadece bireysel ifadeler midir?[36] Burada herkesi meraklandıran büyük bir soru işareti belirmektedir. Yani algılamayla varlığa gelip algılanmaksızın yok olan bir epistemoloji ile mi karşı karşıyayız? Düşünüre göre benim bir nesneyi gözlerim açık olduğunda görmem, onun var olduğunu; gözlerimi kapattığımda görmemem ise yok olduğunu gösterir. Ama diğer insanların aynı cismi görüp ortaya koydukları yargıları nasıl yorumlamamam gerekmektedir? Yani maddî cevherler oluş ve bozuluşun hızlı bir şekilde meydana geldiği, göz açıp kapayınca yenilenen bir şey midir? Bu ve buna benzer insanın zihnini zorlayan pek çok soru sorulabilir.

Bu sebepledir ki, düşünürün fikirleri gerek zamanında gerekse kendinden sonra pek çok kez eleştiriye uğramıştır. Zamanın dil bilimcisi doktor Samuel Johansan, onun bu söylemlerine oldukça müstehzî bir şekilde cevap vererek çürütmeye çalışmıştır. Fizîkî dünyanın gerçekliğini reddettiğini düşündüğü Berkeley'e karşı önüne çıkan bir taşa tekme atarak, işte bu taşı nasıl tekmeliyorsam onu da bu şekilde reddediyorum demiştir. Oldukça popülist ve pratik bir reddiye olan bu tavır aslında düşünürle ilk defa karşılaşan her okuyucunun da içine düşeceği bir durumdur. Ancak bu bölümün sonunda da göreceğimiz gibi, aslında bu, popülist söylemin ortaya koyduğu durumdan oldukça farklıdır.

Aslında problem, bilgi anlayışına dair girişte ifade ettiğimiz gibi, iki tür objenin olduğunu bilmemekle alakalı bir eksiklikten kaynaklanmaktadır. "İki çeşit obje vardır; bir çeşidi doğrudan doğruya algılanır ki, bunlara fikir adı verilir; ötekiler ise fikirler aracılığıyla algılanan gerçek şeyler ya da dış objeler olup, fikirler bunların imajları ve tasavvurlarıdır. Şimdi, açıkça söylüyorum işte, fikirler zihin dışında var olamazlar, ama öbür çeşit objeler olabilir."[37] Yani düşünüre göre kişinin algıladığı aslında kendi fikirlerinden başkası değildir ve bunlar zihin dışında da var olamazlar. Ancak burada unutulan önemli nokta ise benim algıladığım fikir ya da şeylerin ana tipleri ya da benzerleri benim zihnimden bağımsız bir şekilde vardırlar. Çünkü onları meydana getiren ben değil midir? Zira gözlerimi ve kulaklarımı açtığımda hangi özel fikri benimse-

35. Bkz, Berkeley, *a.g.e.* s. 14-16.
36. Bkz, Berkeley, *a.g.e.* s. 19.
37. Berkeley, *a.g.e.* s. 53.

yeceğimi seçecek kadar bir güce sahip değilim.[38] Ayrıca diğer önemli bir husus da duyu ile algılanan şeyler yalnızca zihinde bulunurlar, yani duyu ile algılanıp da doğrudan doğruya algılanmayan bir şey yoktur. Yani duyulur olup zihin dışında var olan bir şey olamaz. Yani bizim madde olarak adlandırdığımız şey düşünür için duyulur değil akledilir bir şeydir.[39]

Duyulur şeylerin bizlerin onları algılamasıyla varlığa geldiği, algılanmaksızın yok olduğunu söyleyen Berkeley'e karşı ortaya konan itirazlarda belki de dikkatlerden kaçan şu husus onun yanlış anlaşılmasının temel noktalarından birisidir. Bizim algılamadığımız ve yok olduğunu söylediğimiz bir şeyin fizîkî âlemdeki gerçekliğine dair ortaya çıkan diğer durumu nasıl anlamlandırmalıyız? Düşünürün bu duruma dair düşüncesi gâyet açık ve nettir. Algıladığım sürece var olan bir şey, ben algılamadığım zaman başka zihinler ya da ruhlar tarafından algılanmaya devam ediyor olabilir. Eğer genel bir epistemolojiden, hele ki genel geçer bir tabiat yasasından bahsediyorsak eğer, mutlaka her zihnin buna katkıda bulunacağını da kabul etmek durumundayız. Bu durumda itiraz konusu olan cisimlerin her an yok edilip yeniden yaratıldığı gibi bir durum söz konusu da değildir. Gözlerimi kapadığımda yok olan eşya, açmamla yeniden varlık alanına gelecektir.[40] Bu, bir anlamda Dr. Johansan'ın itirazına da bir cevap niteliği taşımaktadır. Aslında zihinlere bağlı olan bu epistemolojide, her bireyin zihni kendine has bir özellik taşımakta ve birbirinin aynısı olmamaktadır. Aynı masayı gördüklerini söyleyen iki kişinin bunu doğrulayacak şeyleri sadece ortaya koydukları ifadelerdir. Bu açıdan bireysel bir özellik taşıyan var olmak-algılamak formülü, kişinin duyu algısının kesilmesiyle bitmektedir. Ama onu algılayan başka zihinlerce varlığını kısmen farklı duyumlama ile devam ettirmektedir. Ancak ortaya çıkacak çok önemli epistemolojik problemler çıkmaktadır. Zira farklı bireylerin bir şeyi aynı algılayamıyorsa, kullanabileceğimiz bir bilginin imkânından söz etmek mümkün olmadığı gibi, bilgi diye kullandığımız şeyin doğruluğundan da emin olamayız. Zira düşünürün de ifade ettiği gibi bir şeyin varoluşuna ya da kesinliğine dair ortaya konan sadece duyu algılarımızdır.

Berkeley'in *İlkeler* adlı eserinde ortaya çıkabilecek muhtemel eleştirilere verdiği cevaplarda sanki sonrasını görürcesine fikirlerini ortaya koymuştur. Zira fizîkî/cisimsel özlerin varlığını yadsıdığına dair eleştiriyi öngören düşünür, reddiyesinin temelinde maddeye yüklemlenen uzam, katılık, ağırlık gibi niteliklerin ancak onu algılayan zihne özel olduğunu söyleyerek itiraz eder. Yoksa

38. Bkz, Berkeley, *a.g.e.* s. 70.
39. Bkz, Berkeley, *a.g.e.* s. 71-72.
40. Bkz, Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine,* 45, s. 61, ayrıca bkz, Robert J. Fogelin, *Berkeley and the Principles of Human Knowledge,* Routledge, New York, 2005 s. 47.

fizîkî dünyada varlığını algıladığımız şeyler hakkında herhangi bir reddiye ortaya koymamıştır. O da tıpkı diğer insanlar gibi, her gün gördüğümüz güneş, yıldızlar bitkiler, madenler gerçek varlıklardır.[41] Aslında bu tür şeylerin yoksunluğuna dair imgelemin muhtemel yansımaları olabilir. Ama yine de ortaya konan eleştiriler ne kadar sert olursa olsun, onun deyimiyle aslında doğadaki hiçbir şeyden ferâgat etmiyoruz. Onlar her zamanki gibi oradalar ve vardırlar.[42] Bu durumu düşünür açık yüreklilikle aslında şu şekilde ifade etmiştir: "Duyuyla ya da düşünerek kavrayabileceğimiz hiçbir şeyin varoluşuna karşı bir tartışma yapmıyorum. Gözlerimle gördüğüm, ellerimle dokunduğum şeylerin var olduklarından, gerçekten var olduklarından en küçük kuşkum bile yok. Var olduğunu yadsıdığımız tek şey özdek/madde ya da cisimsel töz/cevher dedikleri şeydir. Bunu yaparken diğer insanlara hiçbir zararımız dokunmuyor, özdeğin ya da cisimsel tözün eksikliğini duyacaklarını da sanmıyorum."[43]

Buraya kadar söylediklerimizden sonra ortaya çıkan durumu şu şekilde özetlemek yerinde olur: Düşünüre göre kabul edilmesi gerekli olan ilk ve tek şey, zihinlerinde karşılıklarını bulan idealarımızdır. Zihin dışında olanlar ise bireylerin beyanlarıyla ortaya çıkan ortak algılardır. Bir şeyi algılamam demek zaten sahip olduğum bir şeyle yeniden karşılaşmam anlamına gelmektedir. Meselâ bir ağaçla karşılaştığımda zihnimde olan ve başkaca bir zihinde mevcut olmayan bir ağaç figürüdür.[44] Bunun da kaynağı evrensel bir ruhtur. Ona göre aslında ruh/tin olmaksızın ne düşüncelerimizin, ne tutkularımızın, ne de hayal gücünün biçimlendirdiği idealarımızın var olamayacağı herkesçe kabul edilecektir. Duyuyla ilgili çeşitli duyumların onları algılayan biri olmadıkça var olmayacaktır.[45]

Algılamak demek bir anlamda düşünce yeteneğine sahip olmak demektir. Bu açıdan bakarsak bir madde ya da ideanın düşünmeyen bir dayanağı da olmayacaktır. Yani ideası olmak demek düşünen bir töze/cevhere bağlı olmak demektir aslında.[46] Düşünür bu durumu şiirsel bir ifadeyle şu şekilde açıklamaktadır: "Bazı gerçeklikler zihne o denli yakın ve açıktır ki, onları görmek için bakmak yeterlidir. Bütün bu gökyüzü korosunun, bütün bu yeryüzü varlıklarının, kısacası dünyanın devâsâ çatısını oluşturan bütün cisimlerin bir zihin olmaksızın kalıcı olmadıkları, bunların varlığının algılanmak ya da bilinmek olduğu ve onları algılamadığımda, zihnimde ya da herhangi başka bir yaratılmış tinin zihninde var olmadıkları, hiç var olamayacakları ya da ancak sonsuz bir tinin zihninde kalı-

41. Bkz, Berkeley, *a.g.e.* 36, s. 56.
42. Bkz, Berkeley, *a.g.e.* 34, s. 54-55.
43. Berkeley, *a.g.e.* 35, s. 55.
44. Bkz, Fogelin, *Berkeley and the Principles of Human Knowledge,* s. 49.
45. Bkz, Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine,* 3, s. 36.
46. Bkz, Berkeley, *a.g.e.* , 7, s. 39.

cı olabilecekleri, bana göre, işte böyle yakın ve açık bir gerçekliktir."[47] Yani düşünür, aslında, fizîkî dünyada her gün algıladığımız, hakkında bilgi ve yargı sahibi olduğumuz, bizim dışımızdaki insanların da ifadeleriyle var olduğunu gördüğümüz şeylerin varlığını inkâr etmemişti. Onun şüpheyle yaklaştığı ve inkâr ettiği şey duyu idealarıbağlamında karşımıza çıkan adına da madde dediğimiz şeydi. Onun inanmadığı kendinden bağımsız olan maddesel tözün ortaya çıkardığı epistemolojiydi. Burada kasıt tamâmen duyu idealarıyla ilgili bir durumdur. Şâyet bunlar duyu idealarından başka ise zaten onun için var olmamıştır, hatta bilinmesi de mümkün değildir.[48] İmmetaryalist düşüncenin özeti aslında, duyumlanır objelerin idea olarak adlandırılması ve bunlara dair zihinsel ön bilgilerinin zaten mevcut olmasıdır. Bundan dolayıdır ki algılanan objeler ya da duyu idealarıvar olmakta, algılanmaksızın var olmamaktadır.[49]

Berkeley'in düşünce sisteminin kalbi olarak nitelendirebileceğimiz immetaryalist düşüncenin gerekçeleri arasında, zamana hâkim olan maddeci algının ortaya çıkardığı kültürel, entelektüel ve metafizik yaklaşımlar vardır. Her şeyin merkezine maddenin sorgusuz bir şekilde oturtulmasına karşı çıkan düşünür, ona dair şüphelerini ortaya koyarken kadim metafizik algıları da yeniden kaybettikleri mevzilere yerleştirmek istemiştir.

Ortaya koyduğu ve immetaryalizm olarak isimlendirilen bu düşünce ilk dillendirildiğinde bazı insanlar onu anlamamış veya bazen de alay etmişlerdi. Dr. Johansan'ın yaklaşımı bu duruma gösterilebilecek en güzel örneklerdendir. Hatta bir keresinde düşünürün yüzüne kapıyı kapatıp, eğer dediği gibi maddî bir dünya yok ise, onun girebileceğini söyleyerek alay etmişlerdir. Ancak Berkeley düşüncelerinde o denli ciddiydi ki, bütün algılamamızın kaynağının zihin olduğunu her fırsatta ortaya koymuştu. Ona göre aslında bütün olup biten bize Tanrı'dan gönderilmiş bir tür mesajdı. Bu âlem de Tanrı tarafından dizayn edilmiş, üretilmiş ve bir tür resimde ortaya konmuşçasına biz insanlara sunulmuştu. [50] Her ne kadar ortaya pek çok eleştiri ve bir o kadar alay edilecek ifadeler çıkmışsa da, düşünürün ortaya koyduğu argümanlar hiç de azımsanmayacak ölçüde insanı düşündürmektedir. Zira ona dair zamanında ortaya konan çoğu eleştirinin felsefî olmaktan çok popülist unsurlar taşıdığını görmekteyiz.

Diğer bir bölümde göreceğimiz gibi merkezinde Tanrı'nın olduğu bir dünyayı düşleyen düşünür, bir anlamda Tanrı'ya yer açmak için maddeyi bir açıdan yadsımaya çalışmaktadır. Bundan dolayıdır ki O'na göre Tanrı duyu idea-

47. Berkeley, *a.g.e.* 6, s. 38-39.
48. Bkz, Açıköz, *Berkeley ve İmmetaryalist Metafiziği,* s. 74.
49. Buna dair yapılan bir sınıflandırma bkz, Açıköz, *a.g.e.* s. 80.
50. Bkz, Richard Franck, *Modern Philosophy the Seventeenth and Eighteenth Centuries,* Routledge, London,-2004, s. 190-191

larını doğrudan zihnimize koymuştur. Burada algılarımız ve hislerimiz aslında zaten sahip olduğumuz bilgiyle yüzleşmek için birer aracı konumundadır.[51] Bütün idealarımız doğrudan ve sistematik bir şekilde Tanrı'dan gelmektedir. Yani ben ne yapmak istersem o anda o ideayı Tanrı zihnime vermektedir.[52]

Oldukça cesur ve anlaşılması zor gelen immetaryalist düşünceye dair ortaya çıkan retorik, zihinsel bir süreç olmasından dolayı, test etme imkânı olmayan bir durumdur. Aslında düşünüre getirilen eleştirilerin en önemlilerinden birisi de bu noktadır. Bireysel bir doğruya dayanan bir yapıyı gerektiren immetaryalizmin bağımsız bir sağlamasını yapmak aslında çok zor gözükmektedir. Ancak onun bu çabasının amacını bilmenin, onu anlama yolunda bizlere önemli avantajlar sağlayacağı kesindir. Onun immetaryalizmle ortaya koyduğu şey aslında madde olarak tanımladığımız şeyin gerçekte var olmadığını gösterme çalışmasıdır. Fiziksel olarak algıladığımız ve belki de düşünce tarihinin ilk dönemlerinden beri madde olarak tanımladığımız şeyin zihinlerdeki idealardan veya duyu idealarımızın zihin tarafından anlamlandırılmasından başka bir şey değildir. Bilgimiz duyu izlenimlerimizden/idealarımızdan müteşekkil bir bilgi havuzundan elde ettiğimiz şeyler olarak karşımıza çıkmaktadır.[53] Yoksa zihinden hâriç hiçbir algı nesnesi başka bir yerde mevcut değildir.[54]

Yeni bir idealizme Doğru

Düşünce tarihinin ilk sistem filozofları olan Platon ve Aristo'dan günümüze değin, realizm ve idealizm zımnî bir mücâdele içinde olmuşlardır. Sanki her şey tekerrür edermişçesine, zamanların geçmesi, imkânların artması bu mücâdeleyi sonlandırmamış, aksine yeni argümanlarla devam etmesini sağlamıştır. Her ne kadar filozoflar kendilerini idealist ya da realist olarak isimlendirmeseler de onlar hakkında araştırma yapan bizlerin, onları daha iyi anlamak için tarih sahnesinde böyle bir konumlandırma yaptığı âşikârdır. Berkeley yaşadığı dönem itibariyle, hem tarihsel hem de felsefî açıdan büyük kırılmaların ve dönüşümlerin olduğu bir tarih diliminde yaşamış ve fikirlerini ortaya koymuştur. Onu meşhur eden ve bir önceki bölümde kısmen ele almaya çalıştığımız, immetaryalist düşüncenin ortaya çıkardığı entelektüel etki ve eleştiriler aslında onun bir idealist mi, yoksa immetaryalist mi olduğu hususunda şüpheler uyan-

51. Bkz, Franck, *a.g.e.*. s. 194-195.
52. Bkz, Franck, *a.g.e.* s. 196.
53. Burada düşünürün görüşleri vesileci bir anlayış halinde devam etmektedir. Buna dair ayrı bir başlık olduğu için buradaki bölüm nihayete erdirilmiştir.
54. Ayrıca bkz, Robert J. Fogelin, *Berkeley and the Principles of Human Knowledge*, s. 109.

dırmaktadır. İmmetaryalizm gibi bir düşünce sistemini, maddenin egemen olduğu kendisinin de mensûbu olduğu amprist geleneğin baskın unsur olduğu bir dönemde ortaya koyacak kadar cesur ve kararlı olması, zaten onu farklı bir idealist ve düşüncelerini de yeni bir idealizm olarak görmeye yeterlidir.

Berkeley'e göre bilginin nesnesi fikirlerimizdir. Selefi olduğu Locke'un aksine birincil niteliklerin hem zihinde hem de fizîkî dünyada var olacağını reddederek, tek gerçekliğin fikirlerimiz ve bunun da mekânının zihnimiz olduğunu ifade etmiştir. Var olduğuna inandığımız her şey zihinsel bir sürecin ve bizim algılamamız sonucunda ortaya çıkan bir bilgi birikimden başka bir şey değildir. Bu açıdan varlık ya da var olma aslında "esse est percipi" olarak ifade edilen algılamanın ta kendisidir.[55] Bu açıdan var dediğimiz her şey algılayanının algılamasıyla meydana gelmektedir. Algılayanın olmadığı bir evrende aslında yok hükmündedir.[56]

Düşünürü pür bir idealist olarak isimlendirmek mümkün olmamakla beraber, ortaya koyduğu fikirleri ve özellikle de yaşadığı hayat tarzını ele aldığımızda kayda değer idealist tavır içinde olduğunu da kabul etmek gerekiyor. Felsefî faâliyetlerini, dinî ve ahlâkî kaygıları için bir destek unsuru olarak kullanmış, çağın hâkim algısı olan maddeciliğin ortaya çıkardığı ve çıkaracağı muhtemel sonuçlara binâen immetaryalizm gibi herkesçe anlaşılması ve kabul edilmesi zor bir düşünceyi ortaya koymuştur. Onun idealizminin en önemli epistemik temeli, algıladığımız nesnelerin ilk hallerinin zihnimizde bi'l-kuvve şekilde varolduğunu ortaya koymasıdır. Diğer bir unsur da, onun teistik tavrıyla ilgili olarak karşımıza çıkan, bütün bu algılarımızın sezgiyle ilişkili olmasıdır. Zira sezgi kanıtlanabilir bir bilgi olmaktan öte, doğrudan ve anında bilinebileceği kabul edilen bir bilgi türüdür.[57] Bu açıdan bütün maddesel varlığı yadsımış, sezgi ve ruha yüklemlediği anlamla açıktan çağının hâkim algısına ters düşmüş özgüveni yüksek bir idealisttir. Zira düşünce sisteminin temelinde, ideallerinin yegâne amacı, inandığı Tanrı'nın kemâline gelebilecek herhangi bir nâkısayı meydana gelmeden önlemeye amacı yatmaktadır. Yanlışa düştüğüne inandığı pek çok çağdaşının onu başarısızlıkla nitelendirmesine rağmen, o her zaman inandığı bu düşünce ve hayat tarzı için mücâdele etmiş bir kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun en önemli göstergesi de kuşkusuz onun çarpıcı hayat hikâyesidir.

Ona göre bazı gerçeklikler aslında bize o denli yakın ve açıktır ki algılamak için bakmak yeterlidir. Duyu idealarımızı zihin olmaksızın var olamasalar da, onlara benzeyen şeyler, zihin olmaksızın düşünemeyen bir cevherde olabilirler. Bunlar gerçek ideaların kopyaları ve benzerleridir. Etrafımıza dikkatlice baktığı-

55. Bkz, Afşar Timuçin, Düşünce Tarihi, s. 390
56. Bkz, Robert J. Fogelin, *Berkeley and the Principles of Human Knowledge*, s. 21.
57. Bkz, Robert J. Fogelin, *a.g.e.* s. 22.

mızda ruhsal/tinsel özlerin, zihinlerin ya da insan ruhlarının olduğunu ve bunların istediklerinde irâdeleriyle kendilerine idealar uyandırabildiğini görebiliriz. Ancak bunlar duyu idealarına göre daha zayıf ve geçicidir. Zira duyu ideaları doğa yasalarına göre işleyen bir sistemde bizler tarafından algılandığından dolayı daha güçlü ve zihnimize etkileri daha canlıdır. Bu yüzdendir ki, kaynağı zihin olan epistemik bir ortamda hiçbir zaman ontik bir çelişkiye düşmeyiz.

Soyut Kavramların Reddi

Ortada sadece algılanan ve algılanmış olan şeylerin varlığının kabul edildiği Berkeleyci varlık alanında önemli bir eleştiri noktası da soyut kavramlara dairdir. Soyutlama insanoğlunun gayr-i ihtiyârî bir şekilde günlük hayatta ve dolayısıyla düşünsel alanda da kullandığı epistemik araçlardan bir tanesidir. Aslında idealist olarak adlandırmaya çalıştığımız bir düşünürün soyutlamaya ve onun devamı niteliğindeki soyut düşüncelere/idealara bu denli karşı olması da ayrı bir tartışma konusudur. Zira buna dair geliştirdiği karşı argümanların, savunmaya çalıştığı düşünceler içinde kullanılabileceğinin farkında olması gerekirdi. Ona göre soyut idealar/düşünceleri içeren soyut varlıklar diye bir şey yoktur. Zira onun açısından soyut düşüncelere dair ortaya konacak bir doktrin sonsuz bir karmaşanın da kaynağı olacaktır. Bu yaklaşımı onun immetaryalizmi yanında ayrıca nominalist bir düşünür olarak da nitelendirilmesine sebep olmuştur.[58] Oldukça tartışmalı olarak nitelendirilen bu düşüncesini şu şekilde ifade etmektedir: "Ayrı ayrı var olamayacak nitelikleri birbirlerinden soyutlayabileceğimi, onları birbirlerinden ayrı ayrı kavrayabileceğimi ya da daha önce sözü edilen yolla tikellerden genel kavramlar oluşturabileceğini kabul etmiyorum; zira soyutlama bu ikisi demektir. Çoğu insanın benim durumumda olduğunu söyleyeceğini düşünüyorum, bunun için yeterli sebebim var. Büyük çoğunluğu oluşturan sıradan ve okumamış insanlar, buna hiç mi hiç yanaşmazlar. Soyut kavramların güç ve zahmetsizce, sıkıntıya girmeksizin ulaşılabilecek şeyler olmadıkları söylenir; o halde, eğer böyle şeyler varsa, haklı olarak bunların yalnızca bilgili insanlara özgü şeyler oldukları sonucuna varabiliriz."[59] Alelade insanların pek de ilgi alanında bulunmayan soyut kavramların reddinin, düşünür açısından önemli bir yeri vardır. Ancak bu noktada düşünür ilerisi için oluşması muhtemel zihin karmaşasına karşı, genel ideaların varlıklarını mutlak anlamda yadsımadığını, yalnızca soyut genel idealar düşüncesine karşı çıktığına dikkat çekmiştir.[60]

58. Bkz, Robert J. Fogelin, *Berkeley and the Principles of Human Knowledge,* s. 12.
59. G. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine,* Giriş 10, s. 19.
60. Bkz, G. Berkeley, *a.g.e.* 12, s. 22.

Soyut idealar düşünce tarihi boyunca, genellikle bilginin genişlemesi ve yeni düşün alanları açmak için kullanılmıştır. Ancak Berkeley bilginin artırımı ve hatta genel kavram ve kanıtlamalara ulaşmak için bu tür bir soyutlama yolunun kullanılmasına gerek olmadığını düşünmektedir. Zira insanoğlunun tarih boyunca kazandığı ilerlemelerin, büyük emekler ve sıkıntılar sonucunda meydana geldiği herkesçe malum olan bir bilgidir. Ancak soyutlama ve soyut kavramlarla ortaya konulan bilgisel alan, bu çabaya bir saygısızlık, hatta insanların henüz çözemedikleri paradokslara karşı da zaafını ifade etmesi anlamına gelmektedir. Zira bu tavır en nihâyetinde insanları, yapılan araştırmaların faydasızlığına inandırmaya ve ümitsizliğe kapılmasına sebep olacaktır.[61] Bu sebeple düşünür böyle bir yaklaşımın ortaya çıkaracağı zararlara karşın reddedilmesi gerektiğini düşünmektedir. Zira güvenilir bilginin sağlanması ve ona zarar veren her unsurun bertaraf edilmesi gerekmektedir. Soyut düşünceler de bunlardan birisidir. Zira soyut düşünceler zihni bulandıran kafamızı karıştıran bir yoldur.[62] Onun gizemli ağından kurtulmaksızın doğru düşünceye ulaşmak daha zor olacaktır.

Düşünüre göre düşünemeyen ya da algılanmadan var olduğuna inandığımız, adına da çoğunlukla madde dediğimiz şeyin varlığına dair inancımızın temelinde de aslında soyut idealara olan inanç vardır. Zira algılanmaksızın var olduğuna inanmak zaten başlı başına ustaca bir soyutlamadır.[63] Zihin olmaksızın, madde tanımlamada kullandığımız uzam, şekil ve devinim hakkındaki inanış, aslında bizlere bir şey ifade etmemektedir.[64] Bu, soyut idealar öğretisinin ortaya çıkardığı bir yanılsamadır.

Bir şeyi ifade etmek için kullandığımız genel terim ve ifadelerin önemini kabul etmekle birlikte, düşünürün soyutlama sonucunda oluşan açıklama ya da terimleri kabul etmediğini yukarıdaki ifadelerinden gördük. Soyutlamanın en çok kullanıldığı alan kuşkusuz kendisinin de ilgi alanlarından olan matematik ve geometriyle ilgili ifadelerdir. Özellikle geometrik şekillere dair zihinsel kurgu burada önemli bir tartışma konusu olarak karşımızdadır. Meselâ tümel bir üçgen ideasından hareketle ortaya konan soyut ideanın her türlü üçgen için geçerli olup olmadığını söyleyebilir miyiz? Böyle bir doğrulama yapmak ve tümel bir gerçekliği ifade etmek için bütün üçgenleri ele almamız gereklidir. Ya da bir ifade kullanmalıyız ki, bütün üçgenlerin bu doğrulamaya katkı vermeli; her ikisi de aslında mümkün değildir. Bundan dolayıdır ki soyut düşünceler aslında içinden çıkılmaz labirentler gibidirler.[65] Yukarıda ifade ettiğimiz bütün

61. Bkz, G. Berkeley, *a.g.e.* , Giriş 17, s. 28.
62. Bkz, G. Berkeley, *a.g.e.* Giriş 22, s. 32.
63. Bkz, G. Berkeley, *a.g.e.* 4, s. 37.
64. Bkz, G. Berkeley, *a.g.e.* 11, s. 42.
65. Ayrıca bkz, G. Berkeley, *a.g.e.* s. 26-27.

bu hususları da ele alarak söyleyebiliriz ki, Berkeley'e göre soyut idealar hakkında geleneksel yaklaşımların esası yoktur. Soyut idealara dair yorumlar hem verimsiz hem de hatâlarımızın kaynağı durumundadır. Zira bizler içinden çıkamadığımız çoğu hususta ve özellikle de varoluşa dair sorunsalda, soyutlamanın gücüne yüklediğimiz anlamla bir çözüme ulaşacağımız kanısını taşımaktayız. Hâlbuki bir şeyin varlığıyla ilgili idea ne algılayıcı, ne de bir algılanan şeydir.[66]

Metafizik Düşüncenin Yeniden İnşası

Berkeley'in düşünce dünyasına hâkim olan amaç, inandığı metafizik unsurların öneminin yeniden inşâ edilmesidir. Bu inşâ faâliyetinin merkezinde ise Tanrı inancı yatmaktadır. İnanca bağlı bir toplum ve ahlâk anlayışı ve buna göre kurgulanmış Okazyonalist tavır düşünürün felsefesinin önemli dinamikleri arasındadır.

Tanrı Anlayışı

Bilgi anlayışı ve immetaryalist düşünce kısmında zaman zaman bahsettiğimiz gibi, her şeyin zihinsel bir kaynağa indirgendiği Berkeleyci düşüncenin nihâyetinde ulaştığı şey Tanrısal mesajın keşfiydi. Bu keşif aslında etrafımızda olup biteni anlamlandırırken, kendimizi ve Tanrı'yı yeniden keşfetmek demekti. Ona göre bu gördüğümüz âlem, Tanrı tarafından yaratılmış/üretilmiş ve bizlere sunulmuş büyük muhteşem bir resim gibidir. Bu âlemde gördüğümüz nizam ve güzellikler aslında onun varlığı için bir delil konumundadır.[67]

Berkeley'in düşüncesinde Tanrı'nın anlamı, önemi, kanıtlanması demek onun bütün felsefesini anlamakla hemen hemen eşdeğerdir. Ortaya koyduğu fikirlerin yaptığı bilimsel çalışmaların dinî bir amaç uğruna iyi kurgulanmış çalışmalar olduğu aşikârdır. O geleneksel din âlimleri gibi Tanrı'yı detaylı bir kanıtlama girişiminde bulunmamıştır. *İlkeler ve Diyaloglar*'da, gerekliliğe dayalı bir Tanrı anlayışını ortaya koymaya çalışmıştır. Temelinde gâye ve nizamın hâkim olduğu bir Tanrı kanıtlamasının gerekçeleriyle, sezgisel bir Tanrı inancı öngörülmüştür. Ancak hiçbir zaman bir teoloji kitabı gibi gerekli argümanlar bir araya getirilmemiş, sadece sonuçlar üzerinden bir Tanrı anlayışı inşâ edilmeye çalışılmıştır.

---

66. Bkz, Robert J. Fogelin, *Berkeley and the Principles of Human Knowledge*, s. 82.
67. Bkz, Franck, *Modern Philosophy the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, s. 190-191.

İhtiyaçtan ortaya çıkmış, doğal bir zorunluluk olarak kabul ettiğimiz bir Tanrı'yı algılamayı başarmak, aslında insanoğluna pek çok imkânlar sağlamıştır. Onu tanımak kendimizi tanımak anlamına gelmektedir. Zira böyle bir tanımanın ona göre çok yüce bir amacı vardır. Sahip olduğu inancı korumak ve yüceltmek, Tanrı'ya olan inancı ve ona dair algıyı yeniden revize etmekle mümkündür. Maddecilerin savunduğunun aksine, maddî dünya ile ilgili algımız alışkanlıktan kaynaklanan basit bir yanlışlıktır. Bu yanlışlığın kaynağı ise hislerimizin ilâhî dilini yanlış yorumlamaktır.[68]

Selefi olan Locke'a getirdiği eleştirilerden birisi de inanç hakkındadır. Onun saat metaforuna bağlı mekanik âlem algısına itiraz etmektedir. Zira böyle bir algının üreteceği Tanrı ve onun yaratma gücü eksik bir gücün ifadesi olacaktır. Berkeley'in Locke'a olan eleştirisi, yaptığı hatâdan ziyâde, onun yayılmasına da öncülük etmesinden dolayıdır. Bu sebeple onun maddî âlemle ilgili olan immetaryalist düşüncesini temellendiremeye çalışmasındaki en büyük amaç, ezelî ve ebedî, kâdir-i mutlak bir Tanrı'yı imlemesidir.[69] Onun inandığı Tanrı yukarıda sayılan niteliklerinin yanında mutlak iyi olan, yaratılmışların bağlı olduğu doğal bağlardan âzâde ve kötülüğün sebebi olmayan bir Tanrı'dır.[70]

Tanrı'nın varlığına dair düşünürün ortaya koyduğu iki önemli argüman vardır. Bunlardan birincisi düşüncesinin temeli olan sezgi kavramıdır. Diğeri ise bu âlemde gözlemlediğimiz düzen ve sistemin bizlere imlediği, akıllı bir tasarımın ya da gâye ve nizâmın hâkimiyetini gördüğümüz bir yaratıcıya olan inançtır. Ona göre Tanrı'ya olan inancımız sezgisel olarak zaten bizde vardır.

Buna dair bilgi de aslında rasyonel bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Zira şeylere dair idealarımızın mutlaka bir sebebi olmalıdır. Bu sebep dünyadaki düzeni ve ona hâkim olan mutlak bir gücü bize göstermektedir. Bu, insanoğlunun Tanrı'nın varlığını aklî olarak temellendirmesi için yeterlidir. Ona göre deneyimlediğimiz her şey aslında Tanrı'nın varlığı için bir delil durumundadır.[71] Berkeley bu düşüncesini 146. ve 147. ilkelerde açıkça şu şekilde ortaya koymaktadır. "Kimi şeylere baktığımızda bu şeylerin ortaya çıkarılmasında insan etmenlerinin bir payı olduğuna inanabiliriz; ancak algıladığımız ideaların ya da duyumların büyük çoğunluğunu oluşturan, "doğa yapıtları" denen şeylerin insan istenci/irâdesi tarafından ortaya çıkarılmadıkları herkes için apaçıktır. Kendi başlarına kalıcı olduklarını düşünmek tutarsızlık olacağına göre bu şeylerin sebebi olan başat bir tin olmalıdır. Doğal şeylerin değişmez düzenli-

68. Bkz, Franck, *a.g.e.* s. 226.
69. Bkz, *The Oxford Companion to Philosophy,* s. 90.
70. Bkz, Timuçin, *Düşünce Tarihi,* s. 391.
71. Bkz, Franck, *Modern Philosophy the Seventeenth and Eighteenth Centuries,* s. 228-229

liklerinin, düzenlerinin, kesintisiz sürekliliklerinin, yaratılanda büyük olandaki şaşırtıcı görkem ve güzelliğin, kusursuzluğun, küçük şeylerdeki ince ve duyarlı düzenin, bütündeki şaşmaz uyumun, karışıklığın ve hepsinden önemlisi değerleri hiçbir zaman tam olarak anlaşılmayan hayvansal acı ve zevk yasalarının, güdülerin, doğal eğilimlerin, tutkuların üzerinde dikkatle düşünür, bütün bunları göz önünde tutar ve teklik, öncesizlik-sonrasızlık, sonsuz bilgelik, iyilik ve kusursuzluk yüklemlerinin ne anlama geldiğine ve ne denli önemli olduklarına dikkat edersek bunların yukarıda sözünü ettiğimiz "her şeyin içindeki her şeyi yöneten" ve "her şeyin kendisinden oluştuğu" tinin yüklemleri olduğunu açıkça anlarız derim."[72]

Düşünür bu sözleriyle başka herhangi bir zihin ya da tinin hiç kuşkuya yer bırakmaksızın bilinebileceğini göstermeye çalışmıştır. Ona göre Tanrı'ya dair bilgimiz insanın varoluşundan daha açık olduğu için O'nu bilmek de daha kolaydır.[73] Tabiat sistemindeki idealar ve duyumların hepsi bizler tarafından üretilmiş olup insanın kaderine dayanmaktadır. Burada önemli olan bu sisteme sebep olan bundan daha yüce bir rûhun mevcut olması gerekmektedir. Bu âlemdeki harmoniyi görüp ona hayranlık duyduğumuz bu sistemin kurgu sahibi, bizzat Tanrı'nın kendisidir.

Daha önce de değindiğimiz gibi Berkeley bir teolog gibi derinlemesine bir Tanrı kanıtlaması içine girmemiş, aslında buna ontolojik şekilde ihtiyaç da duymamıştır. Diğer bir başlık altında da ele alacağımız gibi, düşünürün okazyonalist tavrı zaten her şeyin Tanrı ekseninde döndüğü bir düşünceyi imlemekte ve Tanrı'yı merkezî bir konuma yerleştirilmektedir. Onun bu sistemi destekleyici mâhiyette bize hatırlattığı delillerden birisinin, klasik deyimiyle gâye-nizâm, günümüzdeki modern kullanımıyla, "akıllı tasarım delîli" olduğunu söyleyebiliriz.

İlkeler'in 146. maddesinde karşımıza çıkan akıl yürütme aslında doğal olarak bir Tanrı'nın varlığına bizleri götürmektedir.[74] Düşünürün bu görüşlerini destekleyen önemli ifadelerine ayrıca diyaloglarında da rastlamaktayız. Philonous'un dilinden, Berkeley, Tanrı hakkındaki fikrini coşkunlukla şu şekilde ifade eder: "Bütün bu muazzam sistem dille anlatılamayacak ve akılla düşünülemeyecek kadar güzel ve görkemli değil midir? Bütün gerçeğin bu en soylu, bu en güzel manzaralarını görmezlikten gelen bazı filozoflar nasıl bir davranışa lâyıktırlar? Yaratılışın, bütün görülebilir güzelliğin hayâlî bir parıltıdan ibaret olduğunu düşünmeye bizi götüren o ilkeler nasıl tutup desteklenebilir? Daha

72. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine,* 146, s. 127.
73. Bkz, Berkeley, *a.g.e.* 147, s. 127.
74. Bkz, Berkeley, *a.g.e.* 146, s. 127, Fogelin, *Berkeley and the Principles of Human Knowledge,* s. 52-53.

açık söylemek gerekirse, senin şu şüpheciliğinin bütün aklı başında insanlarca son derece saçma bulunmamasını bekleyebilir misin?"[75]

Sezginin, düşünürün Tanrı'ya dair ortaya koyduğu düşüncelerde gâye ve nizâm argümanı kadar önemli bir yeri vardır. Yapılan bütün faâliyetlerimizin aslında o hakikati keşfetmekten başka bir şey olmadığını söyleyen Berkeley, bunu şu şekilde ifade etmiştir: "Öyleyse biraz düşünebilen için Tanrı'nın ya da zihinlerimizin yanı başında, zihinlerimizde bizi sürekli etkileyen bütün bu ideaları ya da bu duyumları yaratan, kendisine saltık ve bütünüyle bağlı olduğumuz, kısaca söylersek, "içinde yaşadığımız, devindiğimiz, varlığımızı bulduğumuz" bir tinin varoluşundan daha apaçık bir şey olamaz. Zihnimizin bu denli yakınında duran, böylesi açık ve büyük bir gerçeğe bu kadar az insanın kulak vermiş olması, Tanrı'nın böylesi açık belirtileriyle kuşatılmışken, sanki fazla ışıktan körleşmişgibi bunlardan pek az etkilenen insanın ahmaklığının ve dikkatsizliğinin acıklı bir örneğidir."[76]

Berkeley'in inandığı Tanrı, bu âlemi insanlara hem bir lütuf, hem de ibret unsuru olması için yaratmıştır. Bu lütfa ulaşabilmek için insanın algılama ve bilinç düzeyini geliştirmesi gerekmektedir. Düşünemeyen kalabalıklar, genellikle Tanrı'yı göremediklerini ileri sürmüşlerdir. "O'nu insanı görür gibi görseydik, O'na inanır, buyruklarına da itaat ederdik." derler. Berkeley'e göre, zaten onu görmek isteyen için etrafımızda gördüklerimizden daha açık bir şekilde görme imkânımız vardır. Bunun için sadece gözümüzü açmak yeterlidir. [77]

Din, Ahlâk ve Toplumsal Yozlaşma

Berkeley'in düşünce sisteminin ana amaçlarından birisi de din anlayışına bağlı olarak yaşadığı ortamda gözlemlediği ahlâk problemleri ve toplumsal yozlaşmaya dair tesbitleridir. Hayatının en büyük ideallerinden birisi olan Bermuda'daki koleji Yeni Dünya'daki ahlâklı toplumu oluşturacak din adamlarını yetiştirmek için kurmuştu. Hayatının her aşamasında onulmaz bir idealist olan düşünürün en önemli ideali, ahlâkî değerleri yeniden toplumun değer yargıları arasındaki lâyık olduğu yere getirmeye çalışmaktı. Onun önemli çalışmalarından birisi de ahlâkî yozlaşmaya dikkat çekmeye çalıştığı "*Büyük Britanya'nın Çöküşünü Engellemeye Yönelik Deneme*" adlı eseriydi.

---

75. Berkeley, *Hylas ile Philonous Arasında Üç konuşma*, s. 65. Buna benzer ifadeler gerek diyaloglarda gerekse ilkelerde karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca bkz, Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 151. S. 130; Berkeley, *Hylas ile Philonous Arasında Üç konuşma*, 64.
76. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 149, s. 129.
77. Bkz, Berkeley, *a.g.e.* 148, s. 128-129.

Düşünürün ahlâk kavramına yaklaşımı din anlayışıyla doğrudan bağlantılıdır. Dinî kökenli bir ahlâkî anlayışı savunan düşünür, Tanrı inancının olmadığı ya da varlığının reddedildiği bir toplumda dinî düşünce yozlaşır ve insanların başa çıkamayacağı ahlâk erozyonları meydana gelir.[78] Kendi yaşadığı dönemdeki bocalamanın ana sebeplerinden birisi de rasyonalizmle alevlenen, Kartezyen düşünceyle perçinlenen ve Locke ile devam eden modernleşme sürecinin ortaya koyduğu tabiat algısının, insanı Tanrı ve insanlık arasında bir ikileme bırakmasıdır.[79] Bu ikilem hem Tanrı anlayışının zedelenmesine ve buna bağlı olarak ateist görüşlerin daha da yaygınlaşmasına sebep olmuş, nihâyetinde insanları düzen halinde tutan ahlâk ilkesinin temelleri sarsılmıştır. İnsanın dine karşı kayıtsız kalması, ateizm ya da başta Maniheizm gibi akımların yandaşı olabilmesinin sebebi, sadece o kişilerin dikkat ve kavrayış eksikliğinden başka bir şey değildir.[80]

Okazyonalist Tavır ve Nedensellik

Berkeley mensubu olduğu ampirist gelenekte yöntem olarak selefi Locke ile aynı çizgide iken, şüpheci ve idealist tavrıyla da halefi Hume etkilemiştir. Deistik yaklaşımların yoğun olduğu Locke'un aksine, düşünürün dünyasında Tanrı kâdir-i mutlak bir özelliğe sahiptir. Düşüncelerini ortaya koyarken şüpheciliğin ve nedensellik algısının ortaya koyduğu görüşlerden oldukça yararlanmış olan Berkeley, Hume kadar olmasa da, alışkanlık bağlamında getirdiği eleştiriler ve septik tavırlarıyla düşünürü öncelemiştir.

Tanrı'nın merkeze alındığı düşünce sistemlerinde okazyonalist/vesîleci tavır genellikle bi'l-kuvve bir şekilde varlığını sürdürmüştür. Realist akımların önem kazandığı yeniçağla birlikte din ve Tanrı kavramlarına dair ortaya çıkan negatif unsurlar, bu tavrın yeniden önem kazanmasında ve hatta bir savunma aracı haline gelmesinde etkili olmuştur. Berkeleyci anlayışın merkezinde olan bu düşüncenin amacı, Tanrı'nın dünyamızda insanlar indinde kaybettiği önemin yeniden kazanılmasıdır. Bunun için ortaya koyduğu fikirlerde, selefleri olan Gazâlî ve St. Thomas gibi yoğun bir şekilde okazyonalist metafizik algı unsurlarına başvurmuştur. Ona göre Tanrı hiçbir şeyi boş yere yaratmamış ve yapmamıştır. Her şeyin bir hikmeti vardır. Bu âlemi de insanın faydası için yaratmıştır. O bizim duyu idealarımızın sebebi, yani gerçek sahibidir.

---

78. Bkz, *The Concise Encylopedia of Western Philosophy and Philosophers*, ed. J.O. Urmson, s. 67.
79. Bkz, Franck, *Modern Philosophy the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, s. 190.
80. Bkz, Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 154, s. 133.

Aslında biz bütün deneyimlerimizle bir anlamda tamamıyla Tanrı'ya bağımlıyızdır.[81] Vesîleci metafiziğin bir gereği olarak Berkeley, içinde yaşadığımız bu dünyanın Tanrı'nın bir yaratması olması bakımından zaten metafizik bir öneme sahip olduğunu düşünmektedir. İçinde yaşadığımız ve duyumsadığımız bu dünya zihinlerden oluşmaktadır. Sınırlı zihinlerin yanında sınırsız olan Tanrı'nın zihni de bulunmaktadır.[82] Bu âlemdeki her oluş ve bozuluşta Tanrı'nın varlığıyla karşılaşmaktayız. Her şey aslında bi'l-kuvve bir şekilde düzenlenmiş şekilde yaratılmıştır. Zamanı vakti geldiğinde, zihinlerimiz o şeyi algıladığında o şey bilgi haline gelmekte, yani bi'l-fiil hale dönüşmektedir. Bu durum yaratılmışların Tanrı'dan gönderilmiş mesajları anlayıp yorumlamasına benzemektedir. Eğer bir şey hakkında yeteri kadar bilgi ve tecrübemiz olursa onun hakkında doğrudan, düşünmeksizin bir eylemde bulunabiliriz.[83] Tıpkı tabiat kurallarında olduğu gibi belli bir tecrübe halini almış şeylerin artık kural olarak nitelendirildiği ya da günlük yaşamda artık yapageldiğimiz pek çok alışkanlıklarımızda olduğu gibi.

Düşünüre göre sezgisel olarak zaten sahip olduğumuz Tanrı inancının gereği olarak bu âlemdeki oluş ve bozuluşta onun mutlak bir hâkimiyetinin olduğunu da kabul ederiz. O yaptığı her şeyde mutlak kudret sahibi olduğu gibi aynı zamanda hikmeti ile de fiilde bulunmaktadır. Etrafımızda olup biten hiçbir şey tesâdüf eseri olmayıp anlamdan da mahrum değildir. Bu bağlamda düşünürün vesîleci metafizik algıya verdiği önemin yanında, realist ve materyalist dünya görüşünün en çok başvurduğu argümanlardan olan nedensellik düşüncesi hakkında ortaya koyduğu görüşler de önemlidir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Hume'a bir anlamda öncülük yapan Berkeley'in zorunlu bir nedensellik düşüncesine karşı çıkması kadar doğal bir tavır olamazdı. O da bir anlamda tıpkı Gazâlî gibi Tanrı'nın merkeze alındığı vesîleci metafizik algıda onun mutlak kudretine eksiklik getirebilecek zorunlu bir nedensellik düşüncesini kabul etmesi mümkün değildi.

Nedensellik düşüncesinde karşımıza çıkan sebep-etki ilişkisinin varlığını kabul etmekle beraber, aradaki ilişkinin alışkanlığa dayandığını ve en önemlisi zorunlu bir nedensellik düşüncesinin materyalistler tarafından savunulduğunu göstermeye çalışmıştır.[84]

Ancak nedensellik düşüncesinin ortaya çıkardığı en önemli çıkmazlardan bir tanesi de, Tanrı'nın özgür yaratma fiilini gerçekleştirmesinin imkânını or-

---

81. Bkz, Franck, *Modern Philosophy the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, s. 206-208.
82. Bkz, Franck, *a.g.e.* s. 221-222.
83. Bkz, Franck, *a.g.e.* s. 223.
84. Bkz, Açıköz, *Berkeley ve İmmetaryalist Metafiziği*, s. 111.

tadan kaldırmasıdır. Düşünürün bu imkânı isbât için ortaya koyduğu örneklerden bir tanesi geleneksel mûcize yaklaşımıdır. Bu âlemde gözlemlediğimiz bir düzenlilik vardır. Ancak bu düzenlilik, olağanüstü niteliklere sahip durumlarca kesilebilmektedir. Doğanın olağan düzenine olan bu fiilin sahibi olan Tanrı, hem kendinin yaratma gücünü hem de düzenin insanda oluşturduğu yapıyı bizlere bir anlamda bu şekilde göstermektedir. O, bu âlemi yaratma ve idare etmektedir. Bunun doğa yasaları diye kuralları olmakla beraber, bunlar mekanik, Tanrı tarafından müdâhale edilmeyecek kurallar değillerdir. Bütün bu sistemde insanoğlunun gözlemleyerek bulduğu doğa yasaları vardır. Ancak bu doğa yasaları mûcize ile kesintiye uğradığında insanlar kendilerinden üstün bir tinin varlığını tanımaya da hazırdırlar.[85]

Bilgimizin nesneleri olan idealarımız gelişigüzel bir şekilde ortaya çıkmazlar. Onlar arasında sebep-etki bağlantısına benzer bir bağlantı vardır. Bu bağlantı o kadar muazzam bir insicâm halinde devam eder ki, onun arkasındaki asıl fâili bakabilen gözler görebilir. Bu aradaki bağlantının sadece sebep-etki bağlantısı değil, ancak bir im ya da gösterge ile gösterilen bağlantıyı içermektedir. Gördüğüm ateş, ona yaklaştığımda canımı yakan acının sebebi değil, beni bu acıya karşı önceden uyaran imdir.[86]

Berkeley ortaya koyduğu bu okazyonalist tavrın ve nedensellik yadsımasının, diğer görüşleri gibi eleştiri konusu olacağının farkındadır. O diğerlerinde olduğu gibi bu görüşünde de oldukça samîmî ve idealist bir tavır içerisindedir. Düşünür bu tavrını şu şekilde açıkça ortaya koymaktadır: "Tanrı'dan korkmayanların, kutsal şeylere saygısı olmayanların tinsel tözle alay eden, rûhun bölünebilir olduğunu ve bedenin çürümesinden etkilendiğini varsayan, şeylerin düzeninden bütün özgürlüğü, anlağı ve tasarımı dışlayan ve bunların yerine kendi başına var olan, aptal, düşünmeyen bir tözü koyarak bütün varlıkların kökeni yapan bu dizgeleri eğilimlerine uygun oldukları için benimsemeleri; bir Tanrı'yı ya da dünya işlerinin üstün bir anlak/zihin tarafından denetlendiğini yadsıyıp bütün olaylar dizisi ya kör rastlantıya şu ya da bu cismin itkisinden kaynaklanan ölümcül zorunluluğa bağlayanlara kulak vermeleri çok doğal."[87] Düşünür bu eleştiri ve bir anlamda da hayretini Philonous'un dilinden de ifade etmektedir. Ona göre etrafımızdaki muazzamlık dille anlatılamayacak ve akılla düşünülemeyecek kadar güzel ve görkemlidir. Bu gerçeği ve muazzamlığa şâhit olup ta hâlâ bunu görmezlikten gelenlerin hakkında Philonous, bunların hangi davranışa lâyık olduğunu sorar.

---

85. Bkz, Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine,* 62, s. 72; Fogelin, *Berkeley and the Principles of Human Knowledge,* s. 76.
86. Bkz, Berkeley, *a.g.e.* 65, s. 65.
87. Berkeley, *a.g.e.* 93, s. 91.

Bilim Anlayışı ve Eleştiri

Berkeley'in yaşadığı dönem tam bir geçiş dönemi özelliğini taşımaktadır. Rasyonalistlerin egemenliğinin bitip, ampiristlerin hâkim olmaya başladığı bu dönemde, ortaya koyduğu düşünceler, onun bilim anlayışı bakımından önemli olduğu kadar eleştirel yönleri açısından da dikkat çekmektedir. Kendisinden önce gelen Descartes, Malebranche, Gassendi, Leibniz, Hobbes ve Locke gibi pek çok filozofu okumuş olan düşünür, onların belli başlı görüşlerine de eleştiriler getirmiştir. Bilimsel gelişmelerin artık karşı konulmaz bir şekilde hükümran olduğu bir dönemde, Descartes, Bacon, Boyle ve Newton gibi kendisi de "yeni bilimci"lerden birisi olarak nitelendirilmiştir.[88]

Locke Eleştirisi

Berkeley'in düşünce dünyasının en önemli unsurlarından birisi, Locke'a olan hayranlığının yanında belli başlı görüşlerine getirdiği eleştirilerdir. İmmetaryalist düşüncenin temellendirilmesinde kullanılan bu eleştirilerin başında, Locke'un bilgi anlayışının önemli bir unsuru olan birincil ve ikincil niteliklere dair itirazlar vardır. Locke'a göre maddeye dair uzam, biçim ve devinim gibi özellikler birincil nitelikler olup bunlar hem zihinsel olarak hem de dış dünyada gerçeklikleri vardır. Ancak maddenin renk, ses, tat vb. özellikleri ise sadece zihinsel olarak var olup dış dünyada ise gerçeklikleri yoktur. Berkeley düşüncenin unsurlarının Locke'un yaptığı gibi birincil ve ikincil olarak ayrılmasının ve özellikle de birincil niteliklerin fizîkî âlemde bir gerçekliğinin olduğunun kabul edilmesinin, çok hayâtî bir hatâ olduğu görüşündedir. Berkeley'e göre zihindeki idealarını böyle bir ayrıma tâbi tutulması demek yıkıcı sonuçlarla karşılaşma ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. [89] Derin bir düşünsel alt yapıya sahip bu endişenin temelinde, materyalizm ve zorunlu bir nedensellikten ateizme ulaşan bir kaygı vardır. Locke, Tanrı'nın varlığını kabul etmiş, onu her şeyin başlatıcı unsuru olarak görmüştür. Ama maddeyi bizâtihî ezelî bir unsur olarak görmesi, önü alınmayacak tehlikeli düşüncelerin de ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.[90] Bu kaygıların temelinde Locke'un birincil niteliklerde kabul ettiği, maddenin bağımsız olarak varlığı ve bilinemeyeceğine dair görüşüdür. Birincil nitelikler olarak adlandırılan bu şeyler algılanamaz olduğu için aslında imkân dâhilinde de değildir. Birincil nitelikler imkân dâhilinde olma-

88. Bkz., Açıköz, *Berkeley ve İmmetaryalist Metafizik*, s. 47.
89. Bkz, Açıköz, *a.g.e.* s. 98,
90. Bkz, *The Oxford Companion to Philosophy*, s. 90.

dığından dolayı, maddenin ikincil nitelikleri hakkında da konuşmak düşünür bakımından aslında gereksiz bir uğraş olarak gözükmektedir.[91]

Bu sebeple Berkeley, immetaryalist düşüncenin ana unsuru olan maddenin reddedilmesi ilkesi gereğince, zihindeki ideaların bu şekilde bölümlenmesine karşı çıkmıştır. Düşünemeyen bir tözün zihin olmadan var oluşuna inanmayan Berkeley, saat metaforuyla ortaya konan mekanist bir Tanrı inancına da karşı çıkmaktadır. Onun Tanrısı önceden de gördüğümüz gibi, her şeye müdâhale eden hikmet sahibi, kâdir-i mutlak bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Şu bir gerçektir ki, Berkeley'in düşünce dünyasında Locke merkezî bir şahsiyettir ve ona çok derin bir saygı beslemektedir. Ancak bu saygı onu eleştirmesinin önüne hiçbir zaman geçmemiştir.[92]

II) İmmetaryalist Düşünce ve Bilim

Berkeley'in yaşadığı dönemdeki kültür havzası, Descartes'in öncülüğünü yaptığı rasyonalizmin artık hızını yitirdiği, Locke'un kuruculuğunu yaptığı ampirizmin ise düşünce dünyasına hâkim olduğu bir zaman dilimiydi. Akıl ve bilim bu dönemin en önemli iki paradigması olarak düşünce dünyasını şekillendiriyordu. Rasyonel düşüncenin açtığı yoldan, deneyinde verdiği güçle ilerleyen bilim adamları pek çok yeni hakikatin kapılarını insanoğluna açmışlardı. Her geçen gün yeni bir yenilik ve keşifle karşılaşan Batı toplumunda, tabiata karşı onulmaz bir hükmetme arzusu, eski dünyanın metafizik unsurlarının yerine hakikatin ölçüsü olan ampirist unsurlarca benimsenir olmuştu. Böyle bir ortamın en hareketli döneminde düşünce tarihinde kendine yer bulmaya çalışan Berkeley, yeni dünyanın ilkeleriyle inandığı metafizik unsurları savunmak için farklı bir yol seçmişti. Kendisi de içinde bulunduğu felsefî geleneğe ters gelecek şekilde, dinî ve metafizik unsurları yeniden yer açmak için maddî dünyanın gerçekliğini yadsımıştı.

Düşünürün ortaya koyduğu bu fikirlerden sonra, onun tamâmen bilim karşıtı bir insan olduğu düşünülmemelidir. O, okazyonalist düşüncenin bir sonucu olarak bilimsel düşüncelere Tanrı'yı daha iyi anlama açısından önem vermekteydi. Ancak bilimle gelen doğa hâkimiyeti, insanın kendisini her şeyin merkezine yerleştirme çabası, onun asıl mücâdele ettiği şeydir. İnsan, Tanrı yerine, artık kendini ikâme etmekte ya da artık Tanrı'nın yerinin olmadığı epistemik bir dünya inşâ etmektedir. Bu açıdan düşünür modernite ve materyalizm-

91. Düşünürün birincil ve ikincil niteliklere dair görüşleri için bkz, Berkeley, *Hylas ile Philonous Arasında Üç konuşma,* s. 32.
92. Fogelin, *Berkeley and the Principles of Human Knowledge,* s. 4.

le beraber başlayan güçlü insan profili, şüphenin de verdiği güçle, hemen her metafizik unsura savaş açmış gibidir. Ona göre Locke'un öncülüğünü yaptığı bilgi algısı, sonuçta bizleri şüpheye ve ateizme götürecek tehlikeli unsurları barındırmaktadır. Zira yeni bilimsel gelişmelerin sunduğu gerçekler, insanların geçmişle ilgili ontik şüpheler taşımasına sebep olacaktır. İnandıkları şeylerin aslında hiç de anlatıldığı gibi olmadığı vehmine kapılarak, aldatılmış hissine kapılacaklardır.[93]

Berkeley doğa bilimlerine ve rasyonel bilgiye karşı toptan bir reddedicilik hali içinde olmamıştır. Onun yapmaya çalıştığı şey, bu yeni paradigmaların yanılmaz tek gerçeklik olarak alınmasını, bu uğurda din, Tanrı gibi kavramların ötekileştirilmesini eleştirmektir. Ona göre bu yeni bilgiler de mutlak hakikati göstermediği gibi, bir gün değişebilme ihtimali de vardır. İnsanın bu çelişkisini Hylas şu şekilde ifade eder: "Doğrusunu istersen, bence bizim bütün görüşlerimiz hem boş, hem de kesinlikten uzak. Bugün onayladığımızı yarın reddediyoruz. Bilgi peşinde bir koşudur tutturmuşuz, bütün ömrümüzü onu elde etmek uğrunda harcıyoruz, ama sonuç? Heyhat yine de bir şey bildiğimiz yok; hatta sen (Philonous) bu hayatta bir şey bilebileceğimize bile ihtimal vermiyorsun. Melekelerimiz öylesine dar, öylesine kıt. Belli ki, doğa bizi spekülasyon için yaratmamış."[94]

DEĞERLENDİRME

Berkeley'in yaşadığı dönemdeki kültür havzası, Descartes'in öncülüğünü yaptığı rasyonalizm'in artık hızını yitirdiği, Locke'un kuruculuğunu yaptığı ampirizmin düşünce dünyasına hâkim olduğu bir zaman dilimiydi. Akıl ve bilim bu dönemin en önemli iki paradigması olarak düşünce dünyasını şekillendiriyordu. Rasyonel düşüncenin açtığı yoldan, deneyin de verdiği güçle ilerleyen bilim adamları pek çok yeni hakikatin kapılarını insanoğluna açmışlardı. Her geçen gün yeni bir yenilik ve keşifle karşılaşan Batı toplumunda, tabiata karşı onulmaz bir hükmetme arzusu vardı. Eski dünyanın metafizik unsurlarının yerine hakikatin ölçüsü olan maddî unsurlar benimsenir olmuştu. Böyle bir zaman diliminde, düşünce tarihinde kendine yer bulmaya çalışan Berkeley, yeni dünyanın ilkeleriyle inandığı metafizik unsurları savunmak için farklı bir yol seçmişti. Kendisi de içinde bulunduğu felsefî geleneğe ters gelecek şekilde, dinî ve metafizik unsurları yeniden yer açmak için maddî dünyanın gerçekliğini yadsımıştı. Kendine has idealizminin zirvesi olan immetaryalist düşüncesiyle, din

93. Franck, *Modern Philosophy the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, s. 190.
94. Berkeley, *Hylas ile Philonous Arasında Üç konuşma*, s. 89.

ve Tanrı kavramlarının varlığını korumak için âdetâ herkesle savaşmıştı. Karşı geldiği şüpheciliğin argümanlarını kullanarak metafizik unsurların yeniden inşâ edilmesi için çalışmıştı. Yaygın kanâatlere getirdiği eleştiriler, nedensellik kavramını ve şüpheciliği kullanış tarzıyla bir anlamda, hem Hume'a hem de Kant'a öncülük ettiğini söyleyebiliriz. Özellikle nedensellik düşüncesine yaklaşımıyla, büyük teologlar Gazâlî, St.Thomas ve çağdaşı Malebranche'da gördüğümüz okazyonalist tavrın devamını görmekteyiz

"Esse est percipi" (Var olmak algılanmaktır.) ifadesi, düşünürün idealistliğinin zirvesini ve immetaryalizminin nirengi noktasını oluşturmaktadır. Algımızın unsuru olan idealar, zihinler tarafından algılanmakta, onlar ise Tanrı tarafından yönlendirilmektedir. Tanrı kavramı onun düşünce sisteminin merkezindeydi. Modern felsefeyle başlayıp XVIII. yüzyılda gittikçe ivme kazanan din dışı düşüncelere karşı, bu düşüncenin merkezinde olan madde kavramına dair bir reddiye ortaya koymaya çalışmıştı. Bunun için çağının bilimsel metotlarını ve geleneksel düşünceyi de kullanmaktan çekinmemişti. O hem ampirist bir filozof, hem de bütün hâkim paradigmayla savaşan bir din adamıydı.

KAYNAKÇA

Acton, H.B., "George Berkeley", *Maxmillian Encyclopedia of Philosophy*, 2. Edition, c. I, 2006.

Açıköz, H. Mustafa, *Berkeley ve İmmateryalist Metafiziği,* Elis Yayınları, Ankara-2003. http://tigger.uic.edu/~hilbert/Images%20of%20Berkeley/Berk_life.htm

Berkeley, George, *A Proposal for the Better Supplying of Churches in our Foreign Plantation and for Converting the Savage Americans to Christianity,* London-1725.

———, A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge, London-1734.

———, *Alciphron, or the Minute Philosopher*, ed. David Berman, Routledge, London and Newyork-1993.

———, *An Essay Towards a New Theory of Vision,* Dublin-1709.

———, *An Essay Towards Preventing the Ruin of Great Britain,* The Works of George Berkeley (içinde), vol.III, Londra-1820.

———, *De Motu, The Works of George Berkeley* (içinde), ed.A.C.Fraser, vol.I, Oxford-1901.

———, *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma,* ter. K.Sahir Sel, Sosyal Yayınlar, 1996-İstanbul.

———, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine,* çev: Halil Turan, Bilim ve Sanat, Ankara-1996.

———, *Siris: A Chain of Philosophical Reflexions and Enquiries Concerning the Virtue of Tar-Water*, the Second Edition, Londra-1744.

———, *The Analyst,* David R. Wilkins, Dublin-2002.

———, *The Querist,* https://ebooks.adelaide.edu.au/b/berkeley/george/querist/ (içinde), 13.09.2014.

———, Three Dialogues between Hylas and Philonous, ed. David R. Wilkins, Dublin-2002.

Franck, Richard, *Modern Philosophy The Seventeenth and Eighteenth Centuries,* Routledge, London,-2004.

Timuçin, Afşar, *Düşünce Tarihi,* BDS Yayınları, İstanbul-1992.

DAVID HUME

Ali Taşkın*

HUME'UN KISA HAYAT ÖYKÜSÜ VE ESERLERİ

David Hume, 1711 yılında, Joseph Home ve Katherine Falconer çiftinin ikinci çocuğu olarak Edinburgh'da doğdu; henüz iki yaşında iken babasını kaybetti. Çok genç yaşında dul kalan annesi Hume ve kardeşlerini büyük fedakârlıklara katlanarak yetiştirdi.[1] Ailesi onun hukukçu olmasını istiyordu ama Hume felsefeyi seçti.[2] Meslekî anlamda hukukçu olmak istemeyen Hume'un, eğitim gördüğü alanlar içerisinde hukuk da bulunmaktaydı kuşkusuz; çünkü o dönemde hukuk da, başka birçok ders gibi temel derslerden birisi idi. Temel çalışma alanları içerisinde hukuktan başka klasik edebiyat, felsefe ve bilim tarihi bulunmaktaydı. 1721 yılında girdiği Edinburgh Üniversitesi'nden 1725 yılında mezun olan Hume'un, Edinburgh dışına gezileri de bu yıllarda başladı. Önce İngiltere'nin Bristol kentinde ticaret işine giriştiyse de ticaret hayatında başarılı olamadı. 1734 yılında Fransa'ya giderek, burada yeniden eğitim hayatına döndü. Descartes'ın da öğrenim gördüğü Anjou'da bulunan La Fiéche'de bir süre öğrenim gördü. Paris'te, Fransız Aydınlanmasının öncüleri arasında yer alan Voltaire (1694-1778), J. J. Rousseau (1712-1778), Baron d'Hol-

---

* Prof.Dr., Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi.

1. Makale, daha önce yayınlanan bazı yayınlarımızdan da yararlanılarak oluşturulmuştur. Hume'un hayatı hakkındaki bilgilerin çoğunu kendisinin yazdığı, elimizde, *An Enquiry Concerning Human Understanding,* (USA 1927) adlı eseri içerisinde bulunan nüshasının bulunduğu *My Own Life* adlı eserinden aldık; bkz. *a.g.e.* s. v-xvi

2. Hume, *My Own Life,* s. Vİ. Bu eser Hume, *Life* olarak anılacaktır.

bach (1723-1789), d'Alembert (1717-1783) gibi *Ansiklopedi* çevresinden kişilerle tanıştı. Hume 1737 yılında İskoçya'ya dönerek annesi ve erkek kardeşiyle birlikte ülkesinde yaşamaya başladı. 1745 yılında Edinburgh Üniversitesi'nde ahlâk ve rûhiyât felsefesi kürsüsünde ders vermek üzere başvuruda bulunduysa da, şüpheciliği ve rasyonel din anlayışına karşı yaptığı eleştiriler bahâne edilerek kabul edilmedi.[3] Bir yıl özel öğretmenlikten sonra, General St. Clair'in sekreteri olarak ülke dışına çıktı. Bu görevini tamamlayarak, 1749 yılında yeniden ülkesine döndü.[4] 1752'de kendisine önemli ölçüde şöhret kazandıran *Politik Söylemler* adlı eserini yazdı. Aynı yıl Edinburgh Avukatlar Fakültesi'nin kütüphanesine memur olarak atandı. Kütüphanede bulunmanın verdiği imkânlardan da yararlanarak, bu sıralarda *İngiltere Tarihi*'ni yazdı.[5] Hume, 1763 yılında, İngiltere'nin Paris büyükelçiliğine atanan Lord Hertford'un sekreteri olarak ikinci yurt dışı görevine atandı.[6] 1765 yılında, Hertford'un İrlanda'ya başka bir göreve atanmasıyla, Richmond Dük'ü gelinceye kadar Paris Maslahatgüzarı oldu. Paris'te arkadaşlık kurduğu J. J. Rousseau'yu da yanına alarak 1766 yılında yeniden Londra'ya gitti. Ancak kimilerine göre kişisel, kimilerine göre de siyasal sebeplerle aralarındaki dostluk bozuldu. Hume, Lord Hertford'un tavsiyesi üzerine, 1767'de bir sekreterlik teklifi daha alıp, Londra'ya gitmiş, Londra'da yaklaşık iki yıl bu görevde kaldıktan sonra da 1769 yılında Edinburgh'a dönmüştür.[7]

Hume'un Edinburgh'daki son yılları hastalıklarla mücâdeleyle geçmiştir. En önemli arkadaşlarından biri olan Adam Smith onu son zamanlarında da yalnız bırakmamıştır. Smith'in Hume'la ve onun çok yakınında bulunan dostları ile yaptığı mektuplaşmalar, filozofun son günlerindeki dramatik durumu anlatmaktadır. Hume'un son günlerini Adam Smith'in 22 Ağustos 1776 tarihinde Hume'dan aldığı bir mektupta yer alan şu ifadeler güzel anlatır:

"Benim En Sevgili Arkadaşım,

Kendi ellerimi kullanamadığım için sana gönderdiğim bu mektubu yeğenime yazdırmak zorunda kaldım." Adam Smith, bu mektuptan dört gün sonra, Hume'un "kadîm" dostlarından Dr. Black'ten de içerisinde şu ifadelerin yer aldığı mektubu almıştır:

"Sevgili Efendim,

Dün öğleden sonra, saat dört sularında Bay Hume son nefesini verdi. Perşembeyi Cumaya bağlayan gece onun ölümünün yaklaştığı kesin bir biçimde

3. Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi.*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 1996, C. V, s. 68.
4. Hume, *Life,* s. VIII.
5. Hume, *a.g.e,* s. X.
6. Hume, *a.g.e.* s. XIII.
7. Ali Taşkın, *Hume Araştırmaları,* Birey Yayınları, İstanbul, 2007, s. 50.

belli olmuştu. Hastalığı o derece ilerlemişti ki, artık yatağında bile doğrulma imkânı kalmamıştı. Yeniden gelme zahmetinde bulunmaman için gelmemeni isteyen bir mektuptan haberdar olduğumdan, seni çağırmamın ona saygısızlık olacağını düşündüm. İlerleyen düşkünlüğü konuşma gücü bile bırakmadı kendisinde. Fakat bu, onun büyük bir teslîmiyet ve sükûnet içerisinde ölmesine engel değildi. Şöyle veya böyle, yanında olsun, karşısında olsun, hemen herkesin felsefî görüşlerini tartışmaktan geri durmayacağı, bizim aslâ unutulmayacak olan en iyi arkadaşımız öldü."[8]

25 Ağustos 1776'da ölen Hume, 29 Ağustos'ta, şiddetli yağmurun yağdığı bir günde defnedildi. Yakın arkadaşlarından mimar Robert Adam, Klasik Roma stilinde, etkileyici bir mîmârî ile ona bir anıt mezar yapmıştır. Hume'a böyle bir anıt mezar yapılıp yapılmaması yönünde fikri sorulsaydı ne derdi bilinmez ama oldukça görkemli bir mezara sahip olduğunu belirtmek gerekir.[9]

Eserleri

Hume, felsefenin birçok alanı ile ilgili önemli yazılar yazmış ve bu yazılarla ilgili dünya çapında çok çalışma yapılmıştır. Özellikle din felsefesi çok tartışmalara kaynaklık etmiştir. *Dinin Doğal Tarihi* (*Natural History of Religion*) adlı eserde bütün dinlerin kaynağı ve gelişmesi hakkında doğalcı bir bakış açısıyla değerlendirmelerde bulunmuş, daha sonra A. Comte'un da savunacağı pozitivist bakış açısının dinin kaynağına uygulanmasına öncülük etmiştir. Dinin doğal tarihi konusunda kendisine yöneltilen tepkilerden birini Hume şu ifadelerle dile getirmiştir: "Dr Hurd'un, *'Tutucu, kaba, küfürbaz bir dille yazılmış,* seviyesiz yazısını okuduktan sonra yazdıklarım konusundaki cesâretim daha da arttı".[10] *Dinin Doğal Tarihi* adlı eserde bazı önemli tesbitler bulunuyorsa da, bu eserin, din felsefesinde önemli bir yeri olan *Diyaloglar* kadar nitelikli olduğu da başarılı olduğu da söylenemez. Bu nottan sonra, Hume'un eserleri ile ilgili olarak şu kısa bilgiler yararlı olur: Hume, en önemli eseri olarak değerlendirilen ve küçük yaşlarda başladığı ilk eseri *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'yi (*A Treatise of Human Nature*), 1738 yılında Londra'da yayımlamıştır.[11] Yazar, bu eseri XVII. ve XVIII. yüzyılın ünlü bilim adamı filozof Newton'un fizik ve

8. Adam Smith, Letter to the Authors of the Edinburgh Review, Edinburgh, 1756, s. xxiv.
9. Hume'un anıt mezarı Edinburgh'nın merkezinde, Princess Street'in doğu ucunda, (East End), Calton Tepesi'nin (Calton Hill) eteği sayılan bir yerde, adını tepeden alan *Eski Calton Mezarlığı* içerisindedir. Bkz. Ali Taşkın, *Hume Araştırmaları,* s. 55.
10. Hume, *Life,* s. xii.
11. Hume, *a.g.e.* s. vii.

mekanikteki gerçekleştirdiği devrimin bir benzerini "insan doğası" üzerinde de gerçekleştirebilme düşüncesiyle yazmıştır. Hume, Newton felsefesi ile kendi sistemi arasında, "cisimlerin yalnızca duyular üzerindeki etkinliğinin var olabileceği, bunun ötesinin bilinemeyeceği" temel ilkesi arasındaki benzerliğe dikkat çeker.[12] Filozofumuzun bu eseri, *"Deneysel Akıl Yürütme Metodunun Sosyal (moral) Konulara Uygulamaya Bir Teşebbüs"*[13] alt başlığı ile yayımlamıştır. Yazarı, eserin felsefe dünyasında bir tepki uyandırmamasını şu sözlerle değerlendirmiştir: "En ateşli olması gereken ilgililer üzerinde bile bir yankı uyandırmadan matbaadan ölü doğmuştur."[14] Hume'un bir başka önemli eseri olan *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* (*An Enquiry Concerning Human Understanding*) ise, 1742 yılında yayımlanmıştır. Bu eser, bazı ufak değişikliklerle, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme* (*Philosophical Essay Concerning Human Understanding*) başlığı ile de yayınlanmıştır. Hume'un, 1757 yılında yayınlanan *Dinin Doğal Tarihi* (*The Natural History of Religion*) adlı eser din felsefesi üzerine yazdığı ilk eserdir. Daha önemli olan *Doğal Din Üstüne Diyaloglar* (*Dialogues Concerning Natural Religion*), 1778 yılında, Hume'un ölümünden sonra yayımlanmıştır. Hume'un dikkat çeken diğer iki önemli eseri de, *İngiltere Tarihi* (*History of England*) ile *Ahlâkın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma* ve *Ahlâki ve Politik Denemeler*'dir.

HUME'UN FELSEFESİ

David Hume'u, İngilizce konuşulan yerlerin en büyük filozofu olarak niteleyen uzmanlar vardır.[15] Böyle bir değerlendirme abartılı bulunabilirse de, onun felsefe tarihindeki yerine işaret etmesi bakımından dikkate değerdir. Hume'u bu kadar ünlü yapan şeyin ne ya da neler olduğu sorusunun tek cevabı olamaz. Hiç kuşkusuz, yetişme koşullarından, mizâcına ve kişiliğine, ulusuna bağlılığından, evrensel düşünce yapısına, çok değişik çevrelerle diyalog kurmasından mücâdeleci özelliğine varıncaya kadar, hemen her yönü onun bu ünü yakalamasında etkili olmuştur. Kişisel nitelikleri yanında, asıl önemli yönüne, felsefedeki özgün görüşlerine baktığımızda, Hume'un bilgi kuramında ve ahlâk felsefesinde önemli eserler verdiğini görürüz. Bir anlamda onun "şüp-

12. David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 539.
13. Bu alt başlığı, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*"nin her cildinin kapak ve iç kapak yazılarında görmek mümkündür.
14. John Hill Burton, *Life And Correspondance of David Hume*, Edinburgh, Basım tarihi Yok, s. 109.
15. Ernest Campbell Mossner, *The Life of David Hume*, Oxford, 1980, s. 241.

heci bir filozof" olarak tanınmasına sebep olan "nedensellik" üzerine yaptığı çözümlemeler, felsefe alanında bir ilerlemeyi temsil etmiştir. Özellikle bu yönüyle kilise ve bilim çevrelerinin tepkisini çekmekten kurtulamadığını da eklemek gerekir.

Çok eskiden beri Britanyalı filozoflarda egemen olan, deneye ve gözleme dayalı felsefe yapma geleneği içerisinde Hume'un çok önemli bir yeri vardır. Locke ve Berkeley'le birlikte en çok üzerinde durulan üç filozoftan birinin Hume olduğu tartışma götürmez. Özellikle Locke'tan sonra, Britanya ampirizminin en çok dikkat çeken yönü bilgi kuramı ile ilgili olan tartışmalar olmuştur. Bilgi kuramında görülen ampirist bakış açısı ve buna dayalı çözümlemeler, bu tarihlerden sonra felsefenin ahlâk, siyâset ve hukuk gibi alanlarına da başarıyla uygulanmıştır. Temelde Locke ve Berkeley'in izinden yürüyen Hume, her ikisinin de farklı noktalarda düştüğü güçlükleri, "ampirik sistemin özüne uygun bir biçimde" çözmeye çalışmıştır. Eğer çözüm kabul edilirse, Hume'un çözümü, bir anlamda matematiği de içerisinden türettiği ve "idea ilişkileri" dediği, "tartışılması gereksiz" alanın dışında kalan disiplinlerin ince noktalarında "ılımlı bir şüphecilik" önerisiydi. O, pozitif bilimlere büyük darbe vurduğu, dinin akla dayandırılan alanlarında bilinemezci ve şüpheci tavırlarıyla ateizmi davet ettiği iddiâlarıyla, çoğu haksız tepkilerle hücûma uğramıştır. Şöyle ya da böyle, Hume birçok ünlü filozofu etkilemiştir. Onun, özellikle nedensellik çözümlemesindeki ileri görüşlülüğü ve büyük ölçüde haklılığı ortaya çıkınca, öncekilerin aksine, en çok konuşulan ve üzerinde araştırma yapılan filozoflardan birisi olma gibi bir ayrıcalığa sahip oldu. Hume, felsefenin hem klasik soyut alanı ile ilgili modern, çözümleyici bir öğreti ortaya koyan klasik filozof örneğinin hem de Aydınlanmanın önemli bir özelliği sayılan "pratik felsefe" türüne uygun felsefî çözümlemelerin öncülüğünü yapan pratik felsefeci örneğinin temsilcisidir. Başka bir ifadeyle, o, bir aydınlanma düşünürü olmanın yanında, yeni felsefî sorunları felsefe tarihine taşıyan klasik bir filozoftur. Hume filozof olarak da, bir Aydınlanma düşünürü olarak da oldukça başarılıdır. Kendisinden sonra gelen Bentham ve J. S. Mill başta olmak üzere, A. Comte, mantıkçı pozitivistler ve yirminci yüzyılın başka akımları üzerindeki etkisi bunun kanıtıdır.

İnsan Doğasının Bilimi

İnsan doğası üzerine incelemeler yapma konusu büyük ölçüde Hobbes'la başlar. İskoç Aydınlanması'nın öncüsü kabul edilen Hutcheson'un da önemle üzerinde durduğu bu konuyu, Hume, en önemli eserinin adını *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* koyarak, felsefesinin temel problemi yapmıştır. Filozofun bu konudan felsefeye giriş yapmasının en önemli sebebi, fizik bilimin-

de birçok tartışmayı bitiren Newton'un, matematiğe dayalı bilimsel yöntemini felsefenin "moral konularına" (moral subjects)[16] uygulamayı denemekti. O zamana kadar izlenen spekülatif felsefe tarzı, sorunları çözmekten çok karmaşıklaştırıyor, görüşler arasında uzlaşımdan çok yeni tartışmalar ortaya çıkarıyordu. Newton'un bu güvenilir, pozitif yöntemi, yalnızca Hume'un değil, dönemin birçok filozofunun dikkatini çekmişti. Hume'a göre Newton'un yöntemi denemeye değer bir yöntemdi. Bir anlamda o, olmazları ortaya koyarak, felsefenin alanını sınırlamaya çalışıyordu. Derin metafizik tartışmaların önüne ancak bu tesbitten sonra geçilebileceğini düşünüyordu. Hume'un bu eserinin alt başlığı da şöyleydi: *Deneye Dayalı Akıl Yürütme Yöntemini Moral Konulara Uygulamaya Bir Girişim Olarak İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (*A Treatise of Human Nature: Being An Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*)

Hume'a göre dünyada, "tartışma konusu yapılmayan ve bilim adamlarının üzerinde ihtilâfa düşmediği hiçbir şey yoktur."[17] En basitinden en karmaşığına kadar bütün konular akıl yürütme konusu olmaktan kurtulamazlar, sonuçta sorunlar çözülmek yerine karmaşık bir hal alır. Böylece, akla dayalı bir çözüm değil, metafizik akıl yürütmelerle şüpheciliğe varan bir sonuç elde edilir. Bu şüphe durumunun insanlarda çaresizlik ve tembellik oluşturmak yerine, bilmeye yönelik bir eyleme dönüşmesi gerekir. Hakikatin çok derin bir yerde yattığı açıktır. Hume'a göre, en büyük dehâlar bile, onca çabalarına karşın başarısızlığa uğramışken, "hakikate" zahmetsizce ulaşılabileceğini düşünmek haddini bilmemek demektir.[18] Bu sözlü tartışmaları bir kenara bırakıp işi temelden çözücü bir yönteme, yani gözleme ve deneyime dayalı bir yönteme sarılmak gerekir. Hume'un temel görüşüne göre, akıl yürütmeye dayanan ve aralarında matematiğin de bulunduğu, doğal felsefe ve doğal din, mantık, ahlâk, eleştiri ve politika gibi bilimler "insan bilimine" (the science of man) bağlıdırlar. Çünkü insanın kavrama gücü içerisinde (cognizance) bulunur ve onun gücü (power) ve yetenekleri (faculties) ile yargılanırlar.[19] Hume insan doğasının bilimini "bilimlerin başkenti" olarak adlandırır.[20]

İnsan bilimine katkı yapmanın böylesine hayatî bir önem taşımasında Hume'un gerekçesi şudur: "*Zihnin özü, bizim için dışsal cisimlerin özü kadar bi-*

16. Bu ifade Hume'a aittir. Hume'un "moral subjects" ifadesiyle, yukarıda da geçen "idea ilişkileri" ifadesiyle nitelendirdiği ve içerisinde Geometri, Cebir, Aritmetik dışında kalan bütün alanları kastettiğini belirtmekte yarar var. Bkz. Hume, *Enquiry*, s. 23.
17. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, M. A, London 1957, s. 3.
18. Hume, *a.g.e.* s. 4.
19. *A.y.*
20. Hume, *a.g.e.* s. 5.

linmez olduğundan, onun yeteneklerinin ve güçlerinin herhangi bir kavramını oluşturmak için, değişik zaman ve koşullardaki etkilerinin deneyler ve gözlemler yoluyla belirlenmesi gerekir." Hume, bu yöntemin olabildiğince yalın örneklerden yola çıkılarak, bir anlamda tümevarım yöntemi ile genelleştirilmesi, bunu evrensel kılmak için de çaba gösterilmesi gerektiğini belirtir. Böyle bir yöntemin *insanın tanınması* çabasında sonuna kadar götürülmesi mümkün değildir kuşkusuz. Çünkü insan söz konusu olunca birçok noktada deneyimin ötesine geçilmeyeceği bellidir. Hume'a göre, "İnsan doğasının en son kökensel niteliklerini keşfettiğini ileri süren herhangi bir iddiânın küstahça ve hayâlî olduğu için reddedilmesi gerekir."[21]

Felsefeyi sonu gelmez tartışmalardan uzaklaştırmak, deneyimden ve gözlemden çıkarılabildiği ölçüde konuşmak, Hume'un felsefesinin genel karakteridir. Ontolojide de, ahlâk, bilgi ve din metafiziğinde de durum bundan farklı değildir. Hume'un felsefesinde, deneyimle ulaşılmayan konularda bilinemezci (agnostik) ya da şüpheci olmak tek çıkar yol gibi gözükür.

Hume'un Bilgi Öğretisi

Hume'un felsefenin hemen her alanında söz sahibi olduğu söylenebilirse de, onun asıl önemi ve ünü bilgi teorisine yaptığı katkıdan gelir. Modern epistemolojinin önemli temsilcilerinden biri olan Locke'un izleyicisi durumundaki Hume, bu ününü de özellikle nedensellik üzerine yaptığı çözümlemeler sayesinde kazanmıştır. Yukarıda da değinildiği gibi, o, insan doğasının bilimini kurmaya çalışırken, insanın biyolojik, psikolojik yeteneğini ve bunun sınırlarını ortaya koymaya çalışmıştı. Kesin bilgi ile olasılığa dayalı bilgi arasındaki farkın ortaya konması, hiçbir zaman bilinemeyecek olan ya da bilinip-bilinemeyeceğine dair hiçbir işaret bulunmayan "bilgi" için ne yapılması gerektiğini, bu epistemolojik sorunların temelinde nelerin olduğunu tesbît etmek, bazı sonuçlara ulaşabilmek Hume'un öncelikli amacıydı.

Bilginin Kaynağı: Ampirizmin klasik görüşüne uygun olarak, Hume insan zihninin algılarını başta izlenimler (impressions) ve idealar (ideas) olarak ikiye ayırır. Bu algı türlerini de gözlemlenmelerine göre, basit ve karmaşık (simple and complex) olmak üzere yine ikiye ayırarak inceler. İzlenimler ile idealar arasındaki farklılık yalnızca "canlılık" ya da dirilik açısındandır. Hume, doğrudan duyular yoluyla elde edilen algılar için izlenim, daha soluk olan ve birincisinin kopyası şeklinde olanlar için ise idea adını verir. İzlenimler ruhta ilk

21. Hume, *a.g.e.* s. 6.

kez kendini gösteren bütün duyum ve tutkuları içerisine alırlar.[22] Yani, işittiğimiz, gördüğümüz, hissettiğimiz, sevdiğimiz ve nefret ettiğimiz, arzuladığımız ve istediğimiz andaki algıladığımız izlenimler,[23] düşünme ve hatırlama şeklinde ortaya çıkanlar ise, izlenimlerin soluk kopyaları olan "idealar"dırlar.[24] Hume, izlenim ve ideaların bilgi haline gelmesinde zihnin çağrışım özelliğinden yararlanıldığından ve bu çağrışımın doğuşunda etkili olan kimi nitelikler olduğundan söz eder. Bu nitelikler şunlardır: *Benzerlik* (resemblance), zaman ya da yerde *bitişiklik* (contiguity), *sebep ve etki* (cause and effect).[25]

Bir resim düşündüğümüzde o resmin bizi aslının düşüncesine götürmesini *Benzerlik* için örnek verebiliriz. *Yakınlık* için bir apartmanın bir dairesinden söz edilmesinin insanı ister istemez diğer daireler hakkında da düşünmeye götürmesi örnek verilebilir. Sebep-etki ideası için çok sayıda örnek vermek mümkünse de, bir yarayı düşünmenin, insanı acı düşüncesine götürmesi somut bir örnek olarak verilebilir. İdealar arasındaki ilişkileri de şöyle sıralalanabilir: Benzerlik (Resemblance); Özdeşlik (İdentity); Uzay ve Zaman İlişkileri; Nicelik ya da Sayı İlişkisi; Nitelik İlişkisi; Aykırılık İlişkisi; Sebep-Etki İlişkisi.

Sebep-Etki İlişkisi

İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma adlı eserinin ilgili bölümünde David Hume, insanın anlama yetisi (understanding) ve işlemleri konusunu, insan aklının objeleri olarak, idea ilişkileri (relations of idea) ve olguya ilişkin konular (matters of fact) diye ikiye ayırarak inceler. İdea ilişkileri kesin bilgi verirler, bu sebeple bunları tartışmaya gerek yoktur. Çünkü bunlar ya doğrudan doğruya doğruluğuna iknâ olduğumuz sezgisel (intuitive) bilgi verirler ya da kanıtlama (demonstration) yoluyla doğrulukları kesin olarak kabul edilir niteliktedirler. "*Hipotenüsün karesi iki kenarın karelerinin toplamına eşittir.*" ya da, "*Üç kere beş otuzun yarısı eder.*" şeklindeki yargılar bu bilgi türüne örnektirler. Doğada hiçbir zaman bir daire ya da üçgen olmasaydı da, Eukleides tarafından kanıtlanan matematiksel hakikatler kesinliklerini ve apaçıklıklarını sonsuza dek koruyacaklardı. Dolayısıyla bu bilgi türleri hakkında bir tartışma olamaz. Ancak zihnin objelerinin ikinci türünü oluşturan *olguya ilişkin konular,* birinciler gibi değildirler. Bütün tartışma da burada ortaya çıkar. Çünkü *Olguya ilişkin konular* tartışılmaktan kurtulamazlar; bu iddiâların tersini savunmak

22. Hume, *Treatise,* s. 11.
23. David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding,* USA, 1927, s. 15.
24. Hume, *Treatise,* s. 11.
25. Hume, *a.g.e.* s. 19.

her zaman mümkündür. Mesela: "*Güneş yarın doğmayacak.*" önermesi, "*Güneş yarın doğacak.*" önermesi kadar anlaşılırdır ve ikincisinden daha fazla çelişki içermez. Bu sebeple, birinci önermenin yanlışlığını kanıtlamaya çalışmamız yersiz, aynı zamanda boşunadır. Hume, söz konusu önermenin zihin tarafından açık ve seçik olarak algılanabilir olmasını, onun çelişkili olmadığına kanıt olarak gösterir. Ona göre, eğer birinci önermenin yanlış olduğu kanıtlanabilir bir önerme olsaydı, zihin tarafından açık ve seçik olarak algılanamazdı.[26]

Hume'un düşünce sitemine göre olguya ilişkin sorunlar (matters of fact) hakkındaki bütün akıl yürütmeler *sebep-etki* ilişkisine dayanır. *Sebep-etki* ilişkisi bizi bellek ve duyularımızın tanıklığının ötesine götürür. Birisine, önünde gerçekleşmeyen bir olay hakkında bir soru sorsanız, o, eğer biliyorsa, kendince o şeyin *sebep-sonuç ilişkisine* göre cevap verir. Meselâ bir arkadaşının Fransa'da olduğuna neden inandığını sorsanız, size bir *sebep* gösterir, bu *sebep* de başka bir olgu olur. Sözgelişi, arkadaşından aldığı bir mektup ya da arkadaşının daha önce verdiği kararların yahut verdiği sözlerin bilgisi o arkadaşın Paris'te olduğunun göstergesi olur. Başka bir örnekte ise Hume, ıssız bir adada, insana ait bir eşya bulan birisinin, daha önce burada bir insanın yaşadığına hükmetmesini de *sebep-etki* ilişkisi çerçevesinde anlatır. Hume'a göre, çok güçlü doğal akıl ve yeteneklere sahip olan bir kimsenin önüne tamâmen yeni bir nesne konsun, o güçlü yeteneklerine rağmen "nesnenin" sebeplerini bulamaz. Hume, "*Âdem, akıl yetilerinin başından beri tam yetkin olduğu kabul edilse bile, suyun akıcılığı ve saydamlığından boğucu olduğunu, ya da ateşin ışık ve ısısından yakıcı olduğunu çıkarsayamazdı.*" der.[27] Bir başka yerde şu görüşü ortaya koyar: "*...Nesnelerde, bizi onların ya her zaman uzak ya da her zaman bitişik olduklarına inandıracak hiçbir şey yoktur ve deneyim ve gözlemden ilişkilerinin bu tikel noktada değişmez olduğunu keşfettiğimizde, her zaman onları ayıran ya da birleştiren gizli bir sebep olduğu vargısını çıkarırız.*" Hume, aynı akıl yürütmeyi özdeşlik için de geçerli sayar.[28] Meselâ gözümüzü ya da elimizi üzerinden ayırmadığımız bir nesnenin sürekli olarak aynı kaldığı yargısına varırız, ancak bu bile *sebep* ve *etki* bağlantısı üzerine kurulu bir vargıdır.

Hume'un bilgi öğretisinde klasik bir ifade vardır. O, bütün bilginin *izlenim* adını verdiği ilk algıdan meydana geldiğini, "idea" dediği ikinci derecede algı türünün de "izlenim"in eseri olduğunu öne sürer. Hume çok yerde, "*İzlenimi olmayan bir şeyin ideası da yoktur.*" sözünü yineler. Bu, Hume'da tartışılması mümkün olmayan bir yargıdır. İşte burada, olguya ilişkin sorunlar ya da konular (matters of fact) olarak çerçevesini çizdiği, bilgi türleri ya da alan-

26. Hume, *a.g.e.* s. 23.
27. Hume, *a.g.e.* s. 25.
28. Hume, *a.g.e.* s. 77.

larının tamâmında bilginin kaynağı olarak görülen, birbirinden tamâmen olan *sebep* ile *etki* idealarının birbiriyle bağlantısını çözümlemek en önemli felsefî sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Hume'un bilgi öğretisinin en özgün ve çetrefil konusu budur.

Hume, öncelikli olarak *sebep* ve *etki* arasında var olduğu söylenen "zorunlu bağlantı"nın hangi "izlenim"den türetildiğini araştırmaya koyulur. Fakat bütün çabasına rağmen bu ikisi arasında olduğu varsayılan bağlantıyı bulamayarak, Hume ne *sebebin,* ne de *etkinin,* birbirleriyle bağlantısının zorunlu olduğunu kanıtlayan bir "izlenim"e sahip olmadığımızı iddiâ eder. Ona göre elimizde sadece "*sebep*" ve "*etki*"nin izlenimleri ve dolayısıyla da "*idea*"ları vardır. Aralarında var olduğu söylenen "zorunlu bağlantı"nın (necessery connection) "izlenimi" olmadığı için "idea"sı da yoktur. Başka bir ifadeyle, her şey ya bir *sebep* ya da *etki*'dir, ama bunun evrensel olarak bütün varlıkları kapsayacak şekilde genişletme hakkını verecek bir gerekçemiz de yoktur, Hume'a göre. O, nedensellik düşüncesinin olsa olsa iki nesne arasındaki bir ilişkiden türetilmiş olabileceğini belirtir, bunu da daha önce gördüğümüz bitişiklik ya da ardardalık (contiguity) ilişkisine bağlar.[29]

Hume, *bitişiklik* (contiguity) ilişkisinin *nedensellik* ilişkisi için temel olarak kabul edildiğini belirtir. İnsanların, *sebepler* ile *etkiler* olarak düşündükleri bütün nesnelerin bitişik olduklarını, birbirinin uzantısı sanılan bu iki şeyin ne zamanda, ne de mekânda birbirlerinden ayrılamayacakları düşüncesini onların bitişikliğine bağlarlar.[30]

Nedensellik bağlantısında ikinci önemli ilişki türü, öncelik-sonralık ilişkisidir; yani sebebin önce, etkinin de sonra meydana gelmesi meselesi. Ardardalık, insanları sebepten sonra mutlaka bir sonucun (etki) meydana geleceğine dair beklentiye sokar. Oysa Hume'a göre böyle "mutlak" bir beklentinin "alışkanlık"tan başka gerekçesi yoktur. Biz, aynı sebebin aynı sonucu verdiğini göre göre, A olayının B olayının sebebi olduğunu bilir ve hep böyle olmak zorunda olduğunu "sanırız".

Hume, *sebep* denilen şeyin bir başkasını üreten şey olduğunu iddiâ etmenin anlamsız olduğunu söyler.[31] *Sebep* denilen bir nesnenin, türdeş başka bir nesneyi *ürettiğini* iddiâ etmenin bir kısır döngü olduğunu belirten Hume, *nedensellik* ile *üretimin* birbirinin yerine geçen tanımdan başka bir şey olmayacağını savunur. O, *bitişiklik* ve *ardışıklık* denilen ilişkilerin bilinen anlamda zorunlu bir *nedensellik* ilişkisi yaratabileceği iddiâsını kesin bir şekilde reddeder.

---

29. Hume, *a.g.e.* s. 78.
30. Hume, *a.g.e.* s. 78-79.
31. Hume, *a.g.e.* s. 80.

Hume, herhangi bir nesnenin başka bir nesnenin *sebebi* olmaksızın ona *önsel* olabileceğini belirtir ve bunu da *zorunlu bağlantı* denilen ilişki türü ile ilişkilendirir.[32] *Zorunlu bağlantı* ilişkisinin doğasının tesbîtinin de aynen *nedensellik* ilişkisinde olduğu gibi zorluğuna işaret eden Hume, "*Nesnelerin niteliklerine gözümüzü diktiğimiz zaman, ne sebep ve etki ideasının, ne de zorunlu bağlantı ideasının o niteliklere dayanmadığını anlarız.*" der. Görüldüğü gibi, Hume, temelde, duyumla algılayamadığı hiçbir şeyi *izlenim* olarak kabul etmemekte, *izlenimi* olmayan bir şeyin *ideasının* da olamayacağını savunarak tanıtlanabilir bir şey olmaktan öte, bir *alışkanlık* ya da *inanç* olarak değerlendirmektedir. Sonuç olarak, "*Her etki, sebebinden ayrı bir olaydır. Bu yüzden de sebepte bulunamaz ve etkinin başlangıçta a priori uydurulması ya da kurulması bütünüyle rastgele olmak zorundadır.*"[33]

Hume'un Şüpheciliği

Şüpheciliğin tarihine bakıldığında, Hume'un bu felsefî sorunun önemli temsilcilerinden biri olduğu görülür. Onun aşırı mı yoksa ılımlı bir şüpheci mi olduğu konusunda bir tartışma olsa da, belli konularda "şüpheci" olarak anılması gerektiği yolunda geniş bir uzlaşma vardır. Zaman zaman "aşırı" (extrem) bir şüpheci olarak gözükse de, onu "ılımlı" (mitigated) bir şüpheci olarak anmak daha doğru olur. Yaşadığı dönem dikkate alındığında, Hume'un şüpheciliğini önemsemek gerekir. Onun şüphesi ne Sofistlerin ne Pyrrhon ne de Timon'un şüphecilikleri ile açıklanabilir. Çünkü Hume'un döneminde, pozitif bilimlerde uzmanlaşma ve klasik felsefî tartışmalardan ayrılarak, özellikle doğal felsefede (fizikte), spekülatif çıkarımlar yapmak yerine, matematiğe dayalı bir sistem kurulmaya başlanmış, bu yöntem(ler)le güvenilir sonuçlar elde edilmiştir. Newton'ın "yer çekimi" (gravitasyon) kuramına ilişkin formülü ve elde ettiği sonuç, birçok filozof gibi Hume'u da derinden etkilemişti. Doğa bilimlerinde, tartışmayı büyük ölçüde bitiren bu yöntemin moral bilimlere de uygulanıp-uygulanamayacağını deneyen Hume, bu yöntemin her alan için geçerli olamayacağını anlayınca, kimi metafiziksel konularda "şüphe"yi ya da bilinemezciliği çözüm olarak görmüştür. Hume'un şüpheciliği büyük ölçüde, kendi ampirizminin en özgün yanı olarak bilinen nedensellik öğretisi ya da çözümlemesi ile ilgilidir. Çok net biçimde Gazâlî'de ortaya çıkan, sebep ile sonuç arasında "zorunlu bir bağ" olmadığına ilişkin kuram, Hume'un da ampirik ve moral bilim-

32. Hume, *a.g.e.* s. 80.
33. David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, Hacettepe Üniversitesi Yayını, Ankara, 1976, s. 27.

lerde ısrarla üzerinde durduğu bir kuram olarak karşımıza çıkar. Amaçları ve çıkarımları farklı olsa da iki düşünür arasında böyle bir benzerlik vardır. Hume'un, nedensellik çözümlemesinde neredeyse tamâmen "duyusal izlenime" dayandırdığı bilgi, ampirik, "doğru" ama "kesin" bilgi olamaz. Pozitivistleri de idealist metafizikçileri de tatmin etmeyen bu görüş, Hume'un sistemi ve amacıyla tutarlı, pratik olarak da doğrudur. Çünkü ne metafizik konularda ne de bilimde, "her zaman ve koşulda mutlak doğruluğu kanıtlanabilecek hiçbir şey yoktur." Hume'un bilgi kuramına dair eserlerine bakıldığında bu açıkça görülecektir. Şimdi, onun şüpheciliğini büyük ölçüde ortaya koyan nedensellik öğretisine biraz daha yakından bakalım.

Az önce işaret edildiği gibi, nedensellik çözümlemesindeki tavrı ve çıkarımları, bir açıdan Hume'un "aşırı" bir şüpheci olarak nitelendirilmesine sebep olmuştur. Oysa Hume, "idea ilişkileri" (relation of ideas) dediği, matematiksel aksiyom ve kanıtlamalara şüpheyle bakmaz. Onun, kanıtlanamayacağını söylediği nedensellik bağlantıları, "alışkanlıklarla" oluşan ve aralarındaki ilişkilerin hiçbir mantıksal zorunluluğu bulunmayan sebep-sonuç ilişkileridir. O, Stoacıların başını çektiği, gereksiz akıl yürütmelerle zihni tembelliğe iten anlayışı, ancak "akademik" ya da "septik" dediği felsefe yoluyla ortadan kaldırmanın mümkün olduğunu savunur. Çünkü ona göre, bu felsefe türü özünde, her zaman yargılara şüphe ve kararsızlıkla bakma, acele belirlemelerdeki tehlikeden, anlama yetisinin (understanding) soruşturmalarını dar sınırlarda tutmaktan uzaklaşma, günlük hayatta yer almayan bütün teorik düşüncelerden uzak durma gibi özellikleri taşıması sebebiyle, insanı gerçek felsefî bir yola sokar. Bu felsefe türü, kişiyi böyle bir yola sokmakla, zihnin tembelliğine, ukalâlığına, yüksekten atmalarına da engel olmuş olur. Yine bu felsefe türü, felsefenin asıl hedefi olan hakikat sevgisinden başka her tutkuyu alt eder.[34] Şüpheci felsefenin, aşırılıklarla *insanı gündelik hayatın bazı temel kabulleri konusunda da şüpheye düşürerek hayatı daha da zorlaştıracağı* fikrine karşı çıkan Hume, tabiatın her zaman haklarına sahip çıkacağını, sonunda her çeşit soyut akıl yürütmenin üstesinden geleceğini ve çözümü yine onun sunacağını belirtir.[35]

Hume'u şüpheye düşüren en önemli şey, genel sistemine uygun düşmeyen, sebep ile sonuç arasında var olduğu söylenen gizli gücün (secret power) veya 'nedensellik bağlantısının' tesbît edilememesidir. Hume, bütün bilgi kuramı boyunca bu bağlantıyı "izlenim" temeline dayalı olarak bulmaya çalışır. O, *sebep* ve *etki* ilişkisi içerisinde olduğu söylenen *nedensellik* (causality) denilen şeyi, sebep ve sonuçtan bağımsız, ayrı bir olgu olarak ele alır ve bunun insan zihnine ya da "anlama yetisinin bilgi hazînesine" bir izlenimden gelip gelmediği-

34. Hume, *a.g.e.* s. 41.
35. *A.y.*

ni bulmaya çalışır. Çözümlemelerinin sonunda, nedensellik denilen şeyin, bir deneyim sonunda "izlenime" dayanılarak üretilemeyeceğini dile getirir. Âdem örneğinde de görüldüğü gibi, Hume, en güçlü akıl ve düşünme yetileri ile donatılmış bir insanın bile, birden bire dünyaya geldiğinde eşyadaki birbirini izleme olgusunu gözlese de, hiçbir zaman bundan öte bir şey olan, akıl yürütme ve *sebep-etki* ideasını keşfedemeyeceğini öne sürer.[36] Çünkü ona göre, bu gizli güçler hiçbir zaman duyularla algılanamazlar.[37] Hume'un şüpheciliği ve ölçüsüne ilişkin tartışmalara ışık tutması için, sırasıyla onun şüphenin geçerli olduğu alanlara dair yaklaşımlarına sırasıyla bakalım.

Aklın Kritiği

Hume'un akla ilişkin şüphesini, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* ve *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* adlı eserlerinde farklı ele aldığını, hatta farklı sonuçlara gittiğini belirterek başlamak uygun olacaktır. Hume'un "aşırı şüpheci" olduğu değerlendirmelerini de destekleyebilecek kimi iddiâların, onun *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinin birinci kitabında ele aldığı, *Akıl Açısından Şüphecilik* başlıklı bölümde yer aldığı görülmektedir. Hume orada, akılla elde edilen yargıları teorik ve pratik açıdan ayrı ayrı değerlendirmekte, tanıtlamaya (demonstration) dayalı bütün bilimlerin kurallarının kesin ve yanılmazlığını kabul etmekle birlikte, onların uygulama alanına konulduğunda bu pekinliği koruyamadıklarını öne sürmektedir. Çünkü Hume'a göre o ilke ve kuralların *yargıcı,* yanılabilir ve güvenilmez olan yetilerimizdir.[38] O halde, "Her an sapmaya ve yanılmaya müsait olan yargılarımız üzerinde her aşamada önceki uslamlamayı denetleyen bir yargı oluşturmalı, anlama yetimizin tanıklığının haklı ve doğru olduğu durumlarla karşılaştırmak suretiyle, görüşümüzün bizi aldatmış olduğu durumların bir tarihini yapacak kadar kontrolümüzü genişletmeliyiz."[39] Aklı, *etkisi* gerçeklik olan bir *sebep* olarak gören Hume, aklın diğer *sebepler* tarafından sık sık engellendiğini, bu yüzden onun kesin olması gereken bilgilerinin, sorunun yalınlık ve karmaşıklığına göre derecesi değişen bir *ihtimal* özelliği taşıdığını iddiâ eder. O, tanıtlamaya dayalı bilimleri bile şüphe tartışmasının içine alır ve şöyle der: "*Hiçbir cebirci ya da matematikçi yoktur ki, bilimindeki herhangi bir gerçekliğe onu bulur bulmaz tam bir güvenle bakabilecek, ya da onu salt bir olası-*

36. Hume, *a.g.e.* s. 25.
37. Hume, *a.g.e.* s. 42.
38. Hume, *Treatise,* s. 176.
39. Hume, *İnsan Doğası,* s. 182.

lıktan daha çoğu olarak görebilecek denli usta olsun. Delilleri üzerinden geçtiği her an güveni artar, ama dostlarından gelen onay yoluyla daha da artar, en mükemmel seviyesine bilgili dünyanın evrensel tasdîk ve alkışı ile ulaştırılır. Şimdi açıktır ki, inancın bu aşamalı artışı yeni olasılıkların eklenmesinden başka bir şey değildir ve geçmiş deney ve gözleme göre nedenlerin ve etkilerin değişmez birliğinden türetilir."[40]

Hume'un bu aşırı şüpheciliğini daha sonra terk ettiğini söylemek doğru olacaktır. Çünkü o, teorik olarak savunulsa bile, şüpheciliğin "içtenlikle ve sürekli olamayacağını" kabul eder.[41] Hume, "yargımızın hiçbir yerde hiçbir gerçeklik ve yanlışlık ölçüsüne mâlik olmadığı" düşüncesinde olan aşırı şüpheciliği önemli bulsa da, pratik hayatın devamı için bu görüşte *olmamak zorunda olduğunu* şu sözlerle dile getirir: *"Tabiat mutlak ve kontrol edilemez bir zorunlulukla bizi nefes almaya ve duyumsamaya sevk ettiği gibi bir yargıda bulunmaya da sevk eder. Uyanık olduğumuz sürece düşünmemize, ışık olduğunda gözlerimizi çevirdiğimiz nesneleri görmeye engel olamadığımız gibi..."*[42]

Tamâmen akıl yürütmelere dayanan bilimlerle, inanca dayalı olması gereken metafizik ve dinî konularda aklın yetkinsizliğini savunan Hume, mûcizeleri konu ettiği bir yazısında şunları söylemektedir: *"...Burada ortaya konulan akıl yürütme yönteminden, Hıristiyan dinini insan aklının ilkeleri ile savunmaya çalışan tehlikeli dostlarını ya da kuzu postuna bürünmüş düşmanlarını çıkmaza sokmaya çalışabileceğini düşündükçe daha da hoşnut kalıyorum. Bizim kutsalın kutsalı dinimiz iman üzerine kuruludur, akıl üzerine değil ve hiçbir şekilde altından kalkamayacağı böylesine bir sîgaya çekilme, onu tehlikeye düşürecek emîn bir yöntemdir. Bunu daha açık kılmak için Kutsal kitapta anlatılan mûcizeleri inceleyelim..."*[43]

Hume'un felsefesinde, teorik bir sorun olarak ele alınan şüpheciliğin uygulanmadığı alanın olmadığı söylense yeridir. Hem modern bilimin mutlak güvenilirliğine hem de onun kullandığı tümevarım yöntemine bakışı, daha sonra gelen bilim felsefecileri ve eleştirmenlerine yol gösterici olmuştur. Bilime bilim adamlarının bakışı ile filozofların bakışı aynı olmaz. Bilim adamının "zorunluluk" anlayışı ile filozofun anladığı "zorunluluk" aynı içeriğe sahip değildir. Bu sebeple, Hume, sebep ile sonuç arasında var olan ilişkinin yalnızca sanı ve beklentiye dayandığını, bunun da deneyimden elde edildiğini belirterek,

---

40. Hume, *Treatise*, s. 176.
41. Hume, *a.g.e.*, s. 177.
42. Hume, *a.g.e.* s. 179.
43. David Hume, *Enquiries Concerning The Human Understanding And Concerning The Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge, M. A., Oxford 1957, s. 137. Hume'un "Mucizeler Üstüne" adlı ünlü yazısı için bkz. *a.g.e.* s. 114-137.

deneyimle elde ettiğimiz bir sebep-sonuç ilişkisini bütün zaman ve koşullarda "zorunlu" olarak bekleme hakkımızın olmadığını savunur. Hume'a göre bütün deneysel sonuçlarımızın özeti şu cümlede vardır: *"Benzer görünen sebeplerden benzer sonuçlar bekleriz".*[44] Deneyimden elde edildiği için genelleştirilemeyeceğini söyleyen Hume'a göre bu sonuç akıl tarafından oluşturulsaydı belki mükemmel olurdu; oysa deney tarafından oluşturulmuş olup, benzerlik ve yürürlükteki çıkarımlara dayandırılır. Yumurtalar birbirlerine en çok benzeyen şeylerdendir, ama kimse bu görünüşlerindeki benzerliklerinden yola çıkarak bütün yumurtaların aynı tat ve lezzette olduklarını beklemez.[45] Hume tümevarım yöntemine de şu ifadelerle açıkça karşı çıkar: *"İmdi, tek bir durumdan, ondan hiçbir şekilde farklı olmayan yüz durumdan çıkardığı sonuçtan farklı bir sonuç çıkaran akıl yürütme süreci ne biçim bir şeydir? Böyle bir akıl yürütmeyi ne bir yerde bulabiliyorum, ne de hayal edebiliyorum."*[46]

Metafizik ve Dini Konularda Şüphe (Rasyonel Teolojinin İmkânı)!

Din-felsefe ya da Tanrı-evren ilişkisinde seküler bir tavır sergileyerek, iki alanın ayrı ele alınmasını tercih eden filozofların ilk çağlardan beri var olduğunu söylemek yanlış olmaz. Demokritos'un, evrenin işleyişinden de sorunların varlığından da sorumlu tutmadığı tanrısı ile Epiküros, Sofistler ve belki başka filozofların ilk sebep dışında, bağımsız, mekanik düzen arayış ve iddiâları yanında, tanrıyı dışarıda tutarak, bilgi ve inanç alanlarını ayırmaları bu düşünceye dayanak yapılabilir. Hiç kuşkusuz, Hıristiyanlığın çok güçlü bir biçimde, beşerî bilimlerin tamamına egemen olduğu Ortaçağ ve onu izleyen dönemlerde bütün evrene ve bilimlere teolojik bir perspektiften bakıldığı da bilinen bir gerçektir. Skolâstiğin son döneminde çok belirgin bir biçimde kendini gösteren, iman-akıl ya da inanç-bilgi ayrımı, özellikle Galilei, Hobbes, F. Bacon, Descartes, Locke ve Hume gibi filozoflarla daha belirgin daha ileri bir ayrıma tâbi tutulmuştur. Hatta bu konularda Hume'un diğerlerinden daha da ileri gittiği yazılarından görülebilir. Ancak, şunu belirtmek gerekir ki, diğerlerinin ortaya koyduğu Tanrı-evren ilişkisi ile Hume'un ortaya koyduğu tanrı-evren ilişkisi arasında derece yönünden fark vardır. Diğerlerinde "doğal" ya da rasyonel açıdan bir Tanrı-evren birlikteliğinden kısmen söz edilebilirse de, Hume'da bu iyice ayrışmaya başlar. Hume, din felsefesine önemli katkı sağlayan *Doğal Din*

44. Hume, *a.g.e.* a.yer.
45. Hume, *a.g.e.* s. 35.
46. Hume, *Anlama Yetisi,* s. 32.

Üstüne Diyaloglar'da, şüpheciliğin arkasına sığınarak, Kartezyen ya da teolojik tanrı tanıtlamalarının bütünüyle karşısında yer alır.

Doğal Din Üstüne Diyaloglar, Hume'un din felsefesinin temel ilkelerini derli toplu ele aldığı önemli bir eserdir. Bu eserde, dinin ilkel insanın kültür seviyesine uygun bir şekilde sürüp giderken, teologların, felsefeyi, dinin bazı konularını rasyonel temellere dayandırarak güçlendirmek için kullanmaya başlamalarıyla, din hakkındaki kuşkuları daha da artırarak içinden çıkılmaz bir hale getirdiklerini belirtir. Teologların bu yaptıkları din için de felsefe için de yararlı değildir. Hume, din gibi, insanların inançlarına bağlı geleneksel ve duyusal bir kurumu ve onun ilkelerini, temel esaslarını akılla temellendirmenin doğru olmadığını öne sürer. Bu eserde din felsefesinin önemli konuları arasında yer alan kötülük problemi, Tanrının varlığına ilişkin ontolojik ve kozmolojik kanıtlar ayrıntılarıyla analiz edilerek, tarafların görüşleri ortaya konulmaktadır.

Hume, "din filozofları" adını verdiği kimi entelektüellerin, dinî konuları akıl ilkelerine dayandırma meraklarının kafalardaki şüpheleri büsbütün artırdığını öne sürer. Oysa bu kişilerin, evrenin düzeninden hareket ederek, bu düzenin bir tesâdüfe bağlanamayacağını varsayıp, bunu bir *"ilk sebep"*le açıklamaya çalışmakla dine bir katkıda bulunamayacaklarını öne sürer. *Ürünün düzeninden, işçide tasarı ve öngörü olması gerektiğini çıkarmanın, kâinatın düzeninden bir yüce varlık düşüncesine ulaşmakla karıştırılmaması gerektiğini* vurgulayan Hume, itirazlarını şöyle sürdürür: *"Bir etkiden belirli bir sebep çıkarsadığımız zaman, birini ötekine oranlamamız gerekir ve sebebe, etkiyi ortaya çıkarmaya tamı tamına yeterli olanlardan öte herhangi bir nitelik atfetmeye hiçbir zaman hakkımız yoktur. Bir terazide on onsluk bir kefenin yükselmesi, karşıdaki ağırlığın on onsu aşkın olduğunun ispatı olabilir; ama hiçbir zaman onun yüz ons olduğunu düşünmemiz için bir sebep sağlamaz... Bu tür sebeplere daha başka nitelikler yakıştırırsak veya bu sebebin ortaya başka etkiler çıkarabileceğini ileri sürersek, sadece tahmin hakkını keyfî olarak kullanmış oluruz... Hiç kimse Zeuxis'in resimlerinden sadece bir tanesini görerek, onun aynı zamanda bir heykeltıraş veya mimar ya da renklerde olduğu gibi taşlarda ve mermerde de usta bir sanatçı olduğunu söyleyemez... Sebebin etkiyle orantılı olması gerekir."*[47]

Hume, burada sebep ile sonuç arasında bir oran bir uyum olduğunu, aynı ilgiyi evren ve Tanrı arasında kurmanın, Tanrı'yı yarattığı ile aynı saymak anlamına geleceğini, bunun da bir başka yanlışa yol açacağını savunur. Tanrı'ya insanların benzeri sıfatlar vermenin, insanbiçimci bir tanrı anlayışına yol açacağı açıktır. Tanrı'yı her şeyin sebebi olarak görmek, bizi, onun kötülüklerin de sebe-

47. Hume, *a.g.e.* s. 142-143.

bi olduğu sonucuna götürecektir.[48] Oysa Aristoteles, Descartes ve Leibniz'in de içerisinde olduğu bazı filozoflar, eser ile onu meydana getiren sebep (müessir) arasında fark olması gerektiğini belirtirler ve sebep ile etki arasındaki ilgiyi birinci lehine artırırlardı. Yaratıcı bir sebep için sınır çizmek bir yana, "eksik olanın" mutlaka "daha mükemmel olanla" eksikliğini gidermesi, meydana gelmesi için ona ihtiyaç duyması bir mantık kuralı olarak görülmüştür. Çok tartışılabilir olsa da, eserden "müessire", yani mevcut bir üründen, onun yaratıcısını bulmaya yönelmek sıkça kullanılan bir argümandır. Hume'a göre evrende olduğu varsayılan "düzen"den yola çıkarak onu yaratan Tanrı bulunamaz; çünkü evrenin meydana gelişi ile ilgili hiçbir bilgiye sahip değiliz. Ancak, Mehmet Aydın'a göre, evreni bir düzen içerisinde yaratan, ilim ve irade sahibi bir ilk "sebeb"in varlığını iddiâ etmek için evrenin başlangıç dönemine gitmeye de, o dönem hakkında ayrıntılı bilgi sahibi olmaya da gerek olmadığını Hume'un bilmesi gerekirdi![49]

Hume'un, tartışma yaratan bir başka düşüncesi de dinin akıldaki temeli üzerine sorulacak bir soruya verdiği cevapta yer almaktadır. *"Doğanın bütün çatısı, zekî bir yaratana tanıklık eder ve akıllı hiçbir araştırıcı, ciddî bir ölçünmeden (derin düşünme) sonra gerçek teizm ve dinin birincil ilkelerine inanmaktan bir an bile uzak kalamaz."* Bu sözler bazı felsefeciler tarafından Hume'un Teist bir kimliğe sahip olduğunu söylemek için yeterli kabul edilmiştir. Ancak, önemli Hume yorumcularından Amerikalı Ernest Campbell Mossner, bu sözlerin Hume'un teistliğine de deistliğine de kanıt olarak kullanılamayacağı düşüncesindedir. Mossner'a göre bu sözler ironiden başka bir şey değildir. Çünkü Hume, teizmin de deizmin de ne yanında ne karşısında değerlendirilebilir. Hume için söylenebilecek tek şey onun şüpheciliğidir. Şüpheci olarak bilinen bir filozofun, başta tanrı sorunu olmak üzere, dinî konularda en iyimser yorumla yargıyı askıya alma "epokhe" durumunda olduğu söylenebilir. Mossner bu görüşü güçlü bir biçimde desteklemekte ve savunmaktadır.[50]

Hume üzerine yorumlarıyla tanınan bir başka uzman, Hume'un vatandaşı Norman Kemp Smith'in, yukarıdaki sözle ilgili kendisine yöneltilen soruya verdiği yanıt da dikkat çekicidir. Smith'e göre, "Hume'un inancının olumlu içeriği hakkında söylenecek en cömert şey, bunun pek sınırlı kaldığıdır." Kemp Smith, Mossner kadar güçlü savunmasa da, Hume'un dine de dindarlığa da rasyonel anlamda, yakın durmadığı yolunda değerlendirmelerde bulunmaktadır.[51]

---

48. Ali Taşkın, *Felsefe Tarihi II,* Sentez Yayıncılık, Ankara, 2013, s. 215.
49. Bkz. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi,* Selçuk Yayınları, Ankara, 1993, s. 73.
50. Ernest C. Mossner, *"Hume and the Legacy of Dialogues"*, Bicentenary Papers, ed. G. P. Morice, Edinburgh, 1977; Hume, *Din Üstüne*, s. 122.
51. Bkz. H. E. Root, *"Dinin Doğal Tarihi Üstüne"*, (David Hume, *Din Üstüne,* çev. Mete Tunçay, Ankara 1995, içerisinde), s. 16.

Hume'un din felsefesi hakkında yorumlar yapan bir başka uzman da H. E. Root' tur. Root' da, Hume'un, sahip olduğu çok sınırlı bilgilerden hareket ederek, dinin kaynağı hakkında isâbetsiz bazı değerlendirmelerde bulunduğuna işaret etmektedir. Hume'un dine karşı takındığı *doğal tarihçi* tutumu eleştiren Root: "Yararlandığı kaynakları, klasik yazarları ve XVIII. yüzyılın dünya gezginlerini, Hume'un aldığı kadar ciddîye alamayız." demek suretiyle, Hume'un kaynağının temelsizliğine işaret eder.[52] Hiç kuşkusuz bu görüş Hume'un, *Dinin Doğal Tarihi* konusunda zayıf olduğu anlamına gelmektedir.

Hume'un, dinî konularda akıl yürütmelere karşı durduğu bir başka husus da, Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtlar üzerinedir. Meselâ, *Diyaloglar*'da teolog olduğu anlaşılan Demea ile filozof Cleanthes karakterlerine söylettiği şu sözler dikkat çekmektedir: Demea: "... *Sorun Tanrı'nın varlığına değil, tabiatına ilişkindir. İnsanın anlama yetisinin yetersizliğinden dolayı, bunun bizim için tamâmıyla kavranılamaz ve bilinemez bir şey olduğunu tasdîk ederim. Bu en yüce (supreme) aklın özü, nitelikleri, varoluş biçimi, sürekliliğinin özelliği... Bunlara ve böylesine yüce bir varlığın herhangi bir özelliğinin sırrına, insan aklı hiçbir zaman erişemez.*"[53] Cleanthes: "*Olguya ilişkin bir şeyi (a matter of fact) a priori delillerle ya da tanıtlama yoluyla kanıtlamaya kalkışmanın saçmalığını göz önünde bulundurarak başlayalım. Karşıtı bir çelişki içermedikçe hiçbir şeyin isbâtı yapılamaz. Seçiklikle düşünülebilen şeylerin hiçbiri bir çelişki içermez. Var olduğunu düşündüğümüz şeyin var olmadığını da düşünebiliriz. Neyin varolduğunu düşünebilirsek onun varolmadığını da düşünebiliriz. Dolayısıyla, varolmayışı bir çelişki içeren hiçbir varlık yoktur. Sonuçta, varolduğu isbatlanabilecek hiçbir varlık yoktur. Bu argümanı tamâmıyla kesin olarak öneriyor ve bütün tartışmayı ona dayandırmak istiyorum.*"[54]

Hume'un görüşünü bu diyalogdaki karakterlerden hangisinin görüşünün temsil ettiği bir muammâ olarak kalmış olsa da, ortada, "şüpheyi" haklı kılacak bir görüş olduğu, tartışılmayacak kadar açık gözüküyor. En azından, ontolojik ve kozmolojik kanıtlarla da bir pozitif bilim yaklaşımıyla da Tanrı'nın kanıtlanabileceğine ya da bilinebileceğine ilişkin görüşleri Hume'un kesinlikle kabul etmediği rahatlıkla söylenebilir.

Hume'un vahyedilmiş ya da akılda temeli olan din ya da dinleri değil de, agnostisizmi kendisine ilke edindiği de doğrulanabilir olmaktan uzaktır. Hume, çağdaşları kadar teoloji okumamışsa da din felsefesinde çok önemli yazı-

52. Root, *a.g.m.*, s. 26. Hume'un dinin kaynağına ilişkin görüşlerinin geniş bir değerlendirmesi için bkz. *a.g.m.*, s. 13-29.
53. David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Martin Bell, USA, 1990, s. 51.
54. Hume, *a.g.e.* s. 99.

ları olan bir filozoftur. Onun, Aydınlanmanın "yaygın din akımı" olan doğal din anlayışına sahip olduğunu söyleyenler çıkabilir. Bir ölçüde buna hak verilebilir belki ama Hume'un, Hıristiyanlık ve diğer dinlerin kökeni hakkında kutsal kitapların bildirdikleri ile uyuşmayan görüşlere itibar ettiğini bilmek gerekir. Özellikle *Dinin Doğal Tarihi* adlı eserde, dinin kaynağı konusunda, yeniçağda yaygın hale gelen pozitivist temellendirme çabalarına katkı sunar gözükür. Hume'un, dinin akla değil de inanca dayalı bir "duygu" olduğunu kabul ettiğini söylemek daha kabul edilebilir gözüküyor.[55]

Hume'un Ahlâk Felsefesi

Önemli bir sistem filozofu olan Hume'un felsefenin birçok dalında görüşlerini ortaya koyduğu söylenebilir. Ancak, epistemolojisi ile öne çıkmış olması sebebiyle diğer konulara dair yazıları sönük kalmıştır. Bu bağlamda, ahlâk felsefesinin de hak ettiği ölçüde ele alınmadığı bilinmektedir.[56] Belki özgünlüğü tartışılabilir ama ahlâk felsefesi konularına ilişkin o kadar çok yazısı vardır ki, göz ardı edilmesi uygun değildir. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'nin iki ve üçüncü kitapları tamâmen ahlâk konularına ayrılmıştır. Bunların yanında, *Ahlâkın İlkeleri Üzerine* adlı ayrı bir eseri daha vardır ve bu eserde çok sayıda farklı başlıkta yazı bulunmaktadır. Sadece *İnsan Doğası Üzerine* adlı eserinde bulunan yazılar bile Hume'un ahlâk felsefesi üzerine yazdıklarının çok ciddî bir biçimde ele alınmasının gerekliliğe işaret eder. Kendisi ahlâk felsefesinin önemini şu sözlerle ortaya koyar: "Ahlâk, diğerlerinin hepsinin üzerinde bizi ilgilendiren bir konudur."[57] Ahlâkla ilgili her çözümlemenin, pratikte atılacak her adımın, toplumun bireylerinin kendileriyle ve başkalarıyla ilişkilerinin ve bu ilişkilerdeki ölçütün önemi tartışılamaz. Bu durumda kişinin bireysel hayatı ve yaşadığı toplumun değerleri konusunda da filozofların akıl yürüttükleri görülür. İşte bu öneminden dolayı olacak ki, Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'nin üçüncü kitabı ile bir ve ikinci kitaplar arasında kıyaslama yaparken, pratik açıdan üçüncü kitabın diğerlerinden daha öncelikli ve önemli olduğunu değişik yerlerde vurgular.[58] Hume için ahlâkın temelinde akıl değil duygu vardır. Ona göre ne zihinde ne de başka bir yeti içerisinde "algılardan başka hiçbir şey bulunmaz." Görme, işitme, yargı-

55. Hume'un din felsefesi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Taşkın, *Hume Araştırmaları*, s. 140–151.
56. J. L. Mackie, *Hume's Moral Theory*, London 1980, s. Vİİ.
57. Hume, *Treatise*, s. 397; David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, (Bu eser *İnceleme* olarak anılacaktır) s. 307.
58. Hume, *İnceleme*, s. 307.

lama, sevme, nefret etme ve düşünme eylemlerinin tamâmının da temelinde algılar vardır. Ona göre, insan zihni hiç kimseyi algı adı altında sıralanamayan hiçbir eyleme yöneltemez.

Hume, erdemin akla uygunluğunu da, Tanrı'ya saygı ya da Tanrı korkusuna dayalı olduğunu öne sürenlerin görüşlerini de kabul etmez. Hume'a göre, pratik bir felsefe türü olan ahlâkın kurallarının olduğunu söyleyen ve bireyleri o kuralları uygulama konusunda uyaranların istekleri ile düşünceleri arasında bir çelişki var gibi görünür. İnsanların sık sık ahlâkî ödevlerle yönlendirildikleri ve yöneldikleri kimi eylemlerden ahlâksızlık olduğu gerekçesiyle caydırıldıkları, başkaları için de yükümlülüklerimiz olduğu hususunda uyarıldıkları bir gerçektir. O halde ahlâkın ya da ahlâklılığın temelinde akıl değil deneyim olmalıdır. Ahlâkın eylemler ve duygulanımlar üzerine etkisi olması sebebiyle akıldan türetildikleri söylenemez. Tek başına akıl ahlâkın kaynağı, ahlâklılığın güdüsü olamaz. Ahlâk tutkuları (passions) üreterek eylemlere yönlendirir ya da caydırır; akıl bu noktada kendi başına tamâmıyla güçsüzdür.[59]

Hume, aklın ahlâkî erdem ya da erdemsizliklerin üretilmesinde yetkin olmadığı konusunda ısrarlıdır. Tutkuları aklın önüne geçiren filozofun şu meşhur sözleri onun bu konudaki yerini belirlemesi açısından önemlidir: *"Akıl tutkuların kölesidir ve yalnızca öyle olması da gerekir ve hiçbir zaman onlara hizmet etmekten ve boyun eğmekten başka bir görev ileri süremez."*[60]

Yorumcular, Hume'un bu argümanlarından onun "eylem psikolojisi"ni çıkarmışlardır. Bu konuda özetle şu tesbitler yapılabilir: İnsanı erdemli ya da erdemsiz davranmaya iten onun psikolojisini etkileyen iç ve dış durumlardır. Bu da doğal kazanımlardır. Motivasyonun temelinde eylemin kendisi vardır; dolayısıyla dıştan gelen bir kuraldan söz edilemez.[61]

Ahlâkî Ayrımların (Erdem, Erdemsizlik) Kaynağı

Aslında Hume'un bilgi kuramında ve tutkuların analiz edilmesiyle başladığı *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'nin ikinci ve üçüncü kitaplarında ahlâkî konulardan söz ederken, izlenimlerin ve idelerin kaynağı konusunda ortaya somut anlaşılabilir bir çözümleme koyamadığını söylemek uygun olur. Çok soyut bir tartışma olduğu için belki fazla uzatmak doğru olmaz. Ancak şunu açıklıkla söylemek mümkündür: Her ne kadar Hume, dış duyum, iç duyum ya da izlenim ve ideaların kaynakları konusunda çelişkili ifadeler kulla-

59. Hume, *Treatise*, s. 399.
60. Hume, *a.g.e.* s. 365.
61. Mackie, *Hume's Moral Theory*, s. 2-3.

nıyorsa da, ağırlıklı olarak eylemlerin değerlendirilmesinde duyu organlarına çarpan izlenimlerin önceliğini belirterek, ahlâkî algı ve yargıların kaynağını oluşturduklarını belirtir.

Burada, bir eylemin erdemli ya da erdemsizliğine hükmedecek yetinin ne olduğu sorunu ele alınmaktadır. Hume, bir eylemin erdemli ya da erdemsiz olduğuna akıl yoluyla değil "ahlâk duyusu" yoluyla karar verileceğini belirtir. Ona göre erdem ve erdemsizlik, aklın yalnız başına düşünceler arasında ilişki kurup, karşılaştırmalar yapmasıyla bilinemez. Bir pratik felsefe türü olan ahlâk, anlama yetisinin ilkelerinin önüne geçer. İnsanlar sürekli ödev duygusuyla eylemlere yöneltilir, adalet duygusu ile de bazı eylemlerden caydırılırlar.[62] Erdem ile erdemsizlik arasındaki ayrım, ancak yol açtıkları izlenim ya da duygu aracılığıyla olmalıdır. Bu durumda ahlâk algılanmaktan çok hissedilir.[63]

Bu değerlendirmeleri Hume'un şu sözleriyle temellendirmek uygun olur: "*...Ahlâkın eylemler ve duygular üzerinde bir etkisi olduğuna göre, buradan ahlâkın ustan türetilemeyeceği sonucu çıkar; bunun sebebi tek başına usun, daha önce ispatladığımız gibi, böyle bir etkiye sahip olamamasıdır. Ahlâk tutkuları uyarır, eylemleri üretir ya da önler. Us bu noktada kendi başına tamâmıyla âcizdir. Öyleyse ahlâk kuralları usumuzun vargıları değildir.*"[64]

Burada, ahlâkî erdemlerin kaynağı olarak gösterilen "ahlâk duyusu" üzerinde biraz durmak gerekir. Hume, ahlâkî doğruluk ve ahlâkî bozulma ile ilgili kararlarımızın da algı olduğunu iddiâ eder. Böylece, "ahlâk, yargılanmaktan çok duyumsanır."[65] Bilgi öğretisinde bilginin kaynağı olan "izlenimler" ahlâkta da önemli görülürler. Ancak buradaki *izlenimler* birinciler kadar belirgin değildirler. İzlenimlerin erdemle ilgili olanlarının hoş, erdemsizlikle ilgili olanlarının da rahatsız edici olduklarını söyleyen Hume, asil ve yüce gönüllü eylemlerin haz, zâlimâne ve hâince eylemlerin de nefret uyandırdığını belirtir. Ahlâkî iyiyi ve kötüyü hazlar ve acılar belirler. Haz ve acı bir "duygu" olduğu için güzellik ve beğeni duyumları ile paralel olarak ahlâkta da bir duyum yetisi vardır, o da ahlâk duyusu oluyor.[66] Ahlâkî erdemlerde, değer açısından, eylemin kendisinden çok onu ortaya çıkaran güdü önemlidir.

Hume'a göre, herhangi bir iyilik yapmak isteyen bir kimsenin eyleminin bize yansıyan tarafı değil, eyleme yönlendiren niyet önemlidir. Ahlâkî açıdan değer, onu yapmayı sağlayan güdü ile ölçülür. Diğer yandan, herhangi bir eylemi ayıplarken, olması gerekeni yerine getirmediği için kişi kınanır. Ama kişi-

62. Hume, *İnceleme,* s. 308.
63. Hume, *Treatise,* s. 409.
64. Hume, *İnceleme,* s. 308.
65. Hume, *a.g.e.* s. 317.
66. Geniş bilgi için bkz. Hume, *a.g.e.* s. 317 vd.

nin aslında yapmak isteyip de çeşitli engeller sebebiyle yapılması gerekeni yapamadığı anlaşılırsa, kınamak yerine, eylemi yapmışçasına saygı duyulur. Hume, bu durumu şu sözle ifade eder: "Bütün erdemli eylemler değerlerini erdemli güdüler sayesinde kazanırlar."[67]

Fakat burada çok ince bir ayrıntıya dikkat çekmek gerekir. Eylemin güdüsünün yalnız başına saygı gösterilen bir erdem olduğu sanılmamalıdır; o güdünün sonucu öncelikli olarak saygı duyulan erdemdir. Bu durumda eylemi ortaya çıkaran güdü ile eylemin kendisi ona saygı duymadan da erdemli olmalıdır. Aksi durum, eylemin kendisine saygı göstermenin o eylemi üreten bir güdü olduğu sanısını doğurur ki Hume'a göre bu bir "fasit daire" içinde akıl yürütmedir.[68] Şu örnekle konu daha iyi anlaşılacaktır: "Bir babayı, çocuğunu göz ardı ettiği için kınarız; her ebeveynin ödevi olan, doğal sevecenlik açısından bir eksiklik göstermediği için değil de ne için? Doğal sevecenlik bir ödev olmamış olsaydı, çocukların bakımı bir ödev olamaz ve çocuklarımıza gösterdiğimiz dikkatte bir ödevi göz önünde tutmamız imkânsız olurdu. Öyleyse bu durumda bütün insanlar eylem için ödev duyusundan ayrı bir güdüyü kabul ederler."[69]

Hume "ahlâk duyusu" (moral sense) ile eyleme sebep olan güdü (motive) birlikte olmadan bir eylemin erdemli ya da ahlâkî açıdan iyi olamayacağını ileri sürer; ancak, ahlâk duyusunun herhangi bir güdü olmadan da bir eylem üretebileceğini kabul eder. Fakat bunun az önce çerçevesi çizilen görüşe karşı olmadığını da belirtmeden geçemez. Şöyle ki: Herhangi bir erdem güdüsü ya da ilkesi insan doğasına ortak olduğu zaman, yüreğinin o ilkeden yoksun olduğunu duyan bir kişi kendisinden nefret ederek belli bir ödev duygusu ile söz konusu eylemi gerçekleştirebilir. Hume'a göre, bir minnettarlık beklentisi olmayan bu kişiyi ona iten şey, kendisinde herkeste olan güdünün olmadığını gizlemek olabileceği gibi, başkalarının yapılan eylemden hoşnut olmalarından haz alması da olabilir.[70] Ahlâkî ödev duygusu ile de olsa, kişilerin bazı yükümlülükleri yerine getirmelerinde, insan doğasında eylemleri değerli kılan kimi ilkelerin bulunabileceğini de hesaba katan Hume'un burada konuyu açıklamakta zorlandığı görülmektedir.

Hume için ahlâklılığın toplumsal bir yönü ve amacı vardır. Bir anlamda ahlâkı, kişinin kendisini ilgilendiren öznel bir terim ve etkinlik olarak değil, başka insanlarla ilişkilerini de düzenleyen bir terim olarak anlaşılmalıdır.

---

67. Hume, *a.g.e.* s. 415.
68. Bunu bir kısır döngü (fasit daire) olarak da anlamak mümkündür. Bkz. Hume, *Treatise*, s. 415.
69. Çeviri Aziz Yardımlı'ya ait; bkz. Hume, *İnsan Doğası*, s. 415.
70. Hume, *a.g.e.* s. 415–416.

Adalet Kuramı

David Hume, genel felsefesinde olduğu gibi hukuk felsefesinde de yol gösterici bir köprü görevi yapmıştır. Bir yandan doğal ve geleneksel hukuk anlayışlarına dayanarak geleneğe sadık kalmaya çalışmış, diğer yandan da, adaleti yarar ilkesine dayandırmak suretiyle modern hukuk kuramcılarının görüşlerine kaynaklık etmiştir.

Hume'a göre erdemlerin bazıları doğal bazıları da yapaydırlar. Adaletin de içerisinde olduğu bazı erdemler vardır ki, insanoğlunun bazı gereksinimlerinden doğarlar. Bu tür yapay erdemler de bir beğeni ve haz üretirler. Filozofumuzun yapay bir erdem olarak açıkladığı adalet, ahlâk felsefesi konularının en önemli, anlamı en geniş aynı şekilde, en çok kötüye kullanılan ve en çok da tartışılan kavramlarından bir tanesidir. Hume, adaletin ortaya çıkmasını insanın doğa durumundan aile ve toplum durumuna, oradan şehirlere ve daha sonra da toplumlar arası ilişkilere kadar uzanan bir sürecin başlangıcına götürür. Yapay erdem olarak adlandırması, Hume'un adaleti daha az önemsediği anlamına gelmez. Nitekim o adaletin önemini, *"hiçbir erdem adaletten daha çok saygı görmez ve hiçbir erdemsizlik adaletsizlikten daha çok nefret uyandırmaz,"* sözleriyle ortaya koymaktadır.[71] Ona göre, çok önemli bir gereksinimden doğan adaletin ortaya çıkmasının tek sebebi toplumun yararıdır. Hume, bu konuda şöyle der: *"Toplumun yararı adaletin biricik kökenidir ve bu erdemin yararlı sonuçları hakkındaki refleksiyonlar adaletin değerinin biricik temelidir..."*[72] Yine Hume başka bir yerde şu ifadeleri kullanmaktadır: *"...Adalet yararlılığını tamâmıyla halktan türetmektedir ve böylece değeri ve ahlâkî yükümlülüğü tek başına yükselmektedir."*[73]

Toplumun yararı adaletin ortaya çıkmasına sebep olan bir temel olarak kabul edilince, ister istemez adaletin "inşâ edilen" "pozitif" yönüne de işaret edilmiş oluyor. Bu yararı gerekli kılan durumun ne olduğunu, Hume mülkiyetle açıklamaya çalışmaktadır. Hugo Grotius, Thomas Hobbes gibi filozoflarda da görülen, anlaşmazlıkların temelinde "mülkiyet" olduğu düşüncesini Hume da enine boyuna inceler, mülkiyet tartışmaları yokken adaletin gereksizliğini ortaya koyar ve bu konuda şöyle der: "Şairlerin "altın çağ" olarak adlandırdığı dönemde ne doğal âfet ve felâketler ne beşerî kıskançlıklar ne de zâlimlik bencillik gibi kötü hasletlerden söz edilirdi. İçtenlik, merhamet, duygudaşlık egemen olan özelliklerdi. Burada ne mülkiyet, ne yüküm-

71. Hume, *İnceleme*, s. 384.
72. Hume, *Enquiries*, s. 11.
73. David Hume, *Ahlâk*, çev. Nil Şimşek, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010, (Bu eser *Ahlâk* olarak anılacaktır)s. 30.

lülük ne de adaletin kat'î kavram ve kuralları vardı. Bu "şiirsel" kurgunun benzerini ama karşıt kurgulamalardan yola çıkan felsefeciler yapmışlardı." Felsefî kurguya göre ise doğa durumu: En aşırı muhtaçlığın hüküm sürdüğü savaş ve şiddet durumudur. Hume bu durumu da şu sözlerle betimlemeye çalışıyor: "İnsanoğlunun ilk kökeninde, câhil ve ilkel doğası o kadar hâkimdi ki, karşılıklı güvene yer vermezdi; ancak her insan korunması ve güvenliği için kendine ve gücüne veya kurnazlığına dayanmak zorundaydı. Hukuk duyulmamıştı, hiçbir adalet kuralı bilinmiyordu, hiçbir mülkiyet ayrımı gözetilmiyordu, haklının tek ölçütü güçtü ve herkesin herkesle dâimî savaşı insanların yabânî bencilliğinin ve barbarlığının bir sonucuydu."[74] Adaletin ortaya çıkma gerekçesi açısından mâkul bulsa da, Hume'un Grotius, Rousseau gibi filozofların bu tür bir "doğa durumu" değerlendirmesine yakın durmadığı anlaşılmaktadır.[75]

Hume, bolluğun egemen olduğu, kısıtlılığın olmadığı bir durumda, kavga sebebi ortada olup çatışma çıkmayacağı için adalete de gerek duyulmayacağını belirtir. Hobbes'un, savaşın ortaya çıkmasına sebep olarak gösterdiği, "birden çok kişinin aynı şeyi aynı anda istemesi"ne benzer bir gerekçeyi Hume, adaletin ortaya çıkmasının önemli sebebi olarak görüyor ve şöyle diyor: "*Herkese yeterli olandan fazlası varken, malların taksimi hangi amaçla yapılabilir ki? Herhangi bir haksızlık olma olasılığı yokken, mülkiyet niçin tanınsın ki? İhtiyacım olan bir nesneyi, onun yerini tutacak başka bir nesne varken ve eşit değerdeki bu başka nesneye elimi uzatarak sahip olabilecekken, niçin benim diye çağırayım? Adalet bu durumda tamâmen faydasız hale gelerek, boş bir seremoni olacaktır ve erdemler kategorisinde yerini alması hiçbir zaman mümkün olmayacaktır.*"[76]

Hume, adaletin ortaya çıkmasına sebep olarak gösterdiği mülkiyet konusuna ek olarak, insan doğasının bazı önlemlere gerek duyduğuna ilişkin sınırlılıklarına da dikkat çekmektedir; bu bağlamda adaletsizliğin sebeplerinden saydığı kıskançlık ve egoizmin pasif kılınması durumunda da adalet erdemine gerek duyulmayacağını öne sürerek şöyle der: "*Yüreğim komşumum çıkarları ile kendi çıkarlarım arasında bir ayrım yapmıyorsa fakat onun bütün acılarını sanki benimkilermiş gibi aynı kuvvet ve dirilikle paylaşıyorsa, niçin onun arazisi ve kendiminki arasında sınır taşları*

---

74. Doğanın bu durumunu Hobbes'a bağlayan genel anlayışın yanlışlığına da işaret ediyor Hume. Bu görüşün Platon'dan bile önceye dayandığını, Platon'un, *Devlet*'te bu anlayışın aksini kanıtlamaya çalıştığını, Cicero'nun da bu düşünceyi savunduğunu açıklıyor. Bkz. *Ahlâk*, s. 31, 2 numaralı dipnot.
75. Hume, *Ahlâk*, s. 32.
76. Hume, *a.g.e.* s. 26.

yükselteyim?"[77] Bu görüşe paralel başka bir örnek: Bireyler arasındaki karşılıklı iyilikseverlik güçlendikçe aralarındaki mülkiyet ayrımı büyük oranda karışır ve kaybolabilir. *"Kanunlar aracılığıyla evli kişiler arasında dostluğun çimentosunun, iyeliklerin bütün ayrımları ortadan kalkacak kadar güçlü olduğu varsayılmaktadır..."*[78]

Hume'a göre, adalet ve hakkâniyet kurallarının tamâmen toplumda görülecek "yarara" bağlı olduğu anlaşıldı. Yine toplumun "yararı" gerektirirse, bazı durumlarda "adalet" ve "hakkâniyet"(equity)[79] bütün kurallarıyla askıya alınabilir. Bir şey adalet ve mülkiyet konusu olmayacak kadar bol ise de, savaş, gayr-i nizâmî mücâdele, terör gibi sorunlarla yüz yüze gelinirse de adalet askıya alınabilir. Çünkü önemli olan halkın ortak çıkarı, can güvenliği ve yaşama imkânıdır. Burada Hume'un adaleti tamâmıyla yapay bir kurum olarak ele almasındaki tutarlılığını görmek mümkündür.[80]

Hume'a göre, doğal hukuku ve adaleti savunanlar da, modern ve pozitif hukuku savunanlar da, görüşlerinin sonsuza kadar geçerliliğini koruyacağını savunmakla isâbetli bir görüş ortaya koymamışlardır. Hume'un anlayışına göre, insanın, zaman içerisinde karşılaştığı koşulların bir ürünü olan ve tamâmıyla mülkiyetin korunmasına yönelik bir yarar ilkesine dayanan adalet, "yasallık" ya da "kanuna uygunlukla" eş anlamlıdır. Adalet yasaları esnektir; zarûret halinde askıya da alınabilir. Adaletle ilgili hiçbir kurala evrensellik ve ebedîlik verilemez. Yani pozitif hukuk ve adalet anlayışına da, değişmeyen doğal adalet anlayışına da uzak duran Hume, adaleti, mülkiyetlerin korunmasını ve düzenli paylaşımını sağlayan, bireyin ve toplumun yararını ilk planda tutan, herkesin verdiği sözün ve üzerine aldığı yükümlülüklerin yerine getirilmesini sağlayan bir güvence olarak görür.

Yarar ilkesinden yola çıkan ahlâk duyusu (Moral sense) öğretilerinde Anthony Asley Cooper (1. Earl of Shaftesbury) (1621-1683), onun izleyicisi durumunda olan İskoç filozof Francis Hutcheson (1694-1746) ve hemen arkasından Hume ve Adam Smith (1723-1794) gelir. Daha sonra yani XIX. yüzyılda "ahlâk duyusu" ve "yarar" ilkesinden geliştirilerek belli bir sisteme dönüşen, Jeremy Bentham (1742-1832) ve J. S. Mill (1806-1873) ile önemli bir okul haline gelen utilitarism üzerinde Hume'un etkisi büyük olmuştur.

---

77. Hume, *a.g.e.* 27.
78. Hume, *a.g.e.* s. 28.
79. Hakkâniyet (Nasafet), bir anlamda, "somut olay adaleti" ve "hukuktaki katılığın giderilmesi", özel durumlara ait bir çeşit çözüm yolu anlamına gelir; bkz. Ejder Yılmaz, *Hukuk Sözlüğü*, Ankara, 2005, s. 254.
80. Hume, *Ahlâk*, s. 30

KAYNAKÇA

Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi,* Selçuk Yayınları, Ankara, 1993.

Burton, John Hill, *Life And Correspondance of David Hume,* Edinburgh, Basım tarihi Yok.

Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 1996, C. V.

Hume, David, *Ahlâk*, çev. Nil Şimşek, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010.

———, *A Treatise of Human Nature,* ed. L. A. Selby-Bigge, M. A, London 1957.

———, *An Enquiry Concerning Human Understanding,* USA, 1927.

———, *Dialogues Concerning Natural Religion,* ed. Martin Bell, USA, 1990.

———, *Enquiries Concerning The Human Understanding And Concerning The Principles of Morals,* ed. L. A. Selby-Bigge, M. A., Oxford 1957.

———, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1996.

———, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2009.

———, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, Hacettepe Üniversitesi Yayını, Ankara, 1976.

Mackie, J. L. *Hume's Moral Theory,* London 1980.

Mossner, Ernest Campbell, *"Hume and the Legacy of Dialogues",* Bicentenary Papers, ed. G. P. Morice, Edinburgh, 1977.

Mossner, Ernest Campbell, *The Life of David Hume,* Oxford, 1980.

Root, H. E. *"Dinin Doğal Tarihi Üstüne",* (David Hume, *Din Üstüne,* çev. Mete Tunçay, Ankara 1995, içerisinde)..

Smith, Adam, Letter to the Authors of the Edinburgh Review, Edinburgh, 1756.

Taşkın, Ali, *Felsefe Tarihi II,* Sentez Yayıncılık, Ankara, 2013, s. 215.

Taşkın, Ali, *Hume Araştırmaları,* Birey Yayınları, İstanbul, 2007.

VOLTAIRE FELSEFESİ VE ETKİLERİ

Necdet Durak*

Fransız Aydınlanmasının en önemli isimlerinden biri olan Voltaire, 21 Kasım 1694'te Paris'te doğdu, 30 Mayıs 1778'de aynı kentte öldü. Gerçek adı François Marie Arouet olan Voltaire'in babası Arouet, bir noterdir. Küçük yaşta annesini kaybeden düşünür zor bir çocukluk dönemi geçirmiştir. Zayıf bir bünyeye sahip olmasından dolayı çok fazla yaşamayacağı düşünülen filozof buna rağmen rahatsızlıklarla dolu olsa da 84 yıllık uzun bir ömür sürdürmüştür.[1]

İlk eğitimini aile çevresinde alan Voltaire, eğitimini daha sonra bir Cizvit okulunda sürdürür ve zekâsıyla kısa sürede tanınır. Bu eğitim ona dinî alanda kazandığı bilgilerin yanı sıra çağdaş fizik öğretilerini, diyalektik düşünmeyi ve eleştirel bir zihniyeti kazandırmıştır. Küçük yaşlarda Latince ve Yunanca öğrenen düşünürün edebiyata ve dil eğitimine karşı duyduğu ilgi, düşünce dünyasının genişlemesine katkı yapmıştır. Edebiyata karşı duyduğu ilgiyle bu alana yönelmek istemesi babası ile uzun yıllar sürecek bir gerilim doğmasına yol açmıştır. Hukuk eğitimi görmesi için babasının isteğiyle Lahey'e gönderilmiştir.[2] Dönemin siyâsî sorunlarıyla yakından ilgilenen düşünür, hicivleri ve eleştirile-

---

* Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü. nejdetdurak@sdu.edu.tr

1. Roger Pearson, *Voltaire Almighty: A Life in Pursuit of Freedom*, Bloomsbury Publishing, London 2005, p. 9, 57; Will Durant, *Felsefenin Öyküsü*, Çev. Ender Gürol, İz yayıncılık, İstanbul 2010, s. 209.
2. Pearson, *a.g.e.* p. 18, 32,36,49.

ri nedeniyle 1717 yılında, bir yıl süreyle Bastille Hapishanesi'ne atılmıştır.[3] Bu dönemde siyâset ve edebiyat üzerinde çalışmalarını yoğunlaştırır. Voltaire'in eleştirel tutumuyla, hicivleriyle dönemin siyâsetçilerini ve dinî hoşgörüsüzlüğü hedef alması bir yandan halk arasında tanınmasını ve sevilmesini sağlarken aynı zamanda yönetimin tepkilerini üzerine çekmiştir.

Düşünür kendi tercihi ile Voltaire adıyla tanınmıştır. Hapishanedeyken J. Baptiste. Rousseau (öl. 1741)'ya yazdığı bir mektuptan anlaşılacağı üzere bu ismi tercih etmesinde döneminin tanınmış şairlerinden biri olan Pierre Charles Roy (öl. 1764) ile isminin telaffuzunda karıştırılmak istememesi rol oynamıştır. Voltaire isminin yazarın soy isminin Latince telaffuzunun bir anagramı olduğu düşünülmektedir.[4]

Kavgalarını sadece kalemi ile vermeyen düşünür, bu dönemde tanınmış bir asilzâde olan Chevalier de Rohan ile fikrî olmayan mücadelesi neticesinde 1726 yılında kendi isteğiyle İngiltere'ye gönderilmiştir.[5] Yaklaşık üç yıl süren bu sürgün hayatı ve içine girdiği yeni ortam, düşünürün dünya görüşünde ve düşüncelerinin gelişmesinde etkili olmuştur. Tolerans kavramını bütün hayatı boyunca temel bir değer olarak yansıtan düşünür, İngiltere'de bulunduğu dönemde, Isaac Newton'un (öl. 1727) cenâze törenine katılmış, onun kilise ile yaşadığı problemlere rağmen, Westminster kilisesi, Abbey mezarlığına gömülmesine izin verilmesinden etkilenmiştir.[6] Üç yıl süren bu sürgün sonrası Paris'e dönmüştür. İngiltere'deki siyâset, edebiyat ve din üzerine olan gözlemlerini, *İngiltere Üzerine Felsefî Mektuplar* (*Lettres philosophiques sur les Anglais*) adıyla 1734 yılında yayınlamıştır. Kitap insan haklarına değer veren ve anayasal monarşiyi öne çıkaran tutumu nedeniyle, yasal izinleri almadığı gerekçe gösterilerek toplatılmış ve yakılmış yayıncısı hapsedilmiştir.[7] Bu olay sonrası Voltaire dine, ahlâka, geleneklere, siyâsî yönetime saygısızlık suçlamalarına mârûz kalır ve tekrar Fransa'dan uzaklaşmak zorunda bırakılır. 1734-1749 yılları arasında Fransa'nın kuzey doğusunda yer alan Cirey'de bulunur. Burada Newton'un Principia Mathematica'sını tercüme eden Émilie du Chatelet (öl. 1749) ile onbeş yıl sürecek bir dostluk kurar; Leibniz ve Isaac Newton üzerinde çalışmalarda bu-

---

3. Andrés Maurois, *Voltaire*, Çev. Cenap Yazansoy, Kastas Yayınları, İstanbul, 2001, s. 18.
4. George Byron Watts, "Voltaire's Change of Name", *Modern Language Notes*, Vol. 38, No. 6, Jun. 1923, s. 329-333. 330; Ira Owen Wade, "Voltaire's Name", *PMLA*, Vol. 44, No. 2, Jun. 1929, s. 546-564, s. 547-548, 552.
5. Geoffrey Turnovsky, "*The making of a name: A Life of Voltaire*", *The Cambridge Companion to Voltaire*, ed. Nicholas Cronk, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 19.
6. Maurois, *Voltaire*, s. 29; Pearson, *Voltaire Almighty: A Life in Pursuit of Freedom*, s. 65-67.
7. Maurois, *a.g.e.* s. 34-36; Pearson, *a.g.e.* p. 59.

lunur. Bu dönemde 1740'da kral olacak olan Prusya prensi II. Friedrich (Büyük Frederick, öl. 1786) ile tanışır.[8]

Voltaire, 1740 yılının ilk yarısında Brüksel'de yaşamıştır. 1742 yılında Fransız hükümeti tarafından II. Friedrich ile dostluğundan yararlanmak için elçi olarak görevlendirilmiştir. Bu görevinde başarı sağlayamadan, 1744'de geri dönmüştür. 1750 yılında çalışmalarını takdir eden ve davet gönderen II. Friedrich'in yanına, Potsdam'a gitmiş bir süre burada yaşamıştır. Bir bilim kurgu olan ve döneminde oldukça ses getiren *Micromégas* adlı çalışmasını 1752 yılında burada yazmıştır. Berlin Bilim Akademisi'nin başkanı olan Maupertuis (öl. 1759) ile anlaşmazlıklar yaşaması, Friedrich ile dostluğunun bozulmasına yol açar. Voltaire, Almanya'dan ayrılmak zorunda kalır ve dönüş yolculuğunda Frankfurt'ta kısa bir süre hapsedilir.[9] Voltaire, Paris'e doğru yola çıkmış, fakat XV. Louis onun kente girmesini yasaklayınca, Cenova'ya gitmiştir. Hayatını Avrupa'nın çeşitli şehirlerinde geçiren Voltaire, 1758'de Fransa-İsviçre sınırında Ferney'de bir malikâne almış ve ölümüne kadar ikâmet etmiştir. Burada yirmi yıl boyunca pek çok eser kaleme almıştır. *İrene* oyununun sahnelenmesi için geldiği Paris'te 30 Mayıs 1778'de ölmüş ve kilisenin karşı çıkması üzerine yeğeninin papaz olduğu Selliers'de gömülmüştür.[10] Fransız Devriminden sonra mezarı Panteon'a taşınmıştır. Voltaire, XVIII. yüzyıl filozofları içerisinde, felsefî bir sistem getirmekten çok çağın anlayışını yansıtan, simge bir isim olmuştur.

ESERLERİ

Voltaire, çok sayıda kitap, makâle, mektup ve broşür kaleme almıştır. Yazım üslubu olarak hacimli eserlerin etkili olamayacağını düşünmesinden dolayı eserlerinin büyük bölümü küçük hacimli kitaplardan oluşmaktadır. Kaleme aldığı tarihler, tiyatro oyunları, mektuplar ve eleştiriler kısa olması, dilinin kolay anlaşılması dolayısıyla halk tarafından "*küçük çörek*" ismiyle anılmıştır.[11] Voltaire'in başlıca eserleri şunlardan oluşmaktadır:[12]

Hikâyeleri: *Zadig ya da Kader üzerine* (*Zadig ou la Destinée*) 1747; *Bababey ve Fakirler* (*Bababec et les Fakir*) 1750, *Micromegas* 1752, *Candide ya da İyimserlik*, (*Candide ou l'optimisme*) 1759.

---

8. Maurois, *a.g.e.* s. 46-47; Pearson, *a.g.e.* p. 167.
9. Maurois, *a.g.e.* s. 60-62; Pearson, *a.g.e.* p. 233-235.
10. Maurois, *a.g.e.* s. 102; Pearson, *a.g.e.* p. 387.
11. Server Tanilli, *Voltaire ve Aydınlanma*, Adam Yayınları, İstanbul 2003, s. 185.
12. Eserlerinin tam bir listesi için bakınız Remzi Demir, *Türk Aydınlanması ve Voltaire*, Doruk Yayınları, Ankara 1997, s. 14-15.

Tiyatro Oyunları: *Oedipe* 1718, *Brutus* 1730, *Zaire* 1732, *Taassup ya da Muhammed Peygamber* (*La Fanatisme ou Mahomet Le Prophéte*) 1742, *Merope* 1743, *Irene* 1779.

Tarihleri: *XIV. Louis Çağı* (*Le Siécle de Lous XIV*) 1751, *Büyük Petro Yönetiminde Rusya'nın Tarihi* (Histoire de la Russie Sous Pierre Le Grand) 1759, *Histoire de Charle XII* 1731.

Şiirleri: *La Bastille* 1717, *La Henriade* 1723, *Doğa Kanunu Üzerine Şiir* (*Poéme sur la Loi Naturelle*) 1752, *Epitre a Horace* 1772.

Felsefe eserleri: *İngiltere Üzerine Felsefî Mektuplar* (*Lettres philosophiques sur les Anglais*) 1734, *Newton Felsefesinin Öğeleri* (*Elements de la philosophie de Newton*) 1738, *İnsan Üstüne Konuşmalar* (*Discours sur l'Homme*) 1738, *Gelenekler ve Adetler Üstüne bir Deneme* (*Essai sur les Moeurs et l'esprit des Nations*) 1756, *Tolerans Üzerine İnceleme* (*Traité de la Tolérance*) 1763, *Felsefe Sözlüğü* (*Dictionnaire Philosophiques*) 1764.

Voltaire'in *Felsefe Sözlüğü* ilk defa 1764 yılında *Portatif Felsefe Sözlüğü* adıyla yayınlanmış, 1776 yılına kadar farklı baskıları gerçekleştirilmiştir. Bu baskılar yazarı tarafından kısmi değişikliklerle yayınlanmış, bazı bölümler eklenirken, bazı kısımlar çıkarılmış veya yeniden yazılmıştır. Voltaire'in *Felsefe Sözlüğü*'nün Türkçe tercümesinin sonuna, 1770 de ilk baskısı yapılan *Ansiklopedi Üzerine Sorular* (*Questions sur l'Encyclopedie*)'dan bölümler eklenmiştir. Felsefe sözlüğünde ele alınan kavramların çok az bir kısmı bugün felsefe kavramı içinde düşündüğümüz kavramlardan oluşmaktadır. Fransızca philosophique terimi klasik anlamda Descartes ve Kant gibi bir filozofun felsefî görüşlerini ifade edebildiği gibi aynı zamanda Voltaire, Montesquieu (öl. 1755), Jean Jaques Rousseau (öl. 1778) ve Diderot (öl. 1784) gibi filozoflar tarafından geliştirilen, XVIII. yüzyılın deneyimciliğini, hoşgörü anlayışını, aydınlanma değerlerini ihtivâ etmektedir.[13]

Voltaire'in, Arap ve Çin uygarlıklarının yerini ve değerini tartıştığı *Gelenek ve Adetler Üzerine Bir Kalem Denemesi* (*Essai sur les Moeurs et l'Esprit des Nations*) ve *XIV. Luis Çağı* gibi eserleri toplum ve tarih konusundaki görüşlerini içerir.[14] Ona göre tarihçi, bir teolog veya fabl anlatan bir kişi olamaz. *Essai sur les Moeurs*'da tarihî süreçte gerçekleşen olayları Tanrı'ya bağlayarak açıklayan kilise tarihçiliği yerine, tarihsel olayların doğal açıklamasına yönelecek akılcı bir tarih yöntemine yönelir. Tarih, Tanrısal bir planın gerçekleşmesi ol-

13. David Beeson and Nicholas Cronk, "Voltaire: philosopher or philosophe?", *The Cambridge Companion to Voltaire*, ed. Nicholas Cronk, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 47.
14. Maurois, *Voltaire*, s. 43-44.

mayıp, insanlığın bugüne kadar geçirdiği aşamaların, bilginin, bilincin kazanıldığı, akılla kavranabilir bir alandır. Tarih insan aklının ilerlemesi, kendini açmasıdır. Tarihi insan için değerli kılan yön, akla uygun ve akla aykırı olgu ve olayların, mücâdelelerin, başarı ve başarısızlıklarıyla insan doğasının özünü vermesidir. Voltaire, tarih anlayışında tarihî olayları Aydınlanma çağının getirdiği akılcı tutumla, tek yönlü bir bakış açısıyla incelenmektedir. Tarihî olay ve olgular genelleştirici, bütüncül bir yaklaşımla ele alınmış ve değerlendirilmiştir. Aydınlanma sonrası XIX. yüzyıl felsefesinin tarih anlayışında bu genelleştirici tutumun aksine tarihî olgular kendine özgü bireysel varoluşları içerisinde değerlendirilecektir. Tarih felsefesi kavramını ilk defa kullanan düşünür bununla tarihî olayların felsefî bir tutum içinde betimlenmesini amaçlamıştır.[15]

Voltaire'in belki de en iyi bilinen kitabı olan ve yazarın altmış beş yaşında kaleme aldığı *Candide veya İyimserlik* (1759) (*Candide, ou l'Optimisme*) küçük bir yapıt olmasına rağmen Pikaresk roman türünün en iyi bilinen örneklerinden biridir. Kitap, Leibniz'in, "Tanrı mümkün dünyaların en iyisini yaratmıştır ve her şey en iyi şekildedir." tezini tenkit için kaleme alınmıştır. Eserde iyimserliği romanın kahramanı olan filozof Pangloss temsil etmektedir. Voltaire'in yaşadığı dönemde meydana gelmiş 1755 Lizbon Depremi gibi bütün felâketler romanın kahramanı Candide'nin şahsında ifadesini bulur. Romanın, yazarın diğer eserlerinde çok fazla öne çıkmayan pesimist yapısı filozofun bu yönüyle tanınmasına yol açmıştır. *Candide*, insanın karşılaştığı bütün felâketlere ve sıkıntılara rağmen irâdesinin ne kadar güçlü olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Voltaire'in eserlerinde sıklıkla kullandığı Türk motifi kitabın ana motiflerinden birini oluşturmaktadır.

Voltaire ilginç konular içeren ve bir tez olan felsefî hikâyeler kaleme almıştır. Bunların bir kısmı *Zadig* gibi doğu felsefesini ele alır. Voltaire, hikâyelerini bir olayın aktarılması için değil kendi felsefesini geniş halk kitlelerine anlatmanın aracı olarak kullanmıştır. Hikâyelerinde en olmayacak şeyler olur, hiçbir gerçekliğe dayanmayan hâdiseler birbirini kovalar, zaman ve mekâna bağlı kalmadan en eski çağlarda yaşayan kahramanlar bir anda yazarın dönemine gelebilir. Aslında bu bir yöntem olarak düşünürün insanları hangi dönemde yaşarsa yaşasın aynı tutku, zaaflarla ve erdemlerle donatıldığını göstermek için başvurduğu bir yöntemdir. Filozof hayatın içinde yer alan, yaşayan insanı betimleme çabasındadır. Üslup olarak hiç kuşkusuz bu yöntem fikirlerin ve kavramların daha etkili, canlı aktarılmasını sağlamıştır. Yazar bu hikâyelerinde bir bakıma kendisini anlatmaktadır. Meselâ *Zadig*[16] konu olarak eski Bâbil'de

15. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2010, s. 63-64; Macit Gökberk, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997, s. 107-108.
16. Voltaire, *Zadig*, Çev. Yaşar Nabi Nayır, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1962.

doğruluktan ve akıldan ayrılmayan bir adamın başından geçenleri anlatmaktadır. Voltaire, hikâyede geçen olaylara benzer şekilde eleştirilmiş, hapislere girmiş, sürülmüş ve hayal kırıklıklarına uğramıştır. Ayrıca vurgulanmalıdır ki, hikayelerinin çoğuna yayılan seyahat olgusu bir yönüyle insanın anlam arayışının metaforik ifadesini bize sunmaktadır.

FRANSIZ AYDINLANMASI VE VOLTAİRE

Aydınlanma dönemi veya Aydınlanma Felsefesi XVII. yüzyılın son çeyreğinden başlayan ve XVIII. yüzyılın sonlarına kadar devam eden bir dönemi ifade etmektedir. Bu dönemi belirleyen paradigma, akla duyulan güven, aklın doğru kullanımının yüceltilmesidir. Kant ve Alman düşünürlerinin Aydınlanma karşılığında kullandıkları *Aufklärung* veya Fransızların *Les Lumières* terimleri fiilen havanın aydınlanması için kullanılırken, metaforik bir ifadeyle uykudan uyanma, bilinçlilik halini ifadeye dönüşmüştür. Tarihî süreç içerisinde ışık ve aydınlanma terimleri, bir açıklama tarzı olarak pek çok mistik ve felsefe ekolünün kendisine başvurduğu bir kavramdır. Aydınlanma dönemi düşünürleri, bu terimi, bireysel ve toplumsal problemlerin çözümünde aklın ışığına başvurmak, laik, akılcı düşünmek ve değerlendirmek olarak tanımlamışlardır.[17] Kant (öl. 1804), "*Aydınlanma Nedir?*" (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*) başlıklı yazısında Aydınlanma'yı insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulması olarak tanımlamaktadır. Kant insanın bu ergin durumda olamamasının gerekçesi olarak, aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamamasını göstermektedir.[18]

Aydınlanma döneminin bilimsel ve kültürel atılımlarının arka planında şüphe etmeye, sorgulamaya, eleştiriye dayalı bir yöntem bulunmaktadır. Aydınlanma Felsefesi bu doğrultuda, insanın aklını kullanmasını, doğa bilimine paralel, bir kültür felsefesinin oluşturma çabasını içerir. Gökberk'e göre, "Aydınlanma ile düşünme ve değerlemenin geleneklere bağlı olmaktan kurtulup insanın kendi usuyla, kendisinin yapmış olduğu denemeler ve gözlemlerle yaşamını aydınlatmaya girişmesi anlaşılır."[19] Rönesans ile birlikte öne çıkan, insanı merkeze alan felsefe, şiir, sanat, tiyatro, edebiyat, tarih ve siyâsete ilişkin eserlerde ifadesini bulan, hümanizm, eşitlik, özgürlük, hoşgörü gibi idealler; insanın doğasını, yetilerini, sınırlarını konu edinen arayış, Aydınlanma döneminde yetkin bir anlatıma kavuşmuştur. Aydınlanmanın ilkelerini Rönesans ortaya koymuş,

17. Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 2007, s. 13.
18. Immanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*, Çev. Nejat Bozkurt, İstanbul 1984, s. 211.
19. Gökberk, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, s. 68.

XVII. yüzyıl bunları düzenleyip sistemleştirmiş, XVIII. yüzyıl Aydınlanma düşünürleri hazır buldukları bu ideleri hayata geçirmiştir.[20]

Antik Yunan felsefesinde Aydınlanmanın merkezi Atina'ydı. XVIII. yüzyıl Aydınlanması ise belirli dar bir alanla sınırlı kalmayıp bütün Avrupa'ya yayılmıştır. Avrupa'da Aydınlanma öncelikle İngiltere'de başlamış, daha sonra Fransa'ya geçmiş, sonra Almanya'da ortaya çıkmıştır. Avrupa'nın bütününe yayılan bu hareket her ülkede kendi koşullarına uygun bir yapılanma ile öne çıkmıştır.[21] John Locke (öl. 1704), İngiltere ve Avrupa'da aydınlanma hareketini başlatan düşünürdür. Aydınlanma'nın İngiltere'deki karakteristik yapılanması deneycidir. Locke ile birlikte Kartezyen felsefe etkisini kaybeder. Rönesans sonrası Avrupa felsefesini karakterize eden temel kavramlar zorunlu doğuştan ideler, rasyonel, matematiksel ideler iken Aydınlanma ile birlikte empirik bir yöntem ve buna ilişkin kavramsal paradigma belirginlik kazanmıştır.

Locke, insan bilgisinin kaynağını, kesinliğinin sınırlarını ve zihnin yetilerini araştırır. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* (*An Essay Concerning Human Understanding*)'de Aristotelesçi epistemoloji yerine, nominalist bir tutumla gerçekten varolanı, tikel var oluşa sahip bireysel nitelikler olarak belirleyip tümelleri, düşünce ve dilin bir özelliği olarak tanımlamıştır. Locke'un kurucusu olarak kabul edildiği deneycilik anlamında empirizm, modern bir nominalizmdir. İdelerin bu anlamda bir özü ve deneyim dışında doğuştan bir bilgi bulunmamaktadır. O, ünlü tabula rasa ifadesini bütün niteliklerden yoksun doğuştan bir bilginin yer almadığı insan zihnini ifade etmek için kullanmıştır.[22] Dolayısıyla bu epistemolojik yaklaşım, hakkında bilgi edinmek istediğimiz şeyler hakkında inanışlar yerine, hangi kurallar çerçevesinde bilgi edinilebileceğinin sınırlarını çizmektedir. Bu anlayış başta Isaac Newton olmak üzere dönemin İngiliz düşünürlerinin benimsediği bir yaklaşımdır. Locke epistemolojisi Voltaire, Condillac (öl. 1780), Helvetius (öl. 1771), La Mettrie (öl 1751) gibi Fransız Aydınlanma düşünürleri üzerinde etkili olmuştur.

Locke, epistemoloji anlayışında öne çıkardığı tutum doğrultusunda *Tolerans Üzerine Bir Mektup* (A Letter Concerning Toleration) ve *Yönetim Üzerine İki İnceleme* (*Two Treatises of Government*) gibi eserlerinde gelenek ve otoritenin yerine, insan hayatına ancak aklın kılavuzluk edebileceğini savunmuştur. Aydınlanma hareketini belirleyen liberal bakışın, siyâset, din ve eğitim hayatında savunucusu olmuştur. Dinin akla uygun olduğu anlayışı *doğal din* anlayışının öne çıkmasını sağlamıştır. Siyâset felsefesinde mutlak monarşinin karşısında yer alan Locke insanların eşit ve özgür bir hayat sürdürmelerini sağlaya-

20. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 6. Baskı, İstanbul 1990, s. 358.
21. Gökberk, *a.g.e.* s. 329.
22. Gökberk, *a.g.e.* s. 366.

cak toplum sözleşmesinin, anayasal monarşinin savunuculuğunu yapmıştır. İnsan hakları konusunda bütün insanların eşit ve özgür olmalarını onların doğal durumu olarak belirleyen düşünür, bu yaklaşımıyla başta Voltaire olmak üzere dönemin düşünürleri üzerinde etkili olmuştur Bu yönüyle Locke'un genel felsefesi, İngiliz ve Fransız deistleri için kaynak teşkil etmiştir. Voltaire bilgi anlayışında genel olarak Locke'un yaklaşımını benimsemiş, hatta ondan daha ileri giderek tüm tasarımların dış duyumlardan geldiğini ileri sürmüştür. Ayrıca Newton'un doğa felsefesini ve deizmin doğal din anlayışını İngiltere'den alarak Fransa ve Avrupa'da tanınmasında etkili olmuştur.[23] Locke ve Voltaire ulusal dillerini kullanmakla görüşlerinin daha geniş çevrelere yayılmasında etkili olmuşlardır.

Aydınlanma hareketinin entelektüel oluşumunu, ruhunu Fransız aydınlanması oluşturmaktadır.[24] Aydınlanma düşüncesini Fransa'da karakterize eden temel yaklaşım radikal bir bilimcilik ve akılcılığa dayalı bir din eleştirisidir. Fransız Aydınlanması, Rousseau dışında Kıta Avrupa'sında, İngiltere ve Almanya örneğinde olduğu gibi Hume (öl. 1776) ve Kant gibi büyük şöhrete sahip düşünürler çıkaramamış olmasına rağmen bütüncül din eleştirisi, bilimsel tutumu, ilerlemeciliği, reformist tavrı ile Aydınlanma öğretisini karakterize eden ilkelerin ortaya çıkıp belirginleşmesinde etkili olmuştur.

Fransız aydınlanmasının önemli bir diğer yönü de bu kavramsal paradigmayı belirginleştiren, sistemli bir çabanın ürünü olan *Encyclopedie*'dir. Ansiklopedi bir yönüyle dönemin bütün bilim, felsefe, sanat ve kültürel dokusunu kendi bünyesinde toparlayan, bu alanların bütününe yönelik kuşatıcı bir bakış açısını ifade etmektedir. Fransa'nın siyâsî ve sosyal şartları İngiltere'den çok daha farklı olduğu için Aydınlanma Hareketi'nin en radikal değişimleri burada yaşanmıştır. d'Alembert, Diderot, Helvetius ve Voltaire vb. düşünürlerin çabaları liberal bir bakışın yerleşmesinde etkili olmuş ve Fransız Devrimi'ni hazırlamıştır.[25] Fransız Aydınlanma hareketini karakterize birinci yön Hıristiyanlığa karşı geliştirilen, ama özünde bütün dinlere yönelik eleştirel bakıştır. İkinci yön ise yükselen burjuvazi ile aristokrasi mücâdelesinin ortaya çıkardığı siyâsetteki reformist tutumdur. Bu yönüyle Fransız Aydınlanma hareketi dönemin geleneksel anlayışlarını temelinden sarsan bir eleştirinin ve siyâset, felsefe ve sosyoloji disiplinlerinde yeni bir anlayışın kurucu temellerinin atıldığı bir dönemdir.[26] XVIII. yüzyıl Aydınlanma Felsefesi laik bir dünya görüşünü temele almıştır.

---

23. Gökberk, *a.g.e.* s. 356; Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, Çev. Mehmet İzzet ve Orhan Saadeddin, Günümüz Diline aktaran Yüksel Kanar, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 483.
24. Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1999, s. 35
25. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 329; Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, s. 123.
26. Tanilli, *Voltaire ve Aydınlanma*, s. 12.

Fransız Aydınlanmasını karakterize eden reformist talepleri iki ana başlıkta toplamamız mümkündür. Bunlardan birincisi dinin kurumsal ve içeriksel olarak insan ilerlemesinin önünde bir engel olarak tanımlanması ve eleştirilmesidir. Fransız Aydınlanma hareketi öncelikle eleştirel bir tutumu öne çıkarmaktadır. Bu eleştirel bakış genelde dine, özelde ise Katolik kiliseye karşı olan bir tutumu belirginleştirmektedir.[27] İnsan aklını her türlü dogmatik tutumdan kurtarma çabası, akla duyulan sonsuz güven Aydınlanma düşüncesini karakterize eden temel anlayışa paralel olarak gelişmiştir. Fransız Aydınlanma düşünürleri, dinî uygulamalarda var olduğunu ileri sürdükleri akıldışı, batıl inançlara karşı çıkarak, akıl ve bilim yoluyla kurulacak doğal bir ahlâk ve din anlayışının savunucusu olmuşlardır.[28]

Aydınlanmanın öne çıkardığı doğal din anlayışı, akıl dinidir. Kökleri antikçağ Stoa felsefesine ulaşan ve Rönesans'ın son döneminde örneklerini gördüğümüz, doğa ile aklı birleştiren, doğal din veya akıl dini anlayışı, belirli bir dinin, mezhebin etkisinde kalmadan, onların dışında ve üstünde bir din oluşturma çabasını içermektedir. Akıl dini aynı zamanda geleneksel dinî inançların, kabullerin dışında, akılla bulunmuş din anlamına gelmektedir.[29] Fransız Aydınlanmasının din anlayışında belirleyici olan öğreti, Newton'un kozmolojisi ve Locke'un epistemolojisine dayanan Voltaire'in deizmi idi. Fakat dinî anlayış konusunda diğer konularda olduğu gibi Fransız düşünürleri arasında ortak bir uzlaşının olmadığını belirtmeliyiz.

İkincisi ise Fransız Aydınlanma düşünürleri, devletin temeline vatandaşlarının iyiliğini ve mutluluğunu gözetecek, insan haklarını koruyacak düzenlemelerin yapılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bu doğrultuda siyâsetin akıl ve deneyimlere dayalı olarak düzenlenmesiyle ve reformdan geçirilmesiyle ilerlemenin sağlanacağını ileri sürerler. Fransız Aydınlanma düşünürleri, liberal bir tutumla daha önce Locke'nin savunuculuğunu yaptığı, Rousseau'da ifadesini bulan toplum sözleşmesi anlayışı doğrultusunda eşitlik, özgürlük, insan hakları gibi taleplere yer veren, evrensel ve ilerlemeci siyasal talepleri öne çıkarmışlardır.[30] Bu düşünürler, reformist bir tutumla ancien regime'den[31] hoşnutsuzluklarını ifadede ortak bir anlayışa sahiptirler. Fakat

---

27. Frederich Copleston, *Felsefe Tarihi: Aydınlanma*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2. Basım, İstanbul 1996, s. 9.
28. Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, s. 36; Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, s. 125.
29. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 206, 362.
30. Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, s. 36-42.
31. Ancien Régime (eski rejim), deyimi XV. yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar devam eden ve Fransız Devrimi ile yıkılan Fransız monarşisinin, siyasal ve kurumsal yapısını belirlemek için kullanılan; hukûkî açıdan doğal eşitsizliklerin kabulünü öngören, iktisâdî, kültürel, sosyal düzenlemeleri bu doğrultuda öngören aristokratik siyasal sistemdir.

Rousseau, cumhuriyet yanlısı görüşleri ile Aydınlanmanın diğer düşünürlerinden ayrılır. Voltaire, anayasal monarşi, Montesquieu (öl. 1755) ise parlamenter sistemin içerisinde görüşlerini ortaya koyarlar. XVIII. yüzyıl Fransız filozoflarının Devrimin ortaya çıkışında fikrî ve siyâsî olarak etkili oldukları doğrudur. Fakat bu filozofların büyük bölümü dönemin mevcut siyâsî şartlarından memnuniyetsizlik noktasında ortak olsalar da, onların bilinçli birer devrim kışkırtıcısı olduklarını iddiâ etmek ve aynı siyâsî idealleri paylaştıklarını savunmak mümkün gözükmemektedir.[32] Bunun en açık örneğini Voltaire'in siyâsî anlayışında görebiliriz. Düşünür belli reformları talep etmiş olsa da Rousseau'dan farklı olarak demokrasinin gelişimine yönelik bir talebi söz konusu değildir.

Aydınlanmayı belirleyen temel ayırt edici ilkelerden biri de ilerleme düşüncesidir. XVIII. yüzyıl Fransız filozofları ilerlemeyi, bilimsel bakış açısını, insan hayatını kuşatan bütün alanları içeren, kapsayıcı bir gelişim süreci olarak düşünmekteydiler. Marquis de Condorcet (öl.1794), Jacques Turgot (öl. 1781), Voltaire vb. Aydınlanma dönemi düşünürlerinin ortak olarak paylaştıkları bu görüşe göre akla güven duyularak, kilisenin hurâfelerine karşı verilen mücâdelenin sonucunda insanlık bir bütün olarak ilerleyecektir. İlerleme, insan aklının işlerlik kazanmasıyla daha medeni ve daha mutlu bir toplum hayatına ulaşma idealini ve tarihin bu doğrultuda yorumlanmasını içermektedir. Bu doğrultuda, tarihte tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi tarihteki olayları birbirine bağlayan yasalara ulaşmak istemişlerdir. Tarihi, Tanrısal yasalara göre değil, deneysel sebeplere göre açıklamayı hedeflemişlerdir. Bu yaklaşıma göre insan doğanın bir parçasıdır ve tarihî olayların sebepleri, doğanın olgularında aranmalıdır. İlerleme idealinin en önemli temsilcisi olan Voltaire'e göre tarihî olgular aklın rehberliğinde değerlendirildiğinde insan zihninin gelişmesini verecektir. Aydınlanma düşüncesi insanı merkeze alarak ilerlemeyi, aklın ilerlemesinin tarihi olarak değerlendirmişlerdir. Bu tarih tasarımı, tarihi, insanın ilkel aşamalardan geçerek gelişen akıl'ın tarihi olarak değerlendirmektedir.[33] Tarihî ilerleme düşüncesi, aklın egemenliğinin yerleştirilebileceği, böylelikle bir mutluluk çağının yaratılabileceği kabulüne dayanan ilerlemeci bir anlayışı, bu doğrultudaki siyâsî taleplerin gerçekleştirilmesi çabalarını içermektedir.[34] Fakat Rousseau, Aydınlanma iyimserliğinin bilimlerdeki ve sanattaki ilerlemenin bir bütün

---

The Old Regime and French Revolution, ed. Keith Michael Baker-J. W. Boyer-J. KKirshner; The University of Chicago Press, Chicago 1987, (introduction), s. 2-4.

32. Copleston, *Felsefe Tarihi: Aydınlanma*, s. 10.
33. J. B. Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth*, Dover Publications, New York 1987, s. 99; Çiğdem, s. 42-45.
34. Robin George Collingwood, *Tarih Tasarımı*, Çev. Kurtuluş Dinçer, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2013, s. 120.

olarak insanlığın ahlâkî ilerlemeyi de sağlayacağı tezinin karşısında yer almaktadır. Ona göre "*Akl'ın ilerleyişi bir hastalığın tarihi gibi okunabilir.*"[35] XIX. yüzyılda Aydınlanma düşüncesi önce Fransa'da, daha sonra Avrupa'da yerini irrasyonel etkilere yönelmiş Romantizm akımına bırakacaktır.[36]

DİN VE TANRI ANLAYIŞI

Voltaire, deizm görüşünü felsefî planda savunan bir düşünürdür. Ona atfedilen "*şâyet Tanrı mevcut olmasaydı, onu yaratmak gerekirdi.*" ifadesi aslında Tanrısız bir kâinatın tasavvur edilemeyeceğini vurgulamaktadır. Ona göre: "*...yanlış bilgi dinsizleri meydana getirir; gerçek ilim ise insanı Tanrı'nın önünde dize getirir... İnsanı gerçek ilim doğru ve akıllı kılar... Bunları bir iman kaynağı olarak kabul ediyorum.*"[37] Bütün dinlerin ortak bir doğası olduğuna inanan düşünür, *doğal din* anlayışına sahiptir. Bütün çabası bu ortak doğanın metafizik ve ahlâkî ilkelerini akılla temellendirmeye yöneliktir.

Voltaire göre, insanlar önceleri tek Tanrı inancına sahipken, insanların zayıflığından dolayı Tanrılarını çoğaltmış; denizlerde, ormanlarda, pınarlarda, kırlarda kendilerini koruyan varlıklar îcâd ederek, yeryüzünü Tanrılarla doldurmuşlardır.[38] Düşünüre göre bir tek Tanrı'ya tapmak, dünyadaki bütün sistemlerden önce var olan bir inançtır.[39]

Onun metafiziği iki temel töz üzerine kuruludur. Bunlardan birincisi madde diğeri ise Tanrı'dır. Bu yaklaşımında John Locke'un görüşleri etkili olmuştur. Voltaire'e göre, hiçten hiçbir şey var olmaz, madde öteden beri var olan, yaratılmamış, ilksiz bir tözdür. "*İnsanlar, dünyanın sonsuzluğu üzerinde her zaman değişik düşüncelere sahip olmuşlardır ama maddenin sonsuzluğu üzerinde hiçbir zaman.*"[40] Ona göre maddenin ilksizliği Tanrı inancına yönelik herhangi bir metafizik problem ortaya çıkarmayacaktır. Çünkü madde hareketsizlik ve devinim gücünü Tanrı'dan almaktadır. Tanrı-evren ilişkisini ifade etmek için çömlekçi ile çamur analojisini kullanır.[41] Voltaire göre Tanrı, evreni yarat-

---

35. Genevieve Lloyd, *Erkek Akıl*, Çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1996, s. 85.
36. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 328.
37. Voltaire, *Feylosofça Konuşmalar ve Fıkralar I-II* (*Dialogues et Anecdotes Philosophiques*), Çev. Fehmi Baldaş, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1947, C. II, s. 119.
38. Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, Çev. Lûtfi Ay, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2011, s. 369-370.
39. Voltaire, *a.g.e.* s. 407.
40. Voltaire, *a.g.e.* s. 220.
41. Voltaire, *a.g.e.* s. 306.

mış, ona bir düzen kazandırmış, yasalarını belirlemiştir. Her şey bu son sebebin sonucu, ürünüdür. Başta insan olmak üzere, tabiatta var olan şeylerde hiçbir ilâhî mârifet işe karışmadan işlemektedir. Bundan dolayı evrende teleolojik bir nedensellik aramak yanlış bir tutumdur.[42]

Rene´ Pomeau'nun 1956 yılında yayınlanan *La Religion de Voltaire*[43] isimli çalışmasında, XIX. yüzyıl boyunca genellikle din karşıtı, ateist olarak tanınan Voltaire'in kötülükleri cezalandıran, iyilikleri ödüllendiren bir yüce varlık inancına sahip olduğu kendi metinlerinden hareketle ortaya konulmuştur. Pomeau bu çalışmasında düşünürün Tanrı'nın varlığını isbât için kullandığı tasarım kanıtı olarak adlandırabileceğimiz evrenin düzenleyicisi bir mimar Tanrı fikrini gündeme getirmiştir. Böylelikle Voltaire'nin samîmî bir deist olduğu tezi geniş kabul görmüştür.[44]

Voltaire'nin din anlayışı üzerinde araştırmalarda bulunan bir diğer isim olan Theodore Besterman, *Voltaire's God*[45] adlı çalışmasında Pomeau'nun bu tezine karşı çıkarak Voltaire'in bir ateist olmasa bile agnostik olarak tanımlanmasının daha doğru olacağını ileri sürmektedir. Voltaire, belirli bir görüşün savunuculuğunu yapmaktan ziyâde dinin toplum hayatında oynadığı rolün pratik sonuçları üzerinde durmaktadır. O'nun *Questions sur l'Encyclopedie*'de din maddesinde geçen "*Eğer yönetmek için bir kasaban var ise, birdin olmalı.*" ifadesi pragmatist bir bakış açısını göstermektedir.[46] Farklı tanımlamalar düşünürün çeşitli dönemlerde kaleme aldığı eserlerinin farklı temalar içermesinden kaynaklanmaktadır. Eserlerinin bütüncül incelenmesi sonucunda Voltaire'in bir ateist veya agnostik olarak tanımlanması mümkün gözükmemektedir. Çünkü Pomeau'nun da vurguladığı gibi Voltaire iki farklı temellendirme ile Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabasındadır.[47]

Bunlardan birincisi Newton tarafından da kullanılmış olan teleolojik bir delil olan "saatçi" argümanıdır: "*Takdîre değer sonuçlar gördüğüm zaman takdîre değer bir sebep olduğunu anlıyorum. Bir saatin, saatçinin varlığını, bir evin de mimarın varlığını göstermediğini, Tanrının varlığının da ancak o da yanlış ya ne ise bir cebir formülüyle isbât edilebileceğini söyleyen deliye benzemekten Tanrı beni korusun!*"[48] Evren ile saat arasındaki analojiye dayanan bu deli-

---

42. Voltaire, *a.g.e.* s. 207-208.
43. Rene´ Pomeau, *La Religion de Voltaire*, Librairie Nizet, Paris 1974.
44. Beeson and Cronk, "Voltaire: philosopher or philosophe?", s. 48.
45. Theodore Besterman, "*Voltaire's God*", *Studies on Voltaire and Eighteenth Century*, 55, 1967, s. 23-41.
46. Beeson and Cronk, "Voltaire: philosopher or philosophe?", p. 49.
47. Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2009, s. 669.
48. Voltaire, *Feylosofça Konuşmalar*, C. I, s. 205.

le göre bir saatin var olması onu yapan bir saatçinin var olmasını zorunlu kılıyorsa, maddî evrene bu nizâm ve gâyeyi veren ilim, kudret, irâde ve inâyet sahibi bir varlığın bulunması gerekir.

XVII. yüzyıldan itibaren hızlı gelişme gösteren bilimsel buluşlar, Newton gibi bazı bilim adamları tarafından teleolojik delili destekler mahiyette kullanılmıştır. Bu yaklaşıma göre evrende var olan düzen, belli gâyelere hizmet etmekte ve hayatın sürekliliğini sağlamaktadır.[49] Varlıklar kendi başına bir gâye gösteremeyeceği için onlara bu gâyeyi veren irâde ve inâyet sahibi bir Tanrı'nın varlığı zorunludur. Teleolojik delil neticede "*akıl ve şuur sahibi*" bir ilk sebebe dayanmaktadır. Teleolojik delili savunanlar, Tanrı'yı bir mimara benzetmektedirler. Deizme göre, Tanrı âlemi yaratmıştır ama bu noktadan sonra Tanrı evrene müdâhale etmemektedir.

Voltaire, Tanrı'nın varlığını isbât için ikinci olarak kozmolojik bir delili ileri sürmektedir. Dış dünyadan çıkarılan, bu sebeple *evren delili* olarak adlandırılan a posteriori nitelikteki bu delil evrenin varoluşu ve işleyişi ile ilgili bir takım ilkelerden hareketle, onun dışındaki aşkın bir temele ve kaynağa ulaşılmaktadır.[50] Her sonradan olan, var edilen, var olmak için bir sebebe muhtaçtır. Tanrı dışındaki her şey sonradan var olmuştur. İslâm dünyasında *hudûs delîli* olarak adlandırılan bu delîle göre evrendeki her şey Tanrı tarafından sonradan var kılınmıştır. Bu anlayışı benimseyen Voltaire'e göre evren, var oluşunu zorunlu bir varlığa borçludur. Maddî varlık dünyasına hareket, düşünce ve duygu Tanrı tarafından kazandırılmıştır.

Deist bir Tanrı inancına sahip olan Voltaire, kiliseyle ve onun bâtıl inançlarıyla anlaşmazlık hâlindeydi. Yaşadığı dönemdeki Hıristiyanlığı, İsâ'nın dinine aykırı gören düşünüre göre:[51] "*İsâ bize metafizik hiçbir doğma öğretmedi; tanrıbilim kitapçıkları yazmadı...*"[52] O, dinin yaratılış, Cennet, Âdem, Nuh tûfânı vb. akla aykırı olduğunu ileri sürdüğü söylemlerden arındırmak gerektiğini savunur. Ayrıca engizisyonu, mezhepsel kilise kavgalarını, dinî zorbalığı, din adamlarını, vaftiz törenlerini, kiliselerde yer alan resimleri vb. eleştiri konusu yapar.[53] Meselâ kilisede yer alan ikonaları şu ifadelerle eleştirmektedir: "*Tapınaklarımızın bir sürü resimlerle, heykellerle dolu olduğunu gören Türklerin asıl bizi puta tapar sanmakta çok daha haklı olduklarını bir kez daha itirâf edelim.*"[54] Volta-

49. Ian W. Alexander, "*Voltaire and Metaphysics*", *Philosophy*, Vol. 19, No. 72, Apr., 1944, pp. 19-48, p. 25.
50. Alexander, *a.g.e.* p. 25-26.
51. Voltaire, *Feylesofça Konuşmalar*, C.1, s. 208.
52. Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, s. 278.
53. Voltaire, *a.g.e.* s. 219vd, 228.
54. Voltaire, *a.g.e.* 255.

ire, Hıristiyan bağnazlığına yönelik eleştirilerine rağmen materyalist bir ateizme düşmez. Aksine ateizmi özellikle yöneticiler için zararlı bir canavar olarak tanımlar. O, insanları ateizme götüren en önemli etken olarak aklını iyi kullanamamayı, dönemin din adamlarının dinî doğmaları ve doğru bir tanrı anlayışını ifadede çelişkilere ve akla aykırı delillere başvurmalarını göstermektedir.[55] Düşünüre göre yapılması gereken, bir yüce varlığa tapmaktan, onun ilksiz buyruklarına yürekten boyun eğmekten öteye giden her türlü boş inançtan kurtulmaktır.[56]

Voltaire, 1755 Lizbon depreminden çok etkilenmiştir. *Poéme sur le désastre de Lisbonne* ve *Candide*'de deprem teodise problemi çerçevesinde ele alınmaktadır. Ona göre, Leibniz'in mümkün dünyalar içinden bu dünyanın seçilmesi tezi, Tanrı'nın neden zehirli bitkileri, vebası, engizisyonu olmayan bir dünyayı tercih etmediği sorusunu doğurur. Dolayısıyla bu tez ona göre Tanrının iyilik düşünmeden akılsızca bir tercihte bulunduğunu, hür olmadığını gündeme getirir. Tanrı hakkında böyle düşünülemeyeceğine göre mevcut bulunmayan, imkân dâhilinde olmayan şeylerin tercihinin yapılması mümkün değildir. Tanrı kudreti ve özgür irâdesiyle bu dünyayı var kılmıştır.[57]

Voltaire, Candide romanın son kısmında kitabın en ilginç tartışmalarından birine yer vermektedir. Türkiye'nin en meşhur filozofu olarak takdîm edilen bir derviş ile kitapta Leibniz'i temsil eden filozof Pangloss arasında geçen tartışmada, "*O halde ne yapmalı?*" sorusuna karşılık dervişin "*Susmalı.*" cevabı aslında pek çok şeyi yanıtlamaktadır. Voltaire: "*Zeki bir varlığım, yaratıcı bir kudretin, kısacası bir Tanrı'nın varlığına inanıyorum. Geri kalan her şey hakkında karanlık içinde el yordamıyla ilerliyorum.*"[58] ifadesiyle deneyimi aşan, sezgisel, a priori metafizik anlayışına karşı çıkmaktadır. O, Locke'un deneyciliğine bağlı kalarak, deneyim dışı bir bilginin imkânını kabul etmez. Onun öne çıkardığı birkaç olası metafizik ilke, deneyimden kaynağını almaktadır.[59] Deneyci epistemolojik metot Voltaire'in metafizik fikirlerinin karakteristik yönünü oluşturmaktadır. "*Geometri bize birçok doğruları öğretti, ama metafizik büyük bir şey öğretmedi.*"[60] ifadelerine yer veren düşünüre göre: "*Matematikçi olmayan filozoflar son sebepleri inkâr etmişlerdir, ama gerçek filozoflar onları kabul ediyorlar. Tanrıyı çocuklara din öğret-*

55. Voltaire, *a.g.e.* s. 45-47.
56. Voltaire, *a.g.e.* s. 402.
57. Alexander, "*Voltaire and Metaphysics*", p. 33-34;Voltaire, *Feylesofça Konuşmalar*, C. II, s. 167.
58. Voltaire, *a.g.e.* C. II, s. 169.
59. Alexander, "*Voltaire and Metaphysics*", p. 20.
60. Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, s. 305.

meni öğretiyor, Newton da bilgelere kanıtlıyor."[61] Dinler hakkında ciddî kuşkuları ve eleştirileri olan Voltaire, "*Hangi dine bağlısınız?*" sorusuna cevap olarak, "*Benim dinim hem Yunanlıların masallarıyla alay eden Sokrates'in, hem de Pharisien'leri karşısında el pençe divan durduran Îsâ'nın dinidir.*"[62] der.

Voltaire'in din felsefesi konusunda dikkat çeken yaklaşımlarından biri de Hıristiyanlığın mûcize anlayışını eleştirerek karşı çıkmasıdır. Hıristiyan teolojisi açısından Hz. Îsâ'nın doğumu, hayatı, ölümü ve sonrasındaki gelişmelerin tamamı mûcize olarak tanımlanmakta ve bunların kabulü veya reddi bir iman problemi olarak değerlendirilmektedir. Voltaire, mûcizeyi tabiat kanununun ihlâli olarak tanımlayarak, mûcize iddiâsında bulunan insanların şâhitliğini güvenilmez bulmakta, mûcizelerin varlığına dair tarihî delillerin yetersizliğini ileri sürmektedir. Ona göre, hem fizik ve matematik gibi evrensel, Tanrı'nın koyduğu yasaların var olduğunu söylemek, hem de bunların mûcize ile değişebilir olduğunu ileri sürmek bir çelişkidir. Tanrı'nın mûcizelere başvurması kendi evrensel yasalarını amaca uygun düzenlenmediğinin, işlevselliğinin bulunmadığının savunulmasıdır ki, böyle düşünüldüğünde yetkin olmayan, güçsüz bir Tanrı anlayışını savunmuş oluruz. Bu durumda zihinlerde çelişkilerle dolu bir Tanrı anlayışı yerleşmiş olur. Böyle düşünmek saçmadır.[63]

Voltaire ölümden sonra tekrar dirilmenin, yani âhiret hayatının varlığını da kabul etmez. Bu konuda getirilen dinî delilleri eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirir. Bu konuda Malebranche'nin ölümden sonra dirilmeyi ifade etmek için kullandığı kelebeğe dönüşen tırtıl örneğini, delilde sunulan kelebek kanatları gibi zayıf bulur.[64] *Jenni'nin Hikâyesi*'nde yer alan ifadeleri bu hususu daha iyi açıklar niteliktedir: "*Tabiatın efendisi olan Yüce varlığın öncesiz ve sonrasız olduğunu pekiyi kavrıyorum ama daha dün mevcut olmayan bizler gelecekte ebedîliğe kavuşacağımızı iddiâ etmek gibi delice bir cür'ete kapılabilir miyiz? Kırlangıcın yuttuğu böcekten tutun da böceklerin yediği file kadar etrafımızda her şey geri dönmeyesiye yok olup gidiyor.*"[65]

Bu açıklamalar ışığında şunları belirtebiliriz, Voltaire deizm ile Hıristiyanlığı uyuşturmaya çalışmaktadır. Voltaire metafizik meseleleri maddî meseleler haline koyarak incelemektedir. Çünkü ona göre biricik hakikat hayattır.

---

61. Voltaire, *a.g.e.* s. 46.
62. Voltaire, *Feylesofça Konuşmalar*, C. I, s. 206.
63. Voltaire, a.g.e. s. 232-233, s. 320-323.
64. Voltaire, *a.g.e.* s. 379-380.
65. Voltaire, "*Jenni'nin Hikayesi Yahut Dinsizle Bilge*", *Zadig ve Başka Hikayeler*, Çev. Yaşar Nabi Nayır, İstanbul 1962, s. 342.

AHLÂK ANLAYIŞI

Voltaire, ahlâk konusunda metafizik, spekülatif bir temellendirme yerine, doğal din anlayışına uygun, pratik hayatın içinde, toplumsal *doğal ahlâk* anlayışını benimsemiştir. Ona göre soyut teorilerin yerine insan eylemleri öne çıkartılmalıdır.[66] Voltaire, öncelikle ruh konusunda Aristotelesçi anlayışı ve dinlerin getirdiği yaklaşımları eleştirerek bu konuyu metafizik bir problem olmaktan çıkarır. Ruhu, maddî olmayan bir öz olarak tanımlamayı gereksiz görür. Bitki ruhu, duyusal ruh, düşünen ruh diye bir şey olmadığını, onun yerine salt organların hareketlerinin bulunduğunu ileri sürer. Ruh konusunda getirilen açıklamaların bir bilgiye, kanıta dayanmayan inançla bilinebilecek önermeleri olduğu kanâatindedir.[67] Böylelikle ahlâkı, insanın rûhî yetkinliğini ele alan mutlulukçu veya hazcı bir değer etiği olmaktan çıkartmaktadır. Seküler bir tavırla dinin getirdiği kural ve yükümlülüklere benzer tarzda bir *erdem etiğini*, toplumsal bir bakış açısıyla temellendirir. [68]

Ahlâkî değerler, genel bir ifadeyle insan davranışlarını iyi veya kötü olarak tanımlamamızı sağlayan değerlerdir. İnsan mutlak iyi olmadığı gibi aynı zamanda mutlak kötü olmayan bir varlıktır. İnsan ne tamamıyla kötüdür ne de tamamıyla iyidir. Düşünür ahlâkın kaynağı olarak Tanrıyı göstermektedir: "*Ahlâk ne boş inanlarda, ne törelerdedir, onun doğmalarla da bir ilişkisi yoktur. Bütün doğmaların birbirinden başka oldukları, akıllarını kullanmasını bilen bütün insanlarda da ahlâkın aynı kaldığı ne kadar söylense azdır. Demek ki Ahlâk ışık gibi Tanrı'dan geliyor.*"[69] Voltaire, deizmin din anlayışıyla ahlâkı özdeşleştirmiştir: "*Bize doğruluk eğrilik duygusunu kim vermiş? Bize bir beyinle bir de yürek vermiş olan Tanrı doğuştan edinilmiş hiçbir bilgi yoktur. Hiçbir şey doğuştan, yani gelişmeden oluşmuş değildir. Tanrı bizi, büyüdükçe soyumuzun bu soyu sürdürmesi için duyması gereken her şeyi bize duyuran organlarla dünyaya getirmiş.*"[70] O, temel ahlâkî değerleri, insana özgü evrensel değerler olarak tanımlamaktadır. Bu evrensel değerler aynı kaynaktan neş'et etmesine rağmen, her asırda farklı kültür ve din ortamlarında farklı yorum ve uygulamalarla belirginlik kazanmaktadır: "*...Hangi sistemi kabul edersek edelim, hiç biri ahlâka zarar vermez: çünkü maddenin yaratılmış veya düzenlenmiş olmasından ne çıkar? Tanrı bizim de salt hâkimimizdir.*" [71]

---

66. Patrick Henry, "*Voltaire as Moralist*", Journal of the History of Ideas, Vol. 38, No. 1, Jan.-Mar. 1977, pp. 141-146, p. 144; Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 484.
67. Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, s. 11-12.
68. Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 671.
69. Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, s. 332.
70. Voltaire, *a.g.e.* s. 278.
71. Voltaire, *a.g.e.* s. 307.

Düşünüre göre, farklı toplum ortamlarında bulunan uygulamalardaki farklılıklar, ahlâkın doğasını belirleyen temel ilkelerde bir değişme ortaya çıkarmaz. Deist bir düşünür olarak Voltaire bunu Tanrı'nın doğasındaki değişmezliğe bağlamaktadır: "*Tanrı doğru, eğri bilgisini Hıristiyanlıktan önceki bütün çağlarda da insanlara vermiştir. Tanrı hiç değişmemiştir ve değişmez: ruhumuzun aslı, akıl ve ahlâk ilkelerimiz sonsuz olarak aynı kalacaktır.*"[72]

Bu yaklaşım ahlâkta rölativist bir tutumu dışarıda bırakmaktadır. Voltaire göre, insanlar için geçerli bir tek geometrinin bulunması gibi bütün insanlar ve toplumlar için geçerli olan tek bir ahlâk bulunmaktadır.[73] "*Ahlâk birdir, Tanrıdan gelir; ama doğmalar ayrıntılıdır, çünkü bizden gelirler.*"[74] Bu aynı zamanda deizmin doğal din anlayışına uygundur. Locke'un epistemoloji anlayışını sürdürerek doğuştan bilginin olamayacağını savunan Voltaire, farklı dinî, kültürel geleneklerde ahlâkî yargıların değişmesine rağmen doğa yasaları gibi her türlü doğaüstü inançlardan bağımsız doğal ahlâk yasalarının var olduğunu ileri sürmektedir. Bunun sonucunda insanları birleştiren, ortak anlaşma zeminini sağlayan bir ilke tesis edilmektedir.[75] "*Doğal din, yurttaşlara cinâyet işlemeyi bin kez yasaklamıştır. İyi yaratılmış bir ruh böyle bir şeye zaten istek duymaz; şefkatli bir ruh bundan ürker; adaletli, haksızlığın öcünü alan bir Tanrı'ya inanır. Ama uydurma din, topluluk halinde yapılan bütün kıyımları, gizlice cana kıymaları, fitneleri, haydutları, tuzakları, kent baskınlarını, yağmayı, adam öldürmeyi özendirir.*"[76]

Voltaire ahlâk anlayışını ifade etmek için doğal hayat ile insanın moral dünyası arasında bir analoji kurar. Nasıl ki doğal hayatın akılla kavranabilir yasaları bulunuyorsa akıl insanın tâbi olacağı ahlâk yasaları üzerinde derinlemesine düşünülmekle keşfedebilecektir.[77] Bu açıdan davranışların değişmesine karşı değişmeyen evrensel değerler vardır. Bu yaklaşıma göre insanların sahip olduğu ahlâkî nitelikleri aynı zamanda onun dinini oluşturmaktadır. Ahlâk ona göre gerçek ve biricik bir *din* ve *felsefe*dir. Bu ana yaklaşım düşünürün pek çok eserinde vurgulanmıştır: 1737 de Büyük Fredich'e yazdığı mektupta "*...Ben mümkün olduğu derecede metafiziğimi daima ahlâka indirgiyorum.*" demektedir.[78] Bir başka yerde şu hususu vurgulamaktadır: "*Din sade olmalı, çok ahlâk pek az doğma öğretmeli.*"[79] Bu yaklaşıma göre insanlar aklını

72. Voltaire, *a.g.e.* s. 279.
73. Voltaire, *a.g.e.* s. 331.
74. Voltaire, *a.g.e.* s. 278.
75. Tanilli, *Voltaire ve Aydınlanma*, s. 195.
76. Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, s. 237.
77. Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 672.
78. Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 484.
79. Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, s. 373.

yeterince kullanma yetisini kazandıkça kendilerini tutkularına kaptırmaktan kurtarıp, iyi ve doğru arasında doğru tercihlerde bulabileceklerdir. "*Ödevlerimize dair kim yazı yazmışsa, her ülkede iyi şeyler yazmıştır, çünkü sadece aklıyla yazmıştır.*" [80]

Voltaire erdemi iyilikte bulunmak olarak tanımlamaktadır. Bu iyilik insanlar arası ilişkide karşılıklı olarak gerçekleştirilecek etkinliklere bağlıdır: "*Topluluk halinde yaşıyoruz. Şu halde bizim için iyi olanı topluluk için yararlı olanıdır. Dünyadan el etek çekmiş bir adam gösterişsiz, sofu olabilir; nefsini köreltmek için kıl gömlek, diyelim ki bir ermiş de olacaktır; ama ben ona ancak başka insanların yararlanacağı erdemli bir davranışta bulunduğu zaman, erdemli insan diyeceğim.*"[81] Ona göre tek başına bir hayat sürdüren, kendini maddî hazlara kaptırmış bir insanı ahlâken kötü, aksi durumda ahlâklı olarak nitelemek doğru bir tutum değildir. Çünkü ahlâkı belirleyen yön kişiler arasındaki ilişkilerde belirginleşir ve "*topluluk içinde, kusurlar çoğalır, iyi niteliklerde azalır.*" Bu yaklaşım doğrultusunda erdem bir toplumsal grubun üyesi olan insanlar arasında bir iyilik alışverişidir. Ona göre iyi insan sadece kendisi için değil, toplum için iyi olandır, aksi durumda, insan, ahlâkın öznesi olarak tanımlanamaz.[82] Voltaire göre, "*Erdem üzerine hiçbir zaman kavga edilmez, çünkü erdem Tanrı'dan gelir: ancak insanlardan gelen kanılar üzerinde kavga edilir.*"[83]

Voltaire göre, ahlâklı insanın temel özelliklerinden birisi özgür bir irâdeye sahip olmasıdır. Özgürlük insanın aklını kullanmasıyla başlar. Akıl sahibi bir varlık olan insan hayvanlardan farklı olarak düşünme yetisine sahiptir. O, duygularının isteklerine ve arzularına göre davranan ve bunun sınırları içerisinde kalan bir canlı değildir. Buna göre özgür olmak, kişi bir şeyi yapmak gücünde olduğu zaman, irâdesini yerine getiriyorsa özgürdür.[84] Düşünür, insanların yaradılıştan kötülük taşıdığını düşünmeyi doğru bulmaz. Bu, tıpkı bütün insanların yaradılıştan hasta olduğunu savunmaya benzemektedir. Ahlâken bütün insanların insanlık onuruna yakışır, iyi bir yaradılış taşıdığını düşünmek esastır. Kötülük toplumda gelip geçici ârızî bir şeydir. İnsanlar tıpkı hastalıklara yakalanması gibi kötülüğe de yakalanmaktadır.[85] İyimserliğin ve soyut değerlerin eleştirildiği *Candide*'nin sonunu, "*Bunlar hoş sözler ama bahçemizi ekip biçmemiz gerek.*" ifadeleriyle kötümser bir anlayışın yerine, çalışmayı, umut taşımayı öne çıkararak kitabı tamamlamaktadır.

---

80. Voltaire, *a.g.e.* s. 278.
81. Voltaire, *a.g.e.* s. 423.
82. Voltaire, *a.g.e.* s. 424.
83. Voltaire, *a.g.e.* s. 91.
84. Voltaire, *a.g.e.* s. 284-285, 578 (Voltaire'in notu).
85. Voltaire, *a.g.e.* s. 308-309.

TOLERANS VE SİYASET ANLAYIŞI

Voltaire, tolerans kavramını önemli bir felsefî kavram olarak belirginleştirmektedir. Felsefe sözlüğünde bu konuda ayrıntılı değerlendirmelere yer vermektedir. Bu açıdan *tolerans* kavramının felsefenin önem taşıyan bir kavramı olarak yerleşmesinde düşünürün büyük katkısı olmuştur. Şüphesiz Avrupa'nın büyük bir kısmında yaşanan *Otuz Yıl Savaşları* (1618-1648) dönemin birçok düşünürünü derinden etkilemiştir. John Locke'un, *A Letter Concerning Toleration* adlı eseri, Leibniz ve Diderot'un Katolikler ile Protestanlar arasındaki mezhep çatışmalarını önlemek için gösterdikleri çabalar, toleransın bir değer olarak yerleşmesine, verdikleri önemi göstermektedir.

Voltaire, toleransı felsefe sözlüğünde şu şekilde tanımlamaktadır: "*Nedir tolerans (hoşgörü) denen şey? İnsanlığın en güzel yönü. Hepimiz zayıflıklarla, yanılgılarla yoğrulmuşuz; birbirimizin budalalıklarını karşılıklı olarak hoş görelim, doğanın ilk yasası budur.*"[86] Ona göre Tolerans öncelikle dinî hayatta yer alması gereken bir değerdir. İnsanların birbirine karşı toleranssız davranmasının arkasında dogmatik tutumların, yanlış dinî inançların bulunduğunu düşünmektedir. Ona göre Hıristiyanlığın bütün uygulamaları ve mezhepleri gerçek İsâ dininin tam karşıtıdır. Hıristiyanlar kendi dinlerinin egemen olmasını istiyorlardı ve bütün dünyanın Hıristiyan olması için çaba göstermekteydiler. Bir kısmı Hz. îsâ'yı bir Tanrı olarak kabul ediyor ve bunu inkâra sapanları aforoz ediyorlardı. Hıristiyanlığı kabul edinceye kadar bütün dünyanın düşmanı kesilmişlerdi.[87] Voltaire'e göre, kendi inancını paylaşmadığı için bir insana, kendi kardeşine zulmeden her insan bir canavardır. Ona göre zulüm ve baskı, insanları dinden çıkarır.[88] Avrupa'da asırlardan beri devam eden anlaşmazlıklar, bölünmeler, karşılıklı olarak bağışlamanın, toleransın gereğini apaçık göstermektedir. Çünkü bölünme, insanların en büyük felâketidir. Bu hastalığın tek çaresi de toleranstır.[89]

Aydınlanma hareketinin temel değerlerinden biri olan insan haklarına saygı ve özgürlük anlayışıdır. Voltaire'e göre: "*Barış zihniyetinin, insanlık sevgisinin, düzenin, fazîletin bitmek tükenmek bilmeyen kavgalar arasında yaşamasına imkan yoktur. Bir Tanrı'ya tapmakla, onu sevmekle, hiçbir boş inan ortaya atmadan ona ve insanlığa hizmet etmekle yetinen aydınlar arasında hiçbir zaman kavga çıkmamıştır.*"[90] Bu açıdan toleransın gerçekleşmesi için öncelik-

86. Voltaire, *a.g.e.* s. 410.
87. Voltaire, *a.g.e.* s. 410, 416.
88. Voltaire, *a.g.e.* s. 411-412.
89. Voltaire, *a.g.e.* s. 414.
90. Voltaire, *Feylesofça Konuşmalar*, II, s. 28.

le akıl bütün insânî etkinliklerde hâkim kılınmalıdır. Düşünür, İnsan doğasının temelde iyi olduğunu var sayımından hareketle, insanın doğal durumunun bu çatışmaları önleyeceği inancındadır. Bu doğrultuda matematik bilimleri bir örnek olarak göstermektedir: "*Bilindiği gibi her tarîkat bir yanılgı adıdır; geometriciler, cebirciler, matematikçiler tarîkatı diye bir tarîkat yoktur, çünkü bütün geometri, cebir, matematik önermeleri doğrudur. Öteki bilimlerin hepsinde insan yanılabilir.*"[91]

Toleransın gerçekleşmesini sağlayacağı düşünülen diğer bir unsur da çoğulcu bir din anlayışına yaygınlık kazandırılmasıdır. Dinî alanda çoğulculuğun farklı dinî anlayışların varlığı, dinî hoşgörünün gerçekleşmesini sağlayacaktır: "*Yurdunuzda iki din varsa birbirini boğazlayacaklar, otuz din varsa barış içinde yaşayacaklardır.*" Voltaire, dinî çoğulculuk anlayışı ile toleransın bulunduğu ülke olarak *Osmanlı İmparatorluğu*'nu göstermektedir. Ona göre Türk padişahları farklı pek çok dinin aynı topraklar üzerinde kardeşçe yaşamaları için baskı yapmaksızın, gerekli tedbirleri alarak mezhep ve din çatışmalarına fırsat vermemişlerdir.[92]

Voltaire yaşadığı dönemde toleranssızlığın temelinde kilisenin sebep olduğu çatışmalar ve gerilimler bulunmasına rağmen çözümün gene kendi kültürel ve dinî ortamından tesis edileceğini düşünmektedir: "*Hıristiyanlar, şimdiye kadar dünyanın en az hoşgörüsü olan insanları idilerse de, bütün dinler içinde, en çok hoşgörü aşılaması gereken din, gene de hiç kuşkusuz Hıristiyan dinidir.*"[93] Voltaire, Aydınlanmanın karakteristik vasfına uygun olarak laik bir anlayış önermektedir. Parlamentonun kararı ile kurulmuş hükümdara bağlı, diğer dinlere hoşgörülü bir din talep etmektedir. Devlet bütün dinlere eşit mesâfede yer almalı, her dinî inanışa mabetlerinde; dini ritüellerini yerine getirmesi, iyi töreleri öğretmesi ve yaşatması için düzenlemelerde bulunmalıdır.[94]

Voltaire, insanlar arasındaki zülüm ve şiddetin ortadan kalkması için mücâdele etmiştir. O, devletin insan hakları konusunda gerçekleştirmesi gereken birinci ödevi olarak özgürlüğü göstermektedir. İnsanın özgürlüğünün sınırı genel kurallar çerçevesinde istediğini yapabilmesidir. Devlet, vatandaşının ne düşündüğüyle değil ne yaptığı ile ilgilenmelidir. Buna göre devletin aslî görevi ekonomik bir refah seviyesinin toplumun geneline yayılmasını sağlamaktır. Bunun gerçekleşmesi iş imkânlarının yaygınlaştırılması ve devlete yük olan başta papazlar olmak üzere faydasız insanların azaltılmasından geçmektedir. Devlet, toplum içindeki dinî taassubun giderilmesi için gerekli tedbirleri almakla yükümlüdür. Hükümet bütün işlerinde mûtedil olmak durumundadır.

---

91. Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, s. 414-415.
92. Voltaire, *a.g.e.* s. 412.
93. Voltaire, *a.g.y.*
94. Voltaire, *a.g.e.* s. 376; *Feylesofça Konuşmalar*, C. II, s. 115.

Voltaire'e göre, hükümdarların ve devlet adamlarının aydın kişiler olması, bütün dinî görüşleri tolerans ile karşılamaları, insanlar arasında kardeşlik duygusu ile davranıp ayrımcılığa tâbi tutmamaları, insanları düşüncelerinden dolayı suçlamayıp sadece eylemlerini dikkate almaları, Tanrı inancı konusunda tam bir özgürlük anlayışını yerleştirmeye çaba göstermeleri ve yasaları her şeyin üzerinde tutmaları gereklidir. Düşünür bunlar sağlanmadan toplum içinde barışın sağlanmasını mümkün görmez.[95] İnsanlar iyileştikçe hükümeti de renklerini, fonlarını değiştirdikleri kumaşlar gibi değiştireceklerdir.[96] "*İnsan hür ve kendine eşit insanlarla yaşarsa o vakit tabîî, gerçek hayatını yaşamış olur. Başka herhangibi bir hayat şekli birisinin efendi bir başkasının köle rolünü oynadığı, insanın tabiatına layık olmayan kötü bir komedyadan başka bir şey değildir.*"[97]

Voltaire siyâset felsefesi alanında teorik bir düşünce geliştirmekten ziyâde dönemin diğer birçok düşünürü gibi Ancien Régime'in bozukluklarını, despotik uygulamaları, suiistimalleri ve kötülüklerini eleştirerek bunların düzeltilmesi için gerekli reformların yapılmasına yönelik talepleri dile getirmiştir.[98] Bu açıdan düşünürü, Rousseau'da örneğini bulduğumuz şekilde yönetimin doğasıyla ilgili teorik görüşler ortaya koyan bir siyâset felsefecisi olarak tanımlamak doğru olmayacaktır.

ETKİLERİ

Voltaire'in küçük yaşlarda edebiyata karşı duyduğu ilgi kariyerinin başında toplumsal eleştiri ve siyasal çatışmaların içerisinde yer almasına sebep olmuştur. Voltaire'in edebiyatta bir yöntem olarak kullandığı eleştirel bakış açısıyla, hicivleriyle döneminin yöneticilerini ve dinî hoşgörüsüzlüğü eleştirmesi tanınmasını ve sevilmesini sağlarken aynı zamanda tepkilerin doğmasına da yol açmıştır. Dönemin siyâsî şartlarındaki çalkantılar, 1715'de XIV. Louis'in ölümünün adından yönetimin Philippe d'Orléans adında bir nâibin eline geçmesi üzerine siyâsî sorunlarla yakından ilgilenen düşünür hicivleri ve eleştirileri sebebiyle 1717 yılında bir yıl süreyle Bastille Hapishanesi'nde tutulmuştur.[99] Bu dönem içerisinde kaleme aldığı ve çok iyi bir tiyatro oyunu olmayan klasik bir öykü olan *Oedipus*, dönemin zihniyetinin bir eleştirisini sunması sebebiyle ve

95. Voltaire, *a.g.e.* C. I, s. 299.
96. Voltaire, *a.g.e.* C. II, s. 84.
97. Voltaire, *a.g.e.* C. II, s. 89.
98. Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, s. 183.
99. Turnovsky, "*The making of a name: A Life of Voltaire*", p. 18; Andrés Maurois; *Voltaire*, s. 18.

yazarının mevcut yönetime başkaldıran, bundan dolayı hapse düşen kimliğiyle bir anda ün kazanmıştır.[100]

Yaklaşık üç yıl süren İngiltere hayatı ve içine girdiği yeni ortam düşünürün dünya görüşünde ve düşüncelerinin gelişmesinde etkili olmuştur. Asilzâde Rohan ile yaşadığı olay, haklı olduğu bu meselede arkadaşları tarafından yalnız bırakılması, akabinde İngiltere hayatı onun daha sonraki felsefesinde çok derin izler bırakmıştır. İngiltere'de mevcut yönetim tarzı olan anayasal monarşi ile kendi ülkesindeki mutlak monarşiyi kıyaslamış, ayrıca yönetimin din ve ifade özgürlüğüne verdiği değeri benimsemiştir. Bu dönem içerisinde İngiliz felsefe ve bilimi üzerinde çalışmalarda bulunmuş, Alexander Pope (öl. 1744), Jonathan Swiftand (öl. 1745), Edward Young (öl. 1765) gibi İngiliz şairleri ile tanışmış, İngiliz edebiyatının klasiklerini incelemiş, özellikle Kıta Avrupa'sında fazla tanınmayan Shakespeare'in (öl.1616) eserlerinin tanınmasında etkili olmuştur. Bu dönem aynı zamanda onun hayatında bir dönüm noktası oluşturacak John Locke felsefesini tanımasına imkân sağlamıştır. Bu dönemden sonra felsefesini Locke'un deneyimciliği üzerine kurmuştur.

Voltaire üç yıl süren sürgünün ardından tekrar Paris'e dönmüştür. 1731'de ölen bir tiyatro sanatçısı için kiliseden törene izin çıkmaması üzerine törensiz gömülmesini eleştirir. Bu dönem içerisinde İngiltere'deki siyâset, edebiyat ve din üzerine olan gözlemlerini *İngiltere Üzerine Felsefî Mektuplar* (*Lettres philosophiques sur les Anglais*) adıyla 1734 yılında yayınlamıştır. *Felsefî Mektuplar* olarak da bilinen kitap Quakers, Anglicans, Presbyteriries, Socinens, Ariens gibi mezheplerin üzerine beş mektubu içermektedir. Voltaire'nin bu mektuplarındaki amacı dinî inançların çokluğunu ve aralarındaki çelişkileri göstermektir. Bu mektuplar aynı zamanda John Locke felsefesinin ve Newton'un bilimsel çalışmalarının, Shakspeare'in eserlerinin geniş halk kitleleriyle buluşmasını sağlamıştır ve düşünürün daha sonraki dönemde yazdığı bütün eserlerin ana iskeletini oluşturan *deist* yaklaşımını öne çıktığı bir çalışmadır. Hayatı boyunca insan hakları ve özgürlüğün savunuculuğunu yapan düşünür, görüşlerinden dolayı siyâsî baskılara uğramış, eserleri yasaklanmış, Avrupa'nın çeşitli şehirlerinde ikâmet etmek zorunda bırakılmıştır.[101]

Voltaire 1734-1749 yılları arasında ikâmet ettiği Château de Cirey'de zengin bir kütüphane içerisinde doğa bilimleri üzerinde çalışmalarda bulunur. Bilim alanındaki çalışmalarında Leibniz'in felsefesine karşı Isaac Newton'un görüşlerini benimser ve özellikle optik ve yerçekimi konusuna önem verir. Voltaire, Newton'un yerçekimini keşfini sağlayan ünlü elma hikâyesini epik şiir de-

100. Turnovsky, *a.g.m.*, p. 19.
101. Daniel Brewer, "*The Voltaire Effect*", *The Cambridge Companion to Voltaire*, ed. Nicholas Cronk, Cambridge University Press, Cambridge 2009, p. 205.

nemesi *Essai sur la Poésie Épique*'de ilk defa değinir. Newton'un Latince kaleme aldığı *Principia*'sını Émilie du Chatelet, Fransızcaya tercüme etmiş ve Voltaire, *Eléments de la Philosophie de Newton* (1738) ile Newton'un görüşlerinin tanınmasında etkili olmuştur. Bu dönemde 1740'da kral olacak olan Prusya Prensi Fredrich ile tanışır. 1741'de Lille'de, genelde bir din eleştirisi olmasına rağmen İslâm dininin ve Peygamberinin negatif bir eleştirisini içeren *Mohomet Le Fanatisme, ou Mahomet le Prophet* (1736)'i sahneye koyar.[102] Eserlerinde örneklerini sıklıkla gördüğümüz gibi, döneminin Hıristiyan kilisesine karşı oldukça sert eleştiriler yönelten düşünür bu eserinde hedefe İslâm dinini ve Peygamberini koymaktadır. Bazı araştırmacılar bu tutumun metodik olarak İslâm üzerinden, kiliseye yönelik bir din eleştirisi olduğunu düşünmektedirler.[103] Fakat bu olgu, Voltaire'in diğer eserlerinde İslâm kültürüne karşı daha az bir düşmanca tutum takınırken bir yandan da ortaçağ İslâm algısını kendi şahsında sürdürmekte olduğunu göstermektedir.[104] Bu açıdan düşünürün özelde İslâm dini, genelde din açısından olumsuz bir anlayışın Avrupa'da yaygınlık kazanmasında etkili olduğu ifade edilebilir.

Voltaire halk arasında sadece yazıları ve felsefi öğretisi ile değil bir eylemci kimliğiyle de tanımıştır. Haksız yere mahkûm edilenler, cezâlandırılanlar için verdiği yargı mücâdeleleri, *Calas* olayı gibi müdâhil olduğu ve kazandığı davalar onun şöhretini artırmıştır. Calas olayından sonra kaleme aldığı 1763 tarihli *Tolerans Üzerine İnceleme* (*Traité de la tolérance*) adlı çalışmasında toplum nizâmını bozmamak şartıyla her insanın kendine doğru görünen fikri savunmasının, fikir özgürlüğünün bir insan hakkı olduğunu isbatlamaya çalışmıştır.[105]

Voltaire ölümünden sonra toplumsal hâfızada aydınlanmanın felsefesiyle özdeşleştirilmiştir. Onun hâtırasını unutturmamak için heykellerinin dikilmesi, kültürel hâfızalarda işgâl ettiği yeri göstermektedir.[106] Ölümünden sonra evi ziyâretçi akınına uğramıştır. Ferney'de günümüzde de devam eden '*Voltaire ziyareti*', Casanova (öl. 1798) ve Edward Gibbon (öl. 1794) gibi yazarlar tarafından örneklenen, bir edebî alt-tür haline gelmiştir.[107]

Düşünürün yayınlanan şiirleri, tiyatroları ve kitapları başka hiçbir yazarda olmadığı kadar etki ortaya çıkarmış, düşüncelerinin bütün Avrupa kıtasın-

---

102. Pearson, *Voltaire Almighty: A Life in Pursuit of Freedom*, s. 109, 204, 127, 137, 142-143.
103. Pearson, *a.g.e.* s. 172-173.
104. İbrahim Kalın, "*Batı'daki İslâm Algısının Tarihine Giriş*", Divân İlmi Araştırmalar, S. 15, 2003/2, s. 1-51, s. 20.
105. Maurois, *Voltaire*, s. 85-88; Brewer, "*The Voltaire Effect*", p. 206.
106. Brewer, a.g.m., s. 213-214.
107. Brewer, a.g.m., s. 208.

da yaygınlık kazanmasını sağlamıştır. Özellikle çok sayıdaki mektupları yaygın olarak Avrupa'da dolaşıma geçmiş ve okunmuştur. Bu, düşünürün görüşlerinin ölümünden sonra canlı kalmasını sağlamış ve Avrupa'da yeni bir tartışmayı ve dönüşümü hızlandırmıştır. Bu ilgi onun eserlerinin toplanması ve derlenmesi konusunda çalışmalar yapılmasına yol açmıştır. Voltaire'in kitapları Strasbourg'da 1783 ve1790 yılları arasında Aydınlanma hareketinin etkili isimlerinden olan Pierrede Beaumarchais (öl. 1799) ve Condorcet tarafından on altı sayfalık formalar halinde (octavo format) yetmiş cilt olarak yayınlanmıştır. Kitabın konuyu destekler çizimlerle basılması ilginin artmasını sağlamıştır. Bu eserlerin daha sonra daha küçük kitap ebadına yakın 24 sayfalık (duodecimo format) toplam doksan iki ciltlik baskısı da yapılmıştır. Bu kitapların daha ekonomik olarak basılmasını ve geniş kitlelere ulaşmasını sağlamıştır.[108]

Voltaire'in 1778 yılındaki ölümünden sonra gömüleceği yer kilisenin karşı çıkması üzerine bir problem haline gelmişti. Daha sonra, bu konu gündemdeki yerini korur ve 1791'de ulusal bir mesele halini kazanır. Önceleri hayatının uzun bir süresini geçirdiği Ferney'e taşınması için çaba gösterilir. Devrimden sonra mezarının Panthéon'a taşınması için devrim kurulu karar alır. Ekim 1794'de üzerinde, "*Büyük insanlara vatan minnettardır.*" yazılı olan ve içerisinde Victor Hugo, Emile Zola, André Malraux, Paul Langevin, Marie Curie, Pierre Curie gibi isimlerin yer aldığı özel bir anıt mezar olan Panthéon'a taşınır.[109] Mezarının taşınması hayatta iken elde edemediği siyâsî başarıyı ölümünden sonra kazanmasına işaret etmesi açısından önemlidir.

Voltaire, Fransız devriminin gerçekleşmesinde yazdığı eserleriyle önemli etkiler ortaya koymuştur. Fakat düşünürün devrimin gerçekleşmesinde ortaya çıkan şiddet olaylarını tasvip etmesi söz konusu değildir. O, daha yavaş ve daha kapsamlı bir toplumsal dönüşümü hedeflemekteydi. Voltaire, Aydınlanma düşüncesinin simgesel bir ismi haline dönüşmüştür. Fakat bu simge isim olma, eserlerinin okunmasından, görüşlerinin tartışılmasından ziyâde isminin taşıdığı sembolik değer üzerine yoğunlaşmaktadır. Bunu gösteren en açık örneklerden biri tabutu Panthéon'a büyük bir törenle taşınırken üzerinde hoşgörü, özgürlük ve insan hakları konusunda kaleme aldığı yazılarından örnekler ve Condorcet'in 1789 yılında yazdığı "*Voltaire'in Yaşamı*" isimli eserlerin yer almasıdır. Bu olgu bir yazarın kültür içinde farklı dönüştürücü etkiler yapabileceğini göstermektedir. Bu simgesel dönüşümü gösteren örneklerden biri de yarım asır sonra Gustave Flaubert (öl. 1880)'in taşra (Normandiya) burjuvazisini ele aldığı *Madame Bovary* romanında karşımıza çıkar. Romanın önemli karakterlerinden biri olan ve taşra burjuvazisi-

108. Brewer, a.g.m., s. 208.
109. Brewer, a.g.m., p. 209.

ni simgeleyen kasaba eczâcısı M. Homais, Flaubert tarafından ironik olarak Voltaire'i simgelemektedir.[110]

Voltaire'in aydınlanma düşüncesine önemli bir katkısı da Fransız aydınlanmasının düşünce ve ideallerini yansıtan *Ansiklopedi* çalışmasına verdiği destektir. İlk defa 1751 yılında yayınlanan ve 1780 yılında 35 cilt olarak tamamlanan ansiklopedinin temel amacı yeni bilimsel ve felsefî görüşlerin ve eğitimin Avrupa'da yaygınlaşmasına hizmet etmektir. *Ansiklopedi* akılcı ve bilimsel bir tutumu belirginleştirir. 1. cildi dışında editörü Diderot (öl. 1781)'dur. Jean le Rond d'Alambert (öl. 1783), Diderot ile birlikte ilk yedi cildin editörlüğünü paylaşmıştır. Diderot materyalist bir düşünceye sahip olmasından dolayı kilise uygulamaları karşısında tıpkı Voltaire gibi karşıt bir tutum göstermiştir. *Ansiklopedi*'ye dönemin tanınmış pek çok ismi katkı vermiştir. Baron Holbach (öl. 1789), D'Alambert, Helvetius (öl. 1771), Montesquieu (öl. 1755), Jean Jaques Rousseau, Jacques Turgot bu isimlerin en önde gelenleridir.

Voltaire, Aydınlanmanın tarih anlayışını belirleyen ilerleme idesinin en önemli savunucusudur. Bu anlayışı ile sonraki dönem düşünürleri üzerinde etkili olmuştur. İlerleme fikrini tarih anlayışının merkezine yerleştiren Condorcet'in *Esquisse*'i Voltaire'in ideleri ile ilkelerinin benimsenip geliştirilmesinden ibarettir.[111] Isaiah Berlin, Voltaire'in aydınlanma hareketinin merkez figürlerinden biri olduğunu düşünür. Bunun aksine John Gray onun ele aldığı meseleler itibariyle orijinal bir yanının olmadığını ileri sürer. Şüphesiz filozof bir Newton veya Jean-Philippe Rameau (öl. 1764) gibi bir teorisyen değildir. Analitik bir felsefe geleneğine bağlı değildir. Bir bilimsel buluş ortaya koymamıştır. Fakat *Lettres Philosophiques* başta Locke ve Newton olmak üzere fikirlerinin Avrupa'da yaygın olarak bilinmesi ve anlaşılmasında belirleyici olmuştur. Kaleme aldığı eserleriyle tek başına daha önce hiçbir düşünürün başaramadığı bir şekilde bu fikirlerin yaygınlaşmasını ve topluma mal olmasını sağlamıştır.[112]

Voltaire, devrim sonrası politik kültürün oluşmasında, ulusal birliğin tesisinde etkili olmuştur. Voltaire ve Rousseau, Fransız devrimi sonrasında, iki önemli figür haline gelmişlerdir. Bu dönemde Voltaire akılcılığın ve toleransın temsilcisi olarak gözükürken, Rousseau şiirsel bir duyarlığın, ferdiyetçiliğin temsilcisidir. Fransız devrimini duygu yönünden besleyen ve coşturan Rousseau olmuştur. Fransız devrimini Rousseau'nun fikirlerinin gerçekleşmesi olarak tanımlayanlar bulunmaktadır.[113] Hayatta iken birbiri ile anlaşamayan

110. Brewer, a.g.m., p. 210.
111. Gökberk, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, s. 106.
112. Beeson and Cronk, "Voltaire: philosopher or philosophe?", p. 47.
113. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 382.

bu iki düşünür devrimin getirdiği iklim içerisinde devrimin amaçlarına hizmet etmesi için bir arada düşünülmüştür. Ölüm tarihleri aynı olan iki düşünürün Pantéon'a mezarlarının taşınması bunun bir göstergesidir. Devrim sonrası tansiyonu düşürmek için kendilerine başvurulan iki düşünür aslında daha sonraki dönemde Aydınlanma öğretisinde belirecek önemli bir ayrımın ortaya çıkmasına sebep olmuşlardır.

1789 Fransız İhtilaline ve daha sonra bütün Avrupa'da demokrasiye yönelişte Rousseau'nun etkisi olmuştur. Voltaire ve Montesquieu genel düşüncüleri itibariyle ihtilal taraftarı değillerdi. İngiltere'de olduğu gibi ekonomik koşulların iyileştirildiği parlamenter aristokratik bir yönetim taraftarıydılar. Rousseau, Voltaire'in parlamenter monarşi'yi en iyi yönetim tarzı olarak savunmasına karşı demokratik cumhuriyetçi bir devlet anlayışının savunuculuğunu yapmıştır. İnsan özgürlüğüne büyük değer veren Rousseau bir devletin üyesi olmakla ortaya çıkan eşitsizliğin giderilmesinin ancak insanın kendi özgür erâdesiyle sağlanacağı bir devlette gerçekleşebileceğini düşünür. Bu görüşe göre devlet bireyi değil birey devleti biçimlendirmelidir. Devlet buna izin verecek bir yapı ile şekillenmelidir. Bunu gerçekleştirecek siyâsî bilinç ancak fertlerin buna uygun bir eğitimden geçirilmesi ile sağlanabilecektir. Rousseau'nun, yurttaşların doğuştan özgürlük ve eşitlik gibi vazgeçilmez haklara sahip oldukları ve kendi yazgılarını kendi belirlemesi için toplum sözleşmesine dayalı demokrasi ideali gibi görüşleri 1789 Fransız devriminden sonra Fransız İnsan Hakları Bildirgesi'nde ifadesini bulmuştur. Rousseau kendi döneminde Aydınlanmanın öne çıkardığı yeniçağ kültürünün eleştirisini yapmıştır. Aydınlanma düşüncesi, Voltaire ile birlikte aklın gelişmesini kültürün bir ideali olarak gören anlayıştı. Tarih, aklın kendisini açması ve geliştirmesinin bir ifadesi olarak görülmekteydi. Tarih bu akılcı tutumlara karşı verilen mücâdelenin tarihiydi. Kültür dünyası ve doğa bilimleri bu akılcı tutum ile ele alınmaktaydı. Rousseau bu anlayışı eleştirir. Tarih, doğada var olan gelişimin devam etmesidir. Rousseau ile birlikte entellektüalist aydınlanma sona ermiş ve Kant, Fichte, Hegel ve romantizm akımları üzerinde derin etkiler bırakmıştır.[114]

TÜRK AYDINLANMASINA ETKİSİ

Tanzimat'la birlikte başlayan Osmanlı Aydınlanma hareketi Batı ile gelişen ilişkiler, felsefeye ilgiyi de beraberinde taşımıştır. Dönemin hâkim felsefe anlayışı olan Aydınlanmanın en önemli düşünürlerinden biri olan Voltaire'in görüşleri kendisinden yapılan tercümeler, hakkında yazılan kitaplar, makâle-

114. Gökberk, *a.g.e.* 384-385.

ler ve ansiklopedi maddeleriyle ilk dönemde tanınmıştır.[115] Voltaire ülkemizde *deizmin* gelişiminde ve taraftar bulmasında etkili olmuştur. Osmanlı dünyasında Edhem Pertev Paşa (öl .1872), Beşir Fuad (öl. 1887), Namık Kemal (öl. 1888), Sahak Abro (öl. 1900), Mehmet Tahir Münif Paşa (öl. 1910), Ahmed Midhat Efendi (öl. 1912), Abdullah Cevdet (öl. 1932) gibi düşünürler Voltaire'in üzerinde çalışmalarda bulunmuşlar, ondan çeviriler gerçekleştirmişlerdir.

Sahak Ebro, Voltaire'in *Charles'ın Hikayesi* adlı kitabını çevirmiştir. Münif Paşa, Voltaire'in yedi küçük eserinin çevirisini *Muhâverât-ı Hikemiyye* (Felsefe Konuşmaları) adı altında 1859'da yayınlamıştır. Beşir Fuad, *Voltaire* adı altında 1886'da bir biyografi kaleme almıştır. Ahmet Midhat Efendi'nin iki tercümesi ve bir eleştirisi yayınlanmıştır.[116] Voltaire'in *Micromégas*'ı 1869-1908 yılları arasında Karabet Panosyon, Ahmed Midhat Efendi, Ahmet Vefik Paşa, İbnü'l-Kâmil, Süleyman Tevfik el-Hüseynî gibi isimler tarafından en az beş defa Türkçeye tercüme edilmiştir. Bu kadar çok eserin yayınlanması Voltaire'e karşı duyulan ilgiyi göstermektedir.[117]

Voltaire'in üzerinde pek çok spekülasyonlara sebep olan *Taassub ya da Muhammed Peygamber* (*La Fanatisme ou Mahomet Le Prophete*) adlı tiyatro oyunu 1742 yılında Paris'te sahnelenmesi üzerine Osmanlı elçiliğinin devreye girmesiyle gösterimden kaldırılmıştı. Ahmet Midhat Efendi bu oyunun bağnazlığa karşı kaleme alındığını, ama dönemin şartları gereği açıkça Hıristiyan taassubunu hedef alamadığı için İslâmiyet üzerinden bu bağnazlık eleştirisinde bulunduğunu düşünmektedir. Voltaire'in sadece taassubu yıkma düşüncesiyle hareket ettiğini düşünen Ahmet Midhat Efendi, eserin Papa'ya sunulmasını ise bir ironi olarak gösterir. Gerek Beşir Fuad gerekse Ahmet Midhat Efendi, Voltaire'in Müslümanlığa karşı olmadığını isbatlamak için büyük gayret gösterirler. Ahmed Midhat Efendi, Voltaire'in temelde papazların zulmüne ve bâtıl inanç ve cehâlete savaş açtığını, İslâmiyet hakkında olumlu kanâatler taşıdığını düşünmektedir. Bu yaklaşım aslında Osmanlı dünyasında Voltaire felsefesinin ne kadar etkili olduğunu göstermektedir.

Ahmed Midhat Efendi kendisine Voltaire hakkında eserini gönderen Beşir Fuad'a eleştiri ve değerlendirmede bulunmuştur. Bu yazının girişinde "*Voltaire'i beğendim demekle hem yazdığım biyografiyi hem de bu biyografinin ait ol-*

115. Demir, *Türk Aydınlanması ve Voltaire*, s. 31.

116. Osmanlı Felsefe Çalışmaları Atölyesi kapsamında Erdoğan Erbay ve Ali Utku, Beşir Fuad ve Ahmet Midhat Efendi'nin Voltaire ile ilgili çalışmalarını yeniden ele almışlar ve yayınlamışlardır. Ahmet Midhat, *Voltaire*, Çizgi Kitabevi, Sad. Erdoğan Erbay-Ali Utku, Konya 2013; Beşir Fuad, *Voltaire*, Çizgi Kitabevi, Sad. Erdoğan Erbay-Ali Utku, Konya 2011.

117. Demir, *Türk Aydınlanması ve Voltaire*, s. 39-40

duğu zatı beğendiğimi anlatmak istedim"[118] ifadelerine yer vermektedir. Onun Voltaire hakkındaki şu ifadeleri çok anlamlıdır: "*Biz Osmanlılar Voltaire'in bulunduğu iklim ahâlîsinin ne diniyle dinlenmiş, ne medeniyetleriyle medenîleşmiş olmayıp tümüyle başka bir halk olduğumuzdan, bizim Voltaire'imiz bizden başka halkın gördüğü ve gösterdiği Voltaire olmamalıdır. Yine bizim Voltaire'imiz olmalıdır.*"[119] Ahmed Midhat Efendi, Voltaire üzerine yapılan çalışmaların, kendi medeniyetimize ait İbn Sînâ, İbn Rüşd, Fârâbî gibi değerlerin de tanınması için bir vesîle teşkil etmesini istemektedir.

Tanzimat dönemi ile başlayan süreçte, öncelikle teknik alandaki dönüşümlerle birlikte kültür dünyasında daha dünyevîleşen bir bakış açısının öne çıktığını ifade edebiliriz. Yaşadığı zamanı dönüştürmek çabasında olan Osmanlı aydınları için Voltaire önemli bir isimdir. Bu süreçte materyalizm, pozitivizm, biyolojik materyalizm, mekanizm gibi felsefe sistemlerinin ve temsilcilerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Voltaire, Türk toplumunda eleştirel bir bakış açısının yerleşmesinde, Türk Aydınlanmasının pozitivist bir yapı kazanmasında etkili olmuştur.

KAYNAKLAR

Ahmet Midhat, *Voltaire*, Çizgi Kitabevi, Sad. Erdoğan Erbay-Ali Utku, Konya 2013.

Alexander, Ian W., "*Voltaire and Metaphysics*", Philosophy, Vol. 19, No. 72, Apr., 1944.

Andrés, Maurois, *Voltaire*, Çev. Cenap Yazansoy, Kastas Yayınları, İstanbul, 2001.

Baker, Keith Michael–Boyer, J. W.–Kirshner, J. (ed.), *The Old Regime and French Revolution*, The University of Chicago Press, Chicago 1987.

Beeson, Davıd-Cronk,Nıcholas, "*Voltaire: Philosopher or Philosophe?*", *The Cambridge Companion to Voltaire*, Ed. Nicholas Cronk, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

Brewer, Daniel, "*The Voltaire Effect*", *The Cambridge Companion to Voltaire*, Ed. Nicholas Cronk, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

Beşir Fuad, *Voltaire*, Çizgi Kitabevi, Sad. Erdoğan Erbay-Ali Utku, Konya 2011.

Bury, J. B., *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth*, Dover Publîcâdions, New York 1987.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2009.

118. Ahmet Midhat, *Voltaire*, s. 336.
119. Ahmet Midhat, *a.g.e.* s. 337

———, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 2007.

Collingwood, Robin George, *Tarih Tasarımı*, Çev. Kurtuluş Dinçer, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2013.

Copleston, Frederich, *Felsefe Tarihi: Aydınlanma*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2. Basım, İstanbul 1996.

Çiğdem, Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1999.

Demir, Remzi, *Türk Aydınlanması ve Voltaire*, Doruk Yayınları, İstanbul 1999.

Durant, Will, *Felsefenin Öyküsü*, Çev. Ender Gürol, İz yayıncılık, İstanbul 2010.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 6. Baskı, İstanbul 1990.

———, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997.

Henry, Patrick, "*Voltaire as Moralist*", Journal of the History of Ideas, Vol. 38, No. 1, Jan.-Mar. 1977.

Kalın, İbrahim, "Batı'daki İslâm Algısının Tarihine Giriş", *Divân İlmi Araştırmalar*, S. 15, 2003/2.

Kant, Immanuel, *Seçilmiş Yazılar*, Çev. Nejat Bozkurt, İstanbul 1984.

Lloyd, Genevieve, *Erkek Akıl*, Çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1996.

Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2010.

Pearson, Roger, *Voltaire Almighty: A Life in Pursuit of Freedom*, Bloomsbury Publishing, London 2005.

Tanilli, Server, *Voltaire ve Aydınlanma*, Adam Yayınları, İstanbul 2003.

Turnovsky, Geoffrey, "The making of a Name: A Life of Voltaire", *The Cambridge Companion to Voltaire*, Ed. Nicholas Cronk, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, Çev. Lütfi Ay, M.E.B Yayınları, İstanbul 2011.

_____, *Candide ya da İyimserlik*, Çev. Server Tanilli, Adam Yayınları, İstanbul 2002.

_____, *Candide*, Çev. Murat Can, İstanbul 2005.

_____, Philosophical Letters or Letters Regarding the English Nation, ed. John Leigh, Trans. Prudence L. Steiner, Hackett Publishing Company, Indianapolis 2007.

_____, *Feylosofça Konuşmalar ve Fıkralar I-II* (*Dialogues et Anecdotes Philosophiques*), Çev. Fehmi Baldaş, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1947.

_____, *Hikâyeler 2*, Çev. Fehmi Baldaş, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.

_____, *Zadig ya da Yazgı*, Çev. Turhan Ilgaz, İmge Dağıtım, Ankara 2007.

_____, *Zadig Bir Şark Masalı*, Çev. Metin Karabaşoğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2009.

_____, *Micromegas*, Çev. Hasan Fehmi Nemli, Dost Yayınları, Ankara 2002.

_____, *Türkler Müslümanlar Ötekiler*, Derleyen: Cengiz Orhan, İgüs Yayınları, İstanbul 2012.

Vorlander, Karl, *Felsefe Tarihi*, Çev. Mehmet İzzet ve Orhan Saadeddin, Günümüz Diline aktaran Yüksel Kanar, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.

Wade, Ira Owen, "Voltaire's Name", *PMLA*, Vol. 44, No. 2, Jun. 1929.

Watts, George Byron, "Voltaire's Change of Name", *Modern Language Notes*, Vol. 38, No. 6, Jun. 1923.

KANT VE ALMAN AYDINLANMASI

Mehmet Günenç*

İmmanuel Kant (1724-1804) ve Alman aydınlanması arasındaki ilişkiyi açıklamak için aydınlanmayı sadece Almanya[1] içinde sınırlı tutmadan genel hatlarıyla anlamalıyız. Temel amacımız, "Aydınlanma Nedir?" yazısı da dâhil olmak üzere eserlerine göz atarak Kant'ın aydınlanmadan nasıl etkilendiğini ve aydınlanmayı nasıl etkilediğini ortaya koymak olacaktır. Böylece Kant ve Alman aydınlanması ilişkisini sadece bir yazı üzerinden değil, Kant'ın bütün felsefesi üzerinden değerlendirebiliriz.

Felsefe tarihinde belirli bir dönemi keskin hatlarla başlatmak ya da bitirmek uygun olmasa dahi Descartes'in, modern felsefeyi geleneksel felsefî kaygılarla değil de yeni gelişmeye başlayan bilim anlayışından hareketle kurduğunu söyleyebiliriz. Gerçi antik Yunan'da da olduğu gibi felsefe ile bilimi ayırmak mümkün görünmeyebilir. Buna karşın özellikle Descartes'in, bilimsel dile uygun yeni bir felsefe anlayışı geliştirerek, merkeze niceliksel ve mekanik bir dünya oluşturan özneyi yerleştirdiğini kabul etmek gereklidir. İşte Avrupa'da ortaya çıkan aydınlanma modern aklın bir tecrübesi ve ürünüdür. Bunun yanında, nasıl Yu-

---

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

1. Aydınlanma döneminde (1720-1860) isim olarak Almanya yerine Prusya adının kullanılması, özellikle Kant'ın bu bölgede yaşadığı düşünüldüğünde, daha doğru olabilirdi. Çünkü o dönemlerde Almanya adı yerine Prusya kullanılmaktaydı. Ama gerek bugün bu adın kullanılmaması gerekse *Alman aydınlanması* deyişinin yerleşmesi Prusya yerine Almanya'nın kullanılmasını daha uygun kılmıştır.

nan felsefesi belirli bir bölgede ortaya çıkıp bütün dünyaya evrensellik iddiasıyla yayılmışsa, aydınlanma da sorunları aşmada kullandığı akıl için aynı iddiâyı taşımıştır. Gerçi Kant ve Alman aydınlanması, modernizmin devamında iyice açığa çıkan aklın kullanımına ilişkin çeşitli eleştiriler getirmiş, aklın merkeze alınmasına karşı çıktığı gibi aklın, alternatif kullanımlarını da önermiştir. Buna karşın ne Kant ve ne de Alman aydınlanması evrensellik iddiâsından vazgeçmiştir. *Evrensellik iddiâsı* derken kendi oluşturdukları yaklaşımların sadece doğruluğunu öne sürmeyi değil, böyle bir yaklaşımın olabilecek en üst seviyede yapıldığının iddiâ edilmesini anladığımızı belirtelim. Nitekim aydınlanmanın evrenselliği, kendi yaklaşımlarının doğru olabileceği değil de olması gerektiği şeklindedir.[2]

"Fikirsel olarak aydınlanmayı 1689 yılında Locke'un (1632-1728) '*Tolerans Üzerine Risaleler*' adlı eseriyle başlatabiliriz. Almanya'da ise Christian Thomasius'un (1655–1728) bir üniversite konuşmasında genelde kullanılan dil olan Latince yerine Almancayı tercih etmesiyle başladığı kabul edilir. Fransa'da ise Montesquieu'nun (1655–1728) '*İran Mektupları*' (Lettres Persanes) adlı eseri başlangıç kabul edilir; her ne kadar kökleri Pierre Bayle's (1647–1706) '*Tarihsel ve Eleştirel Sözlük*'teki din ile doğrunun uzlaşmaz olduğu düşüncesine kadar gitse de. Bu sözlük, 1740 yılında Almancaya Johann Christoph Gottsched (1700–1766) adlı düşünürün gözetimi altında çevrilirken Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781), Johann Joachim Winckelmann (1717–1768), Fransız filozofları ve Amerikalı Benjamin Franklin (1706–1790) ile Thomas Jefferson (1743–1826) üzerinde etkisi olmuştur. Siyâsî olarak aydınlanma Fransa'da Nantes Fermanı (1685), İngiltere'de muhteşem devrim (The Glorious Revolution) ile başlatılır. Almanya'da başlangıç Büyük Frederick'in 1740 yılında tahta çıkışı olarak kabul edilmiştir."[3]

Aydınlanmanın şekillenmesinde sosyal ve ekonomik olayların etkisinin olmadığını söylemek mümkün değildir. Coğrafî ve bilimsel keşifler ile buna paralel olarak değerlendirilmesi gereken bilim anlayışı mutlaka dikkate alınmalıdır. Gerek bu keşifler, gerek bilimin ilerlemesi, gerekse Avrupa'daki savaşların sonrasında yeni oluşumlar göze çarpar. Bunlardan öne çıkanlar özerk insan, laik devlet ve seküler dünya görüşüdür. Burjuvaziyle şekillenen Avrupa'da aklın özerk kullanımına sahip girişimci özerk birey, laik devlet ve seküler dünya görüşü birbirlerini tamamlayan parçalardır. Nitekim bu kavramlar daha sonra aydınlanmanın çarpıcı bir örneği olan Fransız Devrimi'nde özgürlük (özerk-

2. Alman aydınlanması içinde bu yazıda belirttiğimiz gibi Herder gibi istisnâlar vardır. Ama bunlar genel aydınlanmanın genel akışını en azından belirli bir dönem için değiştirmeyen örneklerdir.

3. Kai Hammermeister, "Enlightenment Thought and Natural Law fromLeibnizto Kant and its Influence on German Literature" *History of German Literature* Volume 5, German Literature of the Eighteenth Century: The Enlightenment and Sensibility, Edited by Barbara Becker-Cantarino, Camden House, 2005, s. 34.

liğin karşılığı olarak), eşitlik (laik devlet ve seküler dünya görüşünün karşılığı olarak) gibi değerlerle paralellik arzetmiştir. Bunun için Fransız devrimi sadece Fransa'yla sınırlanmaması gereken bir olaydır.

Aydınlanmanın özellikle dine karşı takındığı olumsuz tavır bilinen bir hususdur. Aslına bakılırsa aydınlanma doğrudan dine değil, dinde otorite haline gelmiş (Katolik) kiliseye karşı çıkıyordu.[4] Kilisenin teist yaklaşımı doğal olarak geçerli olan tek inanç biçimi olsa da kilisenin otoritesinin sarsıntıya uğramasıyla beraber teizmin bilinen rakipleri meydana çıkmaya başlamıştır. Bu anlamda deizm, XVII. yy'a kadar kilisenin teist bakış açısıyla büyüyen Avrupa için aslında bir nevi ateizmdi. Nitekim ateizmin ortaya çıkması fazla uzun sürmeyecektir. İngiltere'de ortaya çıkan deizm ile Fransa'da ortaya çıkan ateizmin, kilisenin otoritesine karşı gelecek bir biçimde pozisyon almalarının dışında ortak noktası teorik temellerini felsefeden almalarıydı.[5]

Yukarıda bahsettiğimiz gibi felsefe, belirli bir bilim anlayışının getirdiklerini kavramsallaştırdıkça yeni, modern bir dünyanın oluşumunu sağlıyordu. Yukarıdaki tartışmalar eski dünya ile modern dünya arasındaki otorite kavgasının teolojik boyutudur. Bu anlamda aydınlanmanın yapısında yer alan laikliğin de, ateizm, deizm ve teizm çatışmasına devlet tarafından verilmesi gereken bir siyâsî cevap olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü laikliğin hayata geçirilmesi, yani devletin kendisini dinden uzak tutması zaman alsa da, devletin, kilisenin yaptığı gibi dini temsil etmemesi gerektiğini bu çatışmalardan hareketle fark etmiş olması muhtemeldir. Nitekim Avrupa'yı kasıp kavuran din savaşlarının bir gâlibi olmasa da ortaya çıkan kesin sonuç kilisenin insan üzerindeki otoritesinin artık geçerli olmayacağıydı.[6] Bu sebeple XVI. y.y.'ın ikinci yarısından XVII. y.y'ın ikinci yarısına kadar süren din savaşları (Augsburg Antlaşması, 1618-1648 yılları arasında süren din savaşlarının sonucunda imzalanan Vestfalya Barışı gibi) aydınlanmayı doğrudan ilgilendirir. Temelde bu olay, Katoliklik ile Protestanlık arasında olan bir savaş gibi gözükse de ülkelerin ve imparatorlukların birbirleriyle olan iktidar mücâdelesine de işaret eder. Dikkat edilmesi gereken husus, bu dinî ve siyâsî savaşların aydınlanmaya akıl, ilerleme, özgürlük gibi kavramları kullanmak için malzeme vermiş olma ihtimalinin oldukça yüksek olmasıdır.

Almanya'da Hıristiyanlığa karşı olan tutum diğer komşularına nazaran daha yumuşaktı.[7] Bunda kısmen Katolik öğretinin Protestanlık tarafından zayıfla-

---

4. S. J. Barnett, *The Enlightenment and Religion*, Manchester University Press, Manchester and New York, 2003, s. 5.
5. Jonathan I. Israel, *Enlightenment Contested*, Oxford UniversityPress, USA, 2006, s. 175-176.
6. Israel, *a.g.e.* s. 63.
7. Hammermeister, *Enlightenment Thoughtand Natural Law*, s. 41.

tılmasının etkisi vardır. Buna karşın, Katolikliğe Protestanlık tarafından getirilen eleştiri Protestanlığın kendisine de yapılır, ilk olarak Hollanda'da görülen piyetizm tarafından.[8] Aslında Protestanlık, dönüşümü, yeniden şekillendirmeyi; re-formu başlattığında bunun piyetizme dönüşmesi Fransa'daki gibi sert bir devrimin olmasını engellemiştir. Bir diğer deyişle, Protestanlığa yönelik eleştirel tavrıyla piyetizm, çatışmayı akademik ortamlarda tartışmaya dönüştürerek, Almanya'nın Fransa'ya nazaran dine duyduğu husûmeti tecrübe etmemesini sağlamıştır. Başlangıcı Hollanda'da olan piyetizmin Almanya'ya girişi Johann Arndt (1555–1621) ile Johann Jacob Spener (1635–1705) sâyesinde olmuştur. Halle şehrinde August Hermann Francke (1663–1727) öncülüğünde iyice yükselen piyetizm aslında Protestanlığın içinde değerlendirilebilecek bir akımdır. Buna karşın piyetizm, Protestanlığın dogmatik bulduğu öğretisini terk ederek, yani kilisenin öğretisel imanı yerine, sadece ahlâkî davranış ve duygularla elde edilecek olan imana *(praxis pietatis)* geçişi öngörür ve aynı zamanda günlük hayattaki ahlâkî eylemleri kutsal metne uygun olacak biçimde düzenler.[9] Burada dikkat edilmesi gereken nokta, akıldan ziyâde imana ve duygulara yer verilmesidir. Buna karşın kasdedilen akıl, kilisenin, Tanrı meselesi de dâhil olmak üzere, her meselede kullanılan aklıdır. Dolayısıyla piyetizm akla karşı çıkarken aydınlanmanın değil, kilisenin aklına ve otoritesine karşı koyuyordu. Bu durumda aydınlanmanın akıl çağı olarak nitelendirilirken taşıdığı eleştirel rûha o da bir şekilde ortak oluyordu. Nitekim Kant bu akımdan etkilenip kendi ahlâk anlayışını kurarken aydınlanmanın akıl ülküsüne uygun hareket edecektir.[10]

Almanların Fransa'daki devrimin değerlerini savunmalarına rağmen devrimin kendisini arzulamadıklarını söyleyebiliriz. Hatta Almanlar gerek akademide teorik olarak, gerekse Protestanlık ve piyetizm gibi akımlarla pratik olarak Hıristiyanlığı ve siyâseti pekiştirdiklerini, yani değiştirmekten çok geliştirdiklerini düşünmekteydiler.[11] Bunun yanında Büyük Frederick'in aydınlanma anlayışının özgürlükçü değil de mutlakçı olarak Almanya'da çıkması bu ülkenin parçalanmış haliyle ilgilidir. Parçalanmış bir ülkenin birliğinin sağlanmaya çalışıldığı bir ortamda devlet devrimle değiştirilecek değil, desteklenmesi gereken bir kurumdu. Bu bağlamda

---

8. Protestanlığın Avrupa'nın üç büyük ülkesinde farklı biçimlerde oluştuğunu söyleyebiliriz. Buna göre Fransa'da Kalvinizm, İngiltere'de Anglikan kilisesi, Almanya'da ise Luthercilik, protestanlığın adları olmuştur.
9. Hammermeister, *Enlightenment Thoughtand Natural Law*, s. 44-45.
10. Kant'ın piyetizmden etkilense de bir piyetist ya da dindar olduğunu söylemek doğru değildir. Onun piyetizmden etkilenmesi Katoliklik başta olmak üzere dinlerin ahlâkî eylemin önüne geçen öğretiyle kendilerini tanımlamamasına mesâfeli durmasına yardımcı olmuştur.
11. Richard L. Gawthrop, *Pietism and Making of 18th. Prussia,* Cambridge University Press, Cambridge, 1993, s. 7-8.

özerk bireyin çıkışı dikkat edilmesi gereken bir husus olsa da aydınlanma Almanya için sadece bireyin değil kendi ulusal kimliğinin oluşmaya başladığı bir dönem olmuştur. Nitekim Almanya'nın, Avrupa'da hakettiği yeri alması gibi siyâsî bir sorun Alman aydınlanmasının önünde duruyordu. Şu halde aydınlanma, Almanlar için aynı zaman da uluslaşma anlamına geliyordu. Bu hususun felsefeyi oldukça etkilediğini Hegel'in Geist'inin Alman ulusunda sonlandığı fikrinden çıkarabiliriz. Bunun yanında Kant'ın, "Sepere aude"[12] sözünü bütün insanlığa söylemiş olsa dahi bu sözden en çok Alman ulusunun pay çıkarmasını beklediğini söyleyebiliriz.

Aydınlanma döneminde felsefî çatışmalar da hiç küçümsenmeyecek kadar fazlaydı. Kilisenin azalan otoritesine paralel olarak teoloji ve metafizik, felsefenin saldırısına uğramaya başlamıştı. Protestanlık ve onun benzeri olan piyetizm karşısındaki Katolikliğin gerilemeye başlaması ile, yeni felsefe anlayışı karşısında gerilemeye başlayan metafizik ve teoloji arasında paralellik kurulabilir. Nitekim Descartes teolojik konuları teolojinin eline bırakmayacak kadar düşünceli olsa da, onunla başlayan süreçte felsefe iyiden iyiye kilisenin düşmanı olmaya başlamıştı. Zaten felsefeciler, ilk önce deizmle, daha sonra da ateizmle sonuçlanacak bir karşı koyuşun kaynağı olmuştu. Geleneksel felsefenin kraliçesi metafizik, akla tecrübelerden daha fazla önem vermesiyle Alman düşüncesinin vazgeçilmeziydi. İşte Gottfried Wilhelm Leibniz'le (1646-1716) başlayan süreçte Alman düşüncesi akılcı yönünü kullanırken, İngiliz etkisinde olan modern bilimin metafizik üstündeki hâkimiyetini dengelemek istemiştir. Bunun için Leibniz'in başlatıp daha sonra Christian Wolff (1679-1754) ile Moses Mendelsshon'un (1729–1786) devam ettirdiği akılcı ekolün, aydınlanmacı hareketin aşmaya çalışacağı önemli damarlardan bir tanesi olduğunu unutmamak gereklidir. İlginç bir biçimde bu ekole karşı çıkış ilk planda siyâsîlerden gelmiştir. Büyük Frederick, 1740'ta tahta çıktığında o zamanın önde gelen Fransa Kraliyet Akademisi'ne rakip olmak üzere Berlin Bilimler Akademisi'ni yeniden düzenlemiş ve bu iş için de başına Newtoncu oldukları bilinen biri Fransız diğeri de İsviçreli olan iki akademisyen getirmiştir. Aslında amaçlanan o zamanlar oldukça revaçta olan Newton bilim anlayışını Almanya'ya uyarlamak ve bunun için de Leibniz-Wolff[13] ekolünün belini kırmaktı.[14]

---

12. Bu sözü Romalı şair Horatius'un bir şiirinden alarak Kant, "Aydınlanma Nedir?" adlı yazısına koymuştur. "Bilmeye cesâret et!" anlamına gelmektedir. Buna ilişkin açıklamaları yazının ilerleyen kısımlarında vereceğiz.
13. Kant'ın felsefesinin gelişiminde Leibniz-Wolff ekolünde yetişmesinin önemli bir rolü vardır. Nitekim Kant'ın ilkönce öğrenci, daha sonra hoca olduğu Konigsberg Üniversitesi, piyetist istenççilik ile Wolffçu akılcılığı uzlaştırmaya çalışıyordu. Kant bir bakıma bu ekolü eleştirdikçe kendi felsefesini geliştirmiştir. Ian Hunter, *Rival Enlightenments*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s. 276-277.
14. Manfred Kuehn, "The GermanAufklärungand British Philosophy", *British Philosophyandthe Age of Enlightenment, RoutledgeHistory of Philosophy*, 1996, s. 257.

Alman aydınlanması entelektüel renkliliği açısından belki de diğer rakiplerinin önüne geçer. Aydınlanmanın hatları, devrim ve ateizmde görüldüğü üzere, Fransa'da çok daha keskin olsa da filozoflarının çokluğu ve çeşitliliğine paralel olarak ortaya çıkan romantizm ve idealizm gibi akımlara kattığı derinlik, Alman aydınlanmasının farkını oluşturmuştur. Bunun yanında bütün Avrupa'da olduğu gibi Almanya'da da felsefenin sorunları artık felsefenin yeniden düzenlenmesini gerekli kılacak kadar boğucuydu. Öyle ki, Leibniz bu dünyanın yaratılmış dünyalar arasında en iyisi olmak zorunda olduğunu söylerken kozmolojik, Spinoza da her şeyin tek töz olan Tanrı olduğunu söylerken teolojik tartışmaları, en azından Almanya'da, had safhaya çıkarmıştı. Bu sebeple, Kant'ın bütün felsefeyi *aklın eleştirisi* hedefiyle aydınlatma girişimini doğal karşılamak gerekir. Bir bakıma Kant'ın aydınlanmanın insana yaşatmayı hedeflediği özgürlüğü felsefe için istediğini söyleyebiliriz. Aslında Descartes'in *cogito*'yla bütün bilgiyi yeniden inşâ etme arzusu, Locke'un *tabula rasa*'sı ve hatta Hume'un *şüpheciliği* Kant'ın eleştirel felsefesiyle anlamını bulan sözkonusu özgürlük arayışının bir sonucuydu. Nihâyetinde aydınlanmanın mottosu olarak kabul edilen özerk insanın *sepere aude* aşamasına geçmesi için ilkönce onun kendi kafa karışıklığına son vermesi gerekiyordu.

Yukarıda çok kısa olarak gösterdiğimiz tarihsel tasnifte Alman aydınlanmasının öncüsü olarak Thomasius'un gösterilmesinin sebebi onun, Descartesçi yaklaşıma uygun bir biçimde teolojinin felsefenin üstünde tutulmasını engellemesiydi.[15] Thomasius için felsefe bilginin doğal hale getirilmesiydi ki, böyle bir yaklaşımdan din de nasibini alacaktı. Doğallık, ironik bir biçimde entelektüellerin özerk bir aklın kullanımını ifade ettiği için, Fransa'da ansiklopedistlerde görüldüğü üzere aydınlanma, üniversitelerin felsefeyi teolojiye çevirmesine karşı çıkmaktaydı. Nitekim akademisyenlerin yerine entelektüellerin çıkması ansiklopedist yaklaşımın kilisenin üniversite üzerinden kurduğu üstünlüğü kırmak içindi. Böylece dinî otorite sivil düşünce üzerinde baskıda bulunma imkânından mahrum olacaktı. Bu durum kiliseye yönelik eleştirinin din üzerinden değil de felsefe üzerinden yapılmasına imkân tanıyordu. Felsefe, teoloji veya metafizikle karşı koymak yerine kendi modern akıl anlayışını ortaya koyarak kiliseye karşı çıktığında kilisenin geriye çekilmesi gerekmekteydi. Ortaya çıkan bu durum kilisenin felsefe üzerindeki etkisinin kırılarak, Kant'ta da bâriz biçimde görüleceği üzere, aklın eleştirisine ve yetkinliğine sonuna kadar kapı açmak anlamına geliyordu.

Yine de Almanya'da Hıristiyanlığın felsefeyle olan yakınlığı Leibniz-Wolff ekolünün üniversitelerdeki ağırlığı sâyesinde devam etmiştir. Aslında Thomasius iyi bir filozof değildi. Çünkü o, teolojiye karşı çıkarken dahi kötülüğün ira-

15. Hunter, *Rival Enlighenments*, s. 6.

de üzerindeki etkisinin ortadan kalkmasıyla insanın bilgi sorununun çözüleceğine inanarak teoloji yapıyordu.[16] Nitekim Thomasiusçu felsefenin en önemli temsilcisi olarak Christian August Crusius da (1715-1775) Wolff'un rasyonalizmini pietist bakış açısından eleştirirken güçlü olmasına karşın kendi felsefesini oluşturmaya çalışırken son derece zayıftı.[17] Her şeye rağmen Halle Üniversitesi'nde[18]Thomasius ile Wolff arasında başlayan tartışma Wolff'un ölümünden sonra aydınlanmanın genel ruhuna uygun bir biçimde ilerlemiştir.[19] Nitekim 18. y.y. ilk çeyreğine kadar etkili olan okul metafiziğine Thomasius'la başlayan eleştiri dalgası Kant'la beraber doruğuna ulaşacaktır.

Her ne kadar yukarıda ateizm ve deizmden bahsetsek de aydınlanmanın Almanya hesabına düşen kısmında Spinoza'nın panteizmi oldukça önemli bir yer tutmuştur. Gerçi Spinoza, dualizm sorununu aşmak için res extensayı Tanrı olarak kabul ederken hayranı olduğu Descartes'in felsefesini takip etiğini düşünüyordu. Ama onun felsefesi Alman aydınlanmasına *panteizm tartışması* (Pantheismusstreit) olarak yansıdı. Tartışmanın bir tarafında Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) adlı düşünürün bulunduğunu belirtmek gereklidir. Lessing Alman düşüncesinde özellikle din felsefesi ve teoloji alanında etkiliydi. Onun Spinozacı olmakla eleştirilen felsefesi daha sonra Mendelsshon ile Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819) arasında yukarıda adı geçen tartışmanın temelini oluşturmuştur. Daha geniş açıdan bakıldığında Lessing sorunu, panteizmin nereye oturtulacağına ilişkindir. Özelindeyse tartışma Fichte, Schelling, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche gibi filozofların da temel kaygısı olan rasyonel nihilizm ile irrasyonel imancılık karşıtlığına ilişkindir.[20]

Lessing (sorunu), Almanya'da bir tartışma ortamına yol açtığı için Alman aydınları tarafından önemseniyordu. William Dilthey'a göre, o aydınlanmayı hayata geçiren ilk aydındır. Böyle değerlendirilmesinin sebebi onun gelenek-

16. Kuehn,*The German Aufklärung*, s. 254.
17. Kuehn, *a.g.e.* s. 255.
18. Halle Üniversitesi (1694), piyetistler tarafından kurulmuş modern bir üniversiteydi. Richard Crouter, Friedrich Schleiermacher: Between Enlightenment and Romanticism,Cambridge University Press, 2005, s. 4.
19. Aslına bakılırsa Wolff farklı kültürlere ait etiğin aynı olmasına dayanarak aklın evrenselliğini iddia ediyordu. Örnek vermek gerekirse Wolff, "Çinlinin Pratik Felsefesi Üzerine" adlı bir konuşmasında bir Hıristiyan ile Çinli'nin etiği arasında temelde farklılıklar olmadığını belirtmektedir. Bu anlamda Wolff'u rasyonalist olarak nitelendirirken onu aydınlanmanın karşıtı olarak görmek doğru olmaz. Her ne olursa olsun Wolff, akademik ortamlarda 1720'lere kadar etkin iken 1754'teki ölümünden sonra bu durum değişmeye başlamıştır. Kuehn, *The German Aufklärung*, s. 254.
20. Toshimasa Yasakuta, *Lessing's Philosophy of Religion and the German Enlightenment*, Oxford University Press, New York, 2002, s. 6.

sel yaklaşımları terk ederek özgün ve özerk düşünebilmesiyle ilgilidir.[21] Lessing aydınlanmanın aklını kullanması ülküsüne bağlıysa da aydınlanmanın Hıristiyanlığı değiştirme veya seküler bir anlayış içerisinde yol almasına karşıydı. Hatta o, modern felsefenin dâhil olduğu Hıristiyanlığı zayıflatma çabasına karşı olarak bu dine yeniden hayat vermeyi amaçlamıştır. Nitekim onun *modern Protestan* olarak nitelendirilmesinin sebebi Lutherciliği kendine özgü bir aydınlanma anlayışıyla yorumlamaya çalışmasındandır. Bu anlamıyla onun Protestanlık anlayışı Hıristiyanlığın herhangi bir dogmatik zorlama içermeden ikna ve vicdanla hareket etmesini vurguluyordu.[22] Aslında Lessing bir akıl dini oluşturmak arzusuyla aydınlanmanın tipik bir yaklaşım tarzını ifade eder. Hıristiyanlığa düşman olmadan ama Hıristiyanlığı yeni bir formda sunmak Alman aydınlanmacılarının din ile olan ilişkilerini ifade eden yollardan bir tanesiydi. Her ne olursa olsun akıl çağında evrensellik aklın belirlediği ölçülere göre dine form vermeyi gerekli kılıyordu ve bunun için filozoflar insanların kilisede yapılmış itirafa değil, kendi aklıyla desteklenmiş ahlâktan yardım beklemelerini öneriyorlardı. Nitekim filozoflar da, aklın ahlâk anlayışının dinin vahiy aracılığıyla oluşturmaya çalıştığı ahlâktan farklı olmadığını ortaya koymalıydı.[23]Yalnız ileride Kant işlerken bir kez daha göreceğimiz gibi farklı bir ahlâklılık ortaya çıkmaktaydı. Filozofun ahlâklılığı kilisenin öğretilerinin temelde aklın ahlâk anlayışıyla uyumlu hale sokulacak eleştirilerde bulunmasıydı. Bunun anlamı filozofun ahlâkı değil de aklîliği ön plana çıkararak aklî olmayı ahlâkî kılmasıydı. Dolayısıyla din ile ahlâkı, kilisenin doktirinel dini ile aklî dini ayırmak filozofun erdemliliğiydi.

Yukarıda değindiğimiz gibi Spinoza'nın, tam aksi görüşlere yol açsa da, Alman düşüncesi üzerine etkisi, kendisini diğer Avrupalı rakiplerinden ayıran karakteristik özelliklerini oluşturacak kadar önemli olmuştur. Doğanın katı bir nedenselliğini kabul eden Spinoza bunu Tanrı'nın mükemmelliğine bağlıyordu. Friedrich Heinrich Jacobi'nin (1743-1819) eleştirilerinin odak noktasını teşkil eden ve Lessing'i de sorunlu kılan nokta, panteizmin nihâyetinde nihilizme götürecek yolun durağı olmasıydı. Bunun için olsa gerek, Alman aydınlanmasının ikinci yarısına gelindiğinde Johann Gottfried Herder, Spinoza'nın Tanrı anlayışını, Goethe ise doğa anlayışını Hristiyanlık açısından yorumlamayı deneyerek bu kavgaya son vermek istemişti. Alman idealistleri de, mekanik doğa yerine organik doğayı koyduklarında Tanrı yerine Geist'i koymakta bir sakınca görmediler. Bu bir nevi doğa felsefecilerinin, Spinoza'dan vazgeçmeden, alternatif olarak kullanmak istedikleri Tanrı anlayışıydı. Böylece Alman

21. Yasakuta, *a.g.e.* s. 3.
22. Yasakuta, *a.g.e.* s. 141-142.
23. Hammermeister, *Enlightenment Thoughtand Natural Law,* s. 42.

aydınlanmasını temsil eden iki akım olarak idealizm ve romantizm kendi alanlarını oluşturmaya başladılar. İdealizm tarihte Geist'i ararken romantikler bunu doğaya yansıtacak, ama her ikisi de Kant'ın felsefesinin etkisiyle öznel bir benden hareket edeceklerdir. Sonuçta, Kant'ın özneyi değil de nesnel öznelliği merkeze alan yaklaşımı farklı şekillerde yorumlanarak Novalis (1772-1801), Friedrich Schlegel (1772-1829) ve kısmen Friedrich Schleiermacher'in (1768–1834) temsil ettiği romantizm ile Johann Gottlieb Fichte (1762–1814), Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) ve Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in (1770–1831) temsil ettikleri idealizmi ortaya çıkaracaktır.[24]

Şu halde, yukarıdaki gelişmelere paralel olarak Alman aydınlanmasında sanat ve tarihin ön plana çıkmasını doğal karşılayabiliriz. Sanat ve tarih sanki insanın geleneksel ve modern felsefedeki yavanlaşmış rasyonelliğini daha ince hale getirerek düzeltiyordu. Doğanın estetik açıdan yani güzel kavramı açısından değerlendirilmesi bu alternatif yolun önemli bir ayağıydı. Tarih ise ilerleme kavramının hangi anlamda ele alınması gerektiğine ilişkin tartışmaların merkezindeydi ve birlik arayan Almanlara ihtiyaç duydukları ülküyü veriyordu. Bu açıdan bakıldığında Almanlar, tarihi *özgürlük, Geist, ben* gibi farklı kavramlar eşliğinde kendilerine doğru olan bir ilerleme olarak yorumlamışlardır. Sonuçta Alman aydınlanma düşüncesinde sanat ve tarih önemli enstrümanlardan olmuştur.

Sanatın ve tarihin felsefe ile olan etkileşimine örnek vermek gerekirse, Alman aydınlanmasını son dönemlerini temsil eden Johann Gottfried von Herder (1744-1803), Johann Georg Hamann (1730–1788) gibi filozoflara bakmak yeterlidir. Hamann o sıralarda rasyonalizme tepkiyi ifade etmede *Sturm und Drang* adlı bir oyunla özdeşleşen duyguların sanatsal bir biçimde dışa vurulmasına yoğunlaşmıştır.[25]Aslında Hamann, aklın sınırlarına ilişkin eleştirilerde bulunanların başında gelir. Bu açıdan bakıldığında Kant'ın etkilendiği kişilerden bir tanesi olduğunu düşünebiliriz. Nitekim Hamann da aynı Kant gibi bir piyetist olarak yetişmiştir. Ama akıl eleştirisi Kant gibi akıl lehine olmaktan ziyâde aleyhinedir. Çünkü Hamann insanın kendisi ve gerçeklik hakkında nihâî yargıları aklın vereceğini düşünmezken aklın yerine (duygusal) inancı, imanı[26] koymaktaydı. Kant ise nihâî yargıların teorik akıl yerine pratik akıl

---

24. Andrew Bowie, *Aesthetics and Subjectivity: From Kant to Nietzche,* Manchester University Press, Manchester, 2003, s. 57.
25. Daniel O. Dahlstrom, *Studies in Philosophy and theHistory of Philosophy: Philosophical Legacies: Essays on the Thought of Kant, Hegel, and Their Contemporarie,* Catholic University of American Press, Washington, 2008, s. 67. Aslında Friedrich Maximilian, Klinger'ın bir oyununun adı olan bu akım, aydınlanmanın 1760 ile 1780 yıllarına tekâbül eden rasyonelliğe karşı duruşunu ifade etmiştir.
26. Hamann'ın, kendisine yönelik getirilen eleştiriler neticesinde burada kastettiği imanın aslında inanç anlamında kullandığına dikkat etmek gereklidir.

tarafından verilmesini önermiştir. Şu halde Kant aklın yerine yine aklı koyacak şekilde bir düzenlemeye gitmiştir. Onun için teorik aklın ispatlayamadığı metafizik meseleler ancak pratik aklın postulalarına dönüşmekle kendilerini kurtarabilirlerdi. Hamann'dan sonra gelen Jacobi de, piyetizmin etkisiyle olsa gerek, Hamann'ın görüşlerini devam ettirmiştir. Buna göre insan aklı mutlak bilgiye ulaşma çabasında, rasyonalizmle başlayıp, Spinoza örneğinde olduğu gibi, panteizmle devam edip nihilizmle sonuçlanacak bir felsefeye mahkûm olmaktaydı. Bunun böyle olmasını felsefenin rasyonel doğasına, daha doğrusu akıl yapısına bağlayan Jacobi, ihtiyaç duyulan mutlak bilgiye ulaşmak için akıl dışından, yani imandan yardım alınmasını teklif eder. Çünkü aklın kavrayamadığı ve umutsuzluğa düştüğü noktada ancak iman yardımcı olabilirdi.

Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762) estetiğin önemine işaret ederek Alman aydınlanmasına renklilik katan bir diğer önemli düşünürdür. Baumgarten'a göre duyusallık rasyonel kavrayışın önündeki bir engel değil daha çok onun önşartıdır. Özellikle güzel yargısı nesneyle rasyonel açıdan kurulan ilişkiden daha farklı bir seçenek vermektedir.[27] Kant Baumgarten'ın güzel yargısıyla nesneyi bilgi açısından değil, form açısından ele almasından etkilenmiş olabilir. Çünkü Kant, son eleştirisinde doğada bir gâye olduğuna ilişkin insan arayışının güzel ve yüce yargısıyla karşılanmasını araştırır. Alman aydınlanmasının önemli bir filozofu olup aynı zamanda idealizmi de etkilemiş olan romantik düşünür Johann Christoph Friedrich von Schiller (1759-1805), Kant'tan oldukça etkilenmiştir. Onun güzele ilişkin yorumlarını geliştiren Schiller, güzelin doğadan ahlâka geçişte temel bir kavram olduğunu düşünmüştür. Güzel aslında duygular ile akıl arasında oynanan bir oyun sonucu ortaya çıkmaktaydı. İnsan ona göre oyunu oynadığı müddetçe kendi potansiyelini tam anlamıyla açığa çıkarıyordu. Bu bağlamda Schiller aydınlanmanın önemli sorunu ve hedefi olan insanın gelişimini ve özgürlüğünü estetik açıdan ele almıştır. Ona göre insanın özgürlük için olan eğitimi ancak sanat aracılığıyla olabilir. Çünkü sanat, özgürlüğün kullanımını insanın gelişimini sağlayan bir yola dönüştürüyordu.[28] Tarih alanında ise Herder'i görmekteyiz. Tarih alanını kullanma idealizmin ustalığı olsa da aydınlanmanın evrensel akıl anlayışına karşı çıkacak bir biçimde tarihi ve insanı ele alan kişidir. Herder'e göre tarih insanların gelişimlerinden ziyâde dönüşümlerini ifade ediyordu. Dolayısıyla bu durum ne Kant'ın ne de idealistlerin iddiâ edeceği gibi belirli bir yöne işaret etmiyordu.[29]

---

27. Hammermeister, *Enlightenment Thoughtand Natural Law*, s. 47.
28. Daniel O. Dahlstrom, *Essays on theThought of Kant, Hegel, and Their Contemporaries*, s. 91.
29. Hammermeister, *Enlightenment Thoughtand Natural Law*, s. 44.

Bütün bu gelişmeler içinde Kant'ın nasıl etkilendiği ve etkilediği üzerinde yoğunlaşabiliriz. Elbette bunun için Kant'ın eleştirel felsefesine genel bir bakışın gerekliliği vardır. Yukarıda anlatmaya çalıştığımız gelişmelerden de anlaşılacağı üzere, farklı ülkelerin farklı felsefe yapma tarzları olmuştur. İngilizlerin ampirik bir geleneğe sahip olmalarına karşın Almanların teorik bir yöne sahip olmaları gibi... Almanların bu teorik yönünü sentezcilik olarak tanımlamak uygun olur. Öncelikle Kant'ın kendisi bütün bir felsefe tarihini senteze ulaştırmaya çalışmıştır. Ama özellikle göz önünde bulundurduğu iki karşıt akım olan *rasyonalistler* ile *deneyimciler* olmuştur. Kant'tan sonra gelen idealizm bırakın Kant'ı reddetmeyi onun üzerinden felsefe yapmayı zorunlu olarak görmüştür. Çünkü idealizm bütün felsefeciler gibi Kant'ı da senteze ulaşmak için gerekli olan malzemeden ibaret olarak görmüş, hatta idealizm söz konusu sentezi bütün insanlık tarihine uygulamıştır.

Bu açıdan bakıldığında Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* hem felsefenin hem de felsefe tarihinin *eleştirel sentezi*dir. Onun felsefe tarihi eleştirisinin merkezinde metafizik yer alırken felsefe eleştirisinde aklın kendisi yer almaktadır ki, bunların her ikisi de birbirinden ayrılmazdır. Bu eleştiri hem Kant'ın felsefesi için hem de aydınlanma felsefesi için bir başlangıçtır. Çünkü ancak eleştiriden sonra aydınlanmaya başlanılabilir. Şu halde burada sadece bilgi ve bilimsel açıdan ilerlemenin uygun olmadığını belirterek farklılaşmayı isteyen bir aydınlanma arzusu söz konusudur. Kant'ın üç temel eserine baktığımızda karşımıza bir resim çıkmaktadır. İlk ve temelde yer alan eleştirisi *Saf Aklın Eleştirisi*'dir. Buna karşın sonuncu büyük eseri olan *Yargı Gücünün Eleştirisi* ilk eleştiriden daha farklı bir yolun açılmasıyla ilgilidir. İlk eleştiride doğa, genel olarak mekanik bir bakış açısıyla sadece Newtoncu bilim adamının *sentetik a priori* bilgisini elde etmesine yönelik olarak değerlendirilmekteydi. Doğayı bu hale getiren özne de elbette mekanikleşmekteydi. Bu eksiklikler Kant'ın da dikkatini çekmiş olsa gerektir ki, ikinci eleştiride öznenin özgürlüğünü, son eleştirideyse doğa ile özgür insanın uyumunu sağlamaya çalışır. Bu bağlamda Kant'ın son kritiği ilk kritikte ortaya çıkan temel bir soruya cevap bulmaya çalışır: Doğa gerçekten de güzel ve yüce yargılamalarımızla örtüşmekte midir?

Dikkat edilmesi gereken bir diğer husus, Kant'ın metafiziğe yaklaşımına ilişkindir. Mendelsshon, Kant için bütün felsefeyi yerle bir eden insan nitelendirmesini yaparken ilk eleştiriyi göz önünde bulunduruyordu ve metafiziğin artık felsefenin temelinden çıkartıldığına işaret ediyordu. Buna karşın Kant'ın metafiziği olağan anlamından çıkarmasını iki şekilde görmek gereklidir. Öncelikle sanılanın aksine Kant, metafiziği sadece numenal alanda pratik anlamda yapılacak bir şey olarak görmemiştir. Aklın sınırlarını ve bir eleştirisini vermek de metafizik yapmaktır. Çünkü felsefenin, modern dönemle başlayan sürecinde ontolojiden ziyâde epistemolojiye kaydırılması, yani varlığın imkânla-

rından bilen öznenin imkânlarına dayanması metafiziğin durumunu değiştirmiştir. Bunun bilinen anlamda metafizik olmaması, en azından Kant için, metafizik yapılamayacağı anlamına gelmez. Sadece artık metafizik, varlığın sınırlarını değil, aklın sınırlarını belirlemelidir. Tanrı meselesi hakkında teorik anlamda konuşmak değil, konuşmamak gerektiği sonucu çıkıyorsa bile bu metafiziğin nasıl yapılması gerektiğini gösterir. Şu halde metafiziğin kendisini akıl üzerinden eleştirmesi onun imkânlarına ilişkin bir incelemedir; yoksa yapılmamasına ilişkin değildir. Bütün bunlara karşın metafiziğin clinden varlığı[30] almak matematiğin elinden sayıları almak gibidir.

Metafiziğin kaçınılmazcasına akıl tarafından arzulandığı için yapıldığını iddiâ eden Kant onun yapılmamasının akıl için yaratacağı huzursuzluğu biliyor olsa gerek, metafiziğe aklın sınırlarını belirleme görevini verdikten sonra ahlâk alanında yer açarak nefes aldırmaya; tekrar hayat vermeye çalışacaktır. Ama onun "İmana yer açmak için bilgiyi sınırladım." sözünü sadece aydınlanmacı akıl anlayışı içinde değerlendirmek doğru olmayabilir. Çünkü bu söz, metafiziğin yeni yerinin değil asıl yerinin ne olduğu iddiâsını taşır. Kant'ta ahlâk metafiziğini icrâ eden akıl, saf ahlâk yasalarına, yani ahlâkın kaynağı kabul edilmesi gereken noktaya ulaşmayı amaçlar. Eğer metafizik sebeplerin sebebinin bilimiyse ahlâk metafiziği de eylemlerin en yüce sebebinin, yani ahlâkî ilkelerin evrensel bilimidir. Şu halde metafizik, en azından Kant için, birbirine geçmiş şekilde devam eder: Ahlâk metafiziği yapmak için teorik akıldan pratik akla geçişi sağlayan işleme metafizik demek.

Metafiziği pratik alana kaydıran Kant, özgürlük, Tanrı ve ölümsüzlük gibi ideleri de bu alanda işler. Özellikle özgürlük kavramı önemlidir. Çünkü teorik bilginin mekanik dünyaya uygun bir biçimde düzenlenmesi özgürlük sorununu daha da büyütüyordu. Eğer bir şeyin sebebi onun dışında olan diğer bir şeyin çarpması, itmesi sonucundaysa o zaman herhangi bir birey eylemini kendi özgür iradesine bağlayamaz. Bu anlamda Kant, modern dünyanın mekanik bakış açısıyla inşâ edilmiş dünyasında yaşayan insanın, ahlâk sahibi özgür birey olarak kendisine nasıl yer bulabileceğine cevap bulması gerektiğini biliyordu. Özgürlüğe yaptığı vurguyla bunun bir aydınlanma sorusu olduğu açıktı. Verilen cevap, Kant ile aydınlanma ilişkisini daha iyi bir biçimde bize gösterebilir. Özgürlük Kant'a göre *özerklikle* bağlantılı olmak zorundaydı ve bunun için de eğitim aracılığıyla insanın kendisini toplumsal varlık olarak yeniden oluşturması gerekiyordu. Kant için gerek eğitim gerekse toplumsal durum insanın özgürlüğünün gâyesini gerçekleştirmedeki araçlarıdır. Toplum bir eğitim alanı olduğu kadar gâyenin gerçek kılınabileceği alandır. İnsanın kendi başına özgürlüğünü kurabileceği ve kullanabileceği *kamusal alana* ihtiyacı vardı. Kamusal alan tam da aydınlanmanın

30. Tanrı, ruh, özgürlük gibi.

ruhuna uygun bir biçimde devlet ya da kilise yani otorite tarafından sivil bireyler topluluğuna, yani *özerk bir alana* kaydırılmasını ifade eder. İşte bu konularda Kant'ın etkilenmesine rağmen önemli ölçüde ayrılacağı kişi Rousseau olacaktır.

Jean-Jacques Rousseau'nun (1712-1778) aslında bir yönüyle modernleşmeye karşı olan bir filozof olduğu bilinmektedir. Ama onu hemen aydınlanmanın karşıtı olarak görmek de doğru olmaz. Rousseau'nun doğadaki özgürlüğe yaptığı vurgu doğada yaşamayı değil, medeniyetleşme uğruna bireyin fedâ edilmesine işaret eder. Nihâyetinde Rousseau, özellikle (modern) toplum ve medeniyetin getirdiği bilim anlayışını eleştirirken insanın ahlâkî potansiyelinin yok edildiğini düşünüyordu. Bu bağlamda toplum içinde birey özgürlüğünü özerk olmakla sağlayabilir. Toplum sözleşmesi bu özerkliğin bir imkâna dönüşmesinden başka bir şey değildir. Kant'ın pratik öznesinin özgürleşmeyi özerklik olarak ortaya koyması Rousseau'nun arzu ettiğiyle bu bağlamda oldukça örtüşür. Kant için de özgürlük bir imkândır ama asla üzerinde devamlı kalınması gereken bir hal değildir. Nitekim özgürlük basit olarak insanın doğa ile ilişkisinde değil, ondan ayrılmasında ortaya çıkıyorsa bunun anlamı özgürlüğün doğa tarafından verilse dahi bunun belirli bir gâyeyi gerçekleştirmek için olduğudur. Yani "Özgür isem ne yapmalıyım?" sorusu Kant için kaçınılmazdır ve bunun için de özgürlük insanın kendisini doğru eylemin ne olduğu biçiminde bir arayışa sürükleyen bir idedir. Buna karşın özgürlük idesi insanın ahlâk yasasına uygun eylemleriyle gerçeklik kazanabilir. Dolayısıyla özgürlük Kant için, Rousseau'nun aksine, insanın ahlâklılığını ortaya çıkarmaz, aksine ahlâklılık insanın özgürlüğünü açığa çıkarır. Doğa, özgürlüğün ahlâkî eylemle sonuçlanması içinse nisbeten Rousseau'nun karşı çıktığı noktadan, yani bir insanın diğer insan üzerinde tahakküm kurmasından hareket eder.

Bu bağlamda Kant'ın Rousseau'dan ayrıldığı önemli bir diğer nokta, insanın toplumsal ortamda açığa çıkan, kötü olmasa bile düzgün olmayan doğasına ilişkindir. O bu doğayı, Rousseau'nun aksine, *antagonizma* kavramı üzerinden yorumlar. Antagonizma insanın toplumdışı toplumsallığıdır (ungeselligе Gesellikeit). Bu kavram başlangıçta insanın insanla olan çatışmacı doğasına vurgu yapsa da insanın üreten ve ilerleyen durumuna karşılık gelir. İnsanın diğeri ile olan çatışması aslında bir rekabet ortamı oluşturarak doğanın insanda amaçladığı aklın gelişmesini sağlar. Bir diğer deyişle, insanın diğer insanlarla giriştiği rekâbet aklını geliştirmesine ve gelişmiş aklıyla da kültür ve medeniyeti kurmasına sebep olur. Bunun için akıl denilen yetinin yeri doğa değildir.[31] Şu halde insanın ne olmadığını doğa gösterir ama ne olduğunu gös-

31. Immanuel Kant, *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi*, 3. Önerme, Tarih Felsefesi I: Seçme Metinler, Yayına Hazırlayan: Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2006, s. 33.

termek, onu özsel bir biçimde tanımak için döngüsel bir hareketin olduğu doğa yerine eylemlerden oluşan tarihe bakmak gereklidir. Tarihe bakıldığındaysa insanlığın bilimsel anlamda ilerlemesi söz konusu olsa da ahlâkî anlamda aynı durum söylenemez. Kant bilimsel ilerlemenin insanda yarattığı bir gurur ve güvenin kırılması gerektiğinden bilimsel aklı kabul eder ama yeterli görmez. İnsanlık tarihine bakıldığında bilim konusunda ilerleyiş sağlansa da ahlâkî konularda alınması gereken uzun bir yol vardır. Bunun için Kant tarih okumasının geleceğe yönelik çıkarımlarla desteklendiğinde bir anlamı olacağını düşünür. Nitekim doğa da, tarih aracılığıyla tür olarak insanın sadece gâyeli olmasını değil, gâyesinin insan olmasını istemiştir. Tarih bu gâyenin ne olduğunu ve bu anlamında insana ne yönde aklını kullanmasını gösteren bir alandır. Bunun için Kant'ın gâye kavramını insanlığın geleceğe yönelik tarihi olarak değerlendirmek gerekmektedir. İşte bütün milletlerin evrensel bir barışı sağlayacak şekilde işbirliğine gitmesi insanlık tarihinden çıkarılması gereken temel ders, ama aynı zamanda da gâyedir.[32]

Bunun için "Aydınlanma Nedir?" yazısında teşvik edilen bilme basit bir biçimde belirli bir konu hakkında bilgi edinme değildir. Aklını kullanma aklın her konuda yol gösterici olarak görev alması gerektiğine işaret eder. Örnek vermek gerekirse, iradenin olgun kullanımı için Kant, aklın ahlâk yasasını açığa çıkarmasını şart koşar. Aklın böyle bir yasayı bulma imkânı kişinin bu yasayı kendisinin uygulama sorumluluğuna dönüşür. Kant'ın bundan emin olduğu iyi irâdeden daha üstün hiçbir şeyin olmadığını söylemesinden anlaşılabilir.[33] İyi irâdeye sahip insan ahlâk yasasının farkına varan, yani ahlâkîliğin ne olduğunu fark eden insandır. Bu anlamda, iyi irâde pratik aklın ahlâk yasasının bilincine varmayı aynı zamanda bir sorumluluk haline getirmesidir. Descartes sadece düşünen bir ben inşâ etmişti. Kant ise bu düşünen bene irâde sahibi beni eklemeye çalışır. İşte bu sebeple aydınlanma, düşünen öznenin bütün insanlığa yayılacak bir bilinçlenmesi olarak karşımıza çıkar.

Modernizmin istediği insan belirli bir biçimde bilen insansa aydınlanmanın istediği de bu bilmeye pek de uzak olmayan bir biçimde eylemde bulunan insandı. Bunun için Kant'ın insanı gâye olarak görmesi bir eylemdi ve özerklik öznenin ahlâk yasası tavrı[34] içinde olmasını vurguladığından söz konusu eylemin doğal bir yansımasıydı. Gâye haline gelmek için insanın rasyonelliğinin ahlâk yasasına bağlanması gerekiyordu. Sonuçta Kant, aydınlanmış iddiâsını

32. Elbette Kant tarihten yani a posteriori bir alandan a priori bir ilkeyi; ahlâk yasasını çıkarmaz. Ama yine de tarih bu yasayı destekleyen ya da doğrulayan bir alandır.
33. Bkz. Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev., Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 148.
34. Yani ahlâk yasasına uygun değil de, ahlâk yasasından dolayı eylemde bulunma.

hak etmek için Avrupa'da yayılmış rasyonelliği kendi özne anlayışı üzerine inşâ ediyordu. İşte bu sebeple, Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" makâlesini eleştirel ve rasyonel aklın bütünlüğünü yakalamış bir insanın kendine duyduğu güvenle yazdığını söylersek abartmış olmayız. Aydınlanma aklı, Kant'a göre kişinin kendi aklını herkesin çıkarına olacak şekilde uygulamaya çevirmektir. Aydınlanmamış akıl, aklını kullanmayan, bunun yerine toplumun kendi aklı yerine geçecek kararlar verme kolaycılığına kaçmaktır.[35] Nitekim Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" yazısında dikkatimizi özellikle çekmeyi isteyen ve yazının içeriğine uygun bir cesâret havası vardır. Dolayısıyla Kant, sıradan insanı, yazdığı akıl eleştirileriyle sınırlarını belirledikten sonra, aklı kullanma yetkisine sahip bir aydınlanma insanına dönüştürür.

Kant "Aydınlanma Nedir?" yazısında devlet (adamı) ve kilise olmak üzere iki yer eleştirilir. İlki insanın aklını kullanmasında özgürlük ortamını sağladığı için önemsenir. Bunun için Büyük Frederick'in "Özgürce düşün ama itâat et!" sözüyle vurgulanan, düşünmenin itâat etmeye engel olmadığı müddetçe sınırlandırılmaması fikrine Kant sımsıkı sarılır. İkinci hedef ise aklın kendi kendisini geliştirmesine yönelik engellerin kaldırılmasında eleştiri konusu olur. Kant eleştirirken aynı zamanda eğitmeyi önemser. Onların neyi yanlış yaptıklarının yanında onlara ne yapmaları gerektiği de telkin eder. Bu durum Alman aydınlanmasında Kant'ın farklılığını ifade eder. Çünkü devlet eliyle yapılmış olan bir aydınlanma özerk insanın, yani kendi aklını kullanması gereken insanın küçültülmesidir. Thomasius erken dönem modern liberal olarak sadece kurallara uymakla yükümlü kılınan bir birey anlayışını yeterli görmekteydi.[36]Ama aydınlanmanın devam etmesi için bireyin bilgilenmesi ve bunu başkasının müdâhalesiyle değil, kendi aklî çabası sonucunda elde etmesi gerekliydi.[37]Böylece Kant, aynı felsefesinde olduğu üzere bilgi yerine bilgi edinme imkânlarına yönelir. Önemli olan bilginin niceliği değil, niteliği, yani onun nasıl elde edildiğini bilmek ve böylece aklı hâkim konuma getirmektir. Bunun için Kant'ın akıl eleştirisi bütün bilgilerin düzeltilmesi için bilginin kaynağının analizinin yapılması değildir. Kant buna eleştiri dediğinde aslında çağının rûhuna uygun bir yakıştırmayla aklın kendisi üzerinde yetkide bulunma hakkına işaret eder. II. Frederick'in yönetimi altında aydınlanmanın yukarıdan aşağıya, yani halka inmesi söz konusuydu. Buna karşın Kant'ın, "Aklını kullanma cesâretini göster." sözü bireyin böyle bir yaklaşımına karşı koymayı amaçlar.[38]Birey kendisinin düşü-

35. Immanuel Kant, *Aydınlanma Nedir?*, Çev.: Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 214.
36. Hunter, *Rival Enlighenments*, s. 367.
37. Katerina Deligiorgi, *Kant and the Culture of Enlightenment*, State University of New York University Press, Albany, 2005, s. 55-56.
38. Deligiorgi, *a.g.e.* s. 56.

nen bir varlık olmasının ötesine geçerek ne yapması gerektiğini bilen ve belirleyen bir varlık haline gelmeye başlamıştır. Bunun için özerklik Kant tarafından eleştirilen bilgilenmenin aydınlanmaya dönüşünde merkezî bir kavramdır.

Kant'ın etkilendiği piyetizm ruhban sınıfının aracılığıyla değil de, bireysel çabayla kurtuluşa ermeyi amaçladığından aydınlanmanın öznenin aklına ve özerk yapısına yaptığı vurguyla uyuşma içindeydi. Bu bakımdan Kant'ın *Yalın Aklın Sınırları İçinde Din* adlı kitabını değerlendirmenin faydası olabilir. Kant'ın bu eseri yazdığı sıralarda kral II. Frederick'in (tahta geçiş 1786) eğitim ve dinî ilişkiler bakanı Johann Christoph Wöllner, bir teblîgatla öğretmenlerin dinî konulardaki davranış ve eğitimlerine dikkat etmeleri ve devletin verdiği sınırlara uymaları konusunda uyarır. 1792'de Kant'ın daha sonra yukarıdaki adla kitap haline getireceği makâlelerini *Berlin Sansür Komisyonu* reddeder. Ancak Kant, 1794'te kitabın Prusya'ya bağlı olmayan Jena Üniversitesi'nde yayınlanmasına muvaffak oldu. Bunun üzerine kral adına Wöllner'den bir uyarı mektubu alır. Mektupta, "Kitâb-ı Mukaddes ve Hırisitiyanlığın birçok ilke ve temel öğretilerini tahrif ve küçük düşürerek suiistimal etmekle itham edilir."[39] Bu eserde yapılan din eleştirisi önemlidir çünkü *Saf Aklın Eleştirisi* felsefecilerin Tanrı anlayışına getirilen bir eleştiri ve düzenlemeyi içerirken bu eser doğrudan kilisenin düzenlenmesini amaçlıyordu. Nitekim Kant'ın bu eserin basılmasından sonra aldığı uyarı otoritenin kendi yerini kaybetmesinden duyulan kaygıyı göstermektedir. Şu halde aydınlanma meselesinde otoriteye verilen felsefî cevabı, *Yalın Aklın Sınırları İçinde* adlı kitabından hareketle yakalayabiliriz.

Kant'ın ödev, ahlâk yasası gibi kavramları aslında bir din anlayışında yer bulabilecek kavramlardır. Bunun yanında özerk bireyin Tanrı ile olan ilişkisi, bu kavramların Tanrı'nın hizmetine adanmış insanlar için değil de insanın hizmetine adanmış Tanrı için kullanıldığını bize göstermektedir. Tanrı'nın insanın hizmetinde olması, ahlâk yasasını ödev bilinciyle yerine getiren insanın hak etmesi sonucundadır.[40] Yani Tanrı insana merhamet ettiği için değil ahlâk yasasını ödev bilinciyle yerine getirdiği için takdir ve yardım eder. Kant için önemli olan nokta Tanrı'nın varolması değil, O'na nasıl ve niçin inanılması gerektiğinin tam olarak ortaya konulmasıydı. Böyle bir çaba Kant için değil, Tanrı konusunda hem aydınlanmanın hem de felsefenin ihtiyaç duyduğu huzur için gerekliydi. Nitekim Kant'ın entelektüel özerkliği tam da bu konulara ilişkin bilinçlenme sağladığı için bir nevi kutsal erdemlilikti.[41] Kant, Tanrı'ya nasıl inanılması gerektiğinin bilincinde olmayı kendisi için yeterli görmekteydi.

---

39. Hunter, *Rival Enlighenments,* s. 338.
40. Immanuel Kant, Religion *Within The Limits of Reason Alone*, çev.:Thedoroe M. Greene, Hoyt H. Hudson Harper Torchbooks, 1960, s .181.
41. Hunter, *Rival Enlighenments,* s. 339-340.

Yalın Aklın Sınırları İçinde Din adlı eser, Kant'ın insan doğasına ilişkin yaptığı tarif ve tasvirlerle diğer eleştirilerden farklıdır. Aslında bu eleştirilerde, başlıklarından da anlaşılacağı üzere, insan doğasından ziyâde akıl doğası; eleştirisi söz konusudur. Kant'ın insan doğasına ilişkin olarak, "Eğri bir odundan nasıl düz bir şeyin çıkmasını bekleyebiliriz?" sözleri onun yaklaşımını gösterir.[42]Ama bu durum ahlâk yasasına göre düzenlenmiş bir kiliseyle aşılır. Kilise insanların ahlâkî bilinç ve olgunluğa kavuşmalarını sağlayan bir araçtır. İkinci aşamada kilisenin ya da herhangi dış unsurun yönlendirmesine gerek kalmadan insanların kendilerinin ahlâk yasasını uygulamaları beklenir. Nitekim ilk aşamadaki kiliseyi Kant *görünür kilise* olarak adlandırırken, ikinci aşamada kiliseyi insanların içinde ahlâkî yasa haline geldiği için *görünmez kilise* olarak belirler.[43] Böylece Tanrı'nın yeryüzündeki krallığını kilise değil, özerk bireyler kurmuş olur. Anlaşılacağı üzere burada kilisenin nihâyetinde olmayacağı bir tasnif söz konusudur.

Bu aşamada yukarıda kısmen belirttiğimiz insanın toplumsal bir varlık olmasına ilişkin durumu biraz daha açabiliriz. Onun idealize ettiği Tanrı'nın yeryüzündeki krallığı tamamıyla rasyonel özerk bireylerden oluşur. Tanrı'nın yeryüzündeki krallığı veya etik sivil toplum gibi ifadeler aslına bakılırsa devletin yardımıyla başlayan ahlâkî olgunluğa artık devlet olmadan ilerleyen özerk, rasyonel insana işaret eder.[44] Bunun için kilisenin öğretileri yerine, ahlâk yasasının ilkeleri doğrultusunda toplumsal yaşayışın nasıl düzenleneceğine ilişkin standartlar belirlenir. İnsanın evrensel bir biçimde eylemde bulunması şartı ilk ilkedir. Bu ilk ilke evrenselliğin nasıl sağlanacağını belirtir, ama ne olduğunu belirtmediğinden soyut kalır. Bunun için son ilke olan insanın gâye olması şartının da eklenmesi gerekecektir. İnsanın gâye olması ilk planda modern bakış açısının ve "Aydınlanma Nedir?" yazısında vurgulanan akılla desteklenmiş insan kibrinin büyümesi olarak görülebilir. Tam da bu sebepten olsa gerek, Kant insanın diğeriyle olan ilişkisinde, ahlâkî olanın, insanın diğerini önemsemesi olduğunu öne sürer. Akıl sahibi bir varlığın yakalaması gereken evrensellik diğerini düşünerek hareket etmeyi gerektirir. Bunun için Kant'ın ansiklopedist bir aydınlanma anlayışında görüleceği üzere başkasına öğreten akıl yerine başkasını hesaba katmasını bilen bir aklı insana uygun gördüğünü söyleye-

---

42. Kant, *Religion*, s . 92.
43. Kant, *a.g.e.* s. 105-106. Yine Kant'ın şu sözlerini kiliseye yapılan bir eleştiri olarak görebiliriz: "Duâ, bütün diğer duyusal araçlar gibi, sadece mizâcımızı pratik kılmak için hazırlık mâhiyetinde olan egzersizlerdir. Tanrı'ya gerçek hizmet Tanrı korkusuyla arındırılmış bir hayattır. Dolayısıyla, kiliseye Tanrı'ya hizmet etmek için değil, Tanrı'ya kendimizi hazırlamak için gireriz. Kilisede yaptığımız eylemleri kilise dışında da devam ettirmek zorundayız ki, Tanrı'ya hizmete kendimizi adayalım." Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, trans. By Louis Infield, Hackett Publishing Company, 1930, s. 105.
44. Hunter, *Rival Enlighenments*, s. 366.

biliriz.[45] Ahlâk yasasının son ilkesi, yani insanın gâye olması insanın kendisini değil de kendisinde ve diğer herkeste ortak olan insanlığı gâye haline getirmesi olarak görülmelidir. Aksi takdirde bu yasanın evrensellikten ziyâde bencilliği hedeflediğini söylemek durumunda kalınır.

Ötekini ya da diğerini hesaba katmak aslında iletişim kavramının atası olarak Kant'ı görmek demektir. Ayrıca Kant ötekinin önemini insanın kendi yargısının doğruluğunu ölçmesi açısından önemli bulur. Kant için iletişim *criterium veritatis externum*, yani *gerçekliğin dışsal mihenk taşı*dır.[46] İletişimin bir diğer önemli yanı da insanın kendi egosunun diğeriyle aşılmasıdır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta Kant'ın hem kendi aklını kullanmayı tavsiye ederek aydınlanmanın temel kuralı haline getirecek bir yaklaşımı ortaya koyması, hem de kendi aklını kullanmayı kendini beğenmeden ayırmak için başkasının aklına danışmayı da yine aynı aklın bir ödevi olarak sunmasıdır.[47] Yukarıda belirttiğimiz gibi Kant'ın bireyi, gerek devletin gerekse kilisenin otoritesine karşı kamusal alanı oluşturmaya başlamıştır.

Kant'a getirilen eleştiriler, genel olarak bütün aydınlanmaya yapılan akla duyulan aşırı güven paralelindedir. *Saf Aklın Eleştirisi* aklın bütün yönlerini, sınırlarını ve kapasitesini ortaya koyduğu için Kant'ın diğer bütün eserlerine sirâyet eden bir güvenin merkezidir. İlk eleştiri nesnellik sağlamak içinmiş gibi gözükebilir. Ama Kant'a gelen bir eleştiride olduğu gibi, aklın kendisini eleştirmesi ile yargılaması, yani "Hem hâkim hem de sanık olması doğru mudur?" sorusunun sorulması gereklidir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ağırlıklı olarak teorik bilgiye yönelik olan anatomisinin çıkarılması, yargılamanın nesnelliğini sağlayabilir. Ama pratik akla geçme hakkı dâhil olmak üzere, diğer konularda aynı nesnelliğin yardımcı olacağını düşünmek sıkıntı yaratabilir. Dolayısıyla Romalı bir şâirin sapere aude sözünün, yani aklın yüreklice ve daha etkili kullanılmasının seçilmesi aklın anatomisini çıkarmaktan ziyâde, aydınlanmış bir akıl resminin çizildiğini düşündürtmektedir.

Aslında bu eleştiri, Kant hayattayken yapılmıştır. *Berlinische Monatsschrift*, Aralık sayısında çıkan yazısında Hamann, Kant'ın insanın yetişkin olmamasını aklını kullanmamasına bağlamasını eleştirir. Hamann'ın çelişkili bulduğu nokta Kant'ın bu yazıda insanlara kendi aklına güvenmesini söylerken akıl vermeye kalkışmasıdır.[48] Hamann'ın bu eleştirisi özellikle onun öğrencisi Herder'de

---

45. *Sensus communis,* Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2006, Bölüm 20.
46. Deligiorgi, *Kant and the Culture of Enlightenment*, s. 83.
47. Deligiorgi, a.g.e. s. 84.
48. Robert C. Holub, "The Legacy of Enlightenment: Critique from Hamann and Herder to the Frankfurt School", *History of German Literature*, Volume 5, German Lite-

karşılık buldu. Herder, 1789-1798 yılları arasında yazdığı Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin 300 sayfalık metakritiğinde, Kant'ın a priori bilgiye örnek olarak verdiği matematiğin dahi deneyime dayalı olduğunu iddiâ etmiştir.[49] Herder için Kant, aklın eleştirisini yaparken yine aklı kullanarak, ya döngüselliğe düşmekte ya da aklın sınırlarını aşmak durumunda kalmaktadır. Herder'in getirdiği bir diğer eleştiriyse, Kant'ın aklı önplana çıkarak insan ruhundaki birçok yetiyi göz ardı etmiş olmasıdır. Herder'in ifadesiyle, "isimlerle rûhun bölümleri inşâ edilmiş olunmaz." Ona göre gerek kavramların gerekse düşüncelerin ve dolayısıyla aklın anlaşılmasında dilin önemli bir yeri vardır. Herder'in sadece Kant'a değil, bütün aydınlanmaya getirdiği eleştiri, aydınlanmanın insan varoluşunu ve gerçek hayatı ıskalayan akademik bir çalışma olmaktan öteye gidememesidir.[50] Bu açıdan bakıldığında aydınlanma belli bir bölgede belli bir düşünceyi içerse de, kendisini bütün zamanlara ve bölgelere yayacak şekilde kabul ettirmeye çalışmaktadır. Daha çağdaş eleştiriler Frankfurt Okulu'nun *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'nden gelir. Buna göre, aydınlanma otoriteye karşı koyarken kendisini otorite haline getirmiştir. Bu otorite her ne kadar insanın dinden bağımsızlığını sağlarsa da yerine toplumsal düzenin baskısını getirir.[51]

KAYNAKÇA

Barnett, S. J.,*The Enlightenment and Religion*, Manchester UniversityPress, Manchester and New York, 2003.

Bowie, Andrew, *Aesthetics and Subjectivity: From Kant to Nietzche*, Manchester UniversityPress, Manchester, 2003.

Crouter, Richard, *Friedrich Schleiermacher: Between Enlightenment and Romanticism*, Cambridge University Press, 2005.

Dahlstrom, Daniel O., *Studies in Philosophy and the History of Philosophy: Philosophical Legacies: Essays on the Thought of Kant, Hegel, and Their Contemporarie,* Catholic University of America Press, Washington, 2008.

Deligiorgi, Katerina, *Kant and the Culture of Enlightenment*, State University of New York University, Albany, 2005.

Gawthrop, Richard L.,*Pietismand Making of 18th. Prussia*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

---

rature of the Eighteenth Century: The Enlightenment and Sensibility, Edited by Barbara Becker-Cantarino, Camden House, 2005, s. 287-290.

49. Holub, *a.g.e.* s. 290
50. Holub, *a.g.e.* s. 290-292.
51. Holub, *a.g.e.* s. 300.

Hammermeister, Kai, "EnlightenmentThoughtand Natural Law from Leibniz to Kant and its Influence on German Literature", *History of GermanLiterature*, Volume 5, German Literature of the Eighteenth Century: The Enlightenment and Sensibility, Edited by Barbara Becker-Cantarino, Camden House, 2005.

Hunter, Ian, *Rival Enlighenments*, Cambridge UniversityPress, Cambridge, 2003.

Israel, Jonathan I., *Enlightenment Contested*, Oxford UniversityPress, USA, 2006

Kant, Immanuel, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev.: Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.

———, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi,İstanbul, 2006.

———, *Religion Within The Limits of Reason Alone*, çev.: Thedoroe M. Greene, Hoyt H. Hudson Harper Torchbooks, 1960.

———, *Aydınlanma Nedir?*, Çev.: Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.

———, *Lectures on Ethics*, çev.:By Louis Infield, Hackett Publishing Company, 1930.

———, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", *3. Önerme, Tarih Felsefesi I: Seçme Metinler*, Yayına Hazırlayan: Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2006.

Manfred Kuehn, "The German Aufklärungand British Philosophy", *British Philosophy and the Age of Enlightenment, Routledge History of Philosophy*, 1996.

Kuehn, Manfred, *Immanuel Kant*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2011.

Yasakuta, Toshimasa, *Lessing's Philosophy of Religion and the German Enlightenment*, Oxford UniversityPress, New York, 2002.

KANT'TA MUTLULUK - AHLÂKLILIK İLİŞKİSİ

Lokman Çilingir*

Yeniçağda felsefî araştırmaların odağında yer alan mutluluk kavramı, Kant'ın ahlâk felsefesinin de önemli problem noktalarından birini oluşturur. Mutluluk ile ahlâklılık arasında, o zamana kadar var olan yaklaşımların aksine, sentetik (reel) bir bağlantı kuran Kant, etiği eudaimonizmin (mutçuluk) mutlak hâkimiyetinden kurtarıp saf felsefî bir seviyeye kavuşturur. Ancak, "Ahlâk felsefesinin bu kazancı, insan varlığının duyusal ve aklî doğası arasında bir kopma pahasına mı olmuştur?" sorusu Kant'tan bu yana tartışılagelir.

Kant'ın eleştirel etiğinin çıkış noktasını, ahlâkî sebep ve ilkeler ile mutluluğa erişme yolundaki güdü ve kuralların bütün bütüne farklı şeyler olduğu düşüncesi oluşturur. Ahlâk mutluluktan ziyâde, ona nasıl lâyık olacağımızı gösteren bir öğretidir. Buna rağmen bu yaklaşım, tarafsız insanların gözünde bile arzuya değer olan mutluluğu dışarıda bırakmaz, yalnızca ahlâka tâbi kılar. Bu çerçevede Kant etiğinin zirvesinde ahlâklılık ile mutluluğun "en yüksek iyi" idesi altında birleştiğini görürüz. Fakat neticede Kant, bir yandan insan pratiğini dikkate almamak, böylece de bütünüyle formel yapıya sahip bir ahlâk felsefesi oluşturmak, diğer yandan da, tam karşıtı bir iddiayla, en yüksek iyi idesiyle etiğinden tamâmıyla uzaklaştırdığı mutluluk kavramını yeniden sistemine katmak yergisinden kurtulamaz.

---

* Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi.
Bu yazı *Felsefe-Logos'un* Haziran 2003 tarihli sayısında yayınlanmış olan makalenin gözden geçirilmiş şeklidir.

KANT ÖNCESİ MUTLULUK-AHLÂKLILIK İLİŞKİSİNE GENEL BİR BAKIŞ

Mutluluk ile ahlâklılığın özdeşliği Antik etiğin esasını oluşturur. Bu kanâat temelde iki varsayıma dayanmaktadır. Mutluluk insan için erişilebilirdir ve insan doğası ile ahlâkî idealler bağdaştırılabilir[1]. Bu anlamda bütün Antikçağ etikçileri Kant'a göre eudaimonisttirler. Çünkü onlar mutluluğu, insanın eğitim ve talim yoluyla elde edebileceği bir durum olarak görmektedirler.

Antik anlayışın her iki istikâmeti zaman içinde inanırlılığını kaybetmeye başlar. Mutluluğun bu dünyada insânî çabalarla erişilebilir bir hedef olduğu kanâati ilkin, bir yandan reform hareketleri ve yeniçağın toplumsal ilişkilere verdiği yeni anlam, öteki yandan da Hıristiyanlığın insan doğasına dair olumsuz kabulleri ve öteki dünyaya bırakılan mutluluk anlayışıyla yıkılır.[2] Antikçağın aksine, Hıristiyanlık insan doğasını mâhiyet itibariyle bozulmuş ve kötü kabul ettiğinden, erdem veya ahlâkî davranış için uygun görmemektedir. Bu sebeple onlara göre ahlâkın asıl ödevi, bozulmuş olan insan doğasını her tür kötülükten arındırmak olmalıdır. "Eğer mutluluk insânî çabalar sonucu elde edilemeyecekse, niçin ahlâkî olmak zorundayız?" sorusuna Hıristiyanlık, ahlâkî ödevleri gelecek hayattaki tanrısal yaptırımlara bağlayarak cevap arar.

Kant'a göre ahlâkî eylem öteki dünyadaki ödül veya cezâ düşüncesine dayandırıldığı ölçüde eudämonist bir karakterden kurtulamaz ve insanın pratik-ahlâkî ödevi de Tanrı'yla tesis ettiği ilişkiye bağlı olarak belirlenmeye başlar. Bu durumun doğal sonucu, ahlâkî iyinin ilâhî bir bağış, buna karşı ahlâkî kötü veya ahlâksızlığın tanrıtanımazlık olarak yorumlanmasıdır.[3] Dinî ahlâk ile doğal ahlâk görüşleri arasındaki bu kavga Ortaçağın tamâmına damgasını vurur.

Hümanizm ve Reformizm'in etkisi altında değişen dünya görüşü ve sosyal şartlar etikçiler ile filozofların kilise ahlâkına, Tanrı'nın kudretine olan inançlarını sarsar. Etik, teoloji ve Hıristiyan ahlâkına karşı bağımsızlığını ilan ederken, çeşitli Hıristiyan mezhepleri de bir taraftan kendi varlıklarını korumak için doğal etik, doğal hukuk ve doğal teolojiyle, diğer taraftan da birbirleriyle güç kavgasına girişirler. Bu savaş yalnızca yalın entelektüel sahada değil, aynı zamanda toplumsal katmanlar ve çeşitli toplumlar arasında da vukû bulur. Bu durum antik etiğin iyimser bakış tarzını ortadan kaldırdığı gibi, şüphecilik, ferdiyetçilik, özerklik ve özgürlük gibi kavramların da vücut bulmasına zemin hazırlar.

---

1. Krş. *Baurmann/Kliemt* (1992), 112-125.
2. Geniş bilgi için bkz. *Jodl* (1930).
3. Bu anlamda Antik etik bütünüyle özerktir, çünkü o ahlaki taleplerin insan aklı tarafından özgür bir şekilde karşılanmasını öngörür.

Descartes'tan Kant'a aydınlanma felsefesinin tamâmı, her ne kadar yeniçağ metafiziği hâlâ geleneğin etkisi altında olsa da skolastik felsefenin dinî-ahlâkî anlayışına ve teolojiye dayalı ödev ahlâkına karşı durur.[4] "Her ne kadar" diyoruz, çünkü Kant'ta olduğu gibi Tanrı, özgürlük ve ruhun ölümsüzlüğü kavramları, yalnızca "düzenleyici" bir ide olarak alınsalar da, metafiziğin ana temaları olmaya devam ederler.

KANT'TA MUTLULUK-AHLÂKLILIK İLİŞKİSİ

Kant'a göre ahlâklılığın kaynağı artık bundan böyle doğa veya toplum düzeninde, Tanrı irâdesinde, mutluluk arzusunda veya ahlâkî duyguda aranamaz. Çünkü bu tarz bir temellendirme ile ahlâkın nesnel, genel geçer bir yapıya kavuşturulması mümkün değildir. Nasıl teorik felsefe *eleştirel* yöntemle dogmatizmin zincirlerinden kurtulmuşsa, ahlâkî davranış da güdü ve eğilimlerin belirsizlik ve bağımlılığından kurtarılmalıdır. Böyle bir etik veya Kant'ın tabiriyle "Töreler Metafiziği" saf ve a priori geçerliliği olan kuralların bir sistemi olmak zorundadır. O ampirik olgularla, yani olan şeyle değil, yalnızca, hiçbir zaman gerçekleşip gerçekleşmeyeceğine bakılmaksızın, olması gerekenle ilgilenmelidir. Yine bu etik, bütün dürtü ve eğilimlerimizin doyurulması demek olan mutluluğa, davranışlarımızın ilkesel belirleyeni olması noktasında tamâmıyla karşı olmalıdır.

Kant'ın eleştirel ahlâk metafiziğinin temel kabulü, ahlâkî sebep ve ilkeler ile mutluluğa erişme yolundaki güdü ve kuralların bütün bütüne farklı şeyler olduğu düşüncesidir. Mutluluk, zevk ve fayda doğuran şeyler hiçbir zaman ahlâkî davranışın amacı olamazlar. Bu yüzden mutluluk öğretisinin ahlâk öğretisinden ayrılması *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin ilk ve en önemli ödevidir (Krş. KpV, A 165). Yalnızca akla veya ödeve göre belirlenen ahlâkî davranışın temel motivi de bundan böyle ahlâk yasasına *saygı* olacaktır. Ancak Kant, ahlâklılık ile mutluluk arasındaki bu analitik-formel ayrımın, hiçbir şekilde ikisini karşı karşıya getirmek olmadığını özellikle vurgular. Önemli olan, ödevin söz konusu olduğu yerde her tür mutluluk isteğinden vazgeçilmesidir. Kant daha *eleştiri* öncesi dönemde ahlâkî buyruğu aklî bir ilkeye dayandırmak ister.

> "Ahlâklılık ilkesi intellectuale internum'dur, onu katışıksız, saf akıl vâsıtasıyla eylemin kendisinde aramak gerekir. Ahlâklılık, genel geçer özgür irâde yasasıyla eylemlerin uyumudur. Ahlâklılık, eylemlerin genel kurallarla ilişkisidir [...]. Her zaman ve herkes için geçerli genel kurallarla eylemle-

4. Krş. *Krüger* (1967), 10f.

> rimin uyum sağlama zorunda oluşunu temel alırsam, o zaman eylemlerim ahlâk ilkesinden kaynaklanmış olur" (Ethik, 51 f.).

Bütün ahlâkî yargıların en yüksek ilkesi akıldadır ve o da pragmatik değil entellektüeldir. Bu yüzden ahlâklılık insânî eğilimlerin öznel kuralları üstüne bina edilemez.

Mutluluk kavramı Kant'ta duyular üstü bir boyuta da sahiptir. Bu bağlamda o "gerçek (ahlâkî) mutluluğu" "fizikî" veya "ampirik mutluluk"tan ayırt eder. Fizikî mutluluk insanın bütün doğal veya olgusal arzularının tatmîniyle ilgili olduğu halde, ahlâkî mutluluk anlayış dünyasına ait olup zihnîdir. O pratik aklın etkinliğinin var ettiği bir hoşnutluk halidir. Daha sonra Kant, mutluluğun bu farklı şekillerini aynı bir kavramın iki ayrı belirlenimi olarak görür ve "Mutluğun içeriği duyusal, formu ise entelektüeldir." (R, 7202) sonucuna varır. Düsing'in de haklı olarak belirttiği gibi, Kant mutluluk kavramını bir yandan Hıristiyanlık'taki kutsallık deyimiyle bağlantılı olarak entellektüel dünyada, diğer yandan da Stoa anlayışına uygun olarak ampirik olmayan bir tarzda, kendinden hoşnutluk olarak belirlemek ister[5].

Her ne kadar Kant altmışlı ve yetmişli yıllarda hala Antik felsefenin etkisi altında olsa da, mutluluk öğretisini kendinden önceki anlayışlarla girmiş olduğu hesaplaşmadan hareketle ortaya koyar. İlk önce o Stoalılar ile Epikurosçuları "kendi kendine yeter erdemlilik" kavramı yardımıyla bağdaştırmaya çalışır. Sonra da erdem kavramına "kendinden hoşnut olma" anlamını yükler. Bu aynı zamanda ampirik mutluluğun mümkün olmasının da şartıdır. "İnsanın kendinden hoşnut olabilmesinin sebebi bilinçte bulunur. Orada her tür mutluluğu yakalayabilmenin ve hayat şartlarından bağımsız olarak hoşnut olabilmenin imkânı vardır. İşte bu sonuncusu entelektüel mutluluktur." (R, 7202). Antikçağ anlayışıyla kurulan bu benzerliğe rağmen Kant, ahlâkî hoşnutluğu insan mutluluğuyla özdeş kılmayarak kendi bakış tarzını muhâfaza eder.

Mutluluk, Kant'ta doğanın bize sunduğu her şey olurken, erdem "Hiç kimsenin insan olarak kendiliğinden elde edemeyeceği veya sunamayacağı şeydir." (Gemeinspruch, A 220 Anın.). Bizzat saf akıl veya ahlâk kanunu bu tür bir mutluluğa lâyık olmayı talep eder. Böylece erdem, mutluluğa lâyık olma anlamında, mutluluğa erişmenin en yüksek şartını oluşturur. Fakat bu tür bir erdem, Epikürcülerde olduğu gibi kişinin kendi mutluluğu değil, ahlâk yasasının genelliğine paralel olarak "herkesin mutluluğu"dur (R, 6969).[6]

---

5. Krş. *Düsing* (1971), 11.
6. Eleştirel dönemde "genel mutluluk" kavramının *en yüksek iyi* idesinde genel irâdenin (istenç) özgürlük üzerine etkisi bağlamında bir anlam taşıdığını görürüz. Bu konuda bkz. *Düsing* (1971), 19.

Kant *eleştiri* öncesi dönemde, yukarıda aktarılan düşüncelerinden de anlaşılabileceği gibi, henüz kendi etik sistemini tam olarak oturtabilmiş değildir. Hatta o ahlâkî buyruğu ilk *eleştiri*'sinde "mutlu olmaya lâyık olacak şekilde eyle" (KrV, B 837 f.) diye tanımlayarak, bir bakıma problemin çözümünü sonraki eserlerine ertelemiştir.

Töreler Metafiziğinin Temellendirilmesi ve *Saf Pratik Aklın Eleştirisi*'nde Kant mutluluk ile ahlâklılığı bütünüyle farklı şeyler olarak görmeye başlar. Lâyık olmanın mutluluğu beraberinde getireceği düşüncesi artık terk edilir. Bütün ampirik ilkeler veya kişinin kendi mutluluğu ahlâkî bir temel oluşturmaya elverişli değildir, yani ahlâkî bir temellendirme duyusal algılama ve ampirik olayların gözlenmesi neticesinde oluşturulamaz, bu sebeple her tür içeriksel faktör ahlâk kurallarından soyutlanmak zorundadır. Böylece geriye, mutluluğu ahlâka uygun davranışın bir neticesi olarak almaktan gayrı bir alternatif kalmıyor.

Temellendirme'de akıl mutluluğa eriştirici bir araç olmaktan çıkar. Böyle bir amaç için doğal güdü akla nazaran daha uygun görülür. Kezâ akıl teknik olarak insanı mutluluğa götürücü bir yetenek değildir, çünkü mutluluk her şeyden önce ampirik bir içeriğe sahiptir. Dahası akıl mutluğa ne ölçüde çabalarsa insan o ölçüde ondan uzak kalır. Diğer taraftan ahlâkî talepler, mutluluğa dair doğal çaba ile bağdaşmaz. Hiç bir zaman unutulmaması gereken nokta da, insanda var olan *doğal* bir *eğilim*in (Hang) (GMS, BA 21), aklın kültürleşmesine paralel olarak, bir yandan aklın onca özenle sunduğu saf buyrukları şüpheye düşürmesi, diğer yandan da insânî eylemlerin ahlâkî düzenini tersine çevirerek, egoist arzuların doyurulmasının ahlâk kanununa uyumun şartı kılmasıdır.[7] Bu sebeple ahlâk yasası her tür duyusallık veya mutluluk[8] ilkesine karşı durmalıdır.

Analitik olarak içeriksel ilkelerle formel ilkelerin birbirinden bu kesin ayrımı hâricinde, mutluluğa çabalama arzulama yetisinin zorunlu belirleme sebebidir. Çünkü "mutluluğa muhtaç ve aynı zamanda lâyık olup, ama buna karşın

---

7. Kant'ın "doğal diyalektik" diye adlandırdığı bu durum, ahlâkî yargılarımızın ahlâk felsefesi veya saf pratik akıl tarafından süzgeçten geçirilmesini zorunlu kılar. Geniş bilgi için bkz. *Çilingir* (1999).

8. Gerçekte mutluluk kavramı Kant'ta çoğu kez belirgin bir çerçeveye sahip değildir. *Düsing* (1971), *Bien* (1978), *Römpp* (1991), *Paton* (1962) ve *Pleines* (1984) gibi Kant yorumcuları bu belirsizliğin var ettiği problemlere dikkat çekmişlerdir. Meselâ Bien'de, Düsing gibi, Kant'ta iki farklı mutluluktan söz edebileceğini savunur: "Mutluluk kavramı ilkin Aristoteles'te olduğu gibi teleolojik bir yapıya sahiptir, ... ikinci olarak ise mekanik olan, görünüşler üzerine binâ edilen bir niteliktedir; ilk bakışta bunlardan hangisinin kastedildiğini anlamak kolay değildir."(XV) Gerçi bu belirsizlik, Kant'ın da belirttiği gibi, mutluluk kavramının ampirik yapısından, ondan bir kavram oluşturamamamızdan, onun aklın değil, arzulama yetisinin bir ürünü olmasından kaynaklanmaktadır.

ondan payını alamamak, her şeye gücü yeten akıl sahibi bir varlığın yetkin irâdesiyle [...] bağdaşmaz." (KpV, A 198 f.) Her ne kadar ahlâk, belirlenim sebebi olarak herhangi bir amaca muhtaç olmasa da, insan irâdesi akıl tarafından sunulan ve onda bütün amaçların belli bir ide altında toplandığı bir son amaca "gereksinim" duyar.

Bu noktada mutluluk kavramının teleolojik bir boyut kazandığı açıktır. Mutluluk, "doğa tarafından belirlenen, ama aynı zamanda insanda ve onun hâricinde bütün mümkün amaçları kapsayan bir kavramdır." (KU, B 391)[9] Böylece "insanın mutluluktan anladığı, ve kendisine ait olan, gerçekte son doğal amacı kıldığı şeydir (özgürlüğün amacı değil)" (KU, B 389). Bu ifadelerden de kolayca anlaşılabileceği gibi, akıl sahibi bir varlığın durumu olarak mutluluk, yalnızca onun duyusal güdü ve arzularına değil, irâdesinin özgür belirlenimine de tekâbül eder.

Netice olarak mutluluğa çabalama, bir yandan doğal bir eğilim görülüp ahlâklılığın kurallarına tâbi kılınırken, diğer taraftan da en yüksek iyinin bir parçası yapılarak, kendi doğal sınırlarını aşmak zorunda bırakılıyor.

MUTLULUKLA-AHLÂKLILIĞIN GERÇEK BİRLİKTELİĞİ VEYA "EN YÜKSEK İYİ"

Gerçi saf aklın ürünü olan ahlâk yasası bize ahlâkî eylemlerimiz için biçimsel bir kalıp veriyor, ancak o ahlâkî irâdeye gerçek bir durumda somut bir istikâmet sunmak durumunda değil henüz. İşte Kant bu problemi "en yüksek iyi"yi ahlâk yasasının nesnesi yapmakla aşmaya çalışır. En yüksek iyi bu haliyle, "Nasıl davranmalıyım?" ve "Neyi umabilirim?" sorularına verilen doyurucu bir cevap niteliğindedir.

İlk bakışta en yüksek iyi Kant'ta, "insanın ahlâkî eylem ve etkinliklerinin son hedefi"[10] olarak görünür. Ancak biraz daha yakından incelendiğinde, ona dair farklı konseptlerin var olduğunu hemen fark ederiz. Bu çerçevede *Refleksiyonlar* ve *Saf Aklın Eleştirisi*'nde en yüksek iyi ahlâkî davranışın yönlendiricisi ve hedefi olurken, bilhassa *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ahlâk yasasının gerçekleşim aracı olmanın ötesinde bir anlam taşımaz[11].

---

9. Bu bağlamda Kant *Temellendirme*'de mutluluk yerine bazen "amaçlar ülkesi" kavramını kullanır (krş. GMS, BA 74 ff.).
10. *Düsing* (1971), 5.
11. *Düsing* (1971)'in de haklı olarak vurguladığı gibi, *en yüksek iyi*de iki farklı mânâyı birbirinden ayırt etmek gerekir. O ilkin, şartsız, mutlak şart olarak kavranabilir, bu haliyle en yüksek iyi "mutlak iyi" ile özdeş olur; diğer taraftan o bir değer yargısı nite-

"En yüksek iyi nedir?" sorusuna felsefe tarihinde genelde, birbirine taban tabana zıt iddiâları dile getiren iki farklı cevap verilmiştir. Onların her biri, her ne kadar, Kant'a göre, bu tür bir yöntemle sağlıklı bir neticeye varmak mümkün olmasa da ya mutluluğu ya da ahlâklılığı temele alan bir en yüksek iyi oluşturup, buradan da davranışlar için genel geçer bir ilke türetmeye çalışmışlar.

Kant ikinci *eleştiri*'nin "Saf Pratik Aklın Diyalektiği" bölümünde en yüksek iyinin iki farklı anlamına dikkat çekerek problemi analiz etmeye çalışır. Ona göre "en yüksek iyi en üstün (supremum) veya yetkin olan (consummatum) anlamlarına gelebilir. İlki, kendi koşulsuz olan koşul, yani başka bir şeye tâbi olmayandır (originarium); ikincisi ise kendi türünden daha büyük bütünün parçası olamayan bütündür (perfectissimum) (KpV, A 198). *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin Analitik bölümünde erdemin en üstün iyi olduğu kanıtlanmıştı, ancak bu onun aynı zamanda en üstün iyi olduğu anlamına gelmez, çünkü bunun için mutluluk da gereklidir. Dolayısıyla saf pratik aklın zorunlu bir nesnesi olarak en yüksek iyi iki farklı hedefi kapsar: *erdem* (mutluluğa lâyık olmak) ve *mutluluk*. Ancak en yüksek iyi içindeki sıralamaya dikkat etmek gerekir; erdem en üstün koşul olmasına karşın, mutluluk koşulludur, yani her zaman için ahlâk yasasına uygun davranışı gerekli kılar. Bu yüzden mutluluk, aşağıda da göreceğimiz gibi, irâdenin belirlenim sebebi değil, yalnızca ahlâkî davranışın bir sonucudur.

Fakat en yüksek iyiyi oluşturan taraflardan mutluluktan neyi anlamamız gerektiği konusunda, yukarıda da kısaca değindiğimiz gibi, tam bir açıklık yoktur. Schwartländer gibi bazı yorumcular, "Kant'taki mutluluk kavramından, insanın yalnızca duyusallığı üzerine kurulu talepleri anlaşılmalıdır." derken, Brugger ve Düsing gibi düşünürler bu kavramın ahlâkî-entellektüel yönüne dikkat çekerler.[12] Ancak kesin olan bir şey var ki, o da mutluluk kavramının Kant'ta, ne yalın duyusal ne de bütünüyle duyusallıktan soyutlanmış bir şekilde değerlendirilebileceğidir. Şimdi, Kant'ta mutluluk kavramına bir açıklık getirebilmek için ikinci bir kavrama, daha doğrusu mutluluğu bir amaç olarak belirleyen irâde yetisine bir göz atmak gerekiyor.

İrade (istem), kendi başına bir amaç belirleyen ve belirlenen bu amacın tasavvuru yoluyla duyu dünyasına etki edebilen yetenek olarak, bir hedef tayin etmeksizin düşünülemez. İrâde sahibi bir varlık olarak insan, gerek içeriksel ve gerekse genel geçer nesnel amaçlar oluşturmak zorundadır.

---

liğinde görülür, böylece de, diğerleriyle "mukâyese edilemeyecek en yüksek değerde" (GMS, BA 3) olan iyidir (5 f.).

12. Krş. *Brugger* (1964), 50 f.

Kişinin kendi mutluluğunu ilke edinen pratik kural irâdeyi "aşağı arzulama yetisi"ne, ahlâk yasası ise "üstün arzulama yetisi"ne (KpV, A 39 f.) bağlı olarak belirler. Bu anlamda ahlâk yasası sonlu-akıllı bir varlık olan insanın koşulsuz amacını oluşturur. Ancak ahlâk yasası veya şartsız buyruk doğrudan doğruya mutluluğa dair bir amaç projeksiyonu oluşturmak durumunda değildir. Çünkü Kant'a göre, heteronom (yaderk) ahlâk sistemlerinin temel yanlışı, mutluluğu arzu ve isteklerin temel belirleyeni yapmalarıdır. Buna karşın ahlâk yasasında öngörülen belirleme sebebi, doyurulması ahlâkî davranışın başarısı olan biricik amaçtır. Buradan hareketle ahlâkî amaçların nesnel, genel geçer ve saf irâde için gerçekleştirilebilir olması gerekliliği ortaya çıkar ki, bu tür amaçlar da "ferdi mükemmellik" ve "başkalarının mutluluğu"dur. Yukarıda da belirtildiği gibi ahlâk yasası irâdeye, onun en yüksek ideyi gerçekleştirmeye çabalamasını şart koşarak, somut bir içerik kazandırır. Bu sebeple ahlâkî olarak belirlenen irâdenin en yüksek amacı, en yüksek iyiyi belli bir dünyada bütün davranışlarımızın son hedefi yapmaktır.

Kant gerek *eleştiri* öncesi gerekse *eleştiri* sonrası, en yüksek iyiye dair Antik öğretilerin bir karşılaştırmasını yaparak kendi görüşünü ortaya koymaya çalışır. Ona göre, Epikür ve Stoalılar mutluluk ile ahlâklılığı en yüksek iyide birleştirmeyi amaçlarlar. Epikür'ün her şeyi bedeni dürtüler üzerine binâ etme düşüncesi, insan yargılarını açıklamakta bir ilerleme sayılabilir. Buna karşın Zenon'da ahlâkî yargıların nesnel ilkesi aynı zamanda davranışın gerçekleşmesi için öznel dürtüyü oluşturur (krş. R, 6619). Her ne kadar Kant daha ziyâde Stoadan yana ağırlık koysa da, Epikürosçu teorinin doğru taraflarının varlığını da kabul eder.

> "Staocı görüş ahlâkın en doğru salt idealidir, ancak somut olarak düşünüldüğünde insan doğasına uygun değildir; insanın belli bir şekilde davranması gerektiği doğrudur, ancak hiçbir zaman o şekilde davranamaması yanlış. Epikürosçu ideal ahlâkın saf kuralları açısından, ahlâk yasası dikkate alındığında yanlıştır, ancak ahlâk öğretisi açısından, insan irâdesiyle çoğu kez uyuşması sebebiyle doğrudur" (R, 6607).

Ahlâklılık ilkesinin mutluluktan ayrılması, filozofumuza göre, ilkin Hıristiyan ahlâkı tarafından başarılır.

> "Protestanlık öğretisi haklı olarak, davranışın ilkeleri olarak erdem ve mutluluğun mâhiyet itibariyle farklı şeyler olduğunu savundu. İkisi arasında bir bağlantının doğada (bu dünyada) mümkün olmadığını kanıtladı. Buna karşı, insanın bu bağlantıya yönelik umudunu da devam ettirebileceğini söyledi. Ancak bunun şartını çok yüce ve kutsal kanunla bağlantılı olarak ortaya koydu" (R, 7060).

Kant daha sonra adı geçen teoriler arasında, ahlâkî yargının farklılığı ilkesinden hareketle genel bir karşılaştırma yapar.

> "Kyniklerin, Epikürosçuların, Stoalıların ve Hıristiyanların ideleri şu şekilde özetlenebilir: Doğallık (doğa yalınlığı), basiret (Klugheit), bilgelik ve kutsallık" (KpV, A 230 Anın.).

Saf Aklın Eleştirisi'nde en yüksek iyi "ahlâkî dünya" olarak tasvir edilir. Ahlâkî dünya, insanın bütün ahlâkî taleplerini gerçekleştirmeye çabaladığı bir dünya idesidir.

> "Bu [dünya] saf intelligible bir dünya olarak düşünülüyor, çünkü ondan ahlâklılığa mâni olan bütün şart (amaç) ve unsurlar ile (insan doğasının bütün zayıflık ve hatâları) soyutlanmıştır. Buradan o yalın, ancak mümkün mertebe reel olanla uyumlu olabilmek için de pratik ve dolayısıyla da duyu dünyasına etki edebilen ve etmek zorunda olan bir idedir. Böylece ahlâkî bir dünya idesi, yalnızca intelligible bir görünün nesnesi olarak değil [...], aynı zamanda duyusal dünyada, fakat saf aklın bir nesnesi olarak ve onun pratik kullanımında nesnel bir gerçekliğe sahiptir." (KrV, B 836)

Ahlâkî dünya saf aklın bir talebidir. Bu talebin bir anlam taşıması için saf akıl pratik olabilmelidir. Bu ise üç teorik kavramın, yani özgürlük, Tanrı ve ölümsüzlüğün var sayılmasını şart koşar. Bir bakıma, uygun bir etki tasavvur edilmeksizin ahlâk yasası bizim için bağlayıcı değildir. Kant'ın tabiriyle, bu kabul olmaksızın "ahlâk yasası boş bir kuruntudan ibâret" (KrV, B 839) kalır. Böylece ahlâk yasası gerekli etki gücünü en yüksek iyi idesi yardımıyla kazanmaktadır.

Pratik Aklın Eleştirisi'nde en yüksek iyi idesi, yukarıda da belirtildiği gibi, ahlâk yasasının gerçekleşim aracı olmanın ötesinde bir anlam taşımaz. Artık en yüksek iyi etik bir değerlendirmenin ilkesi olarak değil, fakat insanın ölümlü-sonlu bir varlık olmasından kaynaklanan "sınırlı ahlâkî bilincinin, sonsuza değin bir açılımı"[13] için gereklidir. Bu bağlamda en yüksek iyi "saf pratik aklın şartsız bütünlüğü" (KpV, A 194) olarak düşünülmelidir[14].

---

13. *Düsing* (1971), 28.
14. Eğer ahlâkî davranış, bizim sahip olabileceğimiz herhangi bir nesneye yönelmemişse, saf pratik akıl bir nesne alabilir. Ancak bu noktada ortaya çıkan güçlük, erdem ve ahlâkî değerlere uygun bir mutluluğa katılma gerekliliğinin, biz ahlâkî sınırlar içinde kaldığımız ve bu talep de *umudun* ötesinde bir anlam taşıdığı sürece, Kant'ın bu zamana kadar ki düşünceleriyle nasıl bağdaştırılabileceğidir.

En yüksek iyinin bu dünyadaki etkisi ahlâk yasası tarafından belirlenen irâdenin zorunlu nesnesidir ve Kant için onu bütün davranışlarımızın son nesnesi yapmak bir ödevdir. En yüksek iyi yalnızca bir güdü olarak değil, aynı zamanda kendi başına amaç belirleme durumunda olan irâde için de bir anlam taşır. Ancak bu en yüksek ahlâkî amaçta kişinin kendi mutluluğunu da (ahlâkî davranışlarımızın sonucu olarak) birlikte düşünmek zorundayız.

Yargı Gücünün Eleştirisi'nde en yüksek iyiyi fizikî ve ahlâkî teleolojiyle bağlantı içinde görüyoruz.[15] İnsan akıl sahibi bir varlık olarak en yüksek amacı kendinde taşır ve aynı zamanda doğa da son amacını, ahlâkî bir varlık olduğu ölçüde insanda bulur. Bu insan, Kant'a göre, "yaratılışın son amacı"dır (KU, B 399). Burada mutluluğun koşullu bir amaç, insanınsa, ancak ahlâkî bir varlık olarak, yaratılışın koşulsuz son amacı olduğu unutulmamalıdır. Yani insanın varoluşsal durumu söz konusu olduğunda "mutluluk, yalnızca bir etki, diğer amaçlarla uygunluğu içerisinde, varlık amaçlarıyla bağlantılı olarak bir amaçtır."(KU, B 400 Anın.) Bu çerçevede en yüksek iyinin imkânı, dünyanın bizzat en yüksek gerçekleşim imkânı anlamına gelir[16].

SAF PRATİK AKLIN ÇATIŞKISI

Kant, aklın teorik kullanımı ile pratik kullanımı arasındaki benzerlikten hareketle, pratik sahada da bir diyalektiğin kaçınılmaz olduğunu söyler. Akıl, "saf pratik akıl olarak, (eğilimler ve doğal ihtiyaçlara dayanan) pratik koşullu olanda koşulsuz olanı; gerçi onu irâdeyi belirleyen sebep olarak değil, bu sebep (ahlâk yasasında) verilmiş olduğu zaman bile, saf pratik aklın, *en yüksek iyi* adı altındaki *nesnesinin* koşulsuz bütünlüğü olarak arar." (KpV, A 194)[17] Diyalektik ve saf aklın çatışkılarının (Antinomie) *Saf Aklın Eleştirisi*'nde çözüldü-

15. Bel ki bu noktada hatırlamamız gereken şey, en yüksek iyi idesinin Kant'ta yalnızca ahlâka değil aynı zamanda dine de ait olduğu gerçeğidir (krş. KpV, A 221).
16. *Düsing'e* (1971) göre bu varsayımdan hareketle en yüksek iyi idesi yalnızca öznel-pratik bir gerçekliğe sahiptir (38).
17. Gerek *Beck* (1974), gerekse *Albrecht* (1978) ilk *eleştiri* açısından bakıldığında "saf pratik aklın diyalektiği"ni gereksiz görüyorlar, çünkü onlara göre şüpheci yöntem etik sahada kabul edilebilir değildir (krş. KrV, B 453). *Albrecht* burada cevaplaması güç bir soruyla karşı karşıya kalmaktadır: "Niçin saf *pratik* akıl, burada mutlak tümlüğü arıyor ve böylece de diyalektik bir çatışmaya düşüyor. Bu noktada Kant'ın belirlemelerine bir anlam vermek mümkün görünmüyor, keza onlar, –saf pratik aklın *saf* olmasından öte, bir temellendirme sunamıyorlar. Öyle görünüyor ki Kant, aklın 'diyalektik' karakterine o derece inanmış olacak ki, detaylı bir temellendirme olmaksızın da bunun mümkün olabileceğini düşünüyor." (186)

ğünü düşünen Kant, aynı yöntemle şimdi saf pratik aklın diyalektiğini de çözmeyi dener. Problemin ve Kant'ın önerdiği çözüm yollarının daha iyi kavranabilmesi için, pratik aklın diyalektiğini üç farklı boyutta ele alıp incelemek istiyoruz: İlkin antinomik yapısı, ikinci olarak en yüksek iyi, son olarak da postulatlar teorisi boyutunda.

En yüksek iyide saf, koşulsuz amaçların ilkesi olan ahlâklılık ile koşullu amaçların ilkesi olan mutluluğun sistematik bir birlikteliği amaçlanıyor. Bir bakıma akıl, pratik sahanın tecrübe dünyasında da insan istek ve eylemleri için son bir hedef belirliyor.

Şimdi mutlulukla ahlâklılık arasındaki bağlantı ya analitik ya da sentetik olmalıdır. Analitik (ikisinin özdeşliğini öngören) bir bağlantı, Antik filozoflarda olduğu gibi, mümkün olmadığından biz onu sebep-etki bağlantısı olarak düşünmek zorundayız. Buna göre saf pratik aklın diyalektiği şu şekilde formüle edilebilir: "Ya mutluluk arzusu erdemin maksimlerinin hareket ettirici sebebi, ya da erdemin maksimi mutluluğun etkide bulunan sebebidir." (KpV, A 204)

Pratik aklın çatışkısının ilk kısmı ahlâklılığı mutluluk için bir araç kılacağından, Kant'a göre *bütünüyle imkânsız*dır. Önermenin ikinci kısmının dile getirdiği iddiâ, erdemli bir çabamızın mutluluğun sebebi olması gerektiği de ilk etapta mümkün görünmüyor. Çünkü analitik bir bağlantı veya mantıkî bir birliktelik, diyalektik çatışmayı ortadan kaldırmadığı gibi bir özdeşliğe vardırır. Öbür taraftan erdem ile mutluluk arasında gerçek, sentetik bir bağlantı da ilk bakışta imkânsızdır, çünkü erdemli bir yaşantı tarzının mutlu olmak için yeterli olmadığını tecrübelerimizden biliriz. Ortaya çıkan bu çatışkının saf pratik akıl tarafından çözülmesi lazım, yani en yüksek iyiyi ahlâkî varlık için buyuran akıl, onun gerçekleşim imkânını da göstermek zorundadır, aksi takdirde imkânsız olan bir şeyi buyurmakla kendi kendisiyle çelişkiye düşmüş olur. Çatışkının ortaya konulmasında izlenilen yöntemi belirtmeden önce, onun formüle edilmesinde ortaya çıkan problemlere, belli başlı Kant yorumcularından hareketle kısaca ortaya koymak faydalı olacaktır.

Saf pratik aklın çatışkısı teorik sahadaki çatışkılar ile karşılaştırıldığında, önermenin ilk yarısı "tez", ikinci yarısı da "antitez" olur. Bu benzetmede ortaya çıkan ilk problem, birinci *eleştiri*'den farklı olarak, ikinci *eleştiri*'de verilen çatışkının iki tarafını oluşturan iddiâların birbirleriyle çelişmemesidir. Albrecht'in tabiriyle, "'tez'de 'mutluluğa yönelik istek'ten, 'antitez'de ise yalnızca 'mutluluk'tan söz ediliyor; mutluluğu, ona yönelik istekle aynı anlamda yorumlamak mümkün değildir. Erdem, mutluluğa meyle değil, doğrudan mutluluğa sebep olmalı. Dahası erdem, 'mutluluğu etki eden sebep' olarak farklı bir sebebi dile getirirken (erdem yalnızca conditio sine qua non-yeter sebep-

tir), buna karşın tezde mutluluk 'hareket ettiren sebep' olarak erdemlilik maksimlerinin conditio per cuam-yalnızca sebeplerinden biridir. Yani sebep kavramı her iki önermede özdeş değildir."[18]

İkinci problem noktası ise, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, tez ve antitezden her birinin "aynı ölçüde geçerli ve zorunlu iddiâlar" (KrV, B 449) olması gerektiği kabulünün, saf pratik aklın antinomisi için geçerli olmayışıdır; çünkü burada, aşağıda da göreceğimiz gibi, çelişik bir önerme ortaya konulmuyor, aksine bütünüyle farklı aşamalardaki karşıt önermeler dile getiriliyor

Kant tezin "bütünüyle yanlış", antitezin ise "yalnızca şartlı olarak" yanlış olduğunu söylüyor; çünkü tez saf pratik aklın şartsız ilkesi olarak ahlâklılığı hiç göz önünde bulundurmamakta, aksine erdemliliği mutluluğa bağımlı kılarak, ahlâklılıkla mutluluk arasındaki ilişkiyi tersine çevirmektedir[19].

Beck de benzer bir eleştiri getiriyor. Ona göre tez ve antitez çelişik (kontradiktorisch) bir ilişki içinde bulunmamaktadır ve bütün çatışkı, Schopenhauer'ın tabiriyle, Kant'ın simetri sevgisinin bir eseri olup, yapmacıktır.[20] Beck'e göre saf pratik akıl, pratik olduğu müddetçe herhangi bir iddiâ ihtivâ etmediğinden, ne bir diyalektikten ne de bir kuruntudan (Schein) söz edebiliriz. "Şayet burada bir kuruntu varsa, bu, ahlâkî yanılgılarda değil ahlâklılığa dair teorik spekülasyonlar veya yanılgılarda (Täschung) olur."[21]

Kant çatışkı öğretisini eski Yunan okullarıyla yapmış olduğu karşılaştırma neticesinde ortaya koymaya çalışır ve onların mutluluk ile erdeme dair tek yönlü görüşlerine karşı çıkar. Filozof eskilerin bu yolda başarılı olamamasının sebebini takip ettikleri yönteme bağlar.

"Eskiler mutluluk ve ahlâklılığı koordine edeceklerine, subordine ediyorlar; eğer her biri iki farklı kısmı oluşturuyorsa, onların araçları farklıdır, bu yüzden de çatışmaya düşüyorlar." (R, 6624)

---

18. *Albrecht* (1978), 184. Albrecht'e göre metinde içeriksel olarak bir diyalektiğe rastlamak mümkün değil, bilhassa bu "tez ile antitez arasındaki ilişkide söz konusu değil, belki yalnızca antitezde." (186) Şimdi "Ya mutluluk arzusu erdemin maksimlerinin hareket ettirici nedeni, ya da erdemin maksimi mutluluğun etkide bulunan nedenidir." şeklinde dile getirilen antinomiye tekrar bir göz attığımızda, tez ve antitezde erdem ile mutluluk arasında neden-sonuç bağlantısı formunun kullanıldığını görürüz. Ancak tez ile antitez arasında kurulan karşıtlığın içerik açısından değil yüzeysel olduğunu görüyoruz. Çünkü tezde dile getirilen iddiâ mutluluğa yönelik bir *çaba*yken, antitezde mutluluğun gerçekliği üzerine yargıda bulunuluyor ve doğrudan her şeyin insanın "*arzu ve istemesine uygun olup bittiği*, dünyadaki *durum*una" (KpV, A 224) işaret ediyor.
19. Krş. *Wimmer* (1990), 63.
20. Krş. *Beck* (1974), 229.
21. Ebd.

Epikürosçuların, mutluluğa çabalamanın erdemi doğuracağı kanâati, Kant'a göre kabul edilebilir değildir. Çünkü mutluluğu arzulama ile erdem arasında nedensel bir bağlantı kurulamaz. Bu yüzden irâdeyi belirleyen ilkeler mutluluğa dayandırılmamalı, yoksa ahlâk mutlaklık iddiâsını kaybeder ve özerkliğini daha fazla muhâfaza edemez. Antitez açısından, Stoalılarda olduğu gibi, doğrudan nedensel bir bağlantı da aynı şekilde yanlıştır. Çünkü burada erdem sebep, mutluluksa etki olarak irâdenin ahlâkî değerine, sebebine değil, aksine doğa nedenselliği ilkesine ve fizikî yetilere yöneliyor. Buna rağmen Kant Stoalıların temel düşüncelerini kolayca reddetmez.

"İki önermeden ilki, mutluluğa erişme çabasının, erdemli bir niyet temelini ortaya koyduğunu söylemi *bütünüyle yanlıştır*", çünkü öznel ilkeler (maksimler) hiçbir şekilde saf ahlâkî olamaz ve bunun üzerine erdem binâ edilemez; ancak "erdemli bir niyetin zorunlulukla mutluluk sağladığını söyleyen ikincisi ise, *bütünüyle değil*, aksine yalnızca o, duyular dünyasındaki nedenselliğin biçimi olarak görülürse ve dolayısıyla akıl sahibi varlığın duyular dünyasındaki varoluşu, tek varoluş biçimi olarak kabul edilirse, yani yalnızca *koşullu bir biçimde* yanlış olur." (KpV, A 206)

Fark edilebileceği gibi, Stoacı görüş Kant'ın ahlâk felsefesinin esasını oluşturan ikinci *eleştiri*'nin analitik bölümünü tehlikeye sokacağından kesin olarak reddedilmiyor. Her iki okulun temel problemi, nedenselliği yalnızca dünyada kabul etmeleridir ki, bu kabul bütün dünyayı anlama dünyası dâhilinde sınırlandırmaya zorlar.

Kant'a göre bakış tarzının anlama dünyasıyla sınırlandırılması eskileri, ya mutluluğa çabalamayı irâdenin belirleyeni yapmaya, ya da iyi bir davranışın mutlakâ mutluluğa vardıracağı neticesine sürükledi. Ancak doğa nedenselliği ile sistematik bir bağlantı tesis etmek imkânsız olduğundan, sentetik bir bağlantı alternatifi bulunmamış olsaydı ahlâk yasası büyük bir tehlikeyle karşı karşıya kalacaktı. Böylece Kant en yüksek iyi probleminde yeni bir çözümü zorunlu görüyor. O bu problemi *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin "Diyalektik" bölümünde, saf pratik aklın çatışkısı ile birinci *eleştiri*'de ortaya koyduğu özgürlük çatışkısı arasında kurduğu benzerlikten, yani *numen* ile *fenomen* arasındaki ayrımdan hareketle, çözmeye çalışır.

ÇATIŞKININ ÇÖZÜMÜ

Pratik aklın kendi kendisiyle "sözde-görünüşteki"(!) (KpV, A 207) çatışmasının postulatlar teorisiyle çözümü ve ona bağlı ortaya çıkan problemleri belirtmeden önce, Kant'ın negatif bir çözüm olarak sunduğu, "kendinden memnun olma" (Selbstzufriedenheit) kavramına kısaca değinmek istiyorum.

Yukarıda da gördüğümüz gibi, Kant fizikî ve ahlâkî diye iki farklı mutluluk türünden söz eder. Buradan hareketle o ahlâkî mutluluğu "hoşnutluk" veya "kendinden memnun olma" diye adlandırır. *Reflexiyonlar*'a göre insânî mutluluk birbirine denk olmayan iki kaynaktan beslenir: "Doğanın sunmuş olduğu şeyden" ve "özgür irâdenin niteliği" (R, 7202) olan erdemden. İnsan hayatı, ona göre doğa ve özgürlüğün toplamıdır; ilki *zevk*, ikincisi ise *kıvanç, memnunluk*tur. Kendinden memnun olma olarak mutluluk, insan hayatının bütününe eşlik eden bir bilinçlilik halidir. Mutluluk, bu bilinç ve kıvanç olmaksızın mümkün değildir. Böylesi genel bir mutluluk, ki onu Kant bazen "anlayış dünyasına ait mutluluk" (R, 6907) diye de adlandırır, doğal ihtiyaç ve çabaların bir doyumu değil, aksine ahlâklılığın zorunlu neticesidir.

Pratik Aklın Eleştirisi'nde kendinden memnun olma, "erdemlilik bilincine zorunlu olarak eşlik eden, mutluluğa analog" (KpV, A 211) bir kavram olarak tanımlanır. Burada Kant kendinden memnun olmayı en yüksek iyi ile bağlantısı içinde ele alıp inceler ve bir bakıma irâdenin belirlenimi problemine tekrar geri döner. Kendinden memnun olma böylece, "kişinin kendi varoluşuna özgü olumsuz bir hoşlanması" (KpV, A 211) olur. Hoşnutluk (Wohlgefallen) kavramı Kant'ta bir zevk hissi olup, memnunluk konseptiyle tam bir çelişki ihtivâ ettiğinden, memnunluk negatif olarak tanımlanıyor. Sonrasında Kant'ın özgürlük ile tat alma arasında bir bağlantı kurduğu görülür.

> "Özgürlüğün kendisi de bu yolla (yani dolaylı olarak) mutluluk diye adlandırılamayacak bir tadı veren şey olur. Bu tada mutluluk denemez, çünkü o bir duygunun pozitif olarak katılmasına bağlı değildir; *kutsallık* (Seligkeit) da değildir tam olarak, çünkü eğilim ve ihtiyaçlarımızdan tam bağımsız olmayı içermez, ama yine de bir bakımdan, en azından irâdeyi belirlemesi, bunların etkisinden kendini uzak tutabilmesi bakımından, kutsallığa benzer." (KpV, A 213 f.)

Böylece özgürlük kendinden memnun olmada yalnızca dolaylı, kültürlenmiş bir tada sahip olur. Ancak bu tür bir tat almanın belirsiz bir kendinden memnun olma veya olumsuz bir formülle oluşturulup oluşturulamayacağı su götürür. Her ne kadar saf pratik aklın çatışkısının kendinden memnun olma kavramı ile çözülmeye çalışılması yeterli ve tatminkâr olmasa da, bununla en yüksek iyinin en azından insânî bir yetenekle, yani özgürlükle gerçekleştirilebileceği gösterilmiş oldu.[22]

---

22. *Römpp* (1991), Kant'ta kişinin kendinden hoşnut olma kavramının daha ziyâde belli bir bilinçlilik durumuna işaret ettiğini söylüyor (570).

Saf pratik aklın çatışkısının, "kendinden memnun olma" kavramı ile aşılmaya çalışılması, belli bir dünyada mutluluk ile ahlâklılık arasında zorunlu bir bağlantıyı kapsaması gereken bir çözüm değildir. Bunun için erdem ile mutluluk arasında aklın ideleri veya kavramları vâsıtasıyla sistematik bir birliktelik inşâ etmek mecbûriyetindeyiz, öyle ki sonuncusu erdemin zorunlu bir neticesi olarak ortaya çıksın.

İmdi, en yüksek iyiyi ahlâk yasasının erişilmesi gereken gâyesi olarak buyuran saf pratik akıl, onun duyular dünyasındaki gerçekleşiminin imkânsızlığının var ettiği çatışkıyı çözmek için, her şeye gücü yeten ve aynı zamanda doğanın varlık sebebi olan bir irâdeyi, yani *Tanrının varlığını*, ahlâklılıkla mutluluk arasındaki bağlantının garantörü olarak, duyular dünyasında olmasa da, duyular-üstü, intelligibel (akledilir) bir dünyada (ahlâk yasası salt bir belirleme sebebi olarak kişiyi söz konusu dünyanın bir üyesi yapar) *koyutlamak* (postulieren) zorundadır. Kısaca mutluluğun sebebi olarak erdem, duyu değil de akledilir âlemde düşünülürse pratik aklın çatışkısı çözülmüş olur; çünkü erdem ile mutluluğun bütünsel birlikteliği duyusal âlemdeki bir gerçekleşim olarak düşünülmemiştir. Bu ise ruhun ölümsüzlüğünü koyutlamak anlamına gelir. Çünkü sonsuza değin sürecek bir ilerleme, en yüksek iyinin ilk şartı olan yetkin erdemliliğin sonlu-duyusal varlığın bu dünyadaki yaşantısı boyunca gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu sebeple de koyutlanmalıdır. Ahlâkî-dinî sahada pratik aklın çatışkısı ve onun aklın idelerinin koyutlanmasıyla çözümü, "Şayet yapılması gerekeni yaparsam neyi umabilirim?" sorusuna cevap teşkil eder. Böylece koyutlamanın var ettiği "umut" veya "umma"da aklın teorik ve pratik ilgisi birleşmiş olur.

Teorik sahada yalnızca düzenleyici bir kullanıma sahip olan ideler (özgürlük, Tanrı ve ölümsüzlük), aklın pratik kullanımında ahlâkî eylemin imkânı için zorunlu olarak koyutlandıklarından nesnel bir gerçekliğe sahip olurlar ve ilk defa, nihâî olarak ahlâk yasasının doyurulması ihtiyacından kaynaklanan postulatlar vâsıtasıyla, pratik çatışmanın bütünüyle ortadan kaldırılması imkanı doğar. Bu imkânla, bir yandan ahlâkî-özerk eylem garanti altına alınırken, diğer yandan da inanca sağlam bir zemin bulunmuş olur. Şimdi postulatların saf pratik aklın antinomisinde ne anlama geldiğini daha yakından inceleyebiliriz.

Kant'ın, "ölümsüzlük" ve "Tanrı" ideleri vâsıtasıyla asıl aydınlatmaya çalıştığı, ahlâklılık ile mutluluk arasındaki sentetik bağlantı veya birlikteliğin nasıl mümkün olduğu sorusudur. Ruhun ölümsüzlüğü kavramı *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bir problem olarak sunulur. Yani onun, teorik akıl için ispatlanması veya reddedilmesi mümkün değildi. Bu konuda "Saf Aklın Paralogismaları" bölümünde savunulan temel fikir şudur: Transendental paralogism (Fehlschluss - hatâlı sonuç), transendental sebebe bağlı yanlış bir kıyas formunun oluşmasıdır. Bu tür bir yanlış akıl yürütme, her ne kadar transendental Schein kaçınıl-

maz ve çözümsüz olsa da, insan zihninde bulunan transendental bir sebebe dayandığından, ortaya çıkan Schein (kuruntu) de ancak transendental bir eleştiri ile ortadan kaldırılabilir.[23] Burada asıl problem Kant'a göre, öznenin her tür tecrübeden soyutlanma yeteneğinde yatmaktadır. Yani düşünen varlık, ampirik olarak belirlenen varlığından sıyrılma yeteneğini taşıdığından, hatâlı olarak her tür ampiriden soyutlanmış bir oluşa sahip olduğu kanâatine varılır. Soyutlamanın bu saf öznel yeteneği böylece, nesnel olarak oluşturulan bir özle değiştirilmiş olur.

Saf pratik aklın ruhun ölümsüzlüğünü koyutlamasına gelince: Her ne kadar en yüksek iyi ahlâkî bir ödev olarak talep ediliyorsa da, yukarıda da belirtildiği gibi, sonlu-akıllı bir varlık için en yüksek iyinin tam bir gerçekleşimi imkânsızdır. Çünkü Kant en yüksek iyinin en üstün şartı olan yetkin erdemi, niyetlerin ahlâk yasasına tam bir uyumu olarak tanımlıyordu. Oysa bu tür bir uyum, yani "kutsallık" veya "son gâye" sonsuzda yer aldığından, sonlu bir akıl varlığı olan insanın duyular dünyasındaki yaşantısı boyunca gerçekleşme imkânı yoktur. Başka bir deyişle, "son gâye" sonsuzda yer aldığından, insanın kendi hayat akışı içinde ona erişmesi imkânsızdır. Bu imkânsızlık ahlâk yasasına göre en yüksek iyiyi irâdesinin son gâyesi yapan ahlâkî varlığın "değeri" ile bağdaşmaz. Bu sebeple akıl tarafından buyurulun şeyin mümkün olması, ya da yetkin erdemin (kutsallığın) *sonsuza* giden bir *ilerleme* ile tam bir uyum sağlaması gerekir. "Sonsuza giden bu ilerleme ancak, akıllı varlığın *sonsuza* devam eden *varlığı* ve kişiliğiyle mümkündür (ki bu ruhun ölümsüzlüğüdür)." (KpV, A 220) Gerçi insan hiçbir zaman, "varlığının hiçbir anında" kutsallığa erişemez, ancak ona, yani ahlâkî niyetinin en yüksek arınmışlık derecesine doğru sürekli bir yönelim içinde olabilir. Bu postulat Kant'a göre din açısından da önemli bir "yarar" (KpV, A 220) sağlar, çünkü o, bizi, bir taraftan ahlâkî taleplerin üzerimizdeki etkisini yitirmesinden, diğer taraftan da kutsallığı bayağı tarzda düşünmemiz ve tanrısal mükemmellikle karıştırmamızdan korur. Bir bakıma ruhun ölümsüzlüğü postulatı, ahlâkî aklın metafizik-transendental bir talebidir.

Yukarıda da kısaca belirttiğimiz gibi, en yüksek iyinin formüle edilmesinde ortaya çıkan çatışkı (antinomi), ancak ahlâkî davranan insan düşünülür (akledilir) dünyanın bir parçası olarak kavranılırsa ortadan kaldırılabilir. "Erdemliliğin mutluluğu var edeceği önermesi" böylece, eğer nedensellik düşünülür bir dünyada düşünülürse *bütünüyle yanlış* olmaz. Bu aynı zamanda ahlâklılı-

23. Diyalektik kavramı *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, transendental kuruntunun (Schein) neden olduğu, "saf aklın kanunları arasındaki bir çatışkı (Antinomie)" (KrV, B 434) olarak tanımlanır. Transendental kuruntu, ampirik veya mantıkî kuruntudan farklı olarak, doğuştandır, yani aklın yapısında bulunmaktadır. Bu yüzden de kaçınılmaz ve bütünüyle ortadan kaldırılamazdır.

ğın bir doğa nedenselliği değil, aksine özgürlükle varolan bir nedensellik olduğu anlamına gelir.

Şimdi, en yüksek iyiyi özgür irâde vâsıtasıyla gerçekleştirmek ahlâkî bir gereklilik olduğundan, bu tür bir nedenselliği öngören *özgürlük* koyutlanmak zorundadır. Çünkü saf pratik akıl, ahlâk yasasının varlık sebebi olan özgürlük olmaksızın irâdeyi belirleyemez. O, bilmek ve zorunlu ahlâk yasasıyla kanıtlamak durumunda olduğumuz, saf aklın biricik idesidir; başka bir ifadeyle, özgürlüğün realitesi dolaysız bir şekilde ahlâk yasasının imkanlılığı şartına bağlı olarak koyutlanırken, diğer iki postulat en yüksek iyinin istemesiyle ahlâkî bir gerçeklik kazanmaktadır. Bu demektir ki, Tanrı ve Ölümsüzlük ideleri ancak özgürlük idesi vâsıtasıyla objektif bir gerçekliğe kavuşurlar.

İnsan kendini numen âlemin bir üyesi olarak kavradığı ve ahlâkî varlık olarak saf entellektüel nedenselliğe sahip olduğundan ötürü "niyetin ahlâklılığın sebebi olarak, duyular dünyasında bir etki olan mutlulukla, dolaysız olmasa da, (doğanın akledilir bir yaratıcısı aracılığıyla) dolaylı, ama yine de zorunlu bir ilgisi olması imkânsız değildir." (KpV, A 207) Böylece saf pratik akıl, her şeye gücü yeten ahlâkî bir varlığı, bu tür bir mutluluğun koruyucusu olarak koyutlar.

Ancak mutluluk, "akıl sahibi bir varlığın varoluşunun bütünlüğü içinde, *her şeyin kendi arzu ve istemesine uygun olup bittiği*, dünyadaki durumu" (KpV, A 207) olarak, doğayla insanın bütün amacının ve istemesinin en temel belirleme sebebinin uyuşmasına bağlıdır. Böyle bir uyumu gerçekleştirmeye sonlu bir varlık olan insanın gücü yetmez.

> "Bundan dolayı ahlâk yasasında, ahlâklılık ile, dünyanın bir parçası olan, bu yüzden de ona bağımlı olan bir varlığın ahlâklılıkla orantılı mutluluğu arasında zorunlu bir ilgi kurmak için hiçbir sebep yoktur. Dünyaya bağımlı olan bu varlık, bu yüzden irâdesi aracılığıyla bu doğanın sebebi olamaz ve mutluluğu konusunda doğayı, sırf kendi gücüne dayanarak, kendi pratik ilkeleriyle sürekli bir uyum içine sokamaz." (KpV, A 224 f.)

Burada dikkat edilmesi gereken nokta, en yüksek iyiyi oluşturan parçalardan ahlâklılığın kendi gücümüz dâhilinde kalmasına karşın, mutluluğun onu aşıyor olmasıdır.

En yüksek iyinin imkânı bu yüzden yalnızca, bir yandan ahlâkî iyi niyet talebini karşılayan, diğer yandan da iyi niyete uygun bir nedenselliği doğrudan duyular dünyasında gerçekleyebilen bir varlığın, en üstün sebep olarak koyutlanmasıyla mümkündür.

> "Öyleyse en yüksek iyi için var sayılması gereken, doğanın en üstün sebebi, *anlama* ve *irâde* aracılığıyla doğanın sebebi bunun sonucu olarak da yaratı-

> cısı olan bir varlık, yani *Tanrı*dır. Sonuç olarak *en yüksek türetilmiş iyinin* (en iyi dünyanın) imkânlılığının koyutu, aynı zamanda *en yüksek asli bir iyinin* gerçekliğinin, yani Tanrının varlığının koyutudur." (KpV, A 225 f.)

Böylece ahlâkî bir zorunluluk olarak bütün doğadan farklı olan bir varlık, yani Tanrı koyutlanır. Fakat bu ahlâkî zorunluluk *nesnel*, yani bizzat ödev değil, aksine "*öznel*dir, dolayısıyla bir ihtiyaçtır." (KpV, A 226) Çünkü Tanrı'nın varlığının kabulü aklın pratik kullanımının sonucu değildir.

Teorik aklın kanıtlamaya gücünün yetmediği, bütün varlıkların yaratıcısı olan varlık, saf pratik aklın veya ahlâk teolojisinin koyutlamasıyla öznel bir iknâ gücü kazanıyor. Ancak Kant, bu ahlâkî argümanın "bize [Tanrı'nın] varlığına dair nesnel-geçerli bir kanıt sunmayacağını" (KU; B 425 Anm.) ya da inanç şüphecilerine Tanrının var olduğunu kanıtlamayacağını, aksine ancak, eğer bir insan ahlâkî bir tutarlılık içinde düşünmek istiyorsa, pratik aklın maksimleri doğrultusunda bu önermeyi kabul etmek zorunda kalacağını söyler. Postulatlar, yalnızca ahlâkî bir hayatın şartlarıdır, yani onlar spekülatif aklın bilgi yetisine göre geçerli veya anlamlı değildirler. Öyleyse iki noktayı tekrar vurgulamakta fayda var: saf irâde veya saf (pratik) aklın hâricinde ahlâk yasasının yükümlülüğü (Verbindlichkeit) hiçbir şekilde Tanrı düşüncesi üzerine kurulamaz ve mutluluk ile öteki dünyaya ait bir ödül düşüncesi asla ahlâkî davranış için güdü olamaz.

En yüksek iyinin tam bir gerçekleşim imkânı, yukarıda da belirtildiği gibi, insanın bu dünyadaki yaşantısı boyunca, sonlu bir varlık olması yüzünden mümkün olmadığından ödev sayılamaz ve bu sebeple de insana buyurulamaz. Ortaya çıkan bu problemin çözümünde Silber ve Konhart'ın Silber ile örtüşen yorumunun anahtar rol oynayabileceğini düşünüyorum.

Silber, en yüksek iyiyi gerçekleştirmek için ahlâkî argümanın üç önermesini yeniden düzenler. Buna göre; 1) insan en yüksek iyiye bütünüyle erişmek için ahlâkî olarak görevlendirilmiştir; 2) insan her ne ile görevlendirilmişse onun mümkün olması gerekmektedir; 3) en yüksek iyinin sonlu varlık insan için gerçekleşimi realitede imkânsızdır.[24] Aynı anda üç önermenin bir arada evetlenmesi mümkün olamayacağına göre Silber, ilk önermenin modifikasyonunu gerekli görür. İkinci varsayımın reddi ise, insanın kendi gücünü aşan şeyi yapmakla sorumlu olduğu anlamına gelir. Buradan Silber şu sonuca varır:

> "En yüksek iyinin zorunluluğu, içkin formuyla kurucu (konstitutiv) kullanımına; transendental formuyla düzenleyici (regülativ) ilke kullanımı için zorunlu şart koşulması veya içkin kurucu ilke olmasına dayanmaktadır."[25]

---

24. *Silber* (1964), 389.
25. Ebd. 407.

"Bonum supremum" (en üstün olan iyi) ile "bonum consummatum" (yetkin olan iyi) arasındaki ayrımdan hareketle Konhardt da benzer bir sonuca varır. Ona göre, en yüksek iyinin tam bir gerçekleşimi insandan talep edilemez. Buna rağmen "eğer insandan bonum consummatum *talep ediliyorsa*, bu ancak bonum supremum'un gerçekleşim emri vâsıtasıyla mümkündür"[26].

Biz de, Kant'ın "ide" ve "ideal" ayrımından hareketle şu sonuca varabiliriz: En yüksek iyi bir ide olarak ahlâkî bir emir, ahlâk yasasının bir talebidir, ancak bir "ideal" olarak onun gerçekleşimi söz konusudur. Bu demektir ki, en yüksek iyiyi bir ide olarak gücü yettiği ölçüde buyurmak insan için şartsız bir ödev olurken, onun gerçekleşimi ancak bir ideal olarak umulabilir. Yalnızca bu "umut" veya "umma" Tanrının varlığı postulatını zorunlu kılmakta, yoksa en yüksek iyinin ahlâkî bir ödev olarak zorunlu buyuruluşu değil. Bu aynı zamanda, ahlâkın özerkliğini zedelemeden Tanrı'nın varlığını garanti altına almaktır.

SONUÇ OLARAK

Kant'ın ahlâk felsefesini ve özellikle en yüksek iyi teorisini, ona yöneltilen belli başlı eleştiriler ışığında kısaca gözden geçirecek olursak: Kant'ın ahlâk felsefesine yöneltilen eleştiriler (bunlar genelde ya ahlâk yasasının saflığı ya da mutluluk ile ahlâklılığın birlikteliği üzerinedirler) temelde birbirine zıt iddiâlar olarak dile getirilmişlerdir. Bunlardan biri sıkça tekrarlanan *Rigorismus* veya *Formalismus* yergisidir ve daha ziyâde *Töreler Metafiziğinin Temellendirilmesi* ile *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin analitik bölümlerini kapsamaktadır. Diğeri ise eudaimonizm (mutçuluk) yergisi olup ikinci *eleştiri*'nin diyalektik bölümü, yani en yüksek iyiyle ilgilidir.[27] Her iki eleştiri de, aşağıda göreceğimiz gibi, kanâatimce konuya uygun olmayıp, tek yanlı yargılara dayanmaktadır.

İlk iddiâ, temelde Kant etiğinin pratiği dikkate almadığı, bu yüzden bütünüyle formel bir yapıya sahip olduğu veya insanın ahlâkî za'fiyetleri ile onlardan kaynaklanan sosyal ilişkilerini hesaba katmadığı ve dahası, ikircikli bir öğretiye dayanıp, ahlâkî dünyayı ampirik olandan bütünüyle soyutladığı yergisini taşımaktadır. Yine onların iddiâsına göre, Kant etiğine göre insan ahlâken iyi bir varlık, ancak eğilimlerini ve mutluluğa yönelik çabalarını baskı altına almakla olur.

---

26. *Konhardt* (1979), 226.
27. Kant'ın en yüksek iyi kavramına yönelik eleştiriler için bkz. *Homsi* (1975); *Silber* (1964), 386-407; *Albrecht* (1974); *Beck* (1974); *Milz* (1988), 481-518; *Nisters* (1989); *Brugger* (1964), 50-61.

Eğer Kant felsefesinin bütünü göz önünde bulundurulursa, bu yergilerin büyük bir kısmının onun ifadeleriyle uyuşmadığı açık olarak görülür. Kant'ın ısrarla ahlâk felsefesini bütün ampirik unsurlardan arındırmaya çalıştığı doğrudur. Ancak ampirik motiflerle ahlâkî motiflerin birbirinden bu kesin analitik-yöntemsel ayrımı, hiçbir zaman onların karşı karşıya getirilmesi olarak yorumlanamayacağı, ikinci *eleştiri*'de özellikle vurgulanır. Daha doğrusu saf felsefî bilgi seviyesinde aklî ve deneysel ilkelerin birbirinden kesin "ayrımı", aralarındaki insan irâdesini belirlemeye yönelik çatışmanın varlığıyla ilgilidir. Bir bakıma saf pratik akıl, mutluluk ile ahlâklılık arasındaki çatışmayı ortadan kaldırabilmek için, ödev ile eğilim arasındaki ayrımın irâdeyi belirleyen nesnel ve öznel sebeplerden kaynaklanan gerçek bir karşıtlık olduğunu söyler. Kant'ın bu yöntemsel-biçimsel ayrımı, irâdeyi belirleyen bütün deneysel sebeplerin ahlâktan uzak tutulması ve aklın, ahlâkî davranışın dayandığı biricik ilke olması amacına yöneliktir; yani genel ve zorunlu olanı yalnızca akıl belirleyebilir ve ancak ahlâk bu sayede belli bir bilimsel yapıya kavuşabilir. Bu bağlamda *koşulsuz buyruk*la verilmek istenen şey, pratikteki karmaşık bir eylemin ilkesi değil, ahlâkî davranışlar için şaşmaz bir pusuladır ve o ilk etapta, saf etiğin yasası veya ahlâkî yargının ölçüsü olarak şeklî ve bağlayıcı bir yapıya sahiptir.[28]

Ancak ahlâk yasası, yukarıda da belirtildiği gibi, tarafsız insanların dahi gözünde arzuya değer olan mutluluğu dışarıda bırakmaz, yalnızca ahlâka tabi kılar. Kant aslâ, Schiller'in iddiâ ettiği gibi, ahlâkî bir varlık eğilimi olmaksızın veya bütünüyle eğilim karşıtı davranmak zorundadır, ya da mutluluğa yönelik çaba ta baştan ahlâklılıkla çatışma durumunda olduğunu söylemiyor.[29] Başka bir ifadeyle, bir davranışın ancak ve ancak eğilime karşı olursa ödev olacağı savunulmuyor.[30] Söylenen şey, ödevin eğilimlerden türetilemeyeceği veya kendi mutluluğunu elde etmeye çalışmanın hiçbir zaman ödev olamayacağıdır.

Ancak Kant, "Töreler Metafiziği"nin eleştirel analizinin ve özellikle salt ahlâk ilkesinin ampirik olandan bütünüyle ayrılmasının var ettiği güçlüğün farkındadır ve bunu da sürekli olarak hayatın gerçek olaylarını ve somut insanı göz önünde bulundurarak aşmaya çalışır. Gerçi ahlâk, Kant'a göre, bir mutluluk öğretisi değildir, lâkin bize, mutluluğa nasıl lâyık olmamız gerektiğini göster-

---

28. *Körner* (1980), "bir ödev kavramına sahip olmamız, onu hayatta doğru kullanmamız anlamına gelmez. Kant'ın teorisinin dile getirdiği biricik talep, eğer ödeve göre eyleyeceksek belli, yalın, tipik şartlar altında nasıl davranmamız gerektiğini bilmemizdir." (108 vd.) derken, muhtemelen yukarıdaki yergiyi göz önünde bulundurmaktadır.
29. Krş. *Schiller*, Bd. V, 105-162.
30. *Nisters* (1989), bu gerçeğe gönderme yaparak şöyle der: "İyi irâdenin Kant'ın eğilim diye adlandırdığı şeyden zorunlu veya paradigmal tarzda farkı, onların yanyana değil de, karşı karşıya olmaları zorunluymuş gibi yorumlanması, mâhiyet itibariyle imkânsız görünüyor." (227)

mek zorunda olan bir öğretidir. Bu anlamda Kant etiğinin zirvesinde ödev ile eğilimin "en yüksek iyi" idesi altında birleştiğini görürüz. Fakat bu sefer Kant bütünüyle farklı bir yergi ile karşı karşıya kalır.

İkinci yergi, yani Kant'ın en yüksek iyi idesiyle etiğinden tamamıyla uzaklaştırdığı mutluluk kavramını yeniden sistemine dâhil etmiş olduğu iddiâsı, aceleci bir yargı olup, bir davranışın aslâ eğilim tarafından belirlenemeyeceği gibi, yanlış bir varsayıma dayanmaktadır. Çünkü mutluluk, ahlâkî davranışın bir ilkesi olmasa da, bir başarısı olarak hiçbir zaman Kant'ın ahlâk felsefesinden dışlanmamıştır. Bu yüzden mutluluk kavramının, en azından klasik eudaimonizm tarzında, Kant sistemine geri döndüğü söylenemez. Kant'ın Garve'nin, mutluluğu hiç dikkate almayan ahlâklılığın insanın biricik gâyesi olduğu, şeklindeki itirazına verdiği cevap yukarıda dile getirilen eleştirileri geçersiz kılmaktadır.

> "Benim teorime göre ne insanın ahlâklılığı, ne de mutluluğu kendi başlarına *yaratmanın biricik gâyesidir*, aksine her ikisinin birliği ve uyuşmasından oluşan, dünyada mümkün olan iyi, yani *en yüksek iyi*dir." (Gemeinspruch, A 210)[31]

Bu bağlamda postulatlar en yüksek iyinin kapsamı dâhilindeki mutluluğun sonsuz ve âdil garantörleri durumundadırlar[32], başka bir ifadeyle, yalnızca her şeyi bilen ve mutlak güç sahibi bir varlığa umut bağlamakla, lâyık olunan mutluluk garanti altına alınmış olur. Saf, yalın bir ahlâk teolojisi böylece, yalnızca postulat öğretisi aracılığıyla mümkün oluyor, çünkü "*umut* [...] ilkin ancak dinle başlayabilir." (KpV, A 235)

Görülebileceği gibi, Kant'ın mutluluk anlayışı, eleştirmenlerin aksine, çok yönlüdür. Onun çok yönlülüğü, bir yandan "doğa" diğer taraftan "Tanrı Krallığı"na (Reich) ait olmasından kaynaklanır. Mutluluğun bu özelliği, onu insanın kendi gücü dâhilinde gerçekleştirebilmesine engeldir. Ancak bu zorluk Tanrı kavramını, saf pratik aklın bir postulatı olarak ahlâk öğretisine dahil etmeyi zorunlu kılar ve böylece de ampirik ve düşünülür dünya arasındaki çelişkinin ortadan kaldırılması mümkün olur.

---

31. İtalikler tarafımdan yapılmıştır. Bu çerçevede *Römpp* (1991), Kant'ın mutluluk öğretisini şu şekilde yorumlar: "Bilinçli bir varlık bizzat mutluluk için mutluğa, ancak bütünüyle, mutluluk çabasından bağımsız olarak davranma yeteneğine sahip olursa yönelebilir; bu şekilde o, irâdesinin özerkliğinde bilinçli özgürlüğünü kanıtlar, yalnızca bu durum ona dünyayı kendi mutluluğu perspektifinden gözlemleme imkânı verir. Bu sebeple yalnızca bilinçli ve ahlâkî eyleme yetenekli insanlar için, o kendi mutluluğunu kazandı denilebilir." (572)
32. *Wimmer* (1990)'e göre ferdi mutluluk tasavvurunun bu şekilde formüle edilmesi insanın ona, insan varlığının son gâyesiymiş gibi yönelmesi sorumluluğunu doğurur. (38)

Aslında biz Kant'ın eleştirel sistemini, dolayısıyla onun analitik-didaktik yöntemini ve özellikle doğa ve aklın diyalektik çatışma dâhilindeki amaçsal gelişimini göz önünde bulundurmadan, ne pratik aklın diyalektiğinden, ne de postulatlar öğretisinden kaynaklanan sorulara mantıklı bir cevap bulabiliriz.

Kant'a göre doğanın kendi içinde barındırdığı gâye, kendinde amaç veya son gâye ancak şartsız-kendinde amaçlar belirlemeye yetenekli akıl sahibi bir varlık olabilir. Buradan en yüksek doğa amacı, –ki biz onu doğaya, dolayısıyla da insana atfediyoruz– ancak ahlâkî bir varlığın ortaya çıkışı ve kendinde amaç olan bu varlıkların tamâmının, ahlâk yasasına tâbi olarak oluşturacakları bir *Krallık*tır. Amaçların sistematik birliği ancak bir *son amaç, son gâye* idesiyle mümkün olur. Bir başka ifadeyle, pratik akıl veya "özgürlüğümüzü kullanmanın biçimsel akıl koşulu" (KU, B 423) olarak ahlâk yasası, amaçların sistematik birlikteliğini en yüksek iyi kavramı aracılığıyla gerçekleştirir. Bu ise, en yüksek iyinin birbiriyle çatışan taraflarının, yani akıl (ahlâklılık) ve doğanın (mutluluk) sentetik a priori bir form içinde birleşmesi anlamına gelir, yani eğer biz bütün amaçların tam bir birlikteliğini (kendinde amaç olarak ahlâklılık ve şartlı amaç olarak mutluluk) gerçekleştirmek istiyorsak, onların her birini muhâfaza etmek durumundayız.

Nihâyet bu zamana kadar ertelenmiş olan soruya, yani saf pratik aklın çatışkısının postulatlar aracılığıyla çözülüp çözülmediği sorusuna gelince: bilindiği gibi Kant saf pratik aklın çatışkısını, teorik sahadaki özgürlük çatışkısıyla (üçüncü çatışkı) kurmuş olduğu paralellikten hareketle çözmeye çalışmıştı.[33] Çünkü yalnızca söz konusu çözüm, yani ahlâkî davranan insanın aynı zamanda düşünülür dünyanın bir parçası olarak kavranması, mutluluk ve ahlâklılığın birlikte düşünülebilmesini garanti edebilir. Ancak pratik çatışkının postulatlar vâsıtasıyla bu eleştirel çözümü, yukarıda da belirtildiği gibi, onun aynı zamanda bütünüyle ortadan kaldırıldığı anlamına gelmez. Çünkü Tanrı'nın varlığı, erdemliliğe lâyık mutluluğu ve dolayısıyla da çatışkının kaldırılması *umudunu* yalnızca bir "ideal" olarak sunuyor, "ide" olarak değil. İde olarak Tanrı postulatı ummaya ve dolayısıyla da pratik çatışkının kaldırılmasına ait değildir, yani en yüksek iyi ide olarak bir ahlâkî buyruk, ahlâk yasasının bir isteği olabilir, buna karşın bir ideal olarak onun gerçekleşmesi söz konusudur. Bu demektir ki, insan için en yüksek iyiyi gücü ölçüsünde talep etmek kesin bir buyruk iken, onun gerçekleşmesi bir ideal olarak yalnızca umulabilir.

Ruhun ölümsüzlüğü postulatı da bu çerçevede değerlendirilmelidir. Çünkü mutluluk ile ahlâklılığın gerçek birlikteliği, onların sonsuza değin sürecek tam bir gerçekleşimini şart koşar. Sonsuza değin sürecek bir ilerleme var sayıldığı

---

33. Kant'ın kurmuş olduğu bu paralelliğe itirazlar hakkında bkz. *Beck* (1974); *Albrecht* (1978).

sürece de, Kant'ın iddiâsının tersine, pratik kuruntu (Schein) yürürlükte kalacaktır.[34] Bir başka ifadeyle, bütün gerçek çatışkılar gibi pratik çatışkı da bütünüyle ortadan kaldırılamaz.

KAYNAKÇA

I.

Kant'ın eserleri, Wilhelm Weischedel tarafından 1983 yılında yapılan (ilk baskı 1964) on bantlık özel baskıya göre alıntılanmıştır. Yine Kant'ın eserleri orijinal baskı, başlık ve sayfa numaralarıyla birlikte metin içerisinde kısaltılarak verilmiştir. Örneğin, Saf Aklın Eleştirisi (KrV, B 350) şeklinde kısaltılmıştır.

R: *Reflexionen* (Akademie Ausgabe), Bd. XIV ff.

Ethik: *Eine Vorlesung über Ethik*, Hrsg. v. G. Gerhardt, Frankfurt 1990.

De mundi: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* 1770.

KrV: *Kritik der reinen Vernunft* (A: 1781/B: 1787).

GMS: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* 1785.

KpV: *Kritik der praktischen Vernunft* 1788.

KU: *Kritik der Urteilskraft* 1790.

Gemeinspruch: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis 1793.

MS-T: *Die Metaphsik der Sitten-Tugendlehre* 1797.

II.

Albrecht, M.: *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim/New York 1978.

Bauermann, M./Kliemt, H. (Hrsg.): *Glück und Moral*, Stuttgart 1992.

Beck, L. W.: *Kants 'Kritik der praktischen Vernunft'. Ein Kommentar*, Münschen 1974.

Bien, G.: *Die Frage nach dem Glück*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1978.

Brugger, W.: "Kant und das höchste Gut", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 18, S. 50-61, 1964.

---

34. *Schaeffler* (1979), bizim kabulümüzün aksine, "umut" kavramıyla saf pratik aklın antinomisinin ortadan kaldırıldığını savunur. (14 f.)

Çilingir, L.: "Kant'ta Pratik Aklın Doğal Diyalektiği", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 32, Ankara 2000.

Delekat, F.: Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften, Heidelberg 1969.

Düsing, K.: "Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie", in: *Kant-Studien* 62, S. 5-42.

Homsi, H.: *Vernunft und Realitaet in der Ethik Kants*, Diss. Frankfurt/M. 1975.

Jodl, F.: *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*, Stuttgart 1930.

Konhardt, K.: *Die Einheit der Vernunft. Zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants*, Königstein 1979.

Körner, S.: *Kant*, Göttingen 1980.

Krüger, G.: *Philosophie und Moral in der Kantischen Ethik*, Tübingen 1967.

Milz, B.: "Dialektik der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch und Religionsphilosophie bei Kant", in: *Theologie und Philosophie* 63, S. 481-518, 1988.

Nisters, T.: *Kants Kategorischer İmperativ als Leitfaden humaner Praxis*, Freiburg/München 1989.

Paton, H. J.: *Der kategorische Imperativ* ..., Berlin 1962.

Pleines, J.: E.: *Eudaimonia zwischen Kant und Aristoteles* [...], Königshausen/Neumann 1984.

Römpp, G.: "Kants Ethik als Philosophie des Glücks", in: *Akten des 7. İnternationelen Kant-Kongresses*, S. 463-572, Mainz 1991.

Schiller, F.: "Über Anmut und Würde", in: *Gesammelte Werke V*, Hrsg. R. Netolitzky, Stuttgart.

Schwartländer, J.: *Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1968.

Silber, J. R.: "Immanenz und Transzendez des höchsten Gutes bei Kant", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 18 (1964).

Wimmer, R.: *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin/New York, 1990.

KANT VE ALMAN İDEALİZMİ*

Mehmet Günenç**

Descartes'in modern felsefenin kurucusu olarak kabul edilmesinin nedeni bu filozofun düşünen özneyi felsefenin merkezine almasıyla ilgilidir. Söz konusu öznenin düşünen yönü/cogito eleştirilecek ama vazgeçilemeyecektir. Descartes'ın sonrasında Kant, "Düşünüyorum o halde varım" sözünden hareketle ortaya çıkan ve problematik idealizm olarak nitelendirdiği özne anlayışını eleştirir.[1]Bu bağlamda Kant öznenin düşünme işlevinin *Ben* olarak nitelendirilmesini paralogism olarak adlandırır.[2]Aslında Kant sorunlu olarak gördüğü bu idealizmin eleştirisini yaparken modern özneyi tümden reddetmeyi amaçlamıyordu. Ne var ki, Kant özne ile *Ben* arasında mesafe koymaya çalışırken, Kant'ı yorumlayarak felsefe görüşünü oluşturan idealizmin düşünürleri bu *Ben*'i mutlaklaştırmaya çalışacaktır. Çünkü idealizme göre Kant'ın öznesi (dünyayı ve kendisini) bölmekteydi. İşte bu yazıda modern felsefenin Descartes'le başlayıp Kant'la devam eden felsefi anlayışın Alman İdealizm'ine[3] yansımalarını değerlendirmeye çalışacağız.

---

* Bu yazı *Kutadgu Bilig* dergisinin 22. Sayısında yayınlanmış olan "Modernizmde Ben ve İdealizm" adlı makaleye yapılmış olan ekleme ve düzeltmelerden ibarettir.

** Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

1. Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, trans. Norman Keimph Smith, StMartin'sPress, Newyork 1929, B275.Bundan sonra KrV olarak geçecektir.
2. Kant, a.e. A341/B399.
3. Bundan sonra idealizm olarak geçecektir. İdealizmin ampirik anlamda kurucusu olarak kabul edilen Berkeley'in bulunduğu İngiliz çeşidini unutmamak lazımdır. Bunun

"Düşünüyorum o halde varım" sözü insanın sadece düşünen bir nesne yani özne olduğunun ötesinde bir anlam taşır. Burada öznenin ancak ve ancak kendi varlığının bilincinde olmaktan hareket edebileceği ifade edilir. İşte öznenin bu bilinci sonucu ortaya çıkan *Ben*, modern felsefenin merkezine yerleşmiştir. Kant buna kendi felsefesinden bakılınca doğru gözüken ama Descartes için pek de anlamlı olamayacak iki eleştiri getirmiştir. İlk olarak salt düşünmeden hareketle *Ben*'in varlığının kanıtlanamayacağını iddia etmiştir. Bununla paralel olarak ikinci eleştiride, Descartes'in, düşünmeden hareketle varlığını ispatlasa dahi düşünenin ne olduğu sorusu havada kalmaktadır. Descartes *Ben*'i ortaya çıkarmıştır ama bu "Ben neyim?" ya da "Ben olmak ne demektir?" sorularına cevap verememiştir. Aslında *Ben* hep düşünendir ve düşünülen olmayacağı için ne olduğundan bahsetmek mümkün olmayacaktır. Kant bunun farkında olduğu için söz konusu idealizmi problematik olarak adlandırmış ve çözümü öznenin *Ben* ifadesini biçimselleştirmekte bulmuştur.

Kant öznenin düşünme işlevi üzerinde tanımlanmasını kabul eder ama bu düşünmenin sonucunda *Ben* denilen varlığın olmasına ya da onun bilgisine götürebileceğini reddeder. Bir diğer deyişle, *Ben,* yargının sonucunda ulaşılacak bir bilgi değil yargının bilgiye dönüşme sürecinin başlamasını sağlayacak olan bir imkândır. Nitekim Kant düşünmenin bir yargılama faaliyeti olduğunu öne sürerek, öznenin ben'lik işlevinin yargılamanın biçimsel imkanı olduğunu vurgulamıştır. Söz konusu olan biçimsellik geleneksel anlayıştan farklı olarak yargının içeriğini değil biçimini belirleyecek etkinlikteydi. Yani Kant için özne, Descartes'te "Düşünüyorum o halde varım."sözünde olduğu gibi belirli bir yargı sonucu ortaya çıkan ben'e değil, genel olarak herhangi yargıyı oluşturmaya imkân sağlayan ben'e işaret eder. Nitekim söz konusu Ben'in kendi varoluşundan ziyade kendisi dışındaki alanı, en azından düşünmede, var etmesinden söz edilecektir.

Kant'a göre kavramlar tasavvurdurlar ve kavramlar aracılığıyla yapılabilecek olan yargılamalar da tasavvurun tasavvurudurlar. Görünüşler bilinçle irtibata geçtiklerinde ortaya algı çıkar. Nasıl ki, tasavvurun tasavvuru varsa algının algılanması veya bilincin bilinci olarak da tamalgı vardır. Algılamanın dağınık olmaması için bunların tasavvur, kavram, yargı gibi çeşitli aşamalardaki birlik-

---

yanında Alman İdealizmi'nin sınırlarını çizmek çok kolay değildir. Nereye tam olarak dayandığı ve nereleri tam olarak etkilediği diğer akımlara nazaran daha girifttir. Bunun önemli bir nedeni İdealizmin etkilenmesini ve etkilemesinin diğer düşünce akımlarına nazaran çok daha belirli olmasıdır. Bir anlamda İdealizm, kendisinden önceki Descartes, Kant gibi filozofların felsefelerini yorumlayarak ve Marx, Hölderlin, Kierkegard, Sartre, gibi filozofların da kendilerini yorumlamasını sağlayarak sınırlarını belirlemeyi zorlaştırmıştır. Bkz. Abdurrahman Aliy, "Alman İdealizmi ve Fichte'nin Subjektif İdealist Tanrı Kavramı", Kutadgu Bilig 19. sayı, ss. 321-322.

ler içinde olmaları gerekmektedir.[4] Her bir birlikte yer alan farklı unsurları diğerinden ayıracak ama aynı zaman da birleştirip bütünlüğe/senteze kavuşturacak bir bilince ihtiyaç duyulur.[5] Şu halde bir nesnenin diğeri ile özdeş olmadığının bilinmesinde mantıktan önce, bir tasavvurun diğerinden ayrı olduğu tamalgısına ihtiyaç vardır. Ama Kant, Ben'in hem yargıyı oluşturacak kadar etkin olduğunu iddia edecek hem de bu etkinliği gerçekleştiren bir Ben'e ulaşmanın imkânsız ya da böyle bir *Ben*'in olmadığı sonucuna varacaktır. Bu nedenle idealist düşünürler, Kant'ın kendi felsefesini doğru bir biçimde kuramadığını düşünmüşlerdir.[6] Sonuçta anlığın saf kavramları olarak yargılara ve bu bağlamda kategorilere Kant tarafından merkezi bir rol verilmesine karşılık düşünen *Ben*'in anlaşılmasında idealizm için önemli olan tamalgı ve tasavvurdur. Bunlar Kant için de yargılama işlevini yerine getiren anlığı oluşturan önemli unsurlardır. Buna karşın Kant düşünen Ben'in resmini, dış dünyaya bakan duruşu yani (sentetik a priori) yargılaması itibariyle çizmek ister. Ama öznenin dışarıya bakmayı sağlayan duruşu onun dışarıyı yani nesneyi bilmesine engel olmaktadır. Çünkü Kant gerçekliğin öznelleştirildiğini söyleyerek gerçekliğin aslında yani kendinde (ding an sich) nasıl olduğunu bilemeyeceğimizi ortaya koyacaktır. Nasıl bildiğini bilen kendisi dahil bildiği nesnenin bile aslını bilemeyen acayip bir özne ortaya çıkarmış olur Kant. Schelling'in de belirttiği üzere "...kendi başına şey, pek belirsiz bir şey olduğu ve öyle varolmayacağı için (zira nesneyi bir şey, gerçek bir şey yapan şey, özneden gelmektedir), bir sonraki adım hiç tartışmasız, geriye sadece öznenin, Ben'in geriye kalmasıdır." Bu nedenden olsa gerek, Kant'ın kategorileri ve yargılarından önce, tamalgı ve tasavvurun üzerinde yoğunlaşır idealizmin düşünürleri.

Kant için tamalgının ne anlama geldiğini zaman formuyla olan ilişkisinde daha açık kılabiliriz. Ardı ardına gelen anların bir yığın değil de süreç adını verdiğimiz bütünlüğü oluşturmaları bunların ayrım-san-salar da aynı olduklarını düşünen bir bilincin yani tamalgının işidir. Zaman içinde anları birbirinden ayırsa da birleştirse de bütünlüğünü koruyan tamalgının sentetik birliği'dir.[7] Kant bu tamalgıya Ben adını verir.

Kant'a göre nesnel bilginin meydana getirilmesinde hayalgücü ile anlık tamalgının sentetik birliği sayesinde ortaklaşa çalışırlar. Çünkü öznel hayalgücünün çağrışımlarını nesnel anlık, ayrımsarken ortak bir zemine ihtiyaç duyar.

---

4. Elbette sadece bu birliği değil öncesinde bir anı diğerinden ayıracak olan ve birleştiren Ben'dir. Kant buna Ben demez. Daha çok zihnin her türlü faaliyetinin farkındalığı olarak tamalgı der.
5. Kant, KrV, A103-104.
6. Fichte. a.g.e, s. 49.
7. Kant, KrV, A107.

Gerek bu çağrışım gerekse ayrımsama yani algılananların düzenlenmesi devamlı bilinçli olmayı gerektirdiğinden tamalgıya ihtiyaç duyulur. Bu nedenle hayalgücü ve anlık bana "Bir cismi taşırken ağırlığının basıncını duyarım." derken tamalgı sayesinde "Bu cisim ağırdır." yargısında bulunabilirim. Şu halde bir *Ben* algılamasından değil de *Ben*'in birleştirici yani sentezleyici algılamasından bahsetmek gereklidir.[8] Bu ayrım önemlidir çünkü Kant'ın özellikle Descartes'a karşı çıkarken belirtmek istediği husus, onun bir *Ben* idrakinin olmadığıdır. Kant'a göre yargıları sağlayan *Ben*'in kendisi yargılama konusu olamaz. Şu halde "Düşünüyorum o halde varım." bir varlığı varsayabilir ama bir varlığa işaret edemez. Düşünme zaten düşünenin varlığını gerektirir ama salt düşünme, *Ben*'in inşası için yeterli ve gerekli veriyi vermediğinden aslında kendisinin nasıl varolduğuna ya da ne olduğuna ilişkin bir bilgi de vermez. Sonuçta Kant için tamalgının sentetik birliğinde ortaya çıkan *Ben*, olduğu gibi değil de göründüğü gibi bilinebilir. Bu ise *Ben*'in görünüş olarak kendisini konumlandırma imkânı olmadığından mümkün değildir.[9]

Descartes'ın düşünme anlayışında ortaya koyulan *Ben*'in sezgisel olduğu söylenerek Kant'a yanıt verilebilir. Buna karşın Kant için "Ben tasarımındaki öz-bilincim bir sezgi değil, ama yalnızca düşünen bir öznenin kendiliğinden etkinliğinin anlıksal bir tasarımıdır."[10] İlginç bir biçimde, Kant'ın entelektüel tasavvuru gözardı etmesine rağmen idealizm bu tasavvuru kullanacaktır. Kant'a göre entelektüel tasavvur değil de zaman sezgisi önemlidir. Çünkü Kant için söz konusu entelektüel tasavvur ya da özbilinç olarak *Ben* somutlaşamaz. Mesela zaman sezgisinin ardışıklığı üretmesi anlığın da katıldığı bir düşünme eylemidir. Zaman doğrudan sezilir ama ardışıklıkta düşünülür. Zaman sezgisi anlığın kuralları ya da sınırları içinde somutlaşır yani düşünülebilir hale gelir. Öyleyse düşünme ile sezgi birbirlerinden farklı olan ama düşünme ediminde asla birbirinden ayrılamayacak olan yetilerdir. Aslında Kant'ın burada Descartes'ın özne anlayışını geliştirdiğini düşünebiliriz. Eğer *Ben*'in olduğu kabul edilecekse bunun ancak tamalgının zaman üzerinden matematikte somutlaşmasıyla gerçekleşeceğini kabul etmek gereklidir. O halde bu *Ben* matematiksel bir *Ben*'dir. Nitekim Descartes cismin ne olduğunu değil, cismin neye indirgenebileceğini ortaya koyarken *Ben*'in matematiksel düşünme biçimini açığa çıkarmış olur. Dolayısıyla, *Ben*'e kendisini tanıması ve bu tanımanın varlığını ispatlaması haricinde Kant'ın teorik anlamda Descartes'in *Ben* anlayışını devam ettirdiğini söyleyebiliriz. Kant, *Ben*'in kendisinin böyle bir zorunluluğa sokulmasını kabul eder ama bunun yıkıcılığından kaçınmak

8. Kant, a.e, B142.
9. A.e.. B158.
10. Kant, Arı Usun Eleştirisi, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 2008, B278.

için *Ben*'i teorik ve pratik olarak, dünyayı da fenomenal ve numenal olarak ikiye ayırmak zorunda kalır.

İdealizm için bu şekilde parçalanmış bir *Ben* ve dünya tasavvuru kabul edilemez. Bu nedenle tekrar "Düşünüyorum, o halde varım" yargısı düzenlenir. İdealizm için bu ifade, düşünmenin kendi içine yönelerek *Ben*'in varoluş çabasını göstermesi açısından önemli bir adımdır. Düşünen bir varlık olduğunun bilinci en temel bilinçtir. Yani bilincin değil bilinç-len-menin kendisidir söz konusu olan. Haddizatında bilinç bir eylem olarak bilinçlenmeyle varolur. Aradaki fark insanın düşündüğünü fark etmesi değil, kendisini düşünmede fark etmesi ve bu fark edişin bir eylem olarak kurgulanmasıdır.[11] Bu nedenle Alman idealizminin kurucusu olan Fichte için "Ben varım ve doğrusu Ben yalın olarak varolduğum için varım." cümlesi hem Descartes'e hem de Kant'a yapılan bir atıftır.

İdealizm tarafından öznenin kendisini *Ben* olarak koyması, teorik aklın tamalgı kavramıyla ilgili olduğu kadar pratik aklın istediği eylem kavramıyla da ilgili hale getirilir. Kant için tamalgının transandantal birliği *Ben*'i ifade etmekteydi. Buna karşın Kant'ın *Ben*'i, deneyimi yargılamada ortaya çıkan deneysel bir bilinçle sınırlandırılması gereken bir *Ben*'di. Çünkü duyuların dağınıklığının birleştirilmesinde bir işleve sahip olan (nesneyi) bildiğini bilen ama kendisini bilmeyen bir *Ben* söz konusuydu. Hâlbuki ileride daha detaylı olarak ele alacağımız Fichte'ye göre *Ben*, bir nesne gibi algılama konusu yapılmamalıdır. *Ben*'in *Ben* olarak bilinci bir eylemi ifade etmelidir. Kant'ta özne düşünen bir nesneymiş gibi kabul edilir. Bu haliyle özne, nesneyi düşünen nesne ya da nesne için düşünen nesne olarak kabul edilmiş olur.[12] Hâlbuki insanın bu biçimde düşünen nesne olarak kabul edilmesi onun düşünmesinin değersizleştirilmesi anlamına gelmektedir. Yani düşünmesi gerektiği için düşünen ya da düşünmesini fark ettiğinde varolduğundan başka bir şey söylemeyen *Ben* eksiktir. *Ben* olduğunu fark etmek bir eylemdir ya da *Ben* olduğunu fark etmek eyleme götüren bir yola girmektir. Kant ancak pratik aklı ön plana çıkararak eyleme geçiş yapmaktaydı. İdealizmin kabul etmediği husus, insanı teorik ve pratik olarak, dünyayı ise fenomenal ve numenal olarak ayırmakla öznenin parçalanmasıdır. Böylece idealizm, aklın teorik ve pratik olarak mutlak bir biçimde ayrılması yerine mutlak *Ben* altında birleştirir. Çünkü akıl tek bir akıl altında pratik ve teorik olarak ayrıldığının (*Ben* olarak) bilincindedir. Teorik anlamda anlığın bağımlılığı pratik anlamda aklın bağımsız ve otonomluğunu anlamlı kılar. Bir diğer deyişle, kendisini teorik anlamda bağımlı kıldığını anlayan aklın pratik alana kayma çabası (ahlaki) bir eylemdir.[13] Ben, teorik ve pratik olarak

---

11. Fichte, a.g.e. s. 52; ayrıca Schelling, Kant-Fichte, s. 504.
12. Mesela anlığın saf kavramlarının deneyim için olması gibi.
13. Fichte, a.g.e. s. 52.; Bilim Öğretisi, s. 205.

kendisini parçalamaz. Daha çok, bu iki alanı birleştirerek *Ben* olma tasavvurunu dahi, eylem haline getirir.

Bu aşamada idealizme geçmeden önce Kant ile idealizm arasında olan bir grup filozofun eleştirilerinden bahsetmek gereklidir. Bu filozofların idealizmin alacağı şekli etkileyecek kadar önemli olduklarını belirtmemiz gerekir. Kant'ı dualist olması bağlamında tenkit eden filozofların başında gelen Jacobi'ye göre, Kant'ın mental etkinliğin içinde kendinde şeyden bahsetmesi sorunludur. Çünkü kendinde şeylik dahi nihayetinde kavramsallaştırmadır. Bir diğer deyişle, "kendinde şey" demek dahi, insanın kendi mental etkinliğinin bir yansıması sonucu yapabileceği bir nitelendirmedir. Aslında Jacobi bu şekilde Kant'ın solipsizme nasıl sürüklendiğini göstermeyi amaçlıyordu. Kant'ın farkına varmadığı durum, duyarlılığın da bir bilinç içeriği olarak kabul edilmesi gerektiğidir. Yani duyarlılığımız bilinci gerektirdiği için duyumsananı değil, duyumsananın bilinç tarafından yorumlanmasını bilebiliriz. Yani Jacobi, temelde nesne olarak kabul edilen ya da kendinde şey örneğinde olduğu üzere kabul edilmeyen şeylerin dahi bilince bağlı olduğu için özneden bağımsız olarak bir herhangi bir kavrayıştan bahsetmenin imkânsız olduğunu iddia etmektedir. Böylece Jacobi, aslında bütün felsefeyi de hedef alacak biçimde, Kant'ın, Berkeleyci tarzda öznel bir idealist olduğunu ve onun felsefesinin nesnenin varlığına ilişkin olarak şüpheye götürdüğünü iddia eder. Nitekim Kant ilk eleştirinin ikinci baskısında idealizmin reddini yayımlayacak ama yine Jacobi'ye göre temelde farklı bir şey ortaya koymayacaktır.[14]

Hem Reinhold'u hem de Kant'ı eleştiren Schulze'ye göre, Kant, kendinde şeyler ile tasavvurlar arasındaki ilişkide tasavvurların üreticisi olarak anlığı belirleyici kılmıştır.[15] Böylece nesne kendinde şey olarak pasif, zihin ise aktif durumda kabul edilmiştir. Hâlbuki Schulze, bunun tersinin de gayet olanaklı olduğunu yani kendinde şeylere göre zihnimizin ayarlanmış olabileceğini öne sürmüştür.[16]Schulze'ye göre Kant bu temel hataya ahlak teolojisinde de düşmüştür. Kant'ın ahlak teolojisinde ilkönce ahlak yasasının olduğu varsayılıp daha sonra buna uygun bir dünya düzeninin olduğu kabulüne geçilmiştir.[17] Böylece "ahlaki özneyi temele alarak bir dünya ve Tanrı tasavvuruna gitmek yerine neden böyle bir Tanrı'ya göre öznenin yaratıldığı kabul edilmesin?" sorusu Schul-

14. Will Dudley, Understanding German Idealism, Durham, GBR:Acumen, 2007, ss. 49-50.
15. İdealistler, özellikle Reinhold ve Fichte'nin Kant felsefesinin kabul edip yorumlarken Schulze'nin eleştirilerine ayrı bir önem vermişlerdir. Bkz. Philosophy of Hegel, Allen Speight, GBR: Acumen, 2008, s. 20.
16. Fichte, a.g.e. s. 43-45.
17. A.e. s. 53.

ze tarafından sorulur. Ayrıca Kant, Schulze'ye göre, kendi felsefesine de aykırı davranmaktadır. Çünkü Kant'ın kozmolojik kanıt eleştirisinde olduğu üzere deneyimde verili olan bir şeyi deneyimde ulaşılamayacak bir şey hakkında yargıya dönüştürmüştür. Bir diğer filozof Maimon'un eleştirisi, Kant'ın felsefesinin düalist yönüne ilişkindir. Teorik ve pratik ayrımını zorunlu gören Kant, Maimon'a göre Descartes'in sorunlu düalist yaklaşımının farklı bir versiyonunu öne sürmüştür. Maimon'un yaptığı eleştiriyi felsefenin böylesi bir düalizmden kaçınılması gerektiği şeklinde anlayabiliriz. Nitekim idealizm *Ben*'i merkeze alırken böylesi bir düalizmden kaçınmanın yollarını arayacaktır.[18]

Gerek Schulze gerek Maimon gerekse Jacobi'nin eleştirilerinde vurgulanan nokta modern felsefede ortaya çıkan *Ben*'e ilişkindir. Kant'ın felsefesi söz konusu olan modern *Ben*'in problematik durumunu aşma denemesinde dünyayı ve *Ben*'i bölmekten; parçalamaktan başka bir yol bulamamıştır. Bu anlamda söz konusu filozoflar *Ben*'in bu halini egoizme ya da solipsizme düşme olarak kolaylıkla nitelendirmişlerdir. Buna karşıt olan ve özelde Kant'ın felsefesini ama genelde de felsefeyi Kant üzerinden geliştirip sistem haline getirmek isteyen Reinhold, idealizmin dışında olsa da bir bakıma bu akımın başlatıcısı olarak kendisine felsefe tarihinde yer edinmiştir. Reinhold'un, Kant'ın felsefesinden etkilenmesi iki yönlüdür. Bir yönüyle o, Kant'ın transandantal idealizmini kabul etmiş, bir diğer yönüyle ise Kant'ın bu idealizmin sınırları içinde kalan felsefesinin bir bilim olma imkânına ilişkin Kant tarafından yapılan denemenin başarısız olduğunu ve tamamlanması gerektiğini düşünmüştür. Böyle bir birliğin imkânını Reinhold, özellikle tasavvurların bilinçle olan ilişkisi üzerinden çıkarmaya çalışmıştır.

Bilinçte, özne ile nesne hem birbirinden ayrılmakta hem de birbirlerine bağlanmaktadırlar. Bilgi oluşturma işleminde Kant duyarlılıkta yer alan çokluk ile anlığın birlik ilkelerinin (kategorilerin) sentezini öne sürüyordu. Kant duyusal çokluğu anlığın birleştirici eylemine açık halde duran bir şekilde tasvir ediyordu. Dolayısıyla tasavvur ve öz-bilinç kavramlarından hareket eden Reinhold'un, duyusal çokluğun bilinçli bir biçimde düzenlenmesinin bir edim olarak değerlendirmesine imkân tanıyordu. Böylece Reinhold, tasavvur ve öz-bilinçten hareketle kurmaya çalışacağı sistematik felsefeyle aynı kaygıyı taşıyacak olan Fichte'ye giden yolu açar. Nitekim Reinhold'un tasavvur ve öz-bilinç ayrımı Fichte'nin *Ben* ve *Ben*-olmayan yorumuyla Alman idealizminin temellerini atmaya başlayacaktır.

Fichte, Schulze'ye karşı yazdığı "Aenesidemus'un Eleştirisi" adlı yazısında Reinhold'un, Kant'ın ilk kritiğine dayalı olarak ilk ilkeyi belirleme çabasını daha yerli yerine oturtmaya çalışır. Reinhold, bilincin tasavvur eyleminde tasavvur

18. Frederick C. Beiser, Companion to Hegel, Cambridge University Press, 2006, s. 11.

eden ile tasavvur edileni ayırdığını iddia ederek bu durumun bilincin ilkesi olduğunu ve bunun için Kant'ın eleştirel felsefesine ve genel olarak eleştirelliğin yakını olan şüpheciliğe karşı bir cevap olduğunu belirtir. Buna karşın Schulze bu ayrıştırmanın aslında mantığın çelişmezlik ilkesine dayanmasından dolayı bilinçliliğin bir ilke olarak belirlenemeyeceğini ifade eder. Yani bilinç, tasavvurun, çelişmezlik ilkesine göre işleyişinden başka bir şey değildir. Bunun yanında bilincin bir ilke olarak kabul edilecekse analitik olması ama analitik olarak kabul edilirse de o zaman nasıl bilgiye yol açacağı sorun olur. Fichte ise Schulze'nin sadece tasavvura odaklandığını ama tasavvurun, tasavvur eden ve tasavvur edilen şeklinde ayrılmasının ve bu üçünün daha sonra birleştirilmesi olarak sentezin temel gerçeklik; ilke olduğunu iddia eder. Bilincin analitik ya da sentetik olması önemli değildir, çünkü burada söz konusu olan bir olgu değil, bir sentez edimidir. Dolayısıyla bilincin tasavvur edimi karşımıza bir sentez olarak çıkar. Nitekim bilinç, tasavvur etmesini tasavvur ettiğinde kendisini inşa etme ediminde bulunmuş yani ilk ilke olarak ve ilk başta kendisini ortaya koymuş olur. Dolayısıyla bu durum bir olgu değildir olgu ötesidir.[19]

Burada iyiden iyiye Fichte'nin devreye girmesini ve idealizmin ortaya çıkışını görebiliriz. Zihin ya da *Ben* ilk önce ve ancak bu çokluyu nesne haline getirip (tasavvur edip) bu nesneye karşı kendisini özne olarak konumlandırarak sentezin ayaklarını oluşturmaktadır.[20] Böylece Reinhold'un tasavvurunda yer alan bilincin daha detaylı bir serimlemesinde Fichte çokluk ile anlığın, tasavvurun içinde sentez halinde ifade edilmesini daha farklı bir biçimde formüle eder. İlkönce bu ilişkiyi nesne ile özne arasındaki karşıtlık olarak yorumlar. Daha sonra bu karşıtlığı da Ben ve Ben-olmayan şeklinde temellendirir. Dolayısıyla aslında bilincin yaptığı, nesneyi *Ben*-olmayan olarak ayırmak ve kendisini yani *Ben*'i de bu karşıtlıkta tanımlayabilmektir. Ama bu tanımlamanın bir eylem olduğunun ortaya koyulması gerekir. Çünkü tasavvurda yer alan ve bilincin meydana gelmesinde belirginleşen husus, duyu verilerinin çokluğundan ziyade bunları (özsel olarak) önceleyen bir özne-nesne karşıt birlikliğinin olmasıdır. Yani duyuların çokluğunun zihin tarafından birlik halinde işlenmesinin imkânı, düşünmede yer alan Ben bilincinin temelde gerçeklik kurma niyetine sahip olmasına dayanmaktadır.

Bu nedenle Reinhold'un tek ilke etrafında birleştirerek Kant'ın felsefesini sistemleştirme çabası Fichte tarafından özgürlük ilkesiyle desteklenir. Bir bakıma özgürlük, eylemin ilkesi haline getirilir. Bunun için aynı Kant'ın ahlak yasası ile özgürlük arasında kurduğu bağlantıyı Fichte de kurar: Özgürlük eyle-

19. Fichte, Aenesidemus'un Eleştirisi, ss. 36-39.
20. Fichte, "Bilim İnsanının Belirlenimi Üzerine Bazı Dersler", s. 118. Burada kastedilen daha çok ampirik Ben'dir.

min ratio essendi'si ise, eylem de özgürlüğün ratio cognescendi'sidir. *Ben*'in *Ben* olarak özgürleşmesi Fichte tarafından eylemin biçimselliği olarak öne sürülür. Özgürleşme eylemde bulundukça kendini bilen, kendi bilincini oluşturan ve geliştiren yani *Ben* haline gelen insanla mümkündür. İnsan özgür olduğu için eylemez; eylemde bulundukça özgürleşir yani gittikçe *Ben* haline gelir. Böylece *Ben*, olan, verili bir şeyden ziyade oluşturulan bir şeydir.[21] Bir diğer deyişle, *Ben* sadece bu ya da şu değildir aynı zamanda böyle veya şöyle ol(uşturul)an bir şeydir.[22] Aslında Fichte, Kant'ın ahlak felsefesinde ele aldığı özgürlük kavramını daha genişlettiği gibi işlevsel hale de getirmeye çalışır. Kant'ta özgürlüğün varlığının kanıtlanmasına ihtiyaç yoktur çünkü ahlak yasası aracılığıyla düşünülebilmesi yeterli ve gereklidir. Ancak bu şekilde bağımsız ve özerk bir kişiden bahsedilebilir. Bu özerkliğe kavuşma Fichte için, *Ben*'in *Ben*'i olması gereken yere koymasından başka bir şey değildir.

Bunun için Ben'liğin ortaya konulması epistemolojik bir işlem değil, daha çok ontolojik bir işlemdir ve burada ontolojik işlemin temelinde bir praksis vardır. Herhangi bir eylemde aktif olanın (das Thätige) sonucunda meydana getirilen eylemdir (die Thätigkeit). Düşünme eyleminde, inşa eden kişi (Agent/das Handelnde), inşa eyleminin ürünüdür (der Handlung). İşte Fichte, kişi ile onun eylemi arasındaki özdeşlik yani düşünen Ben'in kendisini düşünmesinin eylem olarak alınıp birleştirilmesine Thathandlung adını verir.[23] Bu belirleme sadece Descartes'ın problematik idealizminin değil, aynı zamanda Kant'ın epistemolojik nesnel idealizminin sınırlarının aşılmasıdır.

Söz konusu sınırlar, yukarıda belirttiğimiz gibi Reinhold'la başlasa da Fichte'nin felsefenin bilim olmasına rağmen neden onun nesnesinin belirlenemedi-

---

21. Daha ileride açıklayacağımız gibi eylemde bulundukça Ben'in kendini oluşturması aslında Geist'in kendisini açması ve özgürleşmesidir.
22. Fichte, "Bilim İnsanın Belirlenimi Üzerine Bazı Dersler", s. 117. Fichte, şöyle ifade eder: "Ancak, insana ilişkin şeylerin tümü mutlak varoluşla, saf ve yalın bir şekilde varoluşla sınırlı değildir. Bu mutlak varoluşun çok sayıda özel belirlenimi de onunla ilgilidir. Yalnızca "o vardır" değil; aynı zamanda o bir şeydir. Yalnızca "Ben varım demez; "Ben şuyum ya da buyum" diye ekler. "Dikkat edilirse Fichte bu ya da şu ifadelerini kullanır. Buna rağmen bu ya da şu olmak belirlenmiş olmaya daha doğrusu sadece kavramın tanımlanmasından hareket etmek demektir. Hâlbuki böyle ya da şöyle olmak, o insandaki, sadece diğer nesnelerden değil, diğer Ben'lerden de ayrı olana işaret edebilir. Nitekim Fichte bu paragrafın devamında "... varolduğu sürece rasyonel bir varlıktır. Ancak, şu ya da bu olduğu sürece nedir? Şimdi yanıtlamak zorunda olduğumuz soru bu." diyerek aslında ortaya koyulması gerekenin bu ya da şu'yu belirlemekten ziyade böyle ya da şöyle olmak olduğunu, kanaatimizce, belirtmiş olur. Nitekim "Ben buyum" demek mümkün olduğu gibi "Ben böyleyim" demek de mümkündür.
23. Daniel Ross, Kant and His Influence,London, GBR: Continuum International Publishing, 2006, ss. 184-5.

ği sorusuna cevap aramasıyla aşılmaya çalışılır. Fichte için bilim aslında insanın kesinliğini zaten bildiği bir bilinç durumudur. "Bilimsel olacak şekilde bütün bilginin kesinliğini sağlayan temel ilke nedir?" sorusuna Fichte, bunu kendi içinde değil onun edimselliğinden çıkarılacağını belirterek cevaplamak ister. Fichte için zihin, parçaları açısından değil, işlevleri açısından anlaşılması gerektiğinden bu fonksiyonların bütünlüğünü sağlayan ilkenin ne olduğunun da anlaşılması gereklidir. Kant da transandantal analitik kısmında yargıların mantıksal işlevi olarak zihnin bütününe işlevi açısında bakmayı denemiştir ama bu bütünlüğün ne olduğunu belirlemekten ziyade tekrar bu bütünlüğü sağlayan parçalara dönmüştür.[24] Hâlbuki zihnin ne yaptığı onun ne olduğuyla ilgili olduğu kadar, onun ne olduğu da ne yaptığıyla ilgilidir. Yani *Ben*'i yapan yine *Ben*'di. Ama bu nasıl mümkün olmaktaydı? Ben'in kendini ortaya koyması ilkönce hissetme, duyarlılık, sezgi ve en sonunda da kavram şeklinde olur. Bu durumda zihin, Ben'in kendisini Ben-olmayan olarak fark etmesinin alanıdır.[25] Kant'ın kategorilerine ya da duyarlılığın formlarına bakıldığında yapılması gereken, bunların aklın bir eleştirisi olarak analiz edilerek ayrı ayrı bölümlenip daha sonra nasıl bir arada çalıştıklarının gösterilmesinden ziyade bunların aslında aynı zeminde oldukları ya da Ben'in farklı yansımalarından başka bir şeyi ifade etmediklerinin ortaya konulmasıdır.[26] Bu nedenle Fichte'nin böylesi bir farkındalığı hem kendini ortaya koyma hem de eylem olarak ifade etmesi anlaşılır hale gelmektedir.[27] Mesela Kant'a göre deneyimin birliğini öz-bilincin birliğinin sağlaması Fichte'ye göre *Ben*'in yine kendisi için *Ben*-olmayanı inşa etmesidir. *Ben*'in sağladığı bu tek zemin sayesinde deneyimin birliği doğa, dünya, evren birliğine dönüşerek karşımıza çıkar.[28] Bir diğer deyişle, öz-bilincin aşamaları karşımıza farklı birlikteki yorumlar olarak doğa, dünya, evren tasavvurlarını meydana getirir. Fichte, zihin tasavvurunun dünyayı içinde barındırdığını hatta bu dünya tasavvuruna sahip olmadan zihnin kendisini oluşturamadığını belirtmektedir. Bu durumu hayalgücünde çok daha bariz bir biçimde görürüz.[29] Bir şeyleri kavradığımızda aslında hayalgücünün ürettiği formlarla bir gerçeklik inşa ederiz. Bir diğer deyişle, tek tek nesnelerin inşası gerçekliğin inşasına göre sağlanmaktadır. Böylece gerçekliğin Ben tarafından Ben-olmayan olarak düzenlenmesi anlaşılır hale gelir. Artık, tasavvur sadece bir şeyin bilinçte tekrar sunulması değil, bilincin kendisini bulma ve daha üst bir formda sunma iradesinin gerçeklik olarak kurgulanmasıdır.

---

24. Kant, Arı Usun Eleştirisi, A68-70/B93-95.
25. Fichte, a.g.e. s. 69-74.
26. DieterHenrich, Between Kant andHegel, Harward University Press, 2008, s. 18.
27. Robert C. Solomon, History of Philosophy,Volume VI: The Age of GermanIdealism, a.g.e. ss. 152-155.
28. Henrich, a.g.e. s. 22.
29. A.e. s. 19.

Buradan ahlak felsefesine ilişkin olarak yapılan eleştiriye geçebiliriz. Schulze'nin Kant'ın bir eylemin düşünülür olmasından ya da ahlak yasanın buyurulmasından hareketle ahlak yasasının gerçekte varolmasına karşı getirdiği eleştiriden yukarıda bahsetmiştik. Tekrar hatırlatmak gerekirse, Kant teorik akılda ortaya koyduğu düşünülebilir olan ile gerçekten var olanın ayrılması gerektiği hususunu pratik akılda kullanarak tutarsızlık sergiler gibidir. Fichte ise etik yasanın, bir şeyin gerçekleşeceğine değil gerçekleşmesi için çaba gösterilmesi gerektiğine işaret ettiğini vurgular. Bunun yanında, gerçekleşen aynı teorik anlamda tasavvur yetisinde görüldüğü üzere Ben'in kendisini ortaya koyma edimidir. Hiçbir şey olmasa dahi *Ben*'in kendisini ortaya koyması ve bu anlamda özerk ve otonomluğunun gerçekleştiğini söylemek gereklidir.[30]

Burada birbirleriyle içice geçmiş olan, ne olduğunun bilincinde olmak ile ne yaptığının bilincinde olmayı analiz etmeliyiz. Bir şeyin ne olduğunun bilincine varmak aslında onu bilince getirmenin (*Ben*'den ayrı olarak değil, *Ben*'i ayrı kılarak, yani sadece açık olarak değil aynı zaman da seçik olarak) farkında olunmasını gerektirir. Bilmeye konu olan bir olgu Ben'in bilincinde eyleme dönüşmektedir. İlginç bir biçimde burada Kant'ın pek de hoş karşılamayacağı entelektüel kavramını Fichte kullanır ve hatta bunu entelektüel görü olarak değerlendirir. Bir diğer deyişle, entelektüel görü yukarıda bahsi geçen eylemdeki farkındalığı yakalayan görüdür. Tam da burada eylemde Schulze'nin de kendinde şeye ilişkin eleştirisinden kaçınılabilir. Çünkü bu eylemde söz konusu olan kişinin kendisi olacağı için kendinde şeyin x olması söz konusu olmaktan çıkar. Nitekim Fichte, Kant'ın aksine, Ben'in kendisi üzerine olan farkındalığının temel bir eylem olduğunu iddia etmiştir. Ama bu eylem tam da Fichte'nin bilimsel öğretisini bilimsel olarak ispatlamaktan uzaklaştırmaktadır. Çünkü eylemin sadece yapılacak olması değil, yapılmış olması da gerekmektedir. Bundan dolayı gerek Schelling gerekse Hegel bu yolun nasıl oluştuğunu açıklamak için doğa ve tarihe ilişkin olarak belirlenimlerde bulunacaklardır.

Fichte'nin Kant yorumu düşünmenin ne için olduğunu yine düşünme içinde aramasından dolayı nesnel bir sonuca ulaşmayı sorunlu kılar. Çünkü Fichte'nin öznesi kendisini merkeze aldığında, özne karşısındaki nesne olarak doğayı içi boş bir hale getirmektedir. Bu ise Kant'ın x olan kendinde şeyinden çok daha farklı değildir.[31] Modern *Ben*'in sorunu olan düalizm, Fichte'de birliğe kavuşmuş gözükse de öznellik ve bu bağlamda egoizm sorunu aşılamamıştır. Bu nedenle *Ben* ile *Ben*-olmayan ayrımında, *Ben*-olmayanın somut bir biçimde ortaya koyulması gerekmektedir. Aslına bakılırsa Fichte'nin kendisi de *Ben*-olmayana önem veriyordu. Onun mutlak *Ben* kavramının pratik anlamda kavranıl-

30. Fichte, Aenesidemus'un Eleştirisi, s. 52.
31. Schelling, a.g.e. s. 514.

ması gerektiği yukarıda ortaya koyuldu. Ama bu ortaya koyma en azından sonra gelen Fichte için Kant ve Reinhold'un düzeltilmesiyle sınırlandırıldı. Mutlak Ben'in kendisine bir dünya yaratarak ve kendisinden hareket etmesi vurgusu ne kadar haklı olsa da bunun öznel kalması söz konusuydu. Buna karşın, nasıl teorik ya da pratik özne modern filozoflarca sadece modern dönemin insanını kapsar şeklinde bir sınırlamayla belirlenmiyorsa bu mutlak *Ben*'in de bütün tarihi ve doğayı kapsayacak şekilde kendisini ortaya koyması gerekmekteydi.

Ben-olmayanın tanımında, nesnenin öneminin bilindiği halde nesneye hiç yer verilmeden mutlak bilgiye ve *Ben*'e ulaşılmaya çalışılmaktadır. Ama bu bir bakıma tarafların birini yok sayarak Ben'in ne olduğunu ortaya koymak keyfiliğinden başka bir şey değildir. Schelling ve Hegel, *Ben*'in inşasını gerek Kant'ın gerekse Fichte'nin eksikliklerini kapatarak devam ettireceklerdir. *Ben* eğer kendisini ben-olmayanla oluşturuyorsa o zaman yapılması gereken *Ben*'in bu deneyimlemesini bilimsel ve canlı; gerçek hale getirmekten başka bir şey olmayacaktır. İşte gerek Schelling gerekse Hegel mutlak *B*en'i hem Ben-olmayanla hem Ben-olmayanda oluşturmaya çalışacaklardır.

İdealizmin ikinci filozofu Schelling, *Ben* ve *Ben*-olmayan ayrımında Ben-olmayan'ın doğada ve tarihte somutlaştırılmasının yollarını arar. Doğa, öznenin karşısındaki basit bir nesne değildir. Doğanın bu şekilde özneye göre değerlendirilmesi insanın doğayla olan ilişkisini düzgün bir biçimde kuramaması anlamına gelmektedir.[32] Bu nedenle Schelling özellikle Fichte'nin doğayı öznelleştirilmesinden rahatsızlık duymuş ve Spinoza'nın canlı doğayı ifade eden *natura naturans*[33] tarzında bir oluşunu Kant'ın transandantal felsefesiyle mezcetmek istemiştir.[34]

Schelling, Spinoza'nın Tanrı konusundaki düşüncesini paylaşarak Tanrı'yı Spinoza'nın tözü olarak görür ve O'nun kendisini doğada açtığını (natura naturans) savunur. Tanrı haricindeki her şey Tanrı'nın yarattığı değil, bizzat Kendisinin Oluşudur. "Tanrı vardır değil, oluş Tanrılaşmaktadır" denilmelidir ve bu oluşma özellikle potansiyellikten aktüelliğe geçiş şeklinde ya da Geist'in[35] özgürleşmesi şeklinde olmaktadır. Hemen belirtmeliyiz ki, Schelling'in Spinoza'yı bütünüyle takip ettiği söylenemez. Onların dünyası Spinoza'nın eleştirilen donmuş dünyası değildir. Çünkü Schelling için doğa geometrik bir kesinlik sergilemekten ziyade canlı bir organizma gibidir.[36]

---

32. Andrew Bowie, Aesthetics and Subjectivity: From Kant toNietzche, Manchester, GBR: Manchester University Press, 2003, s. 103.
33. Kendini kendinden (t)üreten, canlı doğa.
34. Solomon, a.g.e. s. 161.
35. Tin olarak kullanılmasını tercih etmedik.
36. Beiser, a.g.e. ss. 5-7.

Fichte ağırlıklı olarak ikinci kritiği konu ederken, Schelling son kritiği kullanır. Bu nedenle Schelling'in, Kant'ın son kritik bağlamında getirdiği yorumun üzerinde durmalıyız. İlk kritik özneye göre bir doğa tasavvuru sunarken son kritik bu tasavvurun sınırlarını zorlayarak doğanın özne karşısında bir kendindenliğini yakalamak ister. Kant'ın son kritiğinde güzel ve özellikle amaçsız amaçlılık kavramları doğanın kendindenliğini yakalayabilmek için bir imkân sunar gibidir. Schelling bu imkânı özellikle teleolojik bağlamda kurmaya çalışacaktır. Doğa yine öznenin yani *Ben*'in karşısında *Ben*-olmayan olarak duracaktır. Ama bu sefer doğa ve özne mutlak Ben'in farklı yoğunlukları olarak değerlendirilecektir. Buna göre, doğanın aslında *Ben*'in belirlenimi olması doğanın fazlasıyla *Ben* altında öznelleştirilmesi anlamına gelmektedir. Bunun için, Fichte'nin *Ben*-olmayanı *Ben* açısından değerlendirdiği öznel idealizm, Schelling tarafından *Ben*'in *Ben*-olmayan açısından ele alınmasıyla nesnel idealizme dönüştürülecektir. Doğa sadece Ben'in dışsallaştırdığı ve bunun için de Ben-olmayan olarak tasnif edildiği bir alan değildir. Doğa Ben-olmayanın Ben olarak içselleştirileceği bir gerçekliktir. Dolaysıyla Schelling doğayı ya da Ben-olmayanı önemserken asla Ben'in merkeze alınmasından taviz vermiyordu. Vurgulamak istediği nokta, Ben ile Ben-olmayanın özdeşliği savunuluyor ise Ben'i, Ben-olmayandan okumanın da gerekli olduğuydu. Bu nedenle doğanın Fichte'de olduğu gibi sadece bilincin diğer tarafı olarak konumlandırılması aşılmaya çalışılır. Maddenin doğadaki bilinçsiz olan hareketi aslında Geist'ın kendisine doğru olan bir gelişimin ilk adımı olarak görülür.[37] Geist bilinçsiz bir gelişimle doğadan başlar ama daha sonra kendisini yüksek bir bilinçle olarak ortaya koyarak ilerler. Sonuçta doğa Geist'ın görünebilir yönü, Geist da doğanın görünemez yönü olarak belirlenir.[38]

Schelling için *Ben*, gerek Kant gerekse Fichte'de ve hatta bütün modern felsefede olan yalnız ve soyut karakterinden sıyrılmak zorundadır. Dolayısıyla *Ben*'in somutlaşma arzusunu doğa içinde bir form bularak karşılamasını anlayabiliriz. Dikkat edilmesi gereken nokta bu formun doğa filozoflarınca olduğu üzere teorik değil estetik olması yani sanatla ilgili olmasıdır. Schelling, *Ben*-olmayanın da en az *Ben* kadar nesnel bir biçimde bilinmesinin sağlanması için sanata geçmeyi gerekli görür. *Ben*'in ortaya koyulması, sadece *Ben*'in kendi bilincine varmasının formülasyonu yerine *Ben*'in sanatla somutlaşan eylemlerinde aranabilirdi.[39] Doğadaki amaçlılığın güzel formu altında işlenmesi gerektiğini salık veren Schelling için sanat, doğanın değiştirilmesi değil, insanın kendi yaratıcılığı olarak *Ben*'in doğa aracılığıyla ortaya çıkarılmasıdır. Zaten do-

37. Solomon, a.g.e. s. 165.
38. A.e., ss. 165-166.
39. Solomon, a.g.e. s. 165.

ğa kendisindeki içkin formların öznedeki güzel yargısıyla açığa çıkması için insanı beklemektedir. Güzel olanı taşıdığını doğa fark edemediğinden insan, sanata mesela resme dökerek onu somutlaştırır. Sanat aracılığıyla yapılan bu deneme somuttur çünkü sanatın nesnesi duyulabilir. Sanattaki yaratıcılık, *Ben*'in kendisini ortaya koyması, geliştirmesi ve bu anlamda özgürleşmesidir. Böylece doğa ile insan, nesne ile özne arasındaki bölünmüşlük sanat eserinde ortadan kalkar. Estetik ya da sanat anlık tarafından doğaya ilişkin olarak üretilen doğruların gayesel bir bütünlük içinde ve aynı zamanda pratik akla uyumlu olacak şekilde oluşturulmasını sağlar.

Schelling aynı zamanda sanattan tarihe doğru bir yol çizer aynı teleolojiden sanata bir yol çizdiği gibi. Ona göre sanat hayalgücünden, hayalgücü imgelerden, tarih mitolojiden başlatılmalıdır. Bu anlamda Grek mitolojisindeki figürlerin sadece Homeros tarafından üretilmiş değil, dönemin ruhunun Homeros'un hayalgücünde bir yansıması olarak ele alınması gerekir. Çünkü Odyyseus aslında bir hayal ürünü değil Geistin o çağdaki temsilidir.[40]

Doğanın anlaşılması Schelling için aklın nesnel sisteminin anlaşılmasından ibarettir. Fichte'nin özne kavramını özellikle doğa felsefesi alanında kullanacak olan Schelling doğa bilimlerini aklın nesnel sistemi olarak görecektir. Schelling presokratiklere kadar gitse de akıl ile doğa arasında ilişkiyi Kant'tan sonra gelen bir filozof olarak daha canlı tutmaya çalışacaktır. Artık, Schelling tarafından Kant'ın a priori kavramlarına göre inşa edilen bir doğa sistemi hiç de öznel bir sistem olarak okunmayacaktır. Aksine bu aklın nesnel sistemidir. Hatta doğada bir sistem varsa buna artık doğanın veya öznenin sistemi demenin anlamı yoktur. Buna akılsal bir sistem demek lazımdır. Çünkü gerek a priori gerekse dedüktif bir akıl yürütme biçiminde olduğu üzere, bir şeyin ancak zorunluluk taşıdığında nesnel olduğunu söylemek mümkün hale gelir. Böylece doğa, bilincin bir yansıması olarak görülebilir. Daha doğrusu doğanın a priori olarak bilinmesi bilincin mutlak bir belirlenimi haline gelir. Aslında a priori olarak doğa kavramı altında toplanan bütünlük bilincin sadece bir farkına varma değil, bir inşa eyleminin kaynağı olarak görülmesi gerektiğini ifade etmektedir.[41] Sonuçta Schelling gerek Kant için gerekse Fichte'nin özne-nesne ilişkisini öznel halden nesnel hale getirmeyi amaçlarken bu nesnelliği mutlak olarak tanımlamak istemiştir.[42]

Schelling'in, Kant ve Fichte'den bir diğer önemli farkı, gerek transandantal felsefenin gerekse doğa felsefelerinin tek başlarına bütünsel bir bilgi oluşturma-

40. Ross, a.g.e. s. 194.
41. Solomon, a.g.e. s. 156.
42. TomRockmore,Kant andIdealism.New Haven, CT, USA: Yale UniversityPress, 2007, s. 72.ve 162.

da yeterli olmayacağını iddia etmesidir. Daha ziyade o, doğa ile (Tanrısal) aklın bir olduğu Spinozacı temeller üzerine hem Kant'ın felsefesini hem de bilimleri inşa ederek bir doğa felsefesi oluşturmak istemiştir. Bu anlayıştan hareket edildiğinde felsefe, bilimlerin bütünleşmesi oluyordu. Özne ile nesne arasındaki karşıtlığı, Schelling, doğanın mekanik ya da düalist felsefede olduğu üzere cansız değil de canlı ya da organik olduğunu söyleyerek aşmaya çalışır. Doğa ile insan arasındaki farklılık türsel ya da niteliksel değil, derece mahiyetinde olan bir ayrım halinde okunur. Örnek vermek gerekirse Schelling için, fiziksel olanın yüksek derecedeki organik düzeni mental olana karşılık gelmektedir.[43] Maddenin akılsallığına doğa (Geist) denildiğinde hem madde hem doğa hem de insan arasında bırakalım ayrılığı zorunlu bir birliktelik söz konusu olacaktır.

Anlığın çıkarımsal gücünün sınırlarının doğanın bir yönüne yönelmesine ve bunun rasyonel bilgi olarak tanımlanması Schelling için yeterli değildir. Çünkü rasyonel bilgi aslında aklın bütününe bakıldığında sadece anlığın bu biçimde kullanımıyla sınırlı olmaması gereken bir bilgidir. Bu durumda Schelling, aynı Fichte gibi, entelektüel görüyü öne sürer ki, bu yetide Kant'ın koyduğu sınırlamaların olmasına gerek yoktur. Çünkü entelektüel görünün uğraştığı alan içkin bir metafiziktir. İçkin metafizikte doğanın dışında ya da içinde olan değil, doğanın bizzat kendiliği araştırılır.[44] Bütün bunların yanında Schelling, Fichte'den daha derinlikli bir biçimde tarih ve pratik felsefesinin doğa felsefesinin bir devamı olarak nasıl görülebileceğini göstermiştir. Tarih felsefesi insanın özgürlüğünün, Kant'ın kategorik imperatif kavramı da dâhil olmak üzere, nasıl geliştiğinin karşılığıdır. İnsanın doğadan ayrılması mutlağın adil bir sosyal yapı kurma çabasının doğa dışında devam etmesinden başka bir şey değildir. Nitekim doğa aslında duyarlılıktan, duyusal sezgiye daha sonra refleksiyona en sonunda da iradeye geçiş yapar.[45]

Schelling'in tanımlamasında tarih geçmişte olan ve bitmiş bir şey değildir. Tarih uyumun giderek arttığı, bu anlamda mutlak Ben'in daha da özgürleştiği canlı bir alandır. Tarihin bu canlılığı, geçmişin olmuş bitmiş bir alandan ziyade şimdiye doğru ilerleyen, bir bakıma şimdiyi anlamlandıran yapıya sokar.[46] Bu sebepten olsa gerek Schelling, "tarihin teolojik inşasına geçer ve tarihi Tanrı ile bir olmayı sağlayacak bir süreç, tanrısal varlığın bir kanıtı Tanrı'nın kendi örtüsünü açtığı alan olarak görmeye başlar. Schelling böylece Schiller'den aldığı

43. Michael Friedman, KantianLegacy in Nineteenth-Century Science, Cambridge, MA, USA: MIT Press, 2006., s. 22.
44. Beiser, a.g.e. s. 16.
45. Solomon a.g.e. s. 167.
46. Fichte, "Wissenchafteslehre Kavramı ya da 'Felsefe' Olarak Anılan Kavram Üzerine", s. 108.

etkilerle geliştirdiği estetik tarih felsefesini son döneminde Hıristiyan öğretisine dayalı bir tarih teolojisine dönüştürmüş olur."[47]

Alman idealizminin en büyük ve önemli filozofu olan Hegel'in Kant'ı eleştirdiği noktaların hepsine burada değinmenin imkânı yoktur. Buna karşın, onun özellikle *Ben* bağlamında Kant'a getirdiği eleştirilerde temel olan bir iki noktayı belirlemek mümkündür. Hegel için Kant'ın felsefesi hem aklın ortaya çıkarılmış olan yapısıyla hem de bu yapıya ilişkin olarak ortaya koyulan önerilerle pasif bir felsefedir. Söz konusu pasiflik, Kant'ın aklın bir eleştirisini yapsa da anlığa akıldan daha çok önem vermesiyle ilgilidir. Kant, gerek kategoriler gerekse duyarlılığın formlarını daha geniş bir çerçeveden değerlendirmek yerine bilimsel bilginin elde edilmesindeki işlevleri üzerine yoğunlaştığından aklı kenarda tutmuştur. Yani Kant, bilim için aklı inşa etmiştir. Yapılması gereken bu bilimleri ortaya koyan aklı fark edebilmektir. Kant, sanki ilk kritikte akla nihai bir yer veriyor gözükse de hep onun müdahil olduğu alanları deneyimin sınırlı bilgisi uğruna feda etmekte; işlevsizleştirmektir. Akıl, paralogism, antinomi, yanılsama gibi nitelendirmelerle sorunlu olarak görülmüştür. Hâlbuki Hegel'e göre antinomilerin sorunlu olarak görmek yerine daha derinden değerlendirmek gerekir. Kant'ın iddia ettiği gibi mesele bunlara bakış açımızdan ya da anlığın yapısından değil, daha çok bilincin burada işleyişinin böyle olmasından kaynaklanmaktadır. Öz-bilinç çelişiktir. Bu çelişki onun temel hareket noktasıdır. Şartsız olana[48] ulaşmada şartlı olandan hareket edilmesi öz-bilinci açığa çıkarmaktadır. Çünkü bilinç ancak böyle bir karşıtlıkta öz-bilinç olur.[49] Ama bu aktiflik Kant için sınırları aşma olarak değerlendirildiğinde negatif bir hal alır. Bunun sonucu olarak insan gerçeklikle olan bağlantısını tam olarak sağlayamamaktadır.[50] Ama sorun olan nokta gerçekliğin bağlantı kurulacak bir biçimde Ben'den ayrı olarak görülmesidir. Yukarıda Fichte'nin idealizmi kurmasında gördüğümüz üzere gerçeklik, dışımızın bir kalıp olarak görülmesi değil dışımızla kurduğumuz içsel bir ilişkiye verdiğimiz addır. O halde gerçeklik canlılığın (Geist) görülmesi ve anlamlandırılmasıdır. Spekülatif felsefe de bu görmeyi ve anlamlandırmayı yapmayı sağladığı için önemsenmelidir.

Hegel'e göre Kant'ta sezginin çokluğu aslında nesnenin nicel olarak değerlendirilmesi anlamına geliyordu. Sezgideki çokluk nesnelerin değerliliğini göz ardı eden bilgiyi oluşturduğunu sanarken gerçekliği kaçıran bir görüştür.[51] Ni-

47. Doğan Özlem, Tarih Felsefesi, İnkilap Kitabevi, 2001, s. 113.
48. Ensrealissimum.
49. Rockmore, a.g.e. s. 174.
50. A.e., s. 184.
51. Robert Stern, Hegel, Kant and the Structure of the Object, Florence, KY, USA: Routledge, 1990, s. 50.

tekim Kant'ın ortaya koyduğu bilginin sınırlılığı onun niteliksel olarak farklı kılınmasıyla aşılmaya çalışılmıştır. Bilmeye özgürlük olarak bakılması, mutlak olması ya da Geist olarak kimlikleştirilmesi aslında anlıktaki/bilgideki nesneye yapılan vurgudan akılda/bilmede özneye geçişe işaret etmektedir. Bilginin içselleştirilerek bileni farklılaştırması tam da bilmeyle yani bilmenin eylem olarak telakki edilmesiyle mümkündür. Böylece Hegel için bilginin niteliği bilenin kendisine yönelik bir değişikliğe dayandırılmaktadır.[52] Hegel, bilincin penceresinden oluşturulan bilginin ister istemez nesneyi bizim için olan şeklinde nitelendirmemize neden olduğunun farkındadır. Kant bu evrenselliği transandantal tamalgıya dayandırarak aslında benin kendi bilincinin öz-bilinç olursa bilgiyi bilimsel hale getireceğini ortaya koymuştu. Bu nedenle Hegel, bilgi olarak gerçekliğin, kavramın (yani öznenin) nesneye uygunluğu değil, nesnenin kavrama uygunluğu şeklinde anlaşıldığında sorun olmaktan çıkacağını belirtir.[53] Bu bağlamda nesneyi evrensel kılan onun kavramıdır. Bir nesnenin evrensel hale getirilmesiyse onun gerçek kılınmasından başka bir şey değildir.

Hegel, aynı Schelling gibi, bilginin mutlaklığını sağlamaya çalışırken bilgiden ziyade bilmenin kendisi üzerinde durur.[54] Bu anlamda bilginin anlığa, bilmenin ise akla bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Aradaki fark, anlığın en azından Hegel için, akla nazaran daha pasif bir konumda olmasıdır. Çünkü anlığın ortaya çıkardığı bilgiyi bütünlük haline sokan aklın penceresinden bakmak, gerçekliği gösterecektir. Kant'ın bilgi anlayışında Ben, anlığın pasifliğine sıkıştığından dünyayı seyretmekle yetinir.[55] Hâlbuki böyle bir bilginin aşılmasına ilişkin imkân bizzat Kant'ın felsefesiyle açığa çıkmıştır. Bilgi, Ben'den çıkan ve Ben'i oluşturan bir yapıdadır. Bu açıdan bakıldığında bilginin yanında bilmeye ayrı bir yer açılması anlam kazanmaktadır. Sokrates'in "Bir şey biliyorsam o da hiçbir şey bilmediğimdir" ifadesinde ortada bir bilgi olmasa da bir bilme vardır. Hegel için Kant'ın eleştirel felsefesinin Sokratesçi anlama gelmesi muhtemeldir. Çünkü Kant'ın akıl eleştirisi pasifliğine rağmen insanın bilme sınırlarına ilişkin olarak bizzat aklın yapabileceği bir eleştiride bulanabilme cesaret ve imkânını taşır. Bir diğer deyişle, Kant sentetik a priori bilginin imkânı için akıl eleştirisi yaparken aynı zamanda bir *Ben* inşasını da başlatmıştır. Dolayısıyla idealizm, Hegel için Kant'ın felsefesinde potansiyel halde bulunan Ben'in aktüel hale getirilmesidir. Aslında Hegel, aklın bu türden bir girişiminin sorunları olacağını düşünür. Eğer akıl kendisinin eleştirisini kendisi dışına çıkmadan yapamıyorsa o zaman bu eleştirinin geçerliliğini ne sağlayacaktır? Yukarıda bah-

52. Solomon, a.g.e. s. 193.
53. Hegel, Tinin Görüngübilimi, çev.: Aziz Yardımlı, İdea, 2011,fr.84, s. 62.
54. Schelling, "Kant-Fichte", s. 504.
55. Tulin Bumin, Hegel, YKY, 2005, ss. 32-33.

settiğimiz gibi Hegel için bilme tam da aklın kendi kendisini eleştirmesiyle başlamaktadır. Bir diğer deyişle, bilgiden bilmeye geçişte eleştiri, aklın kendisinin bilincine varmaya başlamasıdır. İşte Kant'ta son olan bu türden bir bilme Hegel için sadece bir başlangıçtır.[56]

Bunun için Hegel akıl eleştirisini haklı bulsa da Kant'ın aklı bir şemaya ya da bir tabloya indirgeyerek cansızlaştırmasını eleştirmiştir. Aklın kendi kendisini bilmesini sadece bir şemaya indirgemek onun kendi kendisini analiz ettiği için saf bir bilinç haline gelme işlemi olduğunu görmezden gelmek demektir. Bilincin tinin canlılığı olduğunu düşünen Hegel için bu kabul edilemezdir.[57] Bununla alakalı olsa gerek Hegel'e göre Kant'ta idealar soyut olarak kalmışlardır. Hâlbuki Kant'ın onları böyle uzakta tutmasının nedeni ideaların belirlenimlerini ortaya koyamamasıdır. Aklın şartsız olanı bilmeyi istemesine rağmen belirlemekten yoksun olduğunu çünkü bunu destekleyecek duyusal verilerin olmadığını söyleyen Kant'a karşılık, bilginin duyusal kavrayışa dayalı olarak inşasını yeterli bulmayan Hegel, şartsız olanın daha farklı bir biçimde düzenlenmesine çalışacaktır. Bu bağlamda Hegel ilkönce özne ile nesnenin özdeşliğinin ötesinde diyalektik birliğini inşa ederken mutlak Ben'i varlık sahnesine çıkaracaktır. Bunun yanında Tanrı, sadece doğa alanında değil aynı zamanda tarihte de kendisini Geist olarak gösterecektir. Gerek doğa gerek tarih süreçlere ayrılabilir ve bunlar Geist'ın ilerlemesi açısından bakıldığında gelişim diyalektik bir biçimde olur.[58]Örnek vermek gerekirse Geist kendisini Descartes'te düşünce olarak ve Spinoza, Leibniz ve aydınlanma gibi çeşitli aşamalardan geçtikten sonra özgürlük olarak Kant'ta ilerler. Buradaki özgürlükse Fichte'de ben=ben şekline dönüşen idealizmin başlangıcıyla Hegel'e doğru ilerler.[59]

Yukarıda her ne kadar öz-bilincin kendisini karşıtlıkta tanımladığını söylesek de idealizmin tümünde olduğu gibi Hegel için de söz konusu olan karşıtlık, bilincin kendini bilmesi sağlandığında birliğe dönüşecek yapıdadır. Kant'ın sorunu, Hegel'e göre, bu türden bir birliği akla değil de anlığa bağlamasındadır. Hâlbuki doğada birlik halinde olanı anlık böler, akıl ise tekrar birleştirmeye çalışır. Hegel için, Fichte'nin özne ile nesne birlikteliğinde ortaya çıkan ego fazla özneldi. Çünkü Fichte nihayetinde mutlağın, düşünmenin refleksiyonunda ortaya çıktığını savunmaktaydı. Bu nedenle özne-nesne özdeşliği öznel olarak kalır. İşte Hegel'in amacı bu öznelliğin aşılarak nesnelliğe ve daha sonra mutlaklığa kavuşturulmasıdır.[60] Söz konusu nesnellik varlık alanındaki nesne-

56. Solomon, a.g.e, s. 193.
57. Hegel, Tinin Görüngübilimi, fr.50, s. 38.
58. Rockmore, a.g.e. s. 173-4.
59. Hegel, Tinin Görüngübilimi, fr. 803, s. 504.
60. Rockmore, a.g.e. s. 161.

lerin karşıtlığının birliğine vurgu yapacaktır. Bu yaklaşım elbette Hegel'in diyalektik metodunu bütünüyle vermez. Buna karşın ortaya konulan karşıtlığın iki nesne arasında bir birlik, bütün nesneler arasındaysa bütünlük oluşturacak şekilde anlaşıldığında Hegel'in nesnellikten mutlaklığa geçişinin açığa çıktığını görebiliriz.[61]

Hegel, Fichte'nin Kant'ın kategorileri temele alarak oluşturduğu felsefesini gerçek bir bilme etkinliğine dönüştürdüğünü belirtir. Fichte'nin bilim öğretisi ifadesini buna dayalı olarak felsefe yerine kullandığını belirtmek gerekir. Fichte, Hegel'e göre, tamalgının transandant birliği olarak Kant tarafından ortaya koyulan kategorilerin çıkarsanmasını daha saf hale getirmiştir. İdealizm sorun olarak gördüğü kendinde şeyi de benin içine dahil ederek spekülatif felsefenin yolunu açmıştır. Spekülatif bir felsefe aynı zamanda bilimsel bir öğreti haline nasıl gelir? *Ben* kendisinden başlanılmasını ortaya koyduğunda bunun anlamı gerçekliğin ancak *Ben*'de ve *Ben* için inşa edildiğidir. Böylece spekülatif felsefe aslında Ben'in felsefesi olduğu için bir bilim öğretisi olarak da görülebilir. Buna karşın Hegel'e göre Fichte'nin *Ben* ile *Ben*-olmayan arasında yaptığı ayrım *Ben* hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Baş aktör olarak ortaya koyulan Ben şimdi daha büyük bir soru işaretiyle karşımıza çıkmaktadır. Schelling bu soru işaretini, belirsizliği aşmak için doğayı canlı hale getirmeye çalışmış ama bunu yaparken de Spinozacılığın içine düşmüştür. Böylece Schelling, Fichte'nin özne için nesneyi yok etmesine karşılık olarak nesne için özneyi yok etmiştir.[62]

Schelling'de sanat, felsefe, teoloji tarih arasındaki ilişkilerin belirsizliği aradaki geçişlerin de kimi zaman kopuk olmasına ve bu nedenle Schelling'in felsefesinin düzensiz bir karakterde olmasına neden olmuştur. Hegel, Schelling'in söz konusu düzensizliğini aşar. O tarihin, sanatın, teolojinin iç içe geçmişliğini Geist'ın diyalektik bir zenginliği olarak görür. Buna karşın, Hegel'in sanattan ziyade felsefe tarihine ve hatta insanlık tarihine kayması, spekülatif felsefe ve teorilerde Geist'ı daha kesin ve mutlak bir biçimde ortaya koyduğuna duyduğu inançtan olsa gerektir. Her teori mutlaka doğru olacak değildir. Ama doğruyu veya hakikati ortaya çıkaracak olan teoriden de başkası olmayacaktır. Çünkü teoriler hakikate varmak için yapılan denemelerdir. Deneyimin yanlışlaması, teorinin aslında yanlışlığından öte eksikliğine işaret eder ki deneyimin yar-

---

61. Daniel Dahlstrom, Studies in PhilosophyandtheHistory of Philosophy: Philosophical Legacies: Essays on theThought of Kant, Hegel, andTheir Contemporaries, Washington, DC, USA: Catholic University of AmericaPress, 2008, s. 93.
62. Alman İdealizmi I, Fichte, Hazırlayanlar: Eyüp Ali Kılıçaslan-Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı Yayınları, 2006, Eyüp Ali Kılıçaslan, "Differenzschrift'te Hegel'in Fichte Yorumu", ss. 491-493.

dımcı rolü de burada ortaya çıkar. Deneyimin kendisi, kendisinde yer almayan ama ancak teoriyle anlaşılabilecek olanı taşır.[63] Amaçlanan, deneyimin Kant'ta olduğu üzere tam olarak bilinmesi değil, deneyimden hareket ederek mutlak olana ulaşılmasıdır. Bu nedenle bir teorinin yanlışlanması yani deneyime bakarak teoriye çeki düzen verilmesi gerekmektedir. Deneyim o nesneye ilişkin olarak teorinin yanlış olduğunu söyleyebilir ama doğru olanın ne olduğunu yine teori bize belirtecektir. Şu halde öznenin yapması gereken nesneyi daha iyi bilmekten ziyade teoriyi daha mükemmel hale getirmektir.[64] Böylece özne ile mutlak *Ben* arasındaki perde de ortadan kalkmış olacaktır.

"Düşünüyorum o halde varım." cümlesi öznenin kendi varlığını sağlama alma kaygısından çok merkeze almasıyla ilgilidir. Merkeze alma Descartes'ta dünyanın res extensa Kant'ta da kendinde şey olarak ayrılmasına neden olmuştur. Ayrıca söz konusu olan *Ben*, Descartes'ta yalnız bir haldeyken Kant'ta hem yalnız hem de bölünmüş bir halde karşımıza çıkmaktadır. Descartes *Ben*'in kendisini bilmesinden hareket ederken, Kant bunu nesneyi bilen ama kendisini bilmeyen olarak düzeltmeye çalışır. Çünkü Kant, Descartes türü bilmenin aslında bir bilinç olduğunu ortaya koyarken bilincin belirli bir *Ben* anlamına gelmeyeceğini düşünmüştür. Bilinç, bildiğini bilmekti. Ama bu, *Ben*'in bilgi oluşturacak nitelikte olması için yeterli değildi. Kant bu nedenle *Ben*'in bilgi olarak değil de eylem olarak inşasını saf aklın pratik kısmında yapmaya çalışır. Bunun anlamı ise *Ben*'in teorik ve pratik; dünyanın da fenomenal ve numenal olarak parçalanmasıdır.

Fichte söz konusu olan *Ben*'in dışına çıkılmasının mümkün olmadığını iddia ettiğinde Kant'ı bir adım öteye götürmüş olur. Onun öznel idealizmi her şeyin *Ben* olduğunu değil kendinde şey kavramı da dâhil olmak üzere her şeye *B*en'in penceresinden bakılabileceğini ifade eder. Schelling söz konusu olan Ben'in alanını genişletmek ister. *B*en-olmayan rasyonel olmayan; Geist olmayan değildir.[65] Hegel ise, gerek Descartes'in gerek Kant'ın gerekse kendisinden önce gelen idealistlerin *B*en anlayışına nihai şekli vermek ister. Bunları eleştirmesi aslında onların *B*en anlayışlarını Geist bağlamında ortaya çıkarmasıdır. Çünkü onların felsefeleri Geist'ın bir nevi doğum sancısıdır.

---

63. Teori ile spekülatiflik arasındaki bağlantının nasıl olduğuna ilişkin bir fikir vermesi açısından Hegel'in kendi teorileri de dâhil olmak üzere değillemenin önemli olduğunu belirtmemiz gereklidir. Teori kendisini olumsuzladığında ilerler; gelişir. Bkz. Orman, a.g.e. s. 60. Bu durum, Fichte'nin değillemeyi kullanmasının daha geniş bir şekli olarak düşünülebilir.
64. Rockmore, a.g.e. s. 83.
65. Enver Orman, "Alman İdealizmi ve Hegel", Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar, Yayına Hazırlayan: Erdal Yıldız, Küre Yayınları, 2012, s. 59.

Anlaşıldığı üzere, idealizm, modernizmin *Ben* anlayışına sonuna kadar sahip çıktığından bu sorunları aşmayı dener. Bu nedenle idealizmin Kant ve Descartes eleştirisi haklı mıdır sorusunun cevabı çok önemli değildir. Önemli olan idealizmin filozoflarınca bunların belirli bir tarzda okumasının yapılmasıdır. Bunun nedeni, Kant'ın felsefesinin yukarıda bahsettiğimiz üzere pasifliğinden değildir. Çünkü Mendelsshon'un belirttiği gibi, Kant metafiziği yıkarak gerekli cesarete sahip olduğunu göstermiştir. Mesele daha çok idealizmin aktifliğinden daha doğrusu böylesi bir aktifliğe ihtiyaç duymasındandır. Gerek Alman birliğinin kurulma arzusu gerekse modernlikte ve gerekse aydınlanmada ortaya çıkan *Ben*'in hızlı yükselişine rağmen taşıdığı sorunlar Descartes ve Kant'ın felsefesinin alması gereken biçimde belirleyici olmuşlardır. Ama idealizm sonrasında, özelde felsefenin genelde ise insanlığın başarısızlığı ve huzursuzluğu, bu belirleyiciliğin meşruluğunu sorgulamamızı gerektirir. İdealizmin ne derecede bunda rolünün olduğu ayrı bir tartışma konusudur. Bunun yanında, idealizme karşıt olsa da ondan etkilendiği aşikâr olan varoluşçuluğun penceresinden bakıldığında bulantı, kaygı, saçma gibi kavramların sıkıntılı bir *Ben*'in ruh halini yansıttığını söylemeliyiz.

KAYNAKÇA

Aliy, Abdurrahman, "Alman İdealizmi ve Fichte'nin Subjektif İdealist Tanrı Kavramı", Kutadgu Bilig 19. Sayı.

Ateşoğlu, Güçlü- Eyüp Ali Kılıçaslan, Alman İdealizmi 1: Fichte, Doğu Batı yayınları, Ankara, 2006.

Beiser, Frederick C., Companion to Hegel, Cambridge University Press,2006.

Bowie, Andrew, Aesthetics and Subjectivity: From Kant to Nietzche, Manchester, GBR: Manchester UniversityPress, 2003.

Bumin, Tulin, Hegel, YKY, 2005.

Dahlstrom, Daniel, Studies in PhilosophyandtheHistory of Philosophy: Philosophical Legacies: Essays on the Thought of Kant, Hegel, and Their Contemporaries,Washington, DC, USA: Catholic University of America Press, 2008.

Dudley, Will Understanding German Idealism, Durham, GBR:Acumen, 2007.

Friedman, Michael, Kantian Legacy in Nineteenth-Century Science, Cambridge, MA, USA: MIT Press, 2006.

Hegel, Tinin Görüngübilimi, çev.: Aziz Yardımlı, İdea, 2011.

Henrich, Dieter, Between Kant and Hegel, Harward University Press, 2008.

Kant, Immanuel, Prolegomena, Çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1995.

Kant, Immanuel, Arı Usun Eleştirisi, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2008.

Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, trans. Norman Keimph Smith, St Martin's Press, Newyork, 1929.

Orman, Enver, "Alman İdealizmi ve Hegel", Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar, Yayına Hazırlayan: Erdal Yıldız, Küre Yayınları, 2012

Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, İnkilap Kitabevi, 2001.

Rockmore, Tom,Kant andIdealism. New Haven, CT, USA: Yale UniversityPress, 2007.

Ross, Daniel, Kant and His Influence,London, GBR: Continuum International Publishing, 2006.

Robert Stern, Hegel, Kant andtheStructure of the Object, Florence, KY, USA: Routledge, 1990.

Solomon, Robert C. History of Philosophy, Volume VI: The Age of GermanIdealism, 2003.

Speight, Allen, Philosophy of Hegel, GBR: Acumen, 2008

JOHANN G. FICHTE

Songül Demir*

Johann Gottlieb Fichte, 19 Mayıs 1762'de Rammenau/Oberlausitz'de bir tamirci olan Christian Fichte'nin ilk çocuğu olarak oldukça fakir bir ailede dünyaya geldi. İlk eğitimini kasabanın râhibinden alan Fichte 1774 yılı itibariyle kiliseden aldığı maddî destekle Namburg'da[1] bulunan ve devlet okulu olan Fürstenschule Schulpforta'da da orta eğitimini tamamladı.

1780'de Jena'da teoloji eğitimine başladı. Alman tarihi açısından XVIII. yüzyıl için cok önemli sayılan diğer düşünürler gibi eskifiloloji, felsefe ve hukuk seminerlerine de katıldı. Devletten burs alma ümidiyle Jena Devlet Üniversitesi'ne geçmek istedi. Ancak burs alamadı ve parasızlık sebebiyle eğitimini yarıda bırakarak Saksonya'nin farklı bölgelerinde özel dersler vermeye başladı.

Her ne kadar Fichte, üniversiteden ayrılsa da felsefeye olan ilgisi hiç eksilmedi; 1792'de Kant'ı ziyaret etmek üzere Könisberg'e gitti. Çok kısa bir süre

* Yrd. Doç. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü.

1. Namburg ortaçağ döneminden kalma Almanya'nın en eski yerleşim yerlerinden biridir ve Alman kültürü açısından önemli olan birçok ünlü ismin bu şehirle bağlantısı vardır. Meselâ 1990 yılından bu yana Nietzsche-Gesellschaft (Nietzsche Topluluğu) burada kurulmuştur. 2003-2010 yılları arasında yapılan uzun çalışmalar sonunda 2010 yılından beri Nietzsche Haus Namburg Nietzsche-Dokumentationszentrums açılmıstır ve kongre, konferans ve seminer v.b. faâliyetler burada yapılmaktadır. Ayrıca bu şehirle bağlantılı olan ünlü besteci Johann Sebastian Bach da bir diğer önemli isimdir.

içinde yazdığı "*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*" (*Vahiy Hakkında Eleştiri Çabası*) adlı el yazması eserini ufak bir notla Kant'a gönderdi. Kant, Fichte'nin eserini bir an önce yayınlamasını tavsiye etti, ancak eser anonim, yani yazar adı belirtilmeden yayınlanmalıydı. Kitap anonim olarak yayınlandı, böylece kitaba karşı olumsuz tepkiler alınırsa, henüz genç bir araştırmacı olan Fichte'nin ismi korunmuş olacaktı.

Anonim olarak sadece Konigsbergli bir felsefeci tarafından yayınlanan bu eser büyük bir övgüyle kabul edildi. Bunun üzerine Kant, genç yazarı herkese tanıttı ve Fichte neredeyse bir gece içinde meşhur oldu. Bunu takiben Fichte, iki yıl içinde Jena'ya felsefe Profesörü olarak davet edildi.

Bu dönemde Bilim eğitimi üzerine dersler verdi ve yine bu ad altında bilim felsefesi ile ilgili ilk eserini yayınladı. Ancak 1798 Jena'da ortaya çıkan ateizm tartışmaları sebebiyle Fichte, hem bilimsel açıdan hem de kişisel olarak oldukça zor duruma düştü, hatta Weimarer yönetimi Fichte'nin uyarılmasını istedi; ayrıca Goethe de bu uyarıya destek vererek Fichte'nin oldukca sert biçimde ikaz edilmesini istedi. Bu durumu bir tehdit olarak gören Fichte ise, bedelini 1799'da Jena'yı terk etmekle ödedi.

Berlin'de bulunduğu dönem icinde her ne kadar kendini toplamaya calışsa da hiç bir zaman bilimsel olarak Jena'da olduğu kadar etkili olamadı. 1805 yılında Preußische Erlangen'a atandı ve 1808 yılında fransız işgâli altında "Alman Ulusu"na seslendi. Bu konuşmada asıl mesele bütün insanlık için geçerli olan insan haklarının yanı sıra, "Vernunfwissenschaft" (aklınbilimi) hakkında ütopik bir tasarım sunmaktı.

1810 yılında yeni kurulmuş olan Berlin Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi'ne Dekan olarak atandı. Maalesef bu görevde fazla bulunamadan, yakalandığı bir enfeksiyon sebebiyle 29 Şubat 1814'te hayata gözlerini yumdu.

Fichte'nin Eserleri[2]:

1. *Versuch einer Critik aller Offenbarung*, 1792.
2. *Fichte, Johann Gottlieb: Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie.* Weimar, 1794.
3. *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, 1794/1795.

---

2. Fichte'nin bütün eserleri 42 cilt halinde Bayerischen Akademie der Wissenschaften yayınevi tarafından Reinhard Lauth, Erich Fuchs, Hans Gliwitzky und Peter K. Schneider.`in editörlüğü ile 1962-2012 yılları arasında aslına uygun olarak yeniden yayınlanmıştır.

4. *Wissenschaftslehre nova methodo*, 1796/97, 1797/98 und 1798/1799. Jena Üniversitesi'nde üç döneme ait derslerinde verdiği seminerlerden yayınlanmıştır.
5. *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution* (Verlag Ferdinand Troschel.Danzig,1793 [PDF-Version von Reinhard Stiebler und Gerhard Grasruck für www.mises.de]
6. *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, 1794
7. *Grundlage des Naturrechts*,1796
8. *System der Sittenlehre*, 1798.
9. *Reden an die deutsche Nation*. Berlin, 1808.
10. *Das System der Rechtslehre*, 1812.[3]

FICHTE FELSEFESİNİN KAYNAĞI VE ETKİLENDİĞİ DÜŞÜNÜRLER

Johann Gottlieb Fichte, Kant, Hegel ve Marx'in yanı sıra XVIII. ve XIX. yüzyıla damgasını vurmuş dönemin en önemli düşünürlerindendir. Alman İdealizm'inin kurucularından kabul edilen Fichte, aynı zamanda Romantik Düşünce'nin de öncülerindendir.

Kişilik olarak Fichte, hiç bir zaman sâkin, yumusak bir kişi olmamıştır. Aksine dâimâ hareket halinde, sert, inatçı, buna mukâbil dürüst, âdil, irâdesi güçlü bir karektere sahip olmuştur. Öte yandan özgür olarak karar verebilme ve fiilde bulunma en büyük çabası olmuştur. Onun bu karakter özellikleri felsefî düşüncesine de yansımıştır. Öyle ki; felsefesinin çıkış noktasının insanın özgürlüğünü aramak olduğunu söylemek hiç de yanlış olmayacaktır. İnsan özgür olarak ortaya koyduğu fiilleriyle kendini, dünyasını ve fikirlerini oluşturur. Daha sonraki dönemlerde sadece "Ben" ve Ben'in idrâki söz konusu edilmez, bu konuların yanı sıra ahlâkî ve Tanrısal alana yönelerek bu konuları da araştırma nesnesi haline getirir.

Daha geniş bir ifadeyle Fichte'nin felsefî düşüncesinin çıkış noktası şöyle ifade edilebilir: Felsefenin başında her şeyi kendi kendine oluşturan, kuran "Özne" vardır. Bu Özne kendi yapıp etmeleri ile "Ben"i kendi varlığı (Sein)

3. Fichte'nin Biografisi hazırlanırken şu eserler gözönünde bulundurulmuştur: Wilhelm G. Jacobs: "Johann Gottlieb Fichte Eine Biografie", *Cover: Johann Gottlieb Fichte Insel Verlag*, Berlin 2012; Manfred Kühn, *Johann Gottlieb Fichte – Ein deutscher Philosoph*, C.H. Beck Verlag 2012. ve www.deutsche-biographie.de

içinde inşâ eder. Dahası kendinde olan "Ben" kendi kendini oluşturur ve her şey "akıl" tarafından üretilmiştir.

"Ben" kendini kendinde inşâ eder, bu inşâ hareketi sadece kişinin kendi "Ben"i sayesinde mümkün olur. "Ben" ve bu "Ben"in kendi varlığı içinde inşâ edilmesi onun mutlak "Varlığı" iledir. Aynı zaman da "Fiil" ve bu fiil sayesinde üretilenler de böyledir. Yani fiili ortaya çıkaran "Fâiliyet" ile "Fiil"in kendisi aynı şeydir. Bahsi geçen felsefî hareket noktası Fichte'nin idealist bir düşünür olarak adlandırılmasının da temelini oluşturur.

Fichte'nin felsefî düsüncesinin ortaya cikmasinda Kant'ın felsefî düsüncesi oldukca etkili olmuştur. Bu sebeple Fichte ve Kant'ın felsefî görüşleri arasındaki ilişkiyi belirtmek zarûrîdir.

Kant ve Fichte

Oldukça sık dile getirildiği gibi Fichte üzerinde en etkili Filozof Kant olmuştur ve Kant'ın felsefî görüşünden yola çıkarak kendi felsefî görüşünü belirlemiştir. Özellikle Tanrı öğretisi açısından her ikisi de oldukca benzer görüşlere sahiptirler.

Hem Fichte hem Kant, Tanrı'nın varlığının ontolojik olarak kanıtlanmasına karşı çıkar, çünkü her iki filozof içinde böyle bir kanıtlama çabası gerçeli değildir. Fichte'nin bu konu hakkındaki görüşleri aşağıda "Din, Tanrı" başlıklı bölümde daha detaylı olarak ele alınmaktadır.

Öte yandan Fichte'nin "Özne" ve buna bağlı olarak ortaya koyduğu Etik hakkındaki eleştirileri aynı zamanda "İdealizm" görüşünü şekillendirmiştir. Bu görüş çercevesinde "Dinge an sich" tamamen ortadan kaldırılır, nesnenin içeriği ve formu tamemen "Ben"in tecrübesine yönlendirilir. Öte yandan, Fichte'ye göre birincil olan "Sein" (Varlık) değil "Tun" (Fiil)'dir.

Onun felsefesi Aktüalizm ve Aktivizm ile şekillenir. Bu sebeple " Pratik Akıl"'ın önceliği gerçekleştirmek, yapıp etmektir.

Fichte'nin felsefî görüşü "*Wissenschaftlehre*" (Bilim öğretisi) adlı eserinde üç ana çizgi olan "Mutlak Ben", "Ben ve Ben olmayan", "Ben'in Yalnızlığı" çerçevesinde ele alınabilir.

FICHTE VE FELSEFÎ DÜŞÜNCESİNİN TEMEL ÖĞELERİ

Fichte, felsefî görüşlerini yukarıda da belirtildiği üzere "*Wissenschaftlehre*" adlı eseri ile ortaya koymuştur ve yine yukarıda belirtildiği üzere "Mutlak

Ben", "Ben ve Ben olmayan", "Ben'in Yalnızlığı" başlıkları altında incelenebilir. Bu analiz ile Fichte, "Mutlak Ben"in ontolojik statüsünü belirmeye çalışmıştır. Nihâî noktada "Mutlak Ben", Tanrı anlayışı ile birleşir ve Etik Panteizm anlamında özel bir tanrı anlayışı ortaya çıkar. Bu ise, Fichte'nin etik ve teist idealizm anlayışını belirtir. Bu arada Fichte'nin "Transendental bir anlayışa sahip olduğu da belirtilmelidir. Ona göre felsefî anlayış yüksek bilimdir ve bu yüksek bilim felsefî refleksiyon ile mümkündür. Refleksiyon ise sağlıklı insan zihninin soyutlama ile hakikatin zorunlu karakterini yeniden kurmasıyla mümkün olur ki, sadece tranzendental temellendirmeler zorunlu olanı ortaya koyar. Böylece deneysel-a priori bilgi elde edilmiş olur. Apaçık olmanın temel prensibi transendental analizin zorunlu özelliğidir.[4]

Mutlak "Ben"

Fichte'nin felsefî görüşü oldukca iddiâli bir görüşle başlar. "Kendi kendini farket; Bakışlarını kendine kendi içine çevir." (Merke auf dich selbst: kehre deinen Blick von allem, was dich umgiebt ab, und in dein Inneres)[5] diyerek. "Ben"i ve "Ben"e yönelmeyi felsefî düşüncesinin temeline koyar. Aslında "Ben"i felsefenin temeline yerleştirmek Descartes'in meşhur cümlesi, "Cogito ergo sum. (kendini bil)"den bu yana batı düşüncesi çerçevesinde daha ön plana çıkmış bir çabadır.[6] Bu doğrultu rahatlıkla denilebilir ki; hem Fichte hem de Descartes, "Ben"[7] kavramıyla dünya hakkında güvenli felsefî bir temel kurmaktadırlar. Ancak Fichte'ye göre, "Cogito ergo sum." öznenin spesifik bir aktivitesidir ve onun oluşumunu ilk ve temel olarak inşâ eden bir "Ben" değildir, aksine sınırlı ve belirlenmiş bir aktivitedir.[7] "Mutlak Ben" kendi imkânı olan fiil ile aynı, birdir. Bu birlik hem fiili hem de gerçekleşen fiil sonucu ortaya çıkan ürünü de kapsar. Fichte dünyayı sadece spekülatif olarak içeriklendirmeyen bir felsefeci olmuştur. Bir başka deyişle onun için önemli olan sadece akıl yürütme değil, aynı zamanda yapıp etme, bir fiil ortaya koyabilmek de elzemdir. Bu noktada Fichte'nin çıkış noktası insanın doğasının onun özgürlüğünde olduğunu vurgulayan Kantcı düşünce olmuştur. Kant gibi Fichte içinde özgürlüğün esası ahlâkî olarak ka-

---

4. Dorethea Wildenburg, "Ist der Existentialismusein Idealismus?", s. 47-48
5. Johann Gottlieb Fichte,, Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, in ders.: Fichtes sämmtlich. Werke, Bd. I, s. 422.
6. Elbette "Ben" üzerinde konuşma ve "Kendini Bil" düşüncesi Theosophik Felsefe'nin önemli bir ilkesi olmuştur.
7. Johann Gottlie Fichte, "Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre", (1794), 1997, s. 16 ve bknz. Rainer Schäfer, *Johann Gottlieb Fichtes*, Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre' von 1794, s. 46

rar vermedir. Aynı zamanda bizim kendi gerçekliğimizi kendimizin oluşturduğu düşüncesi de Kant'ın görüşleriyle oldukça benzerdir. Ancak bu noktada Fichte, çok daha kesin bir belirme yapar. Kant'a göre, "Dinge an sich" (kendinde şey) dış dünya tarafından bize iletilen şeyler, her ne kadar sadece bizim algılarımız tarafından kavranılsa bile bizim dışımızda mevcutturlar.[8] Ancak bu fikir Fichte'ye göre insanın özgür olmasıyla bağdaşmaz. Onun icin özgürlük sadece her şeyin "Ben" ile birlikte meydana gelmesi ile mümkündür. "Ben", daha önce bilincinde olduğu dünyayı kendisi kurar. Fichte "Ben"in önceden bilinç sahibi olması halini, "Mutlak Ben" diye adlandırır ki, bu, özgür olabilme bilincidir. Bununla birlikte özgürlük fikri ahlâk yasası ile doğrudan ilişkilidir. Fichte'nin felsefî görüşüne göre ise, "inanç" ve "Ahlâk Yasası" ön koşuldur. Bir başka deyişle burada ele alınan ontoloji ahlâk kurallarından ayrı formüle edilemez.[9]

Ben ve Ben Olmayan

Fichte kesinlikle kimi düşünürlerin iddiâ ettiği gibi dış dünyayı inkâr etmez. Onun düsüncesinden oldukça radikal olarak şu çıkar; biz dış dünyaya sadece algılarımızla sahip oluruz. Eğer biz kendimizi sadece "Ben" olarak tanırsak, bizim için "Ben-Olmayan" da ortaya çıkar. Yani, biz kendimizi dâimâ "Ben" olarak algılar ve kavrarsak, aynı zaman da "Ben"in ne olmadığını da tanımış oluruz.[10] Burada önemli olan; "Ben Olmayan"ın dış dünyadan bize ulaşıp ulaşmadığı veya "Ben"in, yani iç dünyamızın bir kurgusu olup olmadığı sorusudur. Fichte dış dünyadan bize gelen bir takım dürtüler olduğunu inkâr etmez. Ancak belirtilmelidir ki, "Ben Olmayan" sadece "Ben"in kendi dünyası içinde mevcuttur ve onun açısından görülür. Bir başka deyişle "Ben" ve "Ben Olmayan" "Ben"in filleri sonucu ortaya çıkar. Buna "birlik içinde ayrılık" da denilebilir. Kendinde olan "Ben" yine kendi içinde ve ondan ayrılabilen "Ben Olmayan"ı taşır. Sonuç olarak "Ben" aynı zamanda "Ben Olmayan"ın da bir parçasıdır ve karşılıklı olarak birbirlerini sınırlarlar.

Öte yandan belirtilmelidir ki, Fichte için sadece zihinsel olan hakîkî mânâda mevcuttur. Hakikat, "Ben"in kendi dünyasında tanıması ve fiileriyle ortaya koyduğu yapıp etmelerdir. Modern teorilerden biri olan "Konstruktivizm" bu düşünceyi yansıtır.

---

8. Johann Gottlieb Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, in ders.: Fichtes sämmtlich. Werke, Bd. I, s. 426ff.
9. Dorethea Wildenburg, "ıst der Existentialismus ein Idealismus?", s. 438
10. Martin Heidegger, "Der Deutsche İdealismus (Fichte, Scheling, Hegel) undDie Philosophische Problemlagede der Ggenwahrt", *Gesammtausgabe*, Band 28, s. 108-119

Ben ve Ben'in Yalnızlığı

Ayrıca kabul edilmelidir ki, eğer "Ben" mutlak olarak düşünülürse, bunun için " Tek bir Ben" olamaz ve "Ben Olmayan" da "Tek bir Ben"in bir parçası olamaz. Bu durumda, diğer insanlar, Tanrı, kendi halindeki dış dünya (an sich), hatta "Ben"in kendisi sadece bir hayal, kuruntudan ibaret olur. Fichte de ilerleyen zaman içinde bu problemi görmüştür:

Ona göre her şey, birine kopye edilemeyen, birbirinden bağımsız, alma ve amaçsız resimlerden ibarettir. Kendim ben bile bu resimlerden, karmaşık olanlardan biriyim. Öyle ki, bütün bu gerçeklik yaşamın olmadığı mükemmel bir rüya içinde görünmektedir. Bu rüya, hiç kimse tarafından görülmemekte, ruhsuzluğun olduğu, kendine bağlı kendi içinde de hayal olan bir rüya.

Yukarıda dile getirilen durum karmaşıklığa sebep olacaktır. İşte Fichte, bu noktada "Özgürlük" fikrini ortaya koyar.

Eğer özgürlük kendi tarafından yok edilmezse, o zaman sadece mutlak olmaz, aynı zamanda sonlu da olur. Aksi takdirde "kendisinin kendi" olan başka bir varlık tasarlamak gerekir. Oysa "Ben", hem mutlak hem de sonludur. Özgürlük fikrinde, özgür olan diğer varlıklar da olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Özgürlük, toplum içinde bulunan diğer özgür insanlar tarafından sınırlandırılır. Aslında özgürlük fikrinin temelinde de sınır bulunmaktadır. Özgürlüğün temelinde esas olarak derin bir zorunluluk vardır; bu sebeple herhangi bir ihtiyaç haline getirilemez.

Daha sonra Fichte, mutlak özgürlük fikrinden vazgeçmiştir. "Ben"in sadece sonlu olduğunu mutlak olanın ise, Tanrı olduğu görüşünü benimser. Sadece Tanrı "Kendidir ve Kendinden başka bir şey değildir", oysa insan " Var olan ve Tanrı'nın vahyidir".

Fichte'nin hayatı üzerinde duruken onun aynı zamanda çok iyi bir İlâhiyatçı olduğu ve hukuk eğitimi aldığı belirtildi. Dolayısıyla Fichte, "Din, Tanrı ve Hukuk" hakkında da görüşler ileri sürmüştür.

Etik

Fichte'nin etik hakkındaki görüşlerini, pratik olarak fiil ortaya koyan "Ben" çerçevesinde oluşturur. Ona göre, "Ben" aktif ve özgürdür; bu ölçüde fiili ile varlığı açıklanabilir. Ben'in zihinsel olarak doğrudan etkisi "İrâde" (der Wille) mümkündür. "Ben"in esası, özü kendi faâliyetini yine kendi irâdesiyle ortaya koymaktır. Aklını kullanan, onunla hareket eden "Ben" özgürdür ve kendi kendini idare eder. Ahlâk ilkesi zekânın zorunlu fikridir. Böy-

lece aklına göre fiilini belirleyen kişi özgür olarak fiilini gerçekleştirir. Bütün ahlâkî fiillerin nihâî amacı, "Akıl" (Vernunft) ve onun anlam dünyasına hükmetmesidir. Bütün fiziksel güçler "Akıl"a tâbidir. Ahlâkî olan toplumda aklın hüküm sürmesidir. Doğa, hiç bir şey ve değersiz iken, ahlâkı olan kendi içinde kendi amacını taşır. Meselâ insan bedeni (leib) sadece, anlam dünyasında ahlâk ilkelerinin gerçekleştirilebilmesi için bir araçtır. Ahlâk kanunları bireydeki "Mutlak Ben"in saf görünümüdür. Duyguların işlenmesi, medenîleşmesi ahlâkî bir amaçtır. Yaşamın amacı sadece irâdenin görevlerini yerine getirmek içindir.

Benim kendim, ampirik olarak aklın amacına ulaşması için bir araçtan başka bir şey değilimdir. Kısaca kendim, ahlâk kuralları için bir aracım ve ahlâk kanunlarının objesi de kesinlikle "akıl"dır.

Ahlâklılık aklı olan her varlığın nihâî amacıdır.

Devlet ve Hukuk

Fichte, Yasa ve Devlet teorisini "Ben" fikrinin dışında akıllı bireyin varlığı ile anlama çabasındadır. Kendi kendini yöneten, kendi kaderini tayin eden "Ben" ile birlikte ve onunla etkileşim içinde olan aktif, rasyonel ve özgür varlığa yer açmadan, "Ben" akıllı rasyonel bir varlık olarak düşünülemez.

Yasal ilişki (bağ) irâdeden ve etikten bağımsız olarak "Ben"den ve "aklın saf formu"undan hareketle anlaşılacaktır. Bu özgür varlığın karşılıklı olarak birbirini sınırladığı bir ilişkidir. Yasa (Hukuk), aklı ile ilerleyen varlıkların toplumları için gerekli ve şarttır. Özel bir doğa veya aklın yasası yoktur, aksine bütün yasalar aklın yasası fikrine göredir. Amaç, yasanın mihenk taşı, ölçüsü ve sebebidir. Genel yasa şöyle söyler: "Özgür bir varlık olarak bütün durumlarda kabul etmeliyim ki, benim özgürlüğüm senin özgürlüğünün imkânıyla sınırlıdır. "Temel Haklar, bedenini ahlâkî görevleri yerine getirmek için kullanan akıllı varlığın hakları ve özelliğidir. Karşılıklı güven bireyleri ortak bir irâdede birleştirir ve vatandaş sözleşmesini meydana getirir. Devlet doğanın zorlayıcı gücüyle yasanın kendisi haline gelir. Aklın gerçekleşmesi için bir organ, ahlâkın nihâî amacıdır. Bütün yönetimlerin amacı yönetimi gereksiz hale getirmektir. Devlet en iyi sekilde, "Emphoren"[11] (gözcülük) ile kontrol eder. "Kapalı ticârî toplum"da üretim, malların dağıtımı, fiyat kontrolleri söz konusudur, sadece devlet parası tolere edilebilir. Herkesin mevcut olma ve çalışma hakkı vardır. Çalışma hakkı sosyalizmin aksine bir görevdir.

---

11. Antik Sparta'da gözcü memurlara verilen isimdir.

Böyle bir devlette insanlar, birbirleriyle rasyonel ilişki kurdukları bir toplumda yaşarlar. Başkalarıyla bir arada olma dürtüsü insanlar için en temel dürtülerden biridir ve onların bir arada olmalarını kaçınılmaz kılar. Devlet içinde yaşam mükemmel toplum temelini, yani en iyiyi kurmak için bir araçtır. Özgürlükle etkileşim içinde olmakta o toplumun karakterini oluşturur. Hep birlikte mükemmel olma toplumun başlıca amacıdır. Devletin son aşaması da mükemmel haklılık ve ilâhî olandır. İşte böyle bir toplum ve devlet anlayışında Fichte "Ulus" bilincini ön plana çıkarır. Devletin görevi eğitimdir ve gençler, (Alman gençleri) ahlâklı ve akıllarıyla hareket edecek şekilde yetiştirilmelidirler. Alman ulus eğitimi kaçınılmaz, zorunludur. İrâde insanın en temel köküdür dolayısıyla, bunun için kaypak olmayan, tam, sarsılmaz bir irâdeye ihtiyaç vardır.

Din, Tanrı

Din felsefesi alanıyla ilgili olarak Fichte, "*Kritik aller Offenbarung*" adlı eserinde önemli açıklamalarda bulunur. Bu eser Kant'ın din felsefesi hakkındaki görüşleri ile Fichte'nin kendi teolojik geçmişinin bir analizidir. Din kaynaklı sorular onun felsefesinin merkezindedir. Bu sebeple "Tanrı fikri Fichte felsefesine nasıl girmiştir?" gibi bir soru anlamsızdır, çünkü Tanrı fikri hiç bir zaman onun felsefî düsüncesinin dışında olmamıştır; Kant'ın aksine, dinin yakınlığına ihtiyaç duymuştur.

Mümkün oldukca sık duâ etmiştir. Oysa Kant, kilise ayinlerinden, duâ gibi dinî aktivitelerden, dini otorite olarak gösteren her türlü biçim ve şekilden nefret etmiştir. Aslında şu yaklaşım her ikisi arasındaki farklılığı açıkca ortaya koyar:

Kant için, akla uygun bir dinin nasıl mümkün olacağı önemlidir, oysa Fichte, dinin özünün akla nasıl uygun olabildigi üzerinde durur.[12] Ona göre "Vahiy" mümkün olan eğitim kaynaklarından biridir. İnsan doğası gereği kimi zaman ahlâk yasalarına karşı çıkar, işte bu durumlarda ahlâklı olmayı koruma adına vahiy öne çıkmalı ve insanı ahlâklı olma yönünde eğitmeli, teşvîk etmelidir.

Fichte'nin hayatından bahsederken, onun ateist olduğu suçlamalarına maruz kaldığı belirtilmişti; bunun sebebi Tanrı hakkındaki yaptığı tanımlamadır:

Fichte, Tanrı'yı canlı (buradaki canlılık Tanrı'nın hareketli, devamlı yaratma halinde olması anlamındadır), aktif, "ahlâkî dünya düzeni" olarak tanımlar. Bir

12. M. Kesslers Buch Kritik aller Offenbarung, Grünewald, Mainz 1986,

başka deyişle Tanrı "Ordo Ordinas"dır. Başka bir Tanrı'ya ihtiyaç yoktur. Tanrı herhangi bir şey veya özel bir cevher (substanz) değildir. Yazdığı "*Appellationsschrift*" ile, kesinlikle ateist olmadığını açıklar. Ancak isteklerini kişiselleştiren rakipleri için yaptığı açıklama yetersiz, hatta ateist olduğunu kanıtlamaktadır, Onlara göre eğer Tanrı sadece "Geber des Genusses", zevk verici ise, o kişi dinsiz ateistir. Daha sonraki yazılarında Fichte, Tanrı ile tek saf aktivitesi dünyada mutlak akıl olarak bulunan, sonsuz mutlak "dünyevî Ben"in özdeş olduğunu ileri sürer. Bir diğer yazısı olan "*Über das Wesen des Gelehrten*"de Tanrı'yı, "görünümü dünyada olan yaşam" olarak belirtir. O'nun "Varlığı" (Sein) canlı ve aktifdir.[13] Yaşamın kendisi" Tanrı'nın yaşamından ve O'nun Mutlak olmasındandır, yani yaşam O'nunla ve O'ndandır. O'nun ifadesi, temsili, görünürdeki mevcûdiyeti dünyadır. Kendinde kendi içinde olan Tanrısal yaşamda herhangi bir değişim veya başkalaşım olmaz, kendi içinde kapalı bir birlik vardır. O'nun bunu göstermesinde de herhangi bir sonsuz ilerleme ve yükselme vardır. Devamlı aşılması gereken sınırlardan biri de ölü, sert, kendi içine kapalı bir varlık olan doğadır. Tanrısal yaşam içinde hayat bir zaman için de akıp gider. Tanrısal fikir saf ve doğayla karışmadan nerede hayat bulursa, orada yeni bir dünya inşâ edilir. Bireyin yaşamında önce görünen parçalanır, Bu fikir (tanrısal fikir) insana, kendi kendine yeten, kişisel bir yaşam yaratır ve buna göre kendisi için bir dünya oluşturur. (Tanrısal) fikrin yaşamı kendisini sevgi olarak gösterir, fikrin sevgisi olarak. Bu adım, Tanrı'nın yarattığı insanda tanrısal yaşamın "ruhsal yaşam eğitimi"ni tamamlamaya sevk eder.

Fichte'nin hayatı hakkında bilgi verirken ateist oldugu suçlamaları sebebiyle 1798'de Jena'dan ayrılmak zorunda kaldığı belirtilmişti. Fichte'nin ateist olduğuna ilişkin yöneltilen suçlamalar onun şu makâlesinden kaynaklanmıştır; "Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche WeltRegierung" (İnancımızın sebebi ve Tanrısal yönetim)[14] Bu makâlede Fichte Tanrı'ya inanmayı ahlâkî dünya düzenine ve ahlâkî olarak fiil ortaya koymaya indirgemiştir. Mâlum ateizm kavgası da şu yanlış anlaşılmadan kaynaklanmıştır: Fichte'nin ortaya koyduğu "Ben" kavramı Tanrısal ilkeyi açığa çıkaran görünen dünyanın küçük emprik "Ben"i değildir, aksine belirli şartlar altında insanda olan ve onun duygularının sınırlarını gösteren Tanrısal ilkedir. İnsan Tanrı'nın kendi kendini sınırladığı formu, şeklidir.

Sonuç olarak "Ben" yanlış anlaşılabilecek bir ifadedir. Her şeyden önce Fichte için bu kavram bütün insanlardaki düşünce enerjisini ve irâdeyi meydana getiren ilâhî kıvılcım, spekülatif ve mistik işarettir.

---

13. Fichte için Tanrı her şeyi bir saat gibi kurup köşesine çekilmemiştir, aksine yaşam O'dan kaynaklanır ve Tanrı daima yaratma halindedir.
14. Philosophisches Journal, Bd. 8, 1798, vgl. Lindau 1912.

Fichte'nin Felsefî Düşüncesinin Özgünlüğü

Fichte, daha önce de belirtildiği gibi Schelling ve Hegel'in yanı sıra Alman İdealist Felsefesi'nde önemli bir yere sahiptir. Fichte'nin İdealist Düşünce içindeki rolü diğer düşünürlerden farklı ve kendine hastır. Schelling, "Objektif İdealizm"in, Hegel "Mutlak İdealizm"in temsilcisi olarak görülürken, Fichte "Subjektif İdealizm"in temsilcisi olarak kabul edilir. Fichte'nin "Ben" fikri ve bu fikir üzerine kurduğu felsefî yaklaşımı onun "Subjektif İdealist" olarak adlandırılmasına sebep olmuştur.

Fichte Felsefesi ve Etkileri

Fichte sadece idealist felsefenin temsilcisi değil aynı zamanda ilk dönem erken Romantiklerin de başını çekmektedir. Bu sebeple sadece Schelling ve Hegel üzerinde etkili olmamıştır. Aynı zamanda Friedrich und August Wilhelm Schlegel, Novalis, Ludwig Tieck gibi dönemim çok ünlü romantikleri Fichte'nin eserlerinden etkilenmişlerdir. Öte yandan Johann Wolfgang von Gothe, onun düşüncesinden oldukça etkilenmiş ve 1794 yılında Jena Üniveristesi'nde görev alması için çaba sarfetmiştir.[15] Jena'dan hiç de uzak olmayan Weimar çevresinde de etkili olmuştur. Bunların arasında Johann Gottfried Herder, Christoph Martin Wieland zikredilebilir.

Berlin'de yaşadığı dönem içinde de Fichte, dönemin etkili düşünürlerinden olmaya devam etmiştir. Friedrich Danile Erns Schleirmacher bunlardan biridir. Eğer Fichte o dönem içinde yaşamasaydı veya herhangi bir eser üretmeseydi bugün birçok eser ortaya çıkmaz, çıksa da çok farklı olurdu.[16]

Fichte, sadece yaşadığı dönem içinde değil, daha sonraki dönemlerde de, olumlu veya olumsuz, adından bahsedilen düşünürlerden olmuştur. Meselâ Feurbach, felsefî düşüncesini olumsuz yönde eleştirirken, Schoupenhauer için Fichte bir şarlatandır.[17] Bugün de Fichte, üzerinde en çok tartışılan düşünürler arasındadır. Bertrand Russel Fichte'nin "hakikat" kavramını, bağımsız gerçeklerden uzaklaştırdığını, tevâzu unsurunu felsefenin dışına iterek kendini felsefenin gücü içinde boğduğunu belirtir.[18]

---

15. Maalesef Gothe, daha sonra ataizm tartışmaları sırasında Fichte'nin karşısında yer almıştır.
16. Kühn Manfred, "Johann Gottlieb Fichte, eine deutsche Philosoph", 9-15.
17. A.g.e. S. 12-15, bakınız: Lore Hünh (Hrsg): "Die Ethik Artur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)", Teil. IV.
18. Russel, Bertrand: "Philosophie des Abendlandes", S.25ff.

Bu olumsuz kanâatlerin yanı sıra XX. yüzyılın önemli düşünürlerinden olan Heidegger için, Fichte'nin eserleri ilginç bir okuma tecrübesi olmuş ve ona yeni bir dünyanın kapılarını açmıştır.[19]

Fichte'nin felsefî görüşlerini, öne sürdüğü problemler ve yaptığı detaylı analizler açısından ele alırsak onu sadece tarih içinde değil, aynı zamanda günümüz içinde önemli bir düşünür olduğu rahatlıkla belirtilebilir.

Değerlendirme

Fichte, düşüncesini felsefe tarihi bağlamında tartışmakta ve tartışmaları doğrultusunda temellendirmeler yapmaktadır. Ona göre insan aklının sınırları Kant'ın felsefî görüşü ile ortaya konulmuştur. Bu doğrultuda Fichte'ye düşen görev ise, Kant'ın düşüncelerini daha açık seçik hale getirmek ve bir nevi tamamlamaktır. Böylece felsefenin ışığı dünyayı aydınlatacaktır.[20]

Öte yandan Fichte'nin "Ben" hakkında söyledikleri, daha doğrusu dış dünyanın sadece "Ben"in tasavvurundan ibaret olduğu iddiâsı oldukça keskin bir iddiâdır. Bu iddiâ ile bugün üzerinde en çok tartışılan bir kavram olan "bilinç" kavramı benzerlik arzetmektedir. Bilinç'in kendi hakkında bilinç sahibi olması ve bunun başkalarına aktarılıp aktarılamayacağı bir sorun olarak tekrar tekrar ele alınır.

Kısaca denilebilir ki; Fichte, insanın dinden beklediğini felsefeden beklemektedir; bu ise tek kelimeyle "kurtuluş" olarak ifade edilebilir. Dinî kurtuluş günahın kötülüklerinden arınmak iken, felsefî kurtuluş cehâletin, bilgisizliğin kötülüğünden arınmaktır. Bu ise Kant'ın yaptığı gibi felsefî bir sistem ortaya koymakla mümkündür.

Ancak Fichte'ye göre, nasıl bir insan olduğumuz aynı zamanda nasıl felsefeci olduğumuzu da belirlemektedir.

KAYNAKÇA

Fichte, John Gottlieb, "Die Bestimmung des Menschen Dargestellt", *von Johann Gottlieb Fichte Text der Ausgabe 1800*, (A) unter Berücksichtigung der Ausgaben 1801, (B), 1838, (C) und 1845, (S. W.). Herausgegeben von Karl Kehrbach.

19. Martin Heidegger, "Der Deutsche Idealismus, (Fichte,Schelling,Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwahrt, S.51ff.
20. Johann Gottlie Fichte, "Über den Begriff der Wissenschaftlehre", S.49-56.

———, "Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie", *Hrsg. von Edmund Braun*, Reclam, Stuttgart, 1972.

———, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, in ders.: Fichtes sämmtlich. Werke, Bd. I, Hünh, Lore (Hrsg): "Die Ethik Artur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)", Econ verlag, 2006. Kühn Manfred: "Johann Gottlieb Fichte, eine deutsche Philosoph", C.H. Beck Verlag, München.

Heidegger, Martin, "Der Deutsche İdealismus (Fichte, Scheling, Hegel) und Die Philosophische Problemlagede der Ggenwahrt", *Gesammtausgabe*, Band 28, Vittoria Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.

Kessler, Michael, "Buch Kritik aller Offenbarung", *Grünewald*, Mainz 1986.

Schäfer, Rainer, *Johann Gottlieb Fichtes*, Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre' von 1794, Darmstadt 2006.

Russel, Bertrand, "Philosophie des Abendlandes", *Aus d. Engl. v. Elisabeth Fischer-Wernecke u. Ruth Gillischewski*, Piper Taschenbuch, 2004.

Wildenburg, Dorethea, "Ist der existentialismus ein Idealismus?", *Editions Rodopi*, 2003.

Wladika, Michael, *Moralische Weltordnung*, Selbstvernichtung und Bildwerden, seeliges Leben. J.G. Fichtes Religionsphilosophie, Würzburg, 2008.

Wilhelm G. Jacobs, "Johann Gottlieb Fichte Eine Biografie Cover: Johann Gottlieb Fichte", *Insel Verlag*, Berlin, 2012.

SCHELLING FELSEFESİ

Ömer Naci Soykan*

SCHELLING'İN FELSEFE ÇEVRESİ

Schelling, Alman İdealizmi'nin romantik büyük filozofudur. Alman idealistleri, Kant'la aynı felsefî zeminde bulunmuyorlardı. Bu sebepledir ki, 19. yüzyılın ortalarında ortaya çıkan Yeni Kantçıların parolası şu olmuştu: "Kant'a dönelim." Fakat buna rağmen Alman idealistleri, dâimâ Kant'la bir hesaplaşma içinde olmuştur. Kant, aşkın olanın yolunu kapamıştı. Oysa idealistler, deyim yerindeyse, bu yolda doludizgin söz koşturdular. Şimdi Fichte ve Schelling'in Kant'la hangi noktalarda bir hesaplaşmaya girdiklerini ve onu hangi anlamda aşmayı denediklerini görelim.

Kant, inanca yer ayırmak için bilginin ortadan kaldırılması gerekeceğini söyleyerek[1] bilgi ve inancı, bilme ile gerekliliği birbirinden kesin olarak ayırıyordu. Ancak yine Kant'a göre bu ayrım, görünüşler dünyası ile sınırlı olan anlayış yetisi bilgisi için söz konusudur. Ama akıl sahibi bir varlık olarak insan, bu görünüşler (fenomenler) dünyasından başka bir dünyanın da yasalarına bağlıdır. Ancak bu sayede o, görünüşler dünyasındaki herhangi bir varlık olmaktan kurtulur, özgür ve özerk (autonom) bir varlık olur.[2] Bu dünya, zihinsel (intelligible) bir dünyadır, bir "Noumenon"dur. Gerçi bu dünya bilgi sınırımızın dışında olduğu için onu bilemeyiz, ama biz, bir akıl varlığı olarak onun "ide"lerine

---

* Prof. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü.

1. Bkz. Kant, I.; Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur zweiten Auflage.
2. Bkz. Kant, I.; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, [S. 452/453].

sahip olabiliriz. Meselâ Kant'a göre, "özgürlük idesi" böyle bir idedir. "Haklı bir inancı desteklediği" ve insan eylemlerinin ve pratik akıl gibi bir uygulama alanı bulabildiği için Kant, böyle bir ideye izin verir.[3] "Salt kuramsal akıl" için reddettiği inancı, belli bir ölçüde de olsa "pratik akıl" için kabul etmekle Kant, bu noktada bilgi ve inancın bir birliğinin olanağını hazırlamış olur. Kant felsefesinden hareket eden Fichte, kendi sisteminin Kant'ınkinden farklı olmadığını, yalnızca yöntem bakımından ondan ayrıldığını söyler.[4] Windelband, Fichte'nin Kant felsefesi karşısındaki konumunu şöyle belirler: "Reinhold'un yapmak istediği, ama Fichte'nin başardığı şey şudur: Bütün öğretilerini bir ilkeden yöntemsel olarak çıkarmak. (...) Kant, aklın tek tek işlevlerini, tek tek sorunlardan çıkarıp çözümlemişti. Fichte'nin istediği ise içsel zorunluluğu kavramaktır. (...) Fakat bu bilgi deneyden elde edilmez. Bu bilgi, ancak akıl etkinliğinin kendi içsel zorunluluğunda araştırılmasıyla elde edilir. (...) Bütün akıl etkinlikleri, ancak aklın kendisinin mutlak bir ilkesinden çıkarılmalıdır. (...) Akıl kendi kendisini yaratan eylemdir. Felsefe bu eylemi kendisinde ortaya çıkarmayı ister. (...) Kant için akıl, formlarıyla birlikte verilmiş olan bir organizasyondur. Fichte için bu organizasyon, yalnızca aklın kendini yaratmasında bulunur. (...) Fichte için bütün varlık, bütün gerçeklik, kaynakça eylemin yalnızca bir ürünüdür."[5] Bütün varlığı yaratan böyle bir ilke, mutlak-ilk, hiçbir koşula bağlı olmayan, doğrudan doğruya bir ilke olarak eylem'dir.[6] Bu eylemin öznesi de Ben'dir. Bütün varlığa kendisinde sahip olan Ben, yine kendisinden çıkardığı Ben-Olmayan'ı kendi karşısına nesne olarak koyar.[7] Böylece "Ben, Ben-Olmayan'la kendini sınırlayarak ortaya koymuş olur."[8] "Bütün gerçekliğin kaynağı Ben'dir. Gerçeklik kavramı Ben'le verilmiştir. Ben kendisini ortaya koyduğu için vardır. Buna göre, kendini ortaya koymakla varlık bir ve aynı şeydir. O halde gerçek olan her şey eylemsel olandır ve eylemsel olan her şey gerçek olandır."[9] Alman İdealizmi'nin bütün filozoflarında ortak olan birlikli, tümel bir bilgi sistemi kurma düşüncesi, böylece, ilk kez Fichte ile "eylem" alanında, Kant'ın açısından söylersek, "pratik akıl" alanında gerçekleştirilmiştir. Yine bu dönemde şair-filozof Schiller de Kant'ın iki dünyanın yurttaşı olarak görmekle ikiye ayırdığı insanı bir bütün olarak kavramıştı. Schiller, doğa ile

---

3. Bkz. Kant, I.; a.g.y. [S. 462/463].
4. Bkz. Ficte, J. G.; Einleitung in die Wissenschaftsfehre, Erste Einleitung, S. 4. Verlag von Felix Meiner in Leipzig.
5. Windelband, W.; Die Geschichte der neueren Philosophie, zweiter Band, S. 203-211, Leipzig 1904.
6. Bkz. Fichte, J.G. Grundlage der gesamten Wissenschaftsllehre, pragf. 1.
7. Bkz. Fichte, J. G.; a.g.y. pragf. 2.
8. Fichte, J.G.; a.g.y. pragf. 4.
9. Aynı yer

çelişen bir ahlâkîliği değil, tersine doğa ile insanın ahlâkîliği arasında içsel bir uyumu öneriyor ve bunu insanın estetik eğitimi için bir ilke olarak görüyordu.[10]

Gerek Schiller'in estetik idealizminde, gerek Fichte'nin ahlâkî idealizminde eksik olan bir şey vardı: Doğa. Bu eksiklik ilkin Goethe ile, sonra da Schelling ile tamamlanacaktır. Goethe büyük bir şair olduğu gibi, aynı zamanda bir doğa araştırıcısıydı. O, Schelling'in daha genç yaşta gerçekleştirdiği doğa felsefesi dolayısıyla Schelling'den övgüyle söz eder. Schelling, Newton'dan beri zamanına dek yapılmış olan doğa araştırmalarının bir sistem içinde kavranması ihtiyacını ilk olarak ayrımladı. Schelling, doğayı nesnel ve algısal bir tarzda, bir yapılanmanın birliği olarak gördü. Fichte'den aldığı, fakat kendine özgü bir anlam verdiği "zihinsel algı" (intellektuale Anschauung) ve Spinoza'dan aldığı "yaratıcı doğa" (natura naturans) kavramlarıyla Schelling, doğayı kendi kendini durmaksızın açan, yaratan, üreten organik bir bütün-varlık olarak kavrar. Bu açınım aynı zamanda Tanrı'nın bir açınımı olarak görülür. Schelling, ilk yazılarında Fichte'nin bir çömezi olarak görünmesine karşın, daha sonra ondan tamâmen ayrılır. Hatta o, Fichte'ye karşı cephe alır. Bu cephe alışta henüz onun bir mürîdi olan Hegel de onun yanında yer alır. Schelling, Hegel'den beş yaş küçük olmasına karşın, büyük başarısını gerçekleştirdiği sırada Hegel, henüz hiç tanınmıyordu. Hegel, Fichte ile Schelling sisteminin ayrımı üstüne bir yazı yazdı. Bu yazıda o, Fichte'ye karşı Schelling'in yanında yer alır.

Schelling, Kant felsefesinin kuramsal ve pratik akıl ayrımı biçimindeki ikilemine (dualizm) Spinoza'nın birciliği (monizm) ile karşı çıkar, ama bu birciliği de yeterli bulmaz. Kant için "Sentetik a priori yargılar nasıl olanaklıdır?" sorusu ile Schelling'in mutlak-olan'dan sonlu bir şeyin nasıl çıktığı sorunu aynı değerdedir. Schelling'e göre bu sorunun iki ayrı yanıtı vardır. Biri Spinoza'nın "dogmatizm"idir ki burada özne, kendini mutlak olan'da tamâmen kaybeder. İkincisi ise "kritisizm"dir. O, Kant kritisizmini "bir krizin yalnızca başlangıcı" olarak görür. Bu felsefede özne ile nesnenin ayrılığı söz konusudur. Ancak pratik akıl alanında, mutlak Ben'in kendini ortaya koymasından ötürü "kritisizm"e hak verildiği gibi, mutlak Ben-Olmayan'ı ortaya çıkarmasından ötürü Spinoza'nın "dogmanizm"ine hak verilir.[11] Bu iki felsefe, Schelling'in "özdeşlik sistemi"nden birleştirilir. Bunun için Leibniz'in "önceden kurulmuş uyum" kavramı ilke olarak benimsenir.

Alman İdealizmi'nin üç büyük düşünürü Fichte, Schelling ve Hegel'in tarz-

10. Bkz. Schiller, J. C. F. v.; İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Bir Dizi Mektup (özellikle Altıncı Mektup).

11. Bkz Schelling, Sämtilche Werke (SW) I,I, 186. Schelling'den yapılan alıntılara ilişkin notların büyük çoğunluğu SW (Sämtliche Werke) kısaltmasıyla ve orjinal baskı sayfa numaralarıyla verilmiştir.

ları birbirinden çok ayrıydı. Her biri kendi başına, yalnız kendi felsefeleri ile kendilerini özdeşleştiriyorlardı. Bu sebeple aralarında başlangıçta var olan dostluk düşmanlığa dönüşüyordu. Schelling ile Hegel ilkin Fichte'den koptular, sonra da birbirlerinden. Hegel ilk büyük yapıtı "Tinin Fenomenolojisi"ni yayınlar (1807); Schelling kitabı henüz görmemiştir, Hegel'e sevinçle şunları yazar. "Sonunda yayınlanan yapıtını büyük heyecanla bekliyorum. Senin olgunluğunun zamanı gelmişse, meyvesi de olgun olmalı."[12] Bu sevinç karşılaması, hemen arkasından Schelling'in kitabı görmesiyle, ömür boyu sürecek küskünlüğe dönüşecektir. Kitabın önsözünde Hegel, Schelling'in adını anmaksızın, onun tarzında felsefe yapmayı aşağılayıcı tonda dışlar.

Schelling, gençliğinde bir sistem kurmayı istedi. Bunu bir ölçüde gerçekleştirdi. Özellikle doğa felsefesiyle başlayan, "transzendental idealizm sistemi", "özdeşlik sistemi" ile gelişen ve "sanat felsefesi" ile taçlanan bu süreç, yine de Hegel anlamında bir sistem değildi. Hegel ise Schelling'in baştan yapmak istediği, ama sonradan uygun görmeyerek vazgeçtiği şeyi yaptı. O, sözcüğün tam anlamıyla bütün bilginin bir sistemini kurdu. Schelling, onu bu çabası için şöyle eleştirir. "Gerçekten tam bir sistem isteyen kimse, uzağa bakmak zorundadır, ütopik biçimde düpedüz tek olanı ve yakında olanı görmese gerekir."[13]

Bu iki filozofu, Jaspers'in tanıklığıyla son olarak şöyle karşılaştıralım. Hegel'in sisteminin devâsâ büyüklüğü karşısında Schelling'in zayıflığı, bambaşka bir güce sahipti. Onun düşüncesinin derinliğinin Hegel sisteminde yeri yoktu. Schelling'in sistematik güç zayıflığı, onun kavradığı hakikatin sonucu idi. O, insanın ve kendi felsefesinin durumunun bilincindeydi. O, hep yoldaydı, yolun sonunda değil.[14] "Hegel kavramdaki gerçekliği ister; Schelling düşünmenin önündeki gerçekliği, ama öyle ki, düşünmenin kendisi gerçekliğe ait olarak gerçeklikte temelini bulur; o, gerçeklikteki kavramı ister."[15] Yine Jaspers'e göre Fichte ile Schelling, sanki ikisi bir kişiymiş gibi Hegel'i etkilediler.[16] Bize göre Jaspers, özel yakınlık duyduğu Schelling'in büyüklüğünü göstermek için Hegel'i aşağılamaktadır. Oysa Schelling'in büyüklüğünün buna ihtiyacı yoktur. Gerçi talih, özellikle Marx'ın Hegel'in öğrencisi olması dolayısıyla Hegel'den çok yana olmuş ve gelenekçi batı düşüncesi Schelling'e Hegel karşısında üvey evlât muâmelesi yapmıştır. Jaspers'in sözlerinde biraz da bu talihsizliğin telâfîsi arzusu vardır.

---

12. Alıntı: K. Jaspers, Schelling, s. 301, Piper, München 1955.
13. Bkz. not. 12, S. 116.
14. Aynı yer
15. Bkz. not:12, S.307
16. Bkz. not:12, S.283.

GELİŞME SÜRECİ İÇİNDE ANA ÇİZGİLERİYLE SCHELLING FELSEFESİ

Felsefenin İlkesi Olarak Ben

Schelling, ilk yazılarında, Ben'den yola çıkmakla ve düşünülen her şeyin Ben'de konulmuş olduğunu kabul etmekle Fichte'nin bir izleyicisidir. Ama o, daha burada bile Fichte'den ayrılır. Çünkü Schelling'e göre Ben, başlangıçtan beri mutlak Ben'dir. Böylece bu Ben, Fichte'de olmadığı biçimde Tanrı yerine geçer. Ayrıca Ben'in karşısına konulan ve empirik varlığın temeli olan Ben-Olmayan kavramı da Fichte'ye yabancıdır.

Ben, bütün gerçekliğin temelindeki bir şeydir. Ama onun bilgisi, başka şeylerin bilgisine bağlı olamaz. Aksi olsaydı o, en temelde olan şey olmazdı. Bir başka bilgi yoluyla edinilen bilgi, koşullu bilgidir. "Bilgimizin zinciri bir koşullu olandan diğerine uzar gider."[17] Bu zincirin sonuna varıldığında, orada, kendisi başka bir bilgiyle elde edilemeyecek olan bir şeyin varolduğu kabul edilmek zorunda kalınır. Fakat bu şey, bir nesne değildir, aslâ nesne olmayacak olan şeydir, mutlak bir Ben'dir. Mutlak Ben'i nesne edemeyeceğimiz için onu bilemeyeceğimize göre, tek çare onun kendi sesini dinlemektir. Onun söylediği tek bir şey var. "Ben im ben ya da şöyle Ben im!"[18] Bu, onun kendi varlığını söylemesinden başka bir şey değildir. Mutlak Ben'in karşısına mutlak olarak konulmuş hiçbir şey yoktur. Aksi halde iki mutlak yan yana olurdu. Bu da mutlak kavramıyla uyuşmazdı. Bilim, felsefe, bu karşısına hiçbir şey konulmuş olmayan Ben'den hareket eder. Ben'de felsefe kendi her şeyini bulur. Bu kendisi koşulsuz olabilen bir şey olarak bütün bilgi zincirini meydana getiren, ama kendisi bu zincirin dışında kalan Ben'dir.

Ben'in karşısında bir Ben-Olmayan olması çelişkidir. Fakat bu çelişkiye Schelling, insan bilgisinin olanağı olarak görür. O, çelişkinin bir yanına (Ben yanına) Kant'ın kritisizmini, Ben-Olmayan yanına da Spinoza'nın dogmatizmini koyar. Amaç ikisinin bir bireşimine varmaktır. Ben-Olmayan empirik varlıktır. "Yalnızca bir mutlak Ben ile, yalnızca, kendisini muhakkak koymuş olan bu şey ile bir Ben-Olmayan'ın ona karşı konulmuş olması ve elbette felsefenin kendisinin olanaklı olması mümkün olur."[19] Çünkü kuramsal ve kılgısal felsefenin bütün işi bu ikisinin birliğine varmaktır.

Ben'in özü özgürlüktür. Yalnızca bu güç, kendisini özgürce doğrudan doğruya Ben olarak var eder. Ben bir kavram değildir. O, ancak zihinsel kavramada

17. Bkz. not: 12, S. 283.
18. SW I, 179.
19. SW I, 176.

(intellektuale Anschauung) kendisini belli eder. Bu da filozofun kavramasıdır.

Ben, bütün varlığı, bütün gerçekliği içerdiği için sonsuzdur. Onun bütün öz-nitelikleri de sonsuzdur. Töz, koşulsuz olan olduğuna göre Ben biricik tözdür. Schelling şöyle diyor: "Doğruluğu bulmak için bütün doğruluğun bir ilkesine sahip olmalısın: Onu istediği kadar yükseğe koy, ama o doğruluğun ülkesinde bulunmalı."[20] Bu ülke ve bu ilke, ona göre Ben'den başkası değildir.

Kendi kendisiyle özdeş olan mutlak Ben, hiçbir ahlâk yasası tanımaz. "Ahlâk yasası, bir Ben-Olmayan'la sınırlanmış sonlu Ben içindir."[21]

Schelling, Ben bağlamında Tanrı'yı, hem Ben ile Ben-Olmayan'ın eşitliği, hem de bütün Ben-Olmayanı yok eden mutlak Ben olarak anlar.[22]

Ben-Olmayan ilksel değildir. Çünkü o, Ben'in karşısına konulmuştur. Ben-Olmayan duyusal görü ile kavranır. Oysa Ben zihinsel görüde (intellektuale Anschauung) kendini ortaya koyar. Salt Ben yalnız Ben'de düşünülebilirdir. Ama Ben-Olmayan Ben'de konulabilir değildir. Yine de onun bir bakımdan Ben'e konulması gerekir. Bu, Ben-Olmayan'ın biçiminin Ben'in biçimiyle özdeşleştirilmesiyle olur.

Schelling, bu düşünceleriyle yapmak istediği şeyin felsefeyi içine düştüğü dermansızlıktan kurtarmak olduğunu söylüyor. Kendisi için "Yazar" diyor, "insanın spekülasyon yapmak için değil, eylem için doğduğuna, o halde onun felsefedeki ilk adımının da özgür bir özün başlamasını ilân etmesi gerektiğine inanıyor."[23] Schelling'in Ben'e, özgür eyleme verdiği bu önem, onun daha sonraki bütün felsefesinde yerini koruyacaktır.

Doğa Kavrayışı

Schelling, doğayı sürekli oluş ve canlı bir bütün olarak görür. Onun, doğa felsefesi nazarî (spekülatif) fiziktir. Bu fiziğin karşısında deneysel fizik bulunur. Deneysel fizik, yalnızca, doğadaki hareketleri mekanik-matematik olarak betimlemekle yetinir. O, "ölü doğa" ile ilgilenir. Oysa nazarî fizik, oluş halinde olan, yaratıcı doğa ile onun dinamik görünüşleriyle uğraşır. İlki doğanın yüzeyine, ikincisi genellikle içsel hareket ettirici mekanizmaya yönelir.

Nazarî fizik, yöntem bakımından da deneysel fizikten ayrılır. Bu ikincisinin betimleyici olmasına karşın, ilki kurucu-yapıcıdır. Deney doğayı bir tür

20. SW I, 193.
21. Bkz. SW I, 198.
22. Bkz. SW I, 201
23. SW I, I, 243.

zorlamadır. "Her deney, yanıtlanması için doğanın zorlandığı, doğaya yönelen bir sorudur."[24] Ancak burada sözü edilen deney, "doğru deneyin ruhu" demek olan nazarî fiziğin deneyidir, empirik fiziğin değil. Schelling, empirik fiziğe bilim gözüyle bakmaz. Onun bilim dediği yalnızca nazarî fiziktir.

Nazarî fizikçi, yani doğa filozofu, doğanın anlamını sorar. O, doğanın bütünün oluşum sürecinde nasıl bir yeri olduğunu arar. O, doğa karşısında temâşâcı bir tavır alır. Böylece doğa, bir sanat yapıtı ya da "okunacak bir yapıt, bir metin" olarak görülür. "Yeryüzü" diyor Schelling, "çok ayrı çağların parçalarından ve rapsodilerinden bir araya gelmiş bir kitaptır. Her mineral hakîkî dilbilimsel bir sorudur."[25] "Doğa dediğimiz şey, bir şiirdir; gizemli, mucizevî yazının içinde saklı bulunan şiir."[26] Demek ki doğa, doğa ürünleri bir dil gibi okunacaktır. Ama bu dil herkese açık değil, tersine gizemli, gizli bir dildir. O, onu okumasını bilenin, yani filozofun önünde ancak açık olarak duran bir dildir. Böyle bir filozof, doğayı ve doğanın düzenini salt anlama ile ve hayalgücü ile gözlemleyen birinden başkası değildir. O, bu dünyanın özünü sözlerde yakalamayı ve doğru olarak dile getirmeyi ister.

Schelling'in doğa felsefesi çerçevesinde, onun insan-doğa ilişkisini nasıl gördüğüne de değinmelidir. O, insanın önceleri felsefî anlamda bir doğa-durumunda yaşadığını söyler. Bu, Hobbes anlamında bir "status naturalis" değil, fakat insanın kendi kendisiyle ve onu çevreleyen dünya ile birlik içinde, uyumlu yaşadığı bir durumdur. Bu durumda felsefe yoktu. Ama birçoklarının asla hiç terk etmemesine karşın, içlerinden çok azı bu doğal durumu terk etti ve bunlar, ötekiler için "kötü örnek" oldu. "Eğer kötü örnek ötekileri yoldan çıkarmasaydı, onlar kendi kendilerinde mutlu olurlardı; çünkü doğa hiç kimseyi isteyerek kendi velâyetinden çıkarmaz."[27]

Schelling'e göre doğa, tıpkı Spinoza'da olduğu gibi bir yandan yaratan, üreten doğa (natura naturans), bir yandan da ürün olarak doğa, yaratılmış doğa (natura naturata)'dır. Natura naturans olarak doğa, tamamlanmış, bitmiş bir şey değil, tersine sürekli üretme, yaratmadır. Burada ürün ile üreticiliğin özdeşliğine varılır. Ancak Spinoza'da özne eksikti. Schelling'in buraya koyduğu "özne", kökence nesne ile birdir. Nesne ile özneden birinin önceliği söz konusu değildir. Özne, yaratıcı eylemin öznesi olarak Tanrı'dır. Nesnelerin doğuşu, Tanrı isteminin doğada ortaya çıkmasından, nesneleşmesinden başka bir şey değildir.

Doğadaki canlı ve cansız olan, birbirinden özce ayrı değildir. Aralarında yalnızca bir derece ayrımı söz konusudur. Canlı nasıl cansıza dönüşüyorsa, can-

24. SW III, 276.
25. SW V, 247.
26. SW III, 628.
27. SW II, 12.

sızdan da canlı çıkar. Çünkü doğa, tümde organik bir birliktir. Bu organik bütünün yaratma gücü, bütün doğada baştan sona etkendir.

Schelling, doğada durmaksızın ileri doğru giden ve geriye dönmeyen dinamik bir süreç görür. Doğanın bu dinamik süreci, basamaklı bir silsileyi oluşturur. Bunlar, sırasıyla "mıknatıs", "elektrik" ve "galvenizm"dir. Bu süreç, gerçi basamaklı bir yapıdadır, ama kesintisizdir. İnsan da bu sürecin bir sonucunda ortaya çıkmıştır. Schelling, mekanizm ile organizmi birbiriyle birlik içinde ele alır. Mekanizm, sebep ile etkide kendini gösterir. Ancak sebep ile etki, iki ayrı nesne için söz konusudur. Ama bir organik doğa ürününün kendisinde organizm ilkesi geçerlidir. Sebep ile etki mekanik bir biçimde art arda sürebilir. Bu durum organizmde farklıdır. Neden etki hareketi yalnız bir nesnede ise, o nesneden başka bir nesneye geçmesi engellenmişse, o zaman hareket nesnenin kendisinde döner durur ve bu nesne bir "organizm" adını alır.

Doğanın basamaklı yapısında, bir basamaktan bir üst basamağa geçiş, kutuplu bir oluş sayesinde gerçekleşir. Doğada karşıt güçlerin bir ikiliği vardır. Bu ikilik her basamakta bir kutupluluğu ifade eder. Doğadaki her şey, bu karşıt güçlerin birbiriyle çatışıp bir bireşime varmalarıyla meydana gelir. Doğada Herakleitosçu bir karşıtların birliğini arayan Schelling, doğa felsefesinin son ereğini "doğanın görülebilir tin, tinin görülebilir olmayan doğa" olarak kavranması diye ifade eder. Bu, Newton'un doğa felsefesi ile Leibniz'in tin sisteminin, yani monadolojisinin birliği anlamına gelir.

Transzendental İdealizm

Her bilgi, bir nesnel olanla bir öznel olanın uyumuna dayanır. Bilgimizdeki nesnel olanın cisimleşmesine doğa denir. Buna karşın öznel olanın cisimlenmesi de Ben veya zekâ adını alır. Burada Schelling'in kendine verdiği ödev, bu ikisinin buluşmasını açıklamaktır.[28]

Öznel olan ile nesnel olan arasında bir öncelik ve sonralık söz konusu değildir. Ama bu özdeşlik açıklanmak istendiğinde, zorunlu olarak onlardan biri diğerine öncelenecektir. Bu durumda ortada iki yol vardır: Ya nesnel olan ilk olan yapılacak ya da öznel olan. Birinci durum doğa felsefesinin ödevidir. İkincisi de transzendental felsefenin. Transzendental filozofun kesin olarak ifade ettiği şey, "Ben im." ya da "Ben varım"dır. Ona göre yalnız öznel olan aslî gerçekliğe sahiptir. O halde transzendental bilgi salt öznel olması bakımından bilginin bir bilgisidir.[29]

---

28. Bkz. SW III, 339.
29. Bkz. SW III, 345.

"Transzendental-filozof, her hususta yalnız öznel olanı kendine nesne yaptığı için, yalnızca da öznel, yani bizim için herhangi bir ilk bilginin varolduğunu öne sürer."[30] Bu ilk bilgi, öz-bilincin bilgisidir.

Koşulsuz bilgi, öznel olanla biricik olarak koşullu ise, ancak o zaman koşulsuz bilgidir. Yalnızca böyle koşulsuz bir bilgide kesinlik bulunur. Sentetik cümleler koşulsuz değildir. Çünkü bu cümleler A=A biçiminde, yani bir özdeşlik biçiminde değildirler. Tasarım ile nesnenin ya da varlık ile tasarımın tam özdeşliği bir bilgide yoksa, o bilgide kesinlik yoktur.

Kendisinden hareket edelin öz-bilinç, bir-olan mutlak edimdir. O halde kuramsal felsefe bu edimin tümdengelimi olacaktır. Bu edimde ideal ve real olan karşı karşıya konulmuştur. Öz-bilinçte özne ile nesne sürekli olarak birbiri karşısında tutulacaktır. Öz-bilincin ediminden türetilmiş olan sınırlanmış varlıktır. Sınırlayan etkenlik bilince gelmez, nesne olmaz. Nesne olan etkenlik yalnızca sınırlanan etkenliktir. Bu iki etkenlik arasında gidip gelen, Ben'den başka bir şey değildir. Sınırlayan etkenlik yanında olan öznel Ben, karşı yanda olan ise nesnel Ben'dir. Nesnel Ben tez olarak mutlak gerçekliktir. Ona karşı konulmuş olan şey, yani antitez ise mutlak olumsuzluktur. "Tezden antiteze ve buradan senteze doğru giden süreç, tinin mekanizminde aslî olarak temellenmiş, (...) içeriksel süreçten soyutlanmıştır."[31] Bu sürecin içerik kazanması, ancak doğada olanaklıdır. Transendental bakımdan felsefe, çeşitli dönemleri olan öz-bilincin tarihidir. Bu yolla Bir-olan mutlak sentez gitgide oluşturulur. Özbilincin dönemleri şunlardır: Birinci Dönem: Aslî duyumdan yaratıcı görüye dek. İkinci Dönem: Yaratıcı görüden kendi üstüne katlanan düşünmeye dek. Üçüncü Dönem: Kendi üstüne katlanan düşünmeden mutlak isteme-edimine dek. İlk iki dönemde Ben, dolaysız olarak, kendi etkenliğinin bilincine varmış değildir. Ancak sonuncu dönemde, çıkarımlanmış olanın bilinci bizzat Ben'in içine girer.[32]

Tarih Felsefesi Kavramı

Genellikle bir tarihin nasıl düşünülebilir olduğu sorusu, Schelling için bir tarih felsefesinin yapılabilmesinin koşuludur. O, tarihin ana karakteri olarak özgürlük ile yasaya uygunluğun özdeşliğini görür. Karşıtlıklardan ve karşıtların uyumundan hareket eden Schelling felsefesi, burada da aynı tarzda kendini gösterir. Tarih, ancak özgürlük ile zorunluluğu bir olarak ortaya koymakla olanaklıdır. Burada özgürlük zorunluluk, zorunluluk özgürlük olmalıdır. "Öz-

30. SW III, 356.
31. SW III, 394.
32. Bkz. SW III, 505.

gürlüğün koşulu genel hukuk durumudur, çünkü o olmaksızın özgürlük adına hiçbir yurttaş var olmaz."[33] Özgürlüğe karşı, onunla çelişik olan zorunluluk ise, bilinçsiz olandan başka bir şey değildir.

Schelling, bir ahlâkî dünya düzeninden söz eder. Ancak ahlâkî dünya düzeni, bizim onu kurmamızla varolabilir. Biz akıllı varlıklar olarak, bir bütünün parçası olarak bu düzeni gerçekleştiririz. Bu anlamda, "Her tek zekâya, Tanrı'nın veya ahlâkî dünya-düzeninin tamamlayıcı bir parçası olarak bakılabilir."[34]

Tarihte Tanrısal kayranın planının kendisini tamâmen gerçekleştirmiş olduğu bir çağ yoktur. Çünkü aksi halde Tanrı'nın real olarak var olmuş olması gerekecekti. Tanrısal planın gerçekleşmesi ya da Tanrı'nın kendini dünyada açması bakımından Schelling, tarihin üç evresinden söz eder.

İlk evre kaderin ya da kör gücün içinde egemenlik sürdüğü evredir. "Trajik" diye adlandırılan bu eski dünyadan geriye pek bir şey kalmamıştır. İkinci evrede kör gücün yerini bir "doğa yasası" alır. Burada hiç değilse bir yasallık ortaya çıkmıştır. Schelling, bu evreyi Roma devletinin genişlemesiyle başlatır. O, "Tarihin üçüncü evresinin ise ne zaman başlayacağını bilmiyoruz." der. Daha önce kader ve doğa olarak görünen şey bu sonuncu evrede kendisini Tanrısal kayra olarak geliştirecek. "Eğer bu evre var olacaksa, o zaman Tanrı da var olacak."[35]

Özdeşlik Sistemi

Schelling sisteminin gelişme süreci, onun "özdeşlik sistemi" ile tamamlanır. İlkin doğa felsefesiyle "kuramsal felsefe", transzendental idealizm ile "kılgısal felsefe" ortaya konmuştu. Şimdi bu iki felsefenin bireşime vardığı özdeşlik felsefesine sıra gelmiş bulunuyor.

Schelling, burada varlığın biçiminin ya da biçim olarak varlığın yapılanışını mantıksal-matematiksel bir düzene göre kaleme alır. O, ilkin us'u tanımlayarak söze başlar. Bu "mutlak us"dur ve o, nesnel ile öznel olanın tam ayrımsızlığı olarak düşünülür. Böyle bir us da mutlak varlık'tan ya da mutlak Ben'den başka bir şey değildir. Us, bütün varlığı içerir. Onun yasası bütün varlığa ilişkin olarak A=A ile ifade edilen özdeşlik yasasıdır.[36] Bu formülle ifade edilen mutlak özdeşlikte hiçbir ayrımlaşma yoktur. Mutlak özdeşlik evrenin kendisidir. Ayrım, öznellik ile nesnelliğin niceliksel ayrımı olarak yalnızca tek varlık-

33. SW III, 593.
34. SW III, 597.
35. SW III, 604.
36. Bkz. SW III, 116.

tadır. "Her tek varlık başka bir tek varlık sayesinde belirlidir."[37] Ama her tek olan kendi kendisinde bir bütünlüktür. Mutlak özdeşlikte hiçbir ayrımlaşma olmadığı için o, sonsuz varlıktır. Buna karşın tek tek varlık, kendisinde bir ayrımlaşma olduğu için sonlu varlıktır. Bu niteliksel özne-nesne ayrımlaşması bütün sonluluğun temelidir. Bu da A=B ile ifade edilir. Sonsuz sayıda tek tek varlık olduğu için, bu sonsuz sayıda varlıkların tamâmı, kendi içinde bir bütünlüğü oluşturur. Tek tek varlıklar, birbirleri tarafından belirlenmiş olmakla aralarında bir bağıntı kurulmuş olur. A=B ile ifade edilen tek varlıkta birbirini belirleme bakımından bir görelilik vardır. Burada ya A ya da B ağır basan yandır. Bir kez A'nın bir kez de B'nin ağır bastığı eşitlik A=A ile dengelenir. Böylece özdeşlik yasası ayrımlaşmanın dengeleyici temeli olur. Mutlak varlığın ve göreceli de olsa tek tek varlığın özdeşliği bu sayede kurulmuş olur.

Tek tek varlığın olanaktan gerçekliğe geçmesi için, üçüncü bir boyuta gerek vardır. Bu da ancak maddede olanaklıdır. Çünkü madde, tek tek varlığın biçimine bağlı olarak üçüncü boyutu ortaya koyar. Madde ilk konulmuş olan olarak bir "primun Existens"tir. Böylece maddenin ortaya çıkarılmasıyla varlığın yapılanması son bulur.

Sanat Görüşü

Sanat, Schelling sisteminin tepe noktasında bulunur. Ona göre filozofun son gayesi sanat felsefesidir.

Sanat yapıtı, ancak bir dehâ ürünüdür. Dehâ, Tanrı'dan Tanrısallığı ödünç alan kişidir. Bu bakımdan sanat, ide'nin görünüşe çıkmasıdır. Dâhî sanatçı, kendi yasasını kendi koyar, o otonomdur. Ancak o, bu otonomiyi bilmez. Çünkü sanatçı bilmek için değil, yaratmak için vardır. Bunu bilmek filozofun işidir.

Schelling sanatı, bütün sanat dünyasını evren biçiminde ele alır ve onun yapısını kurar. Bu yapılandırmada iki yan bulunur. Sanat dünyasının real ve ideal yanı. Gerek sanat dünyasının bütününde, gerek her bir sanat biçiminde dâimâ realden ideale doğru bir gidiş vardır.

Sonsuz olanla sonlu olanın özdeş olduğu her bireşim, bireşimin sonlu veya sonsuz tabanında olmasına göre, sanat yapıtının real veya ideal olmasını belirler. Bireşim sonlu tabanda meydana gelmişse, ortaya çıkan real sanat yapıtıdır ve tersi. Sanat dünyasının real yanında, Schelling'e göre, ilk karşımıza çıkan, yani en real olan sanat müziktir. Varlığın meydana gelişini, onun boyutlarının meydana gelişi olarak gören Schelling, buna uygun olarak, sanat dünya-

37. SW IV, 130.

sında da yalnız ses boyutu olarak ve uzam olmaksızın yalnız zamanda meydana gelen olarak müziği ilk real sanat olarak kavrar.

Müzikte ve bundan sonra ele alacağı diğer sanat biçimlerinde Schelling, dâimâ bir antik-modern karşıtlığı görür, sanat biçimlerini bu karşıtlık içinde inceler. Bu karşılaştırmada, ritm, melodi, modülasyon ve armoni gibi temel kategorilerden yararlanılır.

Müzik, en real, en ilk sanat olmakla o, bütün sanat dünyasının temelinde bulunur. O, âdetâ diğer sanatları üzerinde taşır. Bu sebeple diğer sanatlar, dâimâ müzikle karşılaştırılarak ele alınır.

Sanat dünyasının real yanının ikinci sanatı resimdir. Müziğin tek boyutlu (ses) olmasına karşın, bir yüzey sanatı olan resim iki boyutludur. Burada renk, ışık-gölge, çizgi, perspektif gibi resim kategorileri araştırılır ve bunların müzik kategorileriyle ilgisi kurulur. Ayrıca allegori, simgesel, şematizm gibi resmin ifade tarzları, örnekleriyle göz önüne konur.

Real sanatın en ideal yanında plastik sanatlar bulunur. Plastikten anlaşılan, başlıca olarak mimarlık ve heykel sanatıdır. Mimarlık, mimârî stiller bakımından araştırılır. Sanat dünyasının real yanında, realden ideale doğru gidişin ölçüsü ifade ve anlamdır. Müzik sadece ses olması bakımından bir anlam vermez. Ama resimde yapılan figürler ve betimlemeler, bize bir anlam verir. Schelling'e göre doğadaki en anlamlı doğa ürünü insan vücududur. Onun da dört bir yandan verilmesi, ancak plastik sanatta, plastiğin "en güzîdesi" olan heykel sanatında olur. Böylece heykel, real sanatın en anlamlısı olmakla o, bu sanatın en ideal yanında bulunur.

Sanat dünyasının ideal yanını söz sanatları oluşturur. Sonlu-sonsuz karşıtlığı, bu kez sonsuzda çözümlenmiştir. Bunun anlamı, real bir şey olan sanat yapıtının varlığının ideal olana bağlanması demektir.

Söz sanatları, teknik deyimiyle poesi ya da edebiyat sanatı, burada üç ana türe bölümlenerek ele alınır. Bu üç tür, lirik, epik ve dramatik edebiyattır. Bu sıralanışta da yine realden ideale doğru bir gidiş vardır. Bu sebeple lirik şiirin söz sanatlarındaki yeri, müziğin real sanattaki yerine karşılık gelir.

Lirik şiir, sanat dünyasının ideal yanındaki ilk olanağı gösterir ve o, bilincin ilk yetisidir. Buna karşın ideal sanat dünyasının ikinci olanağı olan epos, eylemin gücüdür. Eylem nesnel bakımdan tarihtir. O halde eposun ödevi de bir tarih resmi olmaktır. Schelling, eposun bu "resmi" nasıl çizdiğini Homeros'tan başlayarak modern eposa ve romana dek ayrıntılarıyla gösterir. Ona göre roman da eposa dâhildir. Bu arada didaktik şiir, yergi, şövalye şiiri gibi biçimler de bu çerçevede ele alınır.

Söz sanatlarının üçüncü ve sonuncu türü dramatik edebiyattır. Bu, epik ile lirik edebiyatın oluşturduğu karşıtlığın daha yüksek bir basamakta, daha yüksek bir özdeşlik olarak meyve vermesidir.

Dramın iki bölümü vardır: Trajedi ve Komedi. "Trajedinin esası, öznenin özgürlüğü ile zorunluluk arasındaki (...) sona ermeyen gerçek bir çatışmadır."[38] Her kötülük, trajediyi trajedi yapan felâket değildir. Trajik felâketin kader ya da zorunluluktan gelmesi ve kahramanın suçlu olmaması, daha doğrusu "suçlu suçsuz" olması gerekir. Trajik olan, kahramanın kadere karşı özgürlükle açtığı savaştır.

Trajedi aslî durumdur; komedi ise bu ilksel durumun tersine çevrilmesinden ibarettir. Komedi, ortak, kamusal yaşamı betimler. Karakterleri herkesçe bilinen gerçek kişilerdir. Komedi özgür bir toplumsal ortamda oluşur.

Schelling, modern dramatik edebiyatı, onun başlıca iki örneği Shakespeare ve Goethe'yi örnek alarak inceler; her ikisindeki trajik ve komik öğeleri gösterir.

Böylece ideal sanatın, yani söz sanatlarının yapılanması sona erer. Bu son noktada Schelling, şarkı, dans, bale gibi türlerde yeniden plastik sanatlara, yani sanat dünyasının real yanına doğru bir geri gidiş bulur. Realden ideale, idealden tekrar reale gidilmesiyle sanat dünyası, bütünlüğü içinde dairesel bir harekete sahip olmakla yetkin bir yapı kazanmış olur.

Özgürlüğün Özü

"Sanat Felsefesi" ile Schelling'in sistemci yönü sona erer. Onun bundan sonraki yazıları, çeşitli konularda ve kısmî biçimdedir. Bu dönemin ilk yazılarından olan ve Schelling'in sonraki etkisi, meselâ Heidegger ve varoluşçuluk üzerindeki etkisi bakımından önemli görülen, kısaca "Özgürlük Yazısı" diye bilinen yapıtı "İnsan Özgürlüğünün Özü ve Buna İlişkin Konular Üstüne Felsefe Araştırmaları" adını taşır.

Şimdiye dek ele alınan sorunlarda karşılaştığımız zorunluluk ile özgürlük arasındaki çelişki, burada insan özgürlüğünün belirlenmesinde de yine karşımızdadır. Esasen Schelling'in özgürlüğü ele alışındaki özgünlük, bu karşıtlıkta ifadesini bulur.

Bireysel özgürlüğün bir gerçeklik olması için onun dünya bütünüyle bağıntılı olması gerekir. "Sayesinde bütün doğanın duyumda, zekâda, sonunda istençte kendini aydınlattığı son yükseltici edim özgürlükte bulunur."[39] İsteme ise aslî varlık olmakla kendisi temelsizdir, yani o en temelde bulunur.

İnsan özgürlüğü kötü ile iyinin varlığını gerektirir. Kötü karanlık, iyi aydınlık ilkedir. Bu iki ilke Tanrı'da birbirinden ayrılmaz olarak bulunur. "Tanrı'da bölünemez olan bu birlik, demek ki insanda bölünebilir olmalıdır ve bu,

38. SW V, 694-5.
39. SW VII, 350.

iyi ile kötünün olanağıdır."[40] Yine de Schelling, kötünün Tanrı'dan geldiği kanısında değil. Bu nokta Schelling'de çözümsüz kalır. O şöyle diyor. "Kötünün genel olanağı, (...) insanın kendi kendiliğini temel yapacak yerde araç yapmaya (...) çabalayabilmesinden ibarettir."[41] Demek ki kötü, insana olanak olarak verilmiştir ve o, bu olanağı kendisini araç yaparak kullanır. Ama insan öteki olanağı, yani iyiyi seçmesi halinde ne kendisini ne başkalarını araç yapar. Ebedî sevgi ya da Tanrı sayesinde insanda aydınlık ilkenin bütünüyle egemen olması, yani onun kötüden, günahtan kurtulması ile o, Tanrı katına yükselir. İyiyi gerçekleştiren insan, özgürlüğü ele geçirir ve Tanrı sayesinde kurtuluşa erer. Bunu Schelling, Tanrısal bir büyü diye niteler. "Gerçek iyi, yalnızca Tanrısal bir büyü yoluyla, yani bilinçteki varolanın ve bilginin dolaysız şimdisi yoluyla yaratılabilir."[42] İyinin Tanrı'nın yardımıyla gerçekleşmesine karşın kötü, karanlık ile aydınlık ilkenin çatışmasında ortaya çıkar. "Ama iki ilke çatışmada ise, Tanrı'nın olması gerektiği yerde başka bir tin, yani tersine çevrilmiş Tanrı salınır durur."[43] Bu "tersine çevrilmiş Tanrı" deyimi, aslında, kötüye de tıpkı iyi gibi bir temel, bir kaynak arayan Schelling'in -onun bunu yapması, gerekiyordu- çaresizliğini göstermekten öte bir anlam taşımaz.

Schelling, söz konusu iki ilkenin ilişkisini iki ayrı biçimde dile getirir. Birine kötünün ortaya çıkması durumu olarak değinildi. İkinci tarz ise birincinin tersine olumlu olarak ortaya çıkar: "Bizim kişiliğimizin bağı tindir ve eğer yalnız iki ilkenin işlek bağıntısı yaratan ve meydana getiren olabilirse, asıl anlamda coşku, her yaratıcı ve plastik sanatın veya bilimin etkin ilkesidir."[44] Bu yaratma ile insan, özgürlüğü gerçekleştirir. Karanlık ile aydınlık ilkesi, zorunluluk ile özgürlük olarak karşı karşıya konulmuştur. Yaratma ve özgürlük bu çatışmadan doğar ya da insanın etkin ve yaratıcı olmadığı, kendini araç yaptığı durumda da kötü ve özgür olmayış ortaya çıkar.

Mitoloji ve Vahiy Felsefesi

Mitoloji felsefesinin temeli, insanlığın bilincindeki teogonik bir sürecin var oluşuna dayanır. Bu olgu, yeni bir dünyayı açığa çıkarır, bilgimizin alanını genişletir. İnsanlığın ilk olaylarını örten karanlık, mitoloji ile aydınlatılabilir. "Soyumuzun ilk başlangıçlarına dek geri giden araştırmalarımızda, (...) sonunda

40. SW VII, 364.
41. SW VII, 389.
42. SW VII, 1.
43. SW VII, 390.
44. SW VII, 404.

dâimâ, yalnız ancak mitolojinin doldurduğu o "karanlık çağa", o karanlık yere toslarız."[45] Mitolojinin bu karanlık zamana ışık tutması, onun tarih öncesi bir tarih olduğunu gösterir ve bu da mitoloji felsefesini doğrudan doğruya tarih felsefesi ile ilişkiye sokar.

Schelling tarih ve histori kavramlarını birbirinden ayrı olarak ele alır. Birincisi olayların kendisi, ikincisi bunların bilgisidir. Buna göre şöyle bir dizi elde edilir: "a) Tarih öncesi çağ, b) Histori öncesi çağ, c) Historik çağ"[46] Bunlardan yalnızca üçüncüsü bilinir. Ancak historik çağla başlayan tarih felsefesine mitoloji bir zemin oluşturur. Böyle bir zeminden yoksun kalan tarih felsefesi temelsizdir. "Tarihe ilişkin hiçbir başlangıcı bilmeyen bir tarih felsefesi, ancak büsbütün zeminsiz bir şey olabilir ve felsefe adına hizmet etmez."[47] Bilinen tarih ve histori öncesi zaman arasında kesin bir sınır çizmek olanaklı değildir. Mitolojinin doğuşu, histori öncesi zamana rastladığından o, histori öncesi zamanı bilmemize yardımcı olur.

Mitoloji felsefesi, tarih felsefesiyle bir ilgiye sahip olmakla birlikte, sanat felsefesi için de yoksun kalınamaz bir temel oluşturur. Bütün sanatın ilksel malzemesini de mitolojide araştırmalıdır. "Kökensel, en bilinçli ve tam anlamıyla poesi'yi önceleyen böyle bir düşünceler-üretimi olarak görünebilen bir şey, tamamıyla yalnız mitolojide bulunur."[48] Mitolojik dünya, Tanrıların dünyası ne anlayışın ne de usun nesnesidir. O, ancak hayalgücüyle kavranmak içindir. Sanat da ürünlerini verebilmesi için anlayıştan ve ustan başka bir araca ihtiyaç duyar. Bu da hayal gücüdür. Mitoloji, sanattaki hayal gücü için uygun nesne olur. Mutlak bir dünyada yaşayan şeyler, ancak hayal gücü için olanaklıdır.

Mitolojinin başka bir ilgisi de din felsefesi iledir. Mitoloji, doğal olarak meydana gelen din olarak anlaşılır. Mitoloji doğayı tanrılaştıran insanın dinidir. O, vahyedilmiş dinden ayrılır. Vahiy dini ustan ve felsefeden bağımsız değildir, o bilincin Tanrı'yla ussal bağıntısıdır.

Schelling'e göre us dini yoktur: "Us dine götürmez. Kant'ın kuramsal sonucunun da olduğu gibi, hiçbir us dini yoktur. Tanrı hakkında hiçbir şey bilmeme, halis kendi kendisini anlayan her usçuluğun sonucudur."[49]

Felsefî din de var değildir. Ancak o, vahyedilmiş tarihsel din sayesinde temin edilir. Bu, felsefenin din, dinin felsefe olmasıdır. Schelling, "Kendi ilkesinde zaten din olmayan bir felsefeyi felsefe olarak da onaylamıyoruz."[50] der. Fel-

45. SW I, 238.
46. SW I, 235-6.
47. SW I, 237.
48. SW I, 241.
49. SW I, 568.
50. Alıntı K. Jaspers, Schelling, S. 68, Piper, München 1955.

sefî din meydana gelmekte olan bir dindir. O, mitolojik-doğal dinle başlayan, Hıristiyanlık'la vahiy dini olarak oluşan sürecin sonunda ortaya çıkacaktır. Bu süreçte Tanrılığın bildirimi hedeflenir.

Mitoloji, dünyanın ilk tasvirinden başka bir şey olmadığı, evrenin ilk genel algılanışı olduğu için felsefenin de temeli idi. İlkin ortaya çıkan Yunanlıların doğa felsefesi henüz saf realistti. Bu bakımdan o, henüz mitolojinin etkisinde idi. Özetle söylersek, mitoloji, tarihin, dinin, sanatın ve felsefenin ortak köküdür.

Olumsuz Felsefe ve Olumlu Felsefe

Schelling, bu iki kavramla felsefenin ikili bir birliğini vermek ister. "Rasyonel" diye de adlandırılan olumsuz felsefe, usun yoludur. Bu yol, zorunlu olarak düşünülecek olanın bütün olanakları sayesinde gerçeklik idesine dek varır, ama gerçekliğin kendisine değil. Schelling'e göre, kendisine dek bütün felsefe, bu tür "öznel felsefeler"den ibarettir. Ancak olumsuz felsefede, Platon'da (Timaios'ta), Yeni-platonculukta, Spinoza'da olduğu gibi olumlu felsefenin yalnızca ilk adımları bulunur. Buna rağmen Schelling, bu felsefeyi bütünüyle yermiyor. "Eğer ben, öznel felsefelerin onaylanır olmadıklarını söylersem, bununla aslâ, sanki onlar büsbütün yerilecek şeylermiş gibi anlaşılmasını istemem; bizzat pek çok yararını gördüğüm şeyi yok etmek niyetinde olmaktan çok uzaktayım."[51] Olumsuz felsefenin eksikliğini olumlu felsefe tamamlar. Birincisi gerçeklik idesine varırken, ikincisi gerçekliğin kendisinde bulunur. Ne var ki bu gerçekliği olumlu felsefe, olumsuz felsefe aracı ile ancak kavrayabilir. "O halde" diyor Schelling, "olumlu, burada bize açık bir istemenin, belli bir niyetin, açık bir edimin türümü ne ise onu gösterir, kendisinde olumlu [konulmuş] bir yasadan, olumlu [konulmuş] bir dinden de söz edilen bir anlamı gösterir. Buna karşın olumsuz, yalnızca edim-olmayan her bir şey anlamına gelir."[52] Schelling'e göre, geçmişteki bütün felsefelerde ortak bir şey olarak olumsuz felsefenin bulunması, olumlu felsefenin o felsefelerle bağ kurmasını sağlayacak ve bir uzlaşımı getirecek olan şeydir.

Olumlu felsefede birçok etken birlikte yol alır. Bu yolda, Schelling'in felsefî gelişim sürecinde, olumlu felsefe, öznellikten çıkıp nesnelliğe geçme istemi olarak şu evrelerde gerçekleşir. Bu istem, gençlik döneminde Fichte etkisinden Fichte'ye karşı çıkış olarak doğa felsefesiyle başlar, sanat felsefesi üzerinden geçerek, sonraki döneminde mitoloji ve vahiy felsefesine ve tarih felsefesine uzanır. Aynı istem, özgürlüğü isteme, Hıristiyan vahyinin onaylanması ve bunun aşılmasıyla sonunda "felsefî din"de karar kılar.

---

51. Schelling, Einleitung in die Philosophie, s. 7-8, Frommann-Holzboog 1999.
52. Schelling, Einleitung in die Philosophie, s. 7-8, Frommann-Holzboog 1999.

Bilgeliği İsteme Olarak Felsefe[53]

"Felsefe" sözü, kendisinin ne olduğunu söyler: Bilgeliği sevme, isteme ve ona çaba gösterme. O halde bilgeliğe yönelen bir isteme olarak felsefe, felsefe olarak felsefe demektir.

"Niçin felsefe yapmak?" sorusu, başlangıçtan günümüze dek felsefenin gündeminde olan, hem temellendirici hem de savunucu bir tutumu içerir. Felsefenin temellendirilmesi, bir anlamda, onun haklı çıkarılması demektir. Dâimâ kendisini temellendirme ihtiyacı duyan felsefe dışında hiçbir bilim yoktur. Bu durum, Platon'un vaktiyle söylediği gibi, felsefenin "özgür bilim" ("elevtheron epistemen")[54] olmasından ileri gelir. Schelling de aynı kanıdadır: "Felsefe [...] tamâmen koşulsuzdur, kendi dışında ereği olmaksızın."[55] Fakat "Şunun için felsefe yapıyoruz." yanıtı, felsefenin yarar sağladığını var sayar. Bu durumda o, özgürlüğün bir bilimi olarak kendi kendisiyle çelişkiye düşer. Schelling, "Felsefenin yararından söz etmeyi, bu bilimin onuruna aykırı görüyorum" diyor. "O, yalnızca kendi kendisini istemedir; başka bir şeyi isteme olması için, doğrudan doğruya kendi özü kendisini ortadan kaldırırdı."[56] Ereğini kendisinde taşıyan felsefe, artık başka hiçbir temeli gereksemeyen kendi temeline de kendi kendisinde sahiptir. Bu temel Schelling için istemedir: "İsteme aslî-varlıktır ve temelsizlik, ebedîlik, zamandan bağımsızlık, kendini-onaylamadan ibaret olan onun bütün yüklemleri yalnız ona kulak verirler. Bütün felsefe, yalnızca, bu en yüksek deyimi bulmaya çaba gösterir."[57] İsteme, kendisini isteme yoluyla dışlaştıran bir Ben'in istemesi demektir. Kendi kendisini Ben olarak onaylayan insan, kendine özgü dünyasını, hakikatin bütün alanını oluşturur, ancak onun sayesinde ve onun için hakikat olan hakikatin.[58] "Her şey yalnızca Ben'de ve Ben içindir. Ben'de felsefe, kendi "en khai pan"ını ("bir ve herşey"ini) bulmuştur."[59] "Ben'in özü özgürlüktür."[60]

En yüksek ilke olarak Ben'i kabul eden Schelling felsefesinin hareket noktası şöyle dile gelir: "Ben im!"[61] İnsanın özünü onun kendi eyleminde[62] bulmak-

---

53. Bu bölüm, "Internationale Schelling-Gesellschaft"ın 14-17 Ekim 1992 tarihinde Leonberg'de (Almanya) düzenlediği "Schelling ihtisas toplantısı"nda yaptığımız konuşmanın Türkçe çevirisidir. Almanca aslı, "Schellingiana Band 3"te yayımlandı.
54. Sofist, 253c.
55. SW V, 350.
56. SW V, 256.
57. SW VII, 350.
58. Krşl. SW I, 193.
59. Krşl. Aynı yer.
60. SW I, 179.
61. SW I, 179 ve 193.
62. Bkz. SW VII, 385.

la ve felsefe yapmanın bir eyleme olduğuna inanmakla bu felsefe, bütününde etik bir çizgiye sahip olur. Schelling'e göre felsefe yapma, bu eylemde arkası kesilmeyen bir kendini görmedir.[63] Böyle bir kendini görme, yani felsefe yapma ihtiyacı, insanın kendi kendisini dış dünya ile çelişkiye sokmasını şart koşar. Böylece felsefeye giden ilk adım atılmış olur. Felsefe yapan insan, bu çelişkiyi sürekli yaşar.[64] Bu, onu dış dünya karşısında özgür kılar.

Ölü cisim, canlı bitki ve hayvan hareket eder, ama yalnızca insan eyler. Bir hareket ahlâk yasasına uymasıyla eylem adını alır. Sonlu Ben için geçerli olan ahlâk yasası, kendisi hiçbir ahlâk yasası tanımayan yüksek bir merciye dayanmalıdır. Bu merciyi Schelling "sonsuz Ben"[65], Kant "duyulur üstü olan" diye adlandırır. Duyulur üstü olanın sesine uyan, bu sesi kendisinde işiten insan, eyleyen varlık olarak kendini aşmıştır ve böylece o, özgürlüğe erişir. Kendisini koşulsuz olarak ahlâk yasasının emrine veren insan, ahlâkî anlamda Tanrı'dadır. "Tanrı-da-Olma", Schelling için "Tanrı'nın ya da ahlâkî dünya düzeninin tamamlayıcı bir parçası"[66] olmak demektir. "Yalnızca insan Tanrı'dadır ve o işte bu Tanrı-da-Olma yoluyla özgürlüğe yetilidir."[67] Felsefeyi ya da bilgelik çabasını, istemini ya da özgürlüğün bir bilimini, ancak, kendisini aşan, kendisi özgür olan böyle bir insan başarabilir, çünkü "o (felsefe), tamâmen özgürlüğün bir eseridir."[68]

İnsan biçiminin kendi kendinde evrenin bir resmi olduğu[69] görüşünde olan Schelling, dikey biçimin anlamını Ovidius'un Metamorphoses'inde bulur:

Os homini sublime dedit caelumque tueri

Jussit, et erectos ad sidera tollere voltus.[70]

[O (Tanrı, yaratıcı) insana yukarıya çevrilmiş bir yüz verdi ve ona dik durup bakışını göğe kaldırmasını buyurdu.]

Yüzü yukarıya çevrili, ayakları üzerinde dikey duran insan, Tanrı'nın buyruğunu ya da aynı şey demek olan kendi vicdanının sesini işitir. "Vicdanın sesi nereden gelir?" sorusunun bir yanıtı, adı ne olursa olsun her hangi bir yüksek merci olmalıdır.

Ama Schelling'e rağmen biz, dünyanın öteki bölümleri arasında, hayvanlar, bitkiler, taşlar vb. arasında dünyanın bir bölümü olan insan vücudunun

63. Krşl, SW III, 345.
64. Krşl, SW II, 14.
65. Bkz. SW I, 198.
66. SW III, 597.
67. SW VII, 411.
68. SW II, 11.
69. Krşl, SW I, V, 608.
70. Krşl, SW I, V, 608.

hiçbir öncelikli yeri olmadığını Wittgenstein[71] ile birlikte söyleyebiliriz. Her şey aynı basamakta bulunur. Gerçi biz, Schelling gibi, insan biçiminin simgesel bir anlamı olduğunu söyleyecek durumda değiliz; ama insanın kendisine bir değer, bir anlam vermekle bulunduğu basamaktan yukarı çıktığı kanısındayız. Kendi kendisine bir değer bahşeden insan, kendi değerine inanmak için yüksek bir merciye ihtiyaç duyar. İster tanrı, ister sonsuz Ben ya da duyulur üstü veya vicdan diye gösterilsin, bu yüksek merci sayesinde insanın değeri temînât altına alınır. Bedenleri bakımından olduğu gibi, hayvan ile insan arasında hiçbir değer ayrımı olmasaydı, o zaman buradan çok tehlikeli sonuçlar çıkardı. Hayvanın kesilebilmesi veya herhangi bir nesnenin parçalanabilmesi gibi insanın öldürülmesine izinli olunurdu. Hiçbir değer yoksa her şeye izin vardır. O halde insanın değerinin bir vehim olduğunu söylememeliyiz. Tersine! Belki söyleyebiliriz; ama şunu da ekleyerek. Bu "vehim" yaşamamızın bir koşulu olmalıdır.

Eğer sözü edilen ayrım cisimsel varlıkta değilse, o zaman o nereden geliyor? Schelling'in bir yanıtı şudur: "Ayrım, yalnızca isteme tarzından ibarettir. (...) Ölü cisim kendisine yeterlidir ve yalnızca kendisini ister. Hayvan, kendisine herhalde bir ışık-açtığı atfedilen bitki, kendi dışında bir şeyi ister, insan kendi üstünde bir şeyi ister. Hayvan, kendi istemesi yoluyla kendi dışından çekilmiştir, insan, gerçekten insansal istemede kendi kendisinin üstüne yükselmiştir."[72]

Bakışını yukarıya çeviren, kendi üstünde bir şeyi isteyen, bilgelik sevgisi sayesinde kendi üstüne yükselen insan, Schelling'e göre Tanrı'dadır. Schelling'in açtığı yolda, kendi tarzında ilerleyen Nietzsche, aynı insanı "üstün-insan" diye adlandırır. "Bilgeliği isteme", Nietzsche için "güç isteme"dir. O "üstün-insan"ın yeryüzünün anlamı olduğuna inanır. Yeryüzünün anlamı ama yeryüzünde olabilir mi? O zaman dünyanın anlamı, dünyadaki herhangi bir nesne olurdu. Nietzsche'nin "üstün-insan"ı kuşkusuz Tanrı'da olamaz, fakat o, -Nietzsche'nin kendisine rağmen- 'gökyüzü'nde olmalıydı. Nietzsche, "üst-insan"a yer açmak için Tanrı'yı "öldürdü".

Schelling'e göre insan, kendisini bir yaşam akıntısı içine atılmış bulur ki, bu akıntının hareketi insandan bağımsızdır. "Buna karşın" der Schelling, "o, bu akıntı tarafından bir ölü nesne gibi alıp götürülecek veya sürüklenecek biçimde belirlenmemiştir, o, bu hareketin anlamını anlamayı öğrenmelidir."[73] "Anlamı anlamak" sözünü "anlam vermek" olarak anlamak istiyoruz. Schelling'i izlemeyi sürdürelim. "O halde insanın, kendi yaşamını bilgece, yani bilgelikle düzenlemesi gerekirse, onun bu hareketin kendisinde de bilgelik olduğunu var-

71. Bkz. Tagebücher 2.9.16.
72. SW III, 206-202-203.
73. SW III, 206-202-203.

sayması gerekir. Çünkü ancak o zaman insan özgür öz-isteme ile, yani bir bilge olarak kendini harekete verebilir ve ona tabi olabilir."[74] Bu inancı paylaşmak belki güçtür. Dünyanın kendisinden bilgelik olmaksızın, insanın kendi yaşamını "bilgece" düzenleyebilmesi söylenebilir. Dahası bilgelik, insanın dünyaya kattığı bir şeydir. Ama burada da yukarıdaki gibi yüksek bir mercie başvurulabilir ve bilgelik dünya sayesinde teminat altına alınabilir, tıpkı Schelling'in yaptığı gibi.

Schelling felsefesinin ethik karakteri, onun sanat felsefesinde estetik bir karakterle taçlanır. Bu taçlanmayı açıklamak için genellikle Schelling felsefesine çok kısa bir bakış atmak istiyoruz. O, felsefenin ödevini bir ikilem olarak ortaya koyar: "Ya nesnel olan, ilk olan yapılır ve onunla uzlaşacak bir öznel olanın ona nasıl varacağı sorulur."[75] Bu soru, deneyin olanağını araştıran doğa felsefesinin ödevidir. Böyle bir felsefe "kuramsal felsefe" diye adlandırılır. İkinci durum şudur: "Veya öznel olan ilk olan yapılır ve ödev şu olur: onunla uzlaşan bir nesnel olana nasıl ulaşılacak."[76] Bu ödevi üstlenen felsefe, özgür eylemin olanağını araştıran transzendental felsefedir. Bu da kılgısal felsefe adını alır. Ama hem doğa felsefesi hem de transzendental felsefe, bilginin bir öğesini alıp diğerini gözardı ettiği için, onlar özne-nesne uygunluğunu, yani hakîkî bilgiyi tek başlarına açıklayamazlar. Kuramsal ile kılgısal felsefenin, özne ile nesnenin birleştiği, sözü edilen ikilemin çözüldüğü yer, Schelling sisteminin en yüksek noktasını gösterir. Bu da Schelling'in sözleriyle "felsefenin bütün kubbesinin kilit taşı olan"[77] sanat felsefesidir. Bu sanat felsefesi onun varlık kavrayışına dayanır. Bu bağıntıyı göstermek için şu sözler, sanırım iyi bir örnektir. "Sanatın biçimleri, mutlak olanda veya kendilerinde nasıl iseler öyle olan şeylerin biçimleri olmalıdırlar."[78] Schelling güzellik için de yüksek bir merciye ihtiyaç duyar, tıpkı bilgelik için olduğu gibi. Bu da aynı mercidir: Tanrı. O, şöyle der. "Bütün sanatın doğrudan doğruya aslî-kökü Tanrı'dır. (...) Tanrı idelerin kaynağıdır. (...) İmdi ama sanat ilk-örneklerin tasviridir, o halde Tanrı'nın kendisi bütün sanatların doğrudan doğruya aslî-kökü, son olanağıdır. O'nun kendisi bütün güzelliğin kaynağıdır."[79]

Felsefeyi "idelerin veya şeylerin ebedî aslî-köklerinin bilimi"[80] olarak gören Schelling üç idenin -doğruluk, iyilik ve güzellik-[81] birliğini arar; tıpkı Yunan filozofları gibi ve bütün zamanların filozofları gibi.

---

74. SW III, 206-202-203.
75. SW III, 340-341-349.
76. SW III, 340-341-349.
77. SW III, 340-341-349.
78. SW V, 388-386.
79. SW V, 388-386.
80. Krşl, SW V, 225.
81. Krşl, SW V, 382.

FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER

H. Atilla Erdemli*

YAŞAMI VE DÜŞÜNSEL GELİŞİMİ

dinde aydınlanmacı tutumuyla tanınan Protestan bir ailenin çocuğu olarak 21 Kasım 1768'de Breslau'da dünyaya geldi. Dedesi her türlü tehlikesine karşın dinde reformcu tavrını sürdüren bir din adamıydı; babası ise gezici vâiz; annesi, saray vâizinin en küçük kızı, akıllı ve kültürlü bir kadın olan Katarina-Maria, Schleiermacher'in yetişmesinde çok etkili oldu.

12 yaşında Pless'de, Kent Okulu'na gönderilir. Burada klasik dillere olan ilgisi ortaya çıkar. Fakat ondaki yalnızca bir dil ilgisi olmaktan öte, Dil-Kültür bağlamına bir ilgidir. Bir kaç yıl sonra, 1783 yılında ablası Charlotte ile birlikte *Herrnhut Tarîkatı*'na bağlı *Kardeşler Topluluğu* (Brüdergemeinde)'na katılırlar. Bu tarîkatın çalışmalarında bireye kazandırmak istedikleri şöyledir:

* *Hiç bir zayıflığa ödün vermemek;*
* *Günaha girmekten olabildiğince kaçınmak;*
* *Güçlü olmak.*

O yaştaki bir çocuk için zor olan bu işlerin, Schleiermacher'in sonraki yaşamına büyük katkıları oldu. Aynı yılın yaz başında kardeşi Karl ile birlikte Herrnhut Tarîkatı'nın Niesky'deki Pedagogium'una kabul edildiler. Burada Schleiermacher felsefesinde önemli yeri bulunan bir özelliği, *derin, güçlü dinsel duygu*'ya sahip olduğu hocası Theodor Christian Zembsch tarafından farkedildi.

---

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

Scheiermacer karakter yapısı bakımından:

- *Duyarlı bir çocuktu,*
- *Davranış ve yaşama incelikleri vardı*
- *Dostluğu seviyordu*
- *Barışçı olmaktan mutluluk duyuyordu.*

Bu özellikleri din duygusu ile bütünleştiğinde dinin özel bir yorumunun temelleri de atılmış oluyordu.

1785 yılında Niesky'deki eğitimi tamamladılar ve Herrnhut Tarîkatı'nın Barby'deki yüksek teoloji sorunlarının görüldüğü seminerine katıldılar. Buradaki eğitim ve yaşama düzeni çok sertti. Bu durum ister istemez gruplaşmaları ve kilisenin sertliği üstüne tartışmaları getirmekteydi. Meselâ Kant okumak yasaktı; fakat Schleiermacher ilk Kant okumalarını burada yapmaya başladı. Daha öteye gitti Kantçı dergiler okudu. Tarih okumak da yasaktı, fakat gizlice ve bol bol tarih okuyorlardı. Bu okumalar sırasında yakalanan olursa tek cezâ vardı: Okuldan atılmak. İşte bu sırada, dostu Clarissa'ya yazdığı mektuplarda, onun ilk felsefe denemelerine rastlıyoruz. Aklın doğru kullanımını bir ibadet olarak görmeye başladığı Barby'deki tarîkat okulundaki çalışmaları sırasında Schleiermacher'de şu gelişmeleri görmekteyiz:

Naturalizm: XVII. yy'da İngiltere'de ortaya çıkan ve oradan Kıta Avrupası'na yayılan Naturalizm, aydınlanmanın da temel dayanaklarından biriydi. O dönemin doğa bilimleri kitaplarını okuyan Schleiermecher, orada felsefenin gelişmesi için önemli temeller bulması da olağandı. XIX. yy'da bilimlerdeki gelişme daha da artacak ve felsefe büyük ölçüde bu etkide kalacak, bilimlerden gelişme gücünü bulacaktır.

Tarih: Barby'de tarih kitapları yasaktı, fakat tarih önemli bir alanı, olaylara farklı bir yaklaşımı göstermekteydi. Giderek insanın tarihli bir varlık olduğu bilinci ortaya çıkmaktaydı.

Dinlerin ve Değerlerin Ayrılığı: Bir yanda hepsi Tanrı'ya yönelik olan dinler arasındaki ayrılığı, diğer yanda dinlerde ve daha önemlisi aynı din içinde değişik kavramların, değerlerin gösterdiği ayrılığı farkeder. Bu durum onun din anlayışı için önemli bir aşamadır. Bir süre sonra bu sorunun nasıl aşılacağı üstünde duracaktır.

Barby'de kutsal kitaptaki bazı görüşler üzerine kuşkuları belirmeye başlar. Meselâ İsâ nasıl olur da hem Tanrı ve hem de Tanrı'nın oğlu olabilir? Bu tür sorularla ilgilendiği okul yönetimi tarafından öğrenilince okuldan kovulur. Ailesinin yanına gidemez; Halle'de teoloji profesörü olan, reformist, aydınlanmacı ve özgürlükçü olan dayısı Ernst Stubenrauch'un yanına gider. Orada dayısıyla verimli okumalar ve çalışmalar yapar.

1787'de Halle Üniversitesinde Teoloji ve Felsefe okumaya başlar. Platon Felsefesiyle tanışması bu döneme rastlar. Orada Antikçağ tarihini, felsefesini, bu bağlamda Aristoteles'in *Nikomakhos'a Ethik*'ini, Kant'ın kitaplarını okur. Artık sorun alanı biçimlenmeye başlamıştır: İlk yazısı *Özgürlük Üstüne*'dir. Bundan sonrakiler de *Yaşama Felsefesi* çizgisinde çalışmalar olacaktır. Halle öğrenimi bittikten sonra serbest olarak çalışırken Spinoza Felsefesi'ni incelemeye başlar ve Spinoza üstüne bir çalışma hazırlar. 1794 yılında girdiği teoloji sınavını başarıyla verdikten sonra vâiz olarak çalışmaya başlar. Berlin'de yakın dostu Dohna Kontu Alexander'in desteği ile Berlin'e gelir. Bu aynı zamanda Kont'un yöresindeki aydınlar arasına girmesini de sağlar. Burada tanışıp, dost olduğu Friedrich Schlegel'in etkisiyle Platon'un bütün yapıtların Almancaya çevirmeye başlar. Bu çaba 24 yıl (1804-1828) sürecek ve sonunda Platon Almanca'ya kazandırılacaktır. Bu yıllarda kitaplarını da yazıp, yayınlamaya başlar:

- 1799 *Din Üstüne*: Onu hor görenler arasındaki Aydınlara Konuşmalar
- 1800 *Monologen*

Bu kitaplar Romantik Felsefenin özel, fakat önemli bir yorumunu dile getirmekteydiler. Fakat bir başka bakımdan, Schleiermacher'in dinsizlikle suçlanması da bu kitaplarla oldu. Sonunda 1802 yılında Berlin'i terk etmek ve Stolp denilen yerde vâizlik yapmak zorunda kaldı. Bu dönem de uzun sürmedi. 1804 yılında Halle'ye Teoloji Profesörü ve üniversite vâizi olarak atandı. Ne var ki, bu görevinde de ancak üç yıl kalabildi. Napolyon Orduları, Halle'ye girince Berlin Üniversitesi'ne geri döndü.

İnsan'ın tinsel özgürlüğünün en çok gerçekleşeceği yer, bilgidir. İnsan kendisini bilgi ile belirleyebilir, biçimlendirebilir ve geliştirebilir. Bilginin en yoğun işlendiği yer üniversitedir. Bu sebeple üniversitelerin özerk olması gerekir. Devlete bağlı üniversite özerk olamaz; bu da özgürlüğü kısıtlı bir bilgi ortamını getirir. Bu bağlamda Descartes'ın *universalis sapientia* anlayışından beri, aynı anlayışın değişik yorumlanışlarıyla gelişen ***en yüksek bilginin birliği*** görüşünü savunmaktaydı.

1808 Alman Anlayışındaki Üniversiteler Üstüne Bir Vesîleyle Düşünceler. Bu yazısında Üniversitelerin Devlete bağlı olmasını öneren Fichte'nin görüşüne karşıdır. *En Yüksek Bilgi'nin Birliği* bu temel anlayışın bir değişik biçimini Din'de de göreceğiz.

1810 yılında hem teoloji fakültesinin ilk dekanı olur ve hem de Prusya Bilimler Akademisi üyesi. Bu görevlerinde fazla kalmaz. Özgürlükçü anlayışı ile özellikle Prusya Bilimler Akademisi'ne aykırıdır.

Bu ayrılmalar onun çalışmaları için pek bir engel yaratmaz; din felsefesi, diyalektik, estetik alanlarına yayılan çalışmalarını sürdürür. Bu sırada Wilhelm

von Humbolt gibi dostları ve Hegel gibi karşıtları da bulunmaktadır. Ona karşı olan yalnızca Hegel değil, özgürlükçü ve aydınlanmacı yaşama tutumuna karşı olan herkes ve özellikle de devlettir.

21 Şubat 1834 günü ölür. 21 Şubat ilgiyle okuduğu, etkisinde kaldığı önemli bir düşünürün, Spinoza'nın da ölüm günüdür (21 Şubat 1677).

DİN FELSEFESİ

Din nedir? Din felsefesinin bu önemli sorusu, din eğitiminden, din ortamından gelmiş bulunan bir "din insanı" olarak Schleiermacher için de önemli bir sorudur bu. Din Nedir?

Genellikle din ya Tanrı ile bağıntılı bir yaşama biçiminin kural ve ilkeleri, ya aynı çizgide metafiziksel bir yapılanış, ya da aşkın bir güce dayanan ahlâk olarak anlatılır. Schleiermacher bakımından din, insanın kendi özgün yaşamasına özgü bir *İç Duyuş*'tur. Din akılla (rationel) bir kavrayış değildir; özel ve özgün bir duygudur ve insan o duyguyu yaşar. Bu bakımdan din, din duygusunda temellenen bir *İç Yaşama*'dır. Öyleyse bu İç Yaşama'nın belli başlı özelliklerini görmek gerekir:

Din duygusu bir Tanrı tasarımı değildir.

Tanrı tasarımı da her tasarım gibi akla dayanır. İnsanın aklıyla Tanrı'yı kavrayıp, bilebileceği Ortaçağ boyunca savunula geldi, Tanrı kanıtlamaları yapıldı. Schleiermacher'e göre insan Tanrı'yı aklı ile tanıyıp, bilemez. Akıl bir objeye ilişkin bilgiler vermek ister. Tanrı üstüne hangi objektif bilgi, neye dayanılarak verilebilir? Denilir ki, *Tanrı sözleri olan vahiylerden hareketle Tanrı bilgisi edinilebilir.* Oysa vahiyler Tanrı'yı bütünüyle vermezler. Diğer yandan bir başka soru da bu konuda aklın durumunu gösterir: Akıl sonlu ve sınırlıdır. Sonlu ve sınırlı olan bir şey, sonsuz ve sınırsız olanı nasıl kavrar, nasıl tasarlar? Bu olanaksızdır. Akıl Tanrı'yı kavramamız için gerekli yeterlik ve yetkinlikten yoksundur. Buna karşın *Din Duygusu* daha ilk başta herhangi bir tasarıma ulaşma, kavrama, elde etme amacını taşımaz. Din duygusu bir yaşamadır ve insan özgün varlığında o duygu ile Tanrı'yı yaşayarak duyar.

Din duygusu Tanrı'yı objektif olarak veren bir bilinç değildir.

Teoloji Tanrı'nın akılla kavranmış, bilimsel karakterli bilgisine ulaşmaya çalışır. Bu yolda onun elindeki tek dayanak Kutsal Metinler ya da vahiylerdir. Vahiylerden hareketle Tanrı'yı kavrayabilmek için, öncelikle onların Tan-

rı'yı bütünüyle yansıtma özelliğinin bulunması gerekir. Vahiyler Tanrı'yı sınırlı olarak verirler.

Diğer yandan bilimsel çalışma, çözümleme (analiz) ve birleşim (sentez) işlemiyle gelişir. Bunun için bilmek isteyen Süje'nin, bileceği Obje'ye yönelmesi gerekmektedir. Ayrı deyişle Süje ve Obje'nin ayrı ayrı olması gerekmektedir. Süje-Obje ayrılığından yola çıkınca Tanrı'yı bir bütün olarak kavrama olanağını da kaybederiz.

Schleiermacher'e göre Tanrı akılla bilinemez. Bu, Tanrı konusunda bir *agnostizm*'i dile getirmez. Yalnızca bilim yapan aklın, Tanrı'yı bütünüyle kavrayamayacağını gösterir. Tanrı akılla bütün olarak kavranamazsa neyle kavranır?

Schleiermacher'in soruya yanıtı "din duygusu"dur. Din duygusu ile birey, varlığında Tanrı'yı bir bütün olarak yaşar. Bizler yaşadıklarımızı biliriz. Bazı durumlarda yaşadığımızı dile getiremeyiz.

Din duygusu sanatsal yaratmaya paralel değildir.

Din Duygusu günlük yaşamadaki olağan duygularımızdan değildir; o daha derin, günübirlik olanın oldukça üzerinde, sıradan duygularla bağdaşmayacak ölçüde yoğun bir duygudur. Ne var ki insan yaşamında bu tür duygular yalnızca dine ilişkin olarak ortaya çıkmazlar. Sözgelimi sanatta da estetik duygu bu türdendir.

Aynı duygu biraz daha değişik biçimiyle sanatçıda, sanatsal yaratının sahibinde de vardır. O da bütünde yoğunlaşır, bütünü duygularıyla kavrar, yaşar. Ne var ki bu yaşama, kavradığını bir anlayış uyarınca kendine özgü bir biçimde yorumlamasıyla somutlaşır. Böylece duygu sınırlanmış, belirlenmiş olur. Din duygusu sanattaki duygudan burada ayrılmaktadır: Din duygusu bir yaratıcı dile gelme kaygısı taşımaz; sanattan en önemli ayrımı da burada ortaya çıkar. O kendisini bir yaratı olarak ortaya koymaz. Din duygusu yalnızca yaşanır, herhangi bir forma sokularak belirlenmez, sınırlanmaz.

Din duygusu dışa yönelmez.

İnsanın bir iç yaşamasıdır. İnsanın birilerine anlatmak, göstermek istediği türden bir yaşama da değildir. Öte yandan her dışa yönelme bir süje-obje ilişkisini gerektirir. Din duygusu süje-obje bağlamının eriyip kaybolduğu yerdedir. Din duygusu, biraz sonra ele alacağım üzere, bireyseldir; birey orada kendi içkin ve öz varlığını kavrar; kendisini evrenin canlı bütünlüğü ile her şeyin gerçek temeliyle bağımlı duyar. Burada bireysel olan ile genel ya da evrensel olan bütünleşirler.

Din duygusu tanrısal olanla bütünleşmedir.

Ayrı deyişle, bir kendini vermedir. Bu nasıl olacaktır? Çünkü aynı durum dinlerde de vardır ve belirlenmiş kurallar, davranışlar ile sağlanmaya çalışılır. Böyle yapmakla da işe aklı karıştırmış olurlar. Oysa din duygusu akıldan bağımsız bir *mutlak bağımlılık duygusu*'dur. Bu duygu yalnızca bireyde temellenir: Yalnızca bireyin özgün varlığında ve bütün varoluşunda, bireyin *kendisinde* temellenir. Orada birey evrenin sonsuzluğu karşısındadır ve o sonsuzlukla bütünleşir. Böyle bir yaşamayı akıl aslâ başaramaz. Çünkü akıl aslâ evrenin birliğini bütün olarak kavrayamaz, kendisini sonsuz ve mutlak olana bırakamaz.

Din duygusu Tanrı'nın mutlak varlığı'nı yaşamadır.

Din duygusu günlük yaşantılarımız içindeki isteklerimiz ve ihtiyaçlarımızın karşılanması veya bazı olumsuz istek ve duygularımızın durdurulması ve aşılması için değildir; hatta biraz daha ötede, insanın olgunlaşmak, yetkinleşmek gibi amaçları için de değildir. Bu bakımdan *din duygusu salt bir duygu*dur. Çünkü onunla evrenin ve Tanrı'nın mutlak varlığını içimizde duyarız. İnsanın, bireyin sonsuz ve mutlak olanla bütünleşmesi, kendi öz varlığının uyumunu evrensel yaşama ile bütünleştirmesi, kendisini evrende ve evrenle bir olarak duymasıdır.

Spinoza'ya özgü bir görüşle Schleiermacher'e göre de Evren ya da *bütün varlık* Tanrı'dır. Evreni içinde duyan, Tanrı'yı içinde duymakta ve o bütünlükte yaşamaktadır. Bu bir coşkunun, bir bağımsızlık ve özgürlük sürecinin yaşanmasıdır. Din duygusu insanı kendisiyle, kendisini bulduğu evrenle, evreni yaşadığı özgünlüğüyle, hepsiyle bütünleşen Tanrı'yla özgürleşmesidir.

Din duygusu mutlak olana yöneliktir.

Mutlak olan ya da Tanrı yalnızca bir iç duyuşla kavranabilir. Aklın onu kavramadaki yetersizliği ise bilinmektedir. Din duygusu tek tek şeylerin kavranışından bağımsızdır. Tek tek şeyler belirlenmiştir. Evrenin bütünlüğü ya da Tanrı ise tek tek şeyler gibi belirli değildir.

Din duygusu ortaktır.

Ortak olma, dinler bakımındandır. Din duygusu insana özgü ise, bütün insanlarda var demektir. Bir başka bakımdan, Din duygusu bütün insanlarda varsa, her birey bu duyguyu herhangi bir dine bağlı olmadan da duyabilir. Din duygusunun bir dine inananlar için geçerli olduğunu söyleyemeyiz. Din duygusu bütün dinler için ortaktır, fakat dini aşar.

Din duygusu *insana içkin* olunca, tek tek dinlerin kuralları, ilkeleri, ritüelleri, dogmaları, törenleri önemini yitirmektedir. Böylece insan dinin önüne koyulmakta ve hatta üstüne çıkartılmaktadır. Evren ya da Tanrı ve insan, insanın din duygusunda artık daha yüksek bir özdeşleşme süreci içindedirler.

Din duygusu zorunludur.

Din duygusunu zorunlu yapan bütün insanlara özgü olmasıdır. Schleiermacher, görüşüne göre, bütün insanlara içkin olması her insanın bu zorunluluğa hemen uymasını getirmemektedir. O vardır, fakat ortaya çıkması olasıdır. Bireyin iç yaşamalarının yoğunluğuna, tinsel gelişimine bağlıdır. O aynı zamanda bireysel iç gelişimi artıran bir motivasyonudur. Bu sebeple herhangi bir duygudan ve/veya duygulanımdan ayrılır; sıradanlığın üzerine çıkar. Zorunluluğu, din duygusunun bireyselliği bağlamında daha ayrıntılı ve açık görebiliriz.

Din duygusu bireyseldir.

Din duygusu rastgele ortaya çıkmaz: İnsanın yaşamında bireyselliğin gelişimine bağlı olarak ortaya çıkar ve gelişir. Bireyselliğin gelişimi, bireyin kendi iç uyumunu kurmasında yoğunlaşmaktadır. Kendisiyle, kendi öz varlığı ile uyumlu bir bireylik, Tanrı'yla uyuma girmekte zorlanmayacaktır. Kendisinde din duygusunu bulan onu geliştirip, canlandırma sorumluluğunu da, ayrı deyişle kendi yaşama sorumluluğunu da bulmuş olur. Zorunluluk bireyselliğin zorunluluğundan gelmektedir.

Dinin taşıyıcısı din duygusudur. O da bireye içkindir. Öyleyse din, din duygusunu içinde duyan insana bağlıdır. Öyleyse din insana bağlıdır, ayrı deyişle din ancak insan ile var olabilir. Bu durumda insana ve hatta insanlığa aşkın bir din olanaksızdır. Din, insana içkin olunca tapınmaktan, çok daha fazla olmaktadır ya da *"ibadet"* kavramı belli tapınma ritüellerinden daha geniş bir kapsama uzanmaktadır.

Bu anlayış bir başka durumu daha ortaya çıkartmaktadır. Din duygusu ile Tanrı'yı içimde yaşayabiliyorsam, Tanrı da bireye içkin demektir. Burada Schleiermacher, hem Spinoza'nın ve hem de Descartes'ın Tanrı anlayışı ile birleşmektedir. Descartes *ideae innatae* sözü ile Tanrı Düşüncesinin insana içkin olduğunu söylüyordu. Ne var ki, içkin olan Tanrı'dan hareketle insanın yetkinleşmesi çizgisinde Descartes'dan Spinoza gibi Schleiermacher de ayrılır.

Din duygusu ve din insana içkinse; Tanrı da insana içkin olduğuna göre, din ve din duygusu insandaki Tanrı'da temellenmektedir. Bu durum insanın yaşama sorunu bakımından önemli sonuçlara varmamızı getirir. Sözgelimi insanın yetkinleşmesi, bireyliğinin gelişimi ile olacaktır. Bireyliğin gelişimi ise din duy-

gusunun yoğunlaşmasıyla bağıntılıdır. Sözgelimi, özgürlük ancak bu tür etkinlikle olasıdır. Elbette bu bağlamda ortaya çıkan sorunlar da bulunmaktadır, İnsanın yaşama sorunu bakımından önemli dayanaklar da vermektedir.

Din duygusu sevinç ve coşku verir.

Bütün bu süreç sonunda Spinoza'nın deyişi ile *amor dei intellektualis* türünden bir yaşantı dizisi söz konusu olmaktadır. Evrenle bütünleşen bir yaşama sonunda bireyin kendisini evrenle birlikte duymasıyla ulaşılacak duygu durumu en yüksek düzeydeki bir mutluluk olacaktır. İnsan yaşamayı ne kadar derinden kavrayarak sürdürürse, varlığını ne kadar güçle kavrarsa yaşayacağı sevinç o kadar derin ve güçlü olacaktır. Yaşamamızın bedeli yaşamamızın düzeyiyle belirlidir. Din duygusuyla girilen bir yaşama bu tür mutluluğun yolunu açmaktadır.

Asıl soruya yeniden bir bakış

Schleiermacher, dini, din duygusunda temellendirmişti. Öte yandan açıklamalarında din duygusunun dinsel yaşamın ötesine taştığı, insan yaşamının yönlendirici gücü durumuna geldiği görülmektedir. İnsan yaşamı bu duygu ile evrensel bir kavrayışta asıl anlamını ve hatta önemini bulur. Din duygusunun gerçekten böylesine bir etkinliği var mıdır? Burada baştaki soruyu yeniden ele almamızda yarar var: Din nedir?

Din insanın en temel sorularından birine verilen yanıttır. Din varlığın ve bütün var olanların bir kavranışıdır. Bu kavrayışın en önemli özelliği *dolaysızca; doğrudan* olmasıdır. Dolaysız bir kavrayış ancak *duygu* ile gerçekleşir. Bu bakımdan din yaşamamızda yer alan ve gerçekten önemli olan her şeyin üzerindedir. Sözgelimi bilimin, teknolojinin, sanatın üzerindedir. Din yaşanır ve bu yaşama bağımlılık duygusunda temellenir.

Din insanın Tanrı ile bütünleşme yoludur. Tanrı vahiy vee akıl ile bilinemez. Vahiy aklı gerektirir. Akıl Tanrı'yı bütünüyle kavrayamaz. Dolayısıyla akıl işe karıştığında Tanrı bilinemez; Tanrı'ya bilgi ile ulaşılamaz. Öyle ise dindarlık akıl ve bilgi ile olmaz. Din özü bakımından bilgi değildir; bilgiden çok ayrıdır, çok farklıdır. Dini bilgiye bağlayan her anlayış Tanrı'dan uzaklaşır, çünkü bilgi Tanrı'yla bütünleşmeyi engeller. Schleiermacher, bu bağlamda Tanrı'nın vahiylerden hareketle bilinebileceğini savunan Hıristiyanlığın eleştirisine girer. Vahiyler araştırılınca Tanrı bilinemez. Çünkü Tanrı akılla bilinemez. Bu sebeple dindarlık da akılla olmaz, çünkü o zaman bilgiye dayanacaktır. Oysa din bilgi değildir; din bir iç yaşamadır; insanı yücelten, arındıran, nitelikli kılan bir "*iç duyuş*"tur.

Din bireyseldir. Din Duygusu bireyseldir, sübjektiftir, fakat insanı evrene, evrenin bütünlüğüne götürmesi bakımından aynı zamanda objektiftir. Bü-

tün, her din duygusunun özüdür, fakat onu her insan kendi özü uyarınca kendi özünde yaşar.

Din dolaysız bir iç kavrayıştır. Varlığın bütününü doğrudan kavrama, onu onun kendisinde olarak yaşamadır. Dolayısıyla din kalıplaşmış, biçimlenmiş, ritüelleşmiş ve canlılığını yitirmiş bir inanç düzenleyici sistem olamaz. Bu tür sistemler dini dondururlar.

Din bir devinim (Dinamizm)'dir. Din duygusu ile evren ile bütünleşmek bir kereliktir, fakat orada kalmaz; yeniden ve yepyeni olarak ve gelişmiş olarak birbiri peşinden gelir. Bu devinim ile birey evrenin devinimine girer. Birey hangi din bağlamına doğmuş, onu bilmiş, tanımış ve hatta eğitimini almış olursa olsun, Din duygusuyla devinime girdiği zaman bütün dinlerin birleştiği, birbiri içinde eridiği, bütünleştiği yere ulaşır. Orada bütün insanlar ya da İnsanlık vardır, o yer evrenin bütünüdür, o yer Tanrı'dır.

Ayrılıklar

Schleiermacher'in din anlayışında bilimden ve özellikle doğa bilimlerinden, teknikten, teknolojiden ayrı bir yaşama olayı söz konusudur. Burada Nietzsche gibi olmasa da, onu çağrıştıran yanlar var. Nietzsche de dinin akılcılığa gömülmüş biçimine karşı çıkmakta ve hatta bu tutumun dini, giderek Tanrı'yı öldürdüğüne inanmaktaydı. Schleiermacher'in tutumu ile önemli bir sorun ortaya çıkmaktadır: İnsanın dinî yaşamının temelleri ne olmalıdır: Akıl mı, duygu mu, her ikisi birden mi? Bu sorunun din felsefesinde önemli bir yeri olduğunu düşünüyorum. Schleiermacher, dini, bilim ve teknoloji yanında ahlâktan da ayırmaktadır. Bu nasıl olacaktır? Çünkü ahlâk ile din pek çok yerde örtüşmektedirler.

AHLÂK FELSEFESİ

Schleiermacher, dini ahlâktan ayırır, fakat bağımsız kılmaz; bu olanaklı da değildir. Dolayısıyla din, ahlâk ve bilgi arasında olağan bağlar, geçişler ve temellenmeler bulunmaktadır. Batı felsefe tarihinde sorunların bir ele alınış düzeni vardır: İlkin bilgi ve varlık sorununa irdelenir; Ahlâk, devlet ve giderek din ve estetik bu çizgide işlenir. Schleiermacher felsefesinde bu sıranın değişmesi onun eğitimi, yetişmesiyle önemli ölçüde bağıntılıdır. Anımsarsak o, din eğitimi ile başlamış ve dinden hareketle felsefeye girmişti. Şimdi dinden ahlâka geçecektir. Ne var ki, Schleiermacher'de gördüğümüz din kökenli felsefe olağan din anlayışını aşmakta, evrensele ulaşmakta; bu çizgide insanı da sıradanlığın ötesine taşımaktadır. Burada din ile ahlâk ve yaşama arasında önem-

li bağlar, etkileşimler ve birbirinde temellenmeler yanında önemli sorunlar da ortaya çıkmaktadır.

Schleiermacher'in ahlâk felsefesini şu yapıtlarında buluyoruz:

- *Monologen*
- *Bu Güne Kadarki Ahlâk Öğretilerinin Eleştirisi* (Kritik der bisherigen Sittenlehre)
- *Bir Toplumsal Davranışa İlişkin Teori Denemesi* (Versuch Einer Theorie Des Geselligen Betragens)
- *Brouillon zur Ethik*
- *Akademieabandlungen*

"Dünya diye isimlendirdiğimiz benim için insandır, insan diye isimlendirdiğimiz ise benim için dünyadır."[1]

Daha bu sözünde insanı temel alan ve evren ile insanı bütünleştiren bir anlayışla karşılaşıyoruz. Bu düşünce, yaşama olayı için önemli bir dayanak vermektedir. İnsan yaşamının anlamı ve orada önemli olanın belirlenmesi bakımından da bu düşünce yol göstericidir. Öte yandan, bu yargı bizi bireyin evrenle bütünleştiği Din duygusuna götürmektedir. Dünyaya gelmek yetmiyor; dünyada bulunmak ve yaşamak da yetmiyor; dünya ile evren ile bütünleşmek gerekiyor. Değilse İnsan Evrenle ve Dünya ile karşı karşıya gelir; ona karşı bir tavır alır.

Schleiermacher, bu düşüncesiyle Kant'dan gelen ve ahlâka egemen olan çizginin dışına çıkmaktadır. Çünkü bu ahlâk ve yaşama anlayışı akla dayanmakta; aklı her şeyin karşısına koymakta; insanın aklı ile her şeye egemen olmasını istemekteydi. Burada *gereklilike dayanan* akıl ile doğa ayrılmakta; insan doğal yanından uzaklaşmakta, insanı doğa ile çatışmaya sokmakta; insanın doğaya egemenliği öne çıkarılmaktaydı. Böylece insan ve doğa ayrılıyordu. Oysa *"Schleiermacher için önemli olan, Fichte'de görüldüğü gibi Evren'i (Universum'u) aklın egemenliğine sokmak değil, yalnızca insan eyleminin etki alanı içinde gerçekleşmesine çabalanan doğa ve aklın birliğine yardımcı olmaktır.'* Bütün ahlâk bilgileri akılla başlayan, fakat hiç sona ermeyecek doğa oluşumunun dile gelişidir.' *Ahlâk bir* 'Kendi iç dünyamıza bakışın bilimidir.' *O doğa biliminde ve insanlık tarihinde kendi yolunu bulup bilgilerini devşirir."*[2]

Doğal Ahlâk

Doğal ahlâk, doğaya uygun yaşamayı öneren; akıl ile doğayı bütünleştiren; insan-doğa ve süje-obje ayrılığını kaldıran bir yaşama anlayışıdır. Doğal ahlâkın

1. Scheiermacher, *Monologen*, s. 72.
2. A.Schweitzer, *Kultur und Ethik*, s. 136.

başlayışını antik çağda Kynik Okulu'nda bulmaktayız. Daha sonra Stoa felsefesinin temelini oluşturan bu anlayış Spinoza üzerinden Schleiermacher'e ulaşır.

Schleiermacher doğal ahlâk bağlamında Kant'çı çizgi dışına çıkmakla kalmaz, Kant'ın Ahlâk davranışı için önerdiği kesin buyruk ölçütünün başarılı olamayacağını savunur. Doğal ahlâk ile o, akıl ve doğa yanıyla bireyin parçalanmışlığını ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. "*Biz ilkin aklın organizasyon yapma gücünü inceliyoruz. Bunu da aklın genel karakteri uyarınca gerçekleştiriyoruz. Akıl, doğayı, bilmenin ve düşünceler ortaya koymanın organı olarak benimseyip, kendisine katmıştır. Bu doğa olarak verilmemiştir, yalnızca akıl ile canlandırmanın sonucu olarak düşünülmüştür. Doğada insanın organik işlevi hayvanın organik işlevinden hem bilgideki duyarlık ve görünün birbirinden ayrılması ile, hem de süje ve dünya arasında bağımsız bir yapıt ortaya koymakla ayrılır. Her ikisi de hiç bir zaman düşünce içeriği değildirler. Obje duyguya dayanan öncüllerle düşünülür. Yapıt doğanın kişilikle ilgili organizasyonuna dayanan bir ilişkisini içerir.*"[3]

Schleiermacher'e göre doğa ve akıl birbirine içkindir. Bunun gibi doğa yasası ile ahlâk yasası da birbirine içkindir. "*Şu da var ki, doğa yasası ve ahlâk yasası terimleri kendi dilsel birleşimleri bakımından tam olarak ilişkiye girmez görünmektedirler. Doğa ile ahlâk nasıl bir çelişki ortaya koymaktadır? Böyle bir eleştiri bilimsel terminolojiler üstünde fazlaca durmaz. Bu iki terim aynı anlamda kullanıldığında ahlâk yasası, akıl yasasına dönüşeceğinden, birbirlerine uygun duruma gireceklerdir.*"[4]

Bu görüş Panteist bir anlayışı göstermektedir. Aynı anlayışı din ile ilgili görüşünde de bulmaktayız. Biraz sonra değinilecek olan hermeneutik, bir düşünme, yorumlama ve insanın evren ile bütünleşmesinin yolu olacaktır. Kynik Okulu'nda başlayan, Stoa'nın boyutlarını oldukça genişlettiği ve birçok düşünceyi etkileyen Panteizm ile ahlâk Schleiermacher felsefesinde Doğa'da temellendirilmeye girişilecektir.

Akıl yasası ile doğa yasası ilkece birbirinden ayrı değildir. Dolayısıyla ahlâk bu iki yasanın birleştiği yerde temellenir ve orada yaşamaya aykırı olmaz, yaşama ile bütünleşir; yaşamanın özüne iner ve buradan yaşama özgür bir süreç olarak doğar. "*Şu büyük bilmeceyi; doğanın ve insanın ne olduğu ve bu ikisinin birbiri içinde nasıl etkileşip, nasıl ayrıldıkları bilmecesini bilenler için özgürlük ve sonsuzluk vardır.*"[5] Burada artık Schleiermacher felsefesindeki Spinoza etkileri belirgince ortaya çıkmaktadır.

---

3. Schleiermacher; *Brouillon zur Ethik*, s. 147.
4. Schleiermacher, *Akademieabhandlung, Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz*, s. 304.
5. Schleiermacher, *Monologen*, s. 71.

Böyle bir yaşama nerede ve nasıl temellenecektir?

Özgürlüğe ve sonsuzluğa açılan yaşamayı, Schleiermacher de Spinoza gibi bireyin özgün varlığında temellendirir. Bireyin özgün varlığı ya da kendine özgü olan her bireyin yaşamasının belirleyicisidir. Bu aynı zamanda birey gibi yaşamasını da biricik kılar. Erdemin kaynağı da burasıdır, çünkü seçme, isteme, istenç (irâde) hep bu özgün olana göre ortaya çıkmaktadır. "*Erdem tek tek eyleyenlerin ahlâkca yetkinliğidir ve yalnızca eylem bağlamında bulunur. Erdem'in nerede ortaya çıktığı sorulduğunda, onu asıl olarak kararın varlığında, bir seçme olayına ilişkin yönelmede buluruz.*"[6]

Tek tek eyleyenler, ayrı deyişle tek tek yaşamalar ele alınmaktadır. Bireylik önemlidir. Schleiermacher, her ne kadar Kant'tan uzaklaşmaktaysa da yine de Kant'tan kopamamaktadır. Bireylik aydınlanmanın çocuğudur. Bu çocuk XX. yy.'da postmodern yaşama tutumunu benimseyecektir. Schleiermacher'in görüşü bunu çağrıştırsa da henüz postmodern bir bireylik ve ona bağlı bir tür kopuş, dağılma söz konusu değildir. Bireylik çok önemlidir, fakat o bütün içinde; bütüne katılır, bütünle kendini bulur ve bütünle ortaya çıkar.

Öte yandan *erdem*in yalnızca *eylem*de ortaya çıkması; eylemin seçmeye, seçmedeki karara dayanmasının temellendirilmesi gerekmektedir. İnsan aynı olay, durum, süreç veya düşünce karşısında değişik kararlar verebilir. Burada şu soruyla karşılaşırız: Ahlâkça yetkinlik ya da erdem için eylemi belirleyecek kararın nasıl olması gerekir?

Schleiermacher, burada da Spinoza'ya paralel düşünmektedir. Bireyin varlık yapısı ve her bireyin varlık yapısı uyarınca kendine özgü oluşu bireyin eyleminin de belirleyicisi olacaktır. Birey ancak özgün yanı ya da özü uyarınca eylediği zaman erdemli olur. Çünkü insan ancak özgün yanı ile evrene açılabilir. Ayrı deyişle insan ancak birey olabildiği, kendisi olabildiği zaman evrenle sağlıklı bir bağlılığa girebilir. Çünkü insanın özü, varlığındaki evrendir. Böylece ahlâk yasası ile doğa yasası iç içe geçmektedir.

Erdem yetkinleşmektir.

Özü gereği verilen karar uyarınca eylemek erdemli olmak için bir başlangıçtır. İnsanın özü bir kerelik değildir; açılmayı ister ve bu da yetkinleşmeyi getirir. "*Erdem tek tek eyleyenlerin ahlâkça yetkinliğidir...*" derken kasdedilen budur. Yetkinleşmeye açık olmayan bir eylem erdem yaratamaz. İnsan ancak yetkinleşen bir yaşamayı sürdürdükçe erdemli sayılır. Ahlâk da erdemli yaşamada ortaya çıktığına göre, ahlâkın özü yetkinleşmedir.

---

6. Schleiermacher, *Uber den Begriff des höchsten Gutes – Erste Abhandlung*- s. 321.

Ahlâktan söz edilen yerde, doğa yasasından söz etmek gerek. Ahlâk koyulmuş ilkeler, kurallar, yasalar, yasaklar, va'dler, umutlar vb. değildir. Ahlâk bir yaşama biçimidir ve bu yaşama da evrensel bir sürece uymaktır: Orada her şey ve bütün devinmekte, yetkinleşmektedir.

Schleiermacher felsefesinde ahlâkın ya da yaşamanın yetkinleşen bir süreç olarak ele alınması, bunun da doğa yasasında ya da evrende temellendirilmesi, bir yandan Stoa felsefesini, bir yandan Spinoza'yı ve ardından da Kant'ı düşündürmektedir. Kant'ın *Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt* adlı yazısı aydınlanmanın şu tanımıyla başlar: *Aydınlanma insanın kendi suçu ile düştüğü bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır.* Bu açıdan baktığımızda Schleiermacher'in ahlâk anlayışı için kolaylıkla Aydınlanmacı Ahlâk diyebiliriz. Fakat bu ahlâk, Stoa ve Spinoza'dan gelen etkilerle daha farklı bir renk kazanır: Kant'ın aydınlanmacı tavrında örtük olarak bulunan doğanın mekanik işleyen ereği[7] Schleiermacher'de siliniyor, mekanik tutum gevşiyor ve yerine evrensel bir süreç giriyor. Ahlâk ile insanın kendisini açacağı, yapıcı ve yaratıcı olacağı evren budur.

Ahlâk, Birey ve Toplum

Buraya kadar hep bireysel yaşama söz konusu oldu. Oysa tek başına yaşayan insanda bireylik ortaya çıkmaz. Ahlâk yaşamı için "ben" kadar "sen" ya da "öteki" de ve "biz" kadar "siz" de önemlidir, hatta vazgeçilmezdir. İnsan bir toplumsal varlıktır. Öyleyse, insanın toplum içindeki yaşamı nasıl olacaktır? Schleiermacher, burada ütopya izlenimi veren bir yaşama biçimi tasarlar. Bu tasarımda Kant ve Alman İdealist Felsefesi'nin etkilerini bulmakta zorlanmayız.

İnsan toplum içindedir ve sürekli olarak toplumla etkileşir. Bireyin her hareketi diğerlerinin etkinliğiyle karşılaşır ve böylece karşılıklı etkileşim ortaya çıkar. Schleiermacher'e göre, özgür bir varlığı yalnızca onun özgürlüğüyle ilgili bir etki etkileyebilir. Özgür bir varlık ise bir başkasına ancak onun özgürlüğüyle ilgili bir etkide bulunabilir. Böylece toplum birbirinin özgürlüğünü, dolayısıyla aydınlanmasını ve giderek mutluluğunu artıran bir etkileşim ortamı olur. "*...Burada söz konusu olan bütün katılanların birbirlerini uyandırıp, aydınlatmasıyla gerçekleşen duyum ve düşüncenin bir özgür oyunundan başka bir şey olmayacaktır. Buna göre karşılıklı etkileşim kendi içinde geri dönüp, tamamlanır.*"[8]

İşte ütopya burada ortaya çıkmaktadır: Bir kişi toplumda bir olumsuz, hatta saldırgan davranışla karşılaşabilir ve eğitim, bilgi, görgü, yetişme durumuna

---

7. Bkz, Kant, *Dünya Yurttaşlığı Bakımından Bir Tarih İdesi.*
8. Schleiermacher, *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens.*

göre bu davranıştan hareketle özgürlüğünü geliştirecek, daha ahlâklı, erdemli olmasını sağlayacak davranışlar üretebilir. Ayrı deyişle kendisine yönelik bu saldırganca davranıştan kendi olgunlaşması, yetkinleşmesi için ders çıkartır. Ne var ki, bu tepki tek yanlıdır ve yaygın değildir; her birey aynı davranma yoluna girmeyebilir. Toplumda birileri böyle ermişçesine davranabilirler. Saldırgan, karşısında herhangi bir yaptırım görmeyecek midir? Öte yandan saldırgan veya olumsuz davranış sergileyenin hareketinin özgürce olduğunu da söyleyebilir miyiz? Schleiermacher, bireyin yalnızca erdemli davranışlarının değil, yetkinliğinin, mutluluğunun, ahlâk yaşamının da buraya bağlandığı kanısındadır. "*Bir özgür varlığı onun özgür etkinliğini canlandıran ve bu etkinliğin objesi olmayandan başka hiç bir şey etkileyemez; bu obje ise yeniden etkileyenin etkinliğinden başka bir şey değildir. Öyleyse burada söz konusu olan bütün katılanların birbirlerini uyandırıp aydınlatmasıyla gerçekleşen duyum ve düşüncenin bir özgür oyunundan başka bir şey olmayacaktır. Buna göre karşılıklı etkileşim kendi içinde geri dönüp tamamlanır.*"[9]

Bu düşünce bir yanıyla Fichte'yi çağrıştırıyor. Fichte'de özgürlüğün tamamlayıcısı olarak Ben-Sen Bağlamı'nı ele almıştı ve Ben'in özgürlüğünün Sen'in özgür olmanı istediği zaman tamamlanacağını öne sürmüştü. Bu İnsanın yüksek yaşamasının da koşuluydu. Fichte bu koşulun ortamı olarak devleti göstermişti. Schleiermacher'de devlet ele alınmaz. İnsanın ahlâk yaşamında, toplumsal ilişkilerinde temel olan durum Doğa'nın İnsan'da istem olarak biçimlenmesinden başka bir şey değildir. Burada onun doğa-akıl bütünleşmesi etkin düşüncedir. Şimdi şunu soralım: *Böyle bir yaşamanın din ile bağıntısı nedir?*

Din duygusu doğa ve evren ile bir uyumu, bütünleşmeyi, özdeşleşmeyi getiriyordu. Din duygusu bireyseldi ve herkes onu kendisine özgü yaşıyordu. Bu bakımdan din duygusu bireylik ile bağıntılıydı ve dinin temelini oluşturuyordu. Schleiermacher, felsefesinde birey ve bireylik (kişilik) dinin ne kadar temeliyse, ahlâkın da o kadar temeli olmaktadır. Dolayısıyla din ve ahlâk kopuk değildir. Din, evrenin bütünlüğünde temellenirken ahlâkın sınırlı ve hatta güdük kalması insanın özgürlüğünü zedeler. Böylece din ve ahlâk iyice birbiri içine girerler.

İster din yaşamı diyelim, ister ahlâk yaşamı; kısaca ve özü gereği yaşama bir süreklilik gösterir. Bu yalnızca bireyliğin değil, aynı zamanda evrenin de sürekliliğidir. Süreklilik yinelemeye değil, devinime dayanmaktadır. Evren sürekli devinim içinde: sürekli gelişmektedir. Bireyliğin özünde de bireyin sürekli gelişimi söz konusudur. Birey din duygusu ile evrene yönelip, onu varlığında duyduğunda, aynı zamanda tanrısal kökeniyle de bağlılığını yaşamaktadır. Birey din duygusu ile evrenin devinen bütünlüğü içinde sürekli kalamaz; kendisine döner, bu yaşamadan sonra döndüğü kendisi, artık eski kendisi değildir; yeni-

9. Schleiermacher, *Versucn einer Theorie des gezelligen Betragens*, s. 46-47.

lenmiştir, erginlenmiştir, yepyeni bir kişilik olmuştur. Artık bu gelişmiş düzeyde yaşayacaktır. Öyle yaşarken, din duygusu ile evrensel sürece, kendi tanrısal kökenine yeniden yöneldiğinde yeniden gelişir, erginlenir, yetkinleşir, arınır, daha derin bir mutluluk yaşar ve bu hep yinelenir; yinelenen evrensel devinimdir. Yaşama işte budur. Bu, insanın ve evrenin karşı karşıya olan birliğine, bütünlüğüne girmektir; bu arınmaktır, bu ahlâktır, bu dindir, bu insanlaşmadır, kısaca bu yaşamaktır.

Din ile ahlâk yaşamda bütünleşiyorlar, fakat ikisinin birden din duygusuna dayandığı söylenemez. İkisi ayrı yollardan gelişerek bütünleşirler: Din, din duygusu ile ahlâk ise doğa-akıl-isteme birliği iledir.

Schleiermacher felsefesinde sanki satır aralarında dile gelen bir sorun, bir kaygı vardır: Evren-doğa ile insan ayrı düşmüştür. İnsanın kendisini bulması, evren ile insanın, doğa ile aklın özdeşliğiyle sağlanacaktır. İnsan bu özdeşliği evrene yönelip, kendisine döndükçe kurar. Burada şöyle bir sorunla karşılaşıyoruz: *Özdeşlik bilgi alanında nasıl kurulacaktır?*

BİLGİ SORUNU

Schleiermacher felsefesinde bilgi ve yaşama birbirini etkileyen ve belirleyen iki alandır. Yaşama ve ahlâk, yaşama ve din arasındaki yakın bağlılığı ve güçlü etkileşimi de göz önünde bulunduracak olursak bilgi, ahlâk, din, evren ve yaşama birbirinde temellenen ve devinip yetkinleşen bir bütün oluşturmaktadır. Burada sorun, bu bütünün nasıl kavranabileceğidir. İnsan bu bütüne nasıl girecektir? Sorun bir yöntem sorunudur ve Schleiermacher de bir yöntem ile yanıt verir: Hermeneutik. Schleiermacher XX. yy.'da önemi daha da artan hermeneutiki başlatanlar arasında yer almaktadır. Onun yöntemi ele alışı, yalnızca bir kavrama, anlama ve gelişme yolu değildir; onun kurduğu hermeneutik aynı zamanda bir yaşama yoludur.

Felsefede her türlü bilgi sorunu bilginin kesin, apaçık, upuygun, güvenilir olmasında temellenir. Bilgi felsefesi de bu özelliklerin temellendirilmesi, olanaklarının irdelenmesi yolunda biçimlenir. Schleiermacher, felsefesinde bilgi sorunu hangi bağlamda ve nasıl ele alınmaktadır?

Güvenilir bilgi, objesini ya da konusunu tam olarak dile getiren yargıdadır. Ayrı deyişle bir yargı konusunu ya da nesnesini ne kadar çok dile getiriyorsa, o kadar güvenilir bilgi içermektedir. Bilgi nesnesi ile özdeş olduğunda bu, mükemmel bilgidir. Bilgiyi ***düşünce ile varlıkın özdeşliği*** bağlamında ele alan Schleiermacher de, bu yetkin (mükemmel) bilgiyi amaçlamaktadır. Sorun bu bilginin nasıl elde edileceğidir. Başkaca söylersek, Düşünce ile varlıkın özdeşliği nasıl sağla-

nacaktır? Güvenilir bilginin elde edilmesi yolunda Herakleitos'dan bu yana pek çok görüş ortaya konulmuştur. Alman İdealist Felsefesi ortamında yer alan Schleiermacher, Fichte, Schelling çizgisinde düşünür: Sağlam, yetkin, güvenilir bilgi objesiyle özdeş olan *Hakikat'in Bilgisi*'dir. Bunun için Düşünce ile varlıkın özdeşliği esastır. Bilgiye paralel gelişen ahlâk da insanı isteme'nin sonsuzluğu ile karşı karşıya bırakmaktadır. Aynı durum din için de söz konusudur. Schleiermacher'e göre din-ahlâk-bilgi konusunda insanın sonsuzlukla karşılaşması önemlidir.

Ahlâk anlayışında bireyliği, birey olmayı savunan bir anlayış, epistemolojide bilginin birliğini nasıl temellendirir? Her birey sonsuzla karşı karşıya geldiğinde herkes aynı bilgiye nasıl ulaşır? Schleiermacher, varlığın birliği karşısında her insanın sonsuzca bilgi gibi, sonsuzca istemeye de ulaşacağı kanısındadır. Aynı bağlamda din duygusunu da aynı düzeyde yaşayacaktır. Her insan orada kendi özgünlüğü ya da kendi bireyliği uyarınca varlığı yaşayacaktır; yeter ki ister ahlâktan, ister bilgiden ve isterse de dinden varlığa yönelsin; yeter ki bir kez sonsuzlukla karşılaşsın, ardından hepsi gelecektir. Öyleyse bir sorunun yanıtlanması gerekiyor: Bireyin varlığa katılımı nasıl gerçekleşecektir?

Soru bizi güvenilir bilgiyi elde etme yolunu araştırmaya yönlendirmektedir ve burada en önemli sorun Dil'de kendisini göstermektedir. Düşünce ile varlıkın ilişkisinde ulaşılan bilgi yargıda yani dildedir. Zorlukların önemli kaynağı da dildedir. Dil varlığı bir bütün olarak ve bütünüyle veremez. Bütün Varlık bir yana, küçük bir yanını bile tam olarak, yani özdeşlikle veremez. Öte yandan bir tek dil, yani bir tek yaşama alanı da yoktur. Ayrı dillerin, ayrı söylemlerin bulunmasına bakarsak sorunlar daha da artacaktır. Bu olağandır; çünkü insan tek yaşamalı bir varlık değildir. Ne var ki, Schleiermacher'in kaygısı günlük, gelip geçici yaşamalar değildir. Din duygusu meselâ, o, insanın sonsuzla olan yaşamasını göz önünde bulundurur. Bu duygu, bilgi ve ahlâkla da kaynaşmış olarak, İnsanın sonsuzu kendisinde ve kendisini sonsuzda duyarak daha üst yaşamaya geçmesini ve böylece yaşama niteliklerinin artmasını getirecektir. Dolayısıyla dilin farklı kullanımlarına bağlı olarak ortaya çıkan sorunlar da aşılma olanağı bulacaklardır. Hem yukarda değinilen "*Özdeşlik bilgi alanında nasıl kurula-caktır?*" sorusunu yanıtlamak ve hem de sonsuz olanla ilişkinin kuruluşu için *hermeneutik* anlayışına bakmak gerekiyor.

Hermeneutik

Schleiermacher hermeneutiki bir "anlama sanatı" olarak niteler. Bir başka bakımdan hermeneutike bir "yorumlama tekniği" de denilebilir. Her ikisi de bilginin ortaya çıktığı dilde gerçekleşirler; fakat bir tek dil yoktur. Kendi olağan yaşamamızda, aynı dil-kültür bağlamında bile birçok ayrı dil kullanırız. Meselâ

alış-veriş yaparken kullandığımız dil ile bir hasta ziyaretinde ya da kendimiz hasta olduğumuzda kullandığımız dil aynı değildir; bir sanat olayı karşısında kullandığımız dil ile ibadet ederken kullandığımız dil ayrıdır. Mimarın dili ayrıdır, doktorun dili ayrıdır, eczacının dili ayrıdır, öğretmenin dili ayrıdır, her uzmanlık dalının kendisine özgü dili vardır. Örnekler verilen bu alanların hepsinde ayrı, o alana özgü bir hermeneutik uygulanabilir. Böylece farklı hermeneutiklerden bir yığın, karmaşa ortaya çıkacaktır. Schleiermacher bu sorundan hareketle Hermeneutik'in genel kurallarını araştırmaya girişir.

Diyalog

Diyalog dil ortamı'nda var olur. Her dil ortamında bir söyleyen ya da dile getiren ile kendisine söylenen; dile getirileni anlayacak kişi vardır. Diyalog bu üç öğe ile ortaya çıkar: *a) Söyleyen, b)Kendisine söylenen c) Anlama.*

Kendisine söylenen kişinin mutlaka söyleyenin dışında biri olması gerekmez. İnsan düşünürken, kendi kendine bir düşünceyi tartışırken, bir durumu düşünerek irdelerken, okurken ve hatta yazarken kendisiyle bir diyalog ortamındadır. Dil ortamı aynı zamanda diyalog ortamıdır. Anlama diyalog ortamında gerçekleşir. Anlama diyaloğa ilişkin bir süreçte ortaya çıkar. Spinoza anlama sürecine "hermeneutik süreç" adını verir.

Hermeneutik Döngü

Anlama hermeneutik süreçte başlıyordu. Anlamanın gelişmesi, derinleşmesi ise hermeneutik döngü ya da oszilation ile gerçekleşecektir. Bu süreç yalnızca bilimsel ve/veya felsefece anlatılar, söylemler için değildir. Dilin var olduğu, dilin kullanıldığı her ortamda söz konusudur. Meselâ bir konferansta, bir tiyatro oyununda, bir filimde parçadan bütüne, bütünden kurucu öğelere gidip-dönen anlama sürecine girilebilir.

Hermeneutik döngüyü bir bilimsel makâle örneği uyarınca görelim. Bir bilimsel makâle, diğer bütün yazılı metinler gibi, ilkin sözcükler, ardından cümleler, paragraf ve bölümlerden oluşur. Bu öğelerin her biri diğerleriyle bağıntılı bir bütün oluştururlar. Makâlenin anlatmak istediğini anlayabilmek için sözcükten bütüne giden, oradan geriye yeniden sözcük ya da kavrama dönen bir düşünce süreci yaşanır. Schleiermacher, gidip-geri dönen sürece "hermeneutik döngü" ya da "oszilation" adını verir.

Hermeneutik Döngüye girebilmek için bir ön bilgi gereklidir. Roman vb. metinlerde ön bilgi o kadar önem taşımaz, fakat ilk kez okunacak bilgi ağırlıklı bir metin için gereklidir. Ancak bu ön bilgi ile metnin dokusuna daha iyi girilecektir. Daha sonra bu ön bilgi değiştirilebilir, aşılabilir, geliştirilebilir.

Yorum

İnsan yaşamanın her alanı ve her bir alanda ortaya çıkabilecek her durum üstüne yorum yapar. Her dile getirme bir yorumdur. Dil yorumun var olduğu ortamdır. Schleiermacher'e göre her dile getirmede iki yan vardır: *Dilsel yan* ve *konu*. O bunlara *Diyalog ortamı* ve *diyalog maddesi* der.

Gramatikal Yorum

Herhangi bir şeyi dile getiren kişi bunu dilin gramer kuralları uyarınca yapar. Söyleyen dil bağlamı ile sınırlıdır. Meselâ ele aldığımız bir metin ilkin gramer kuralları uyarınca oluşturulmuş bir anlatıdır. Bu anlatı metnin dokusudur. Onu yazan gramer kuralları uyarınca bir yorum oluşturmuştur. Schleiermacher, buna "Gramatikal Yorum" der. Gramatikal yorumda metnin gramatikal kuruluşu, yapısı, bölümler arası ilişkiler söz konusudur. Metnin anlaşılmasını istediği savın görüleceği bu ortam diyalog ortamıdır.

Psikolojik Yorum

Gramatikal yorum dile gelen üstüne oldukça sınırlı bilgiler verir; dolayısıyla anlatılmak istenen yüzeysel olarak bilinir ve onda derinleşilemez. Metnin derinliğine, anlam dokusundaki katmanlara ulaşabilmek için gramatikal yorum alanında kalmamak gerekir; bu, metinle ilk karşılaşma, ilk tanışma ve Psikolojik Yorum'a giriş bakımından önemlidir.

Psikolojik yorumda da hermenoitik döngü işlevseldir. Buradaki oszilation dile gelenin derinliğine ve onu yapanın yaklaşımlarına, sorularına göre uzayıp, gelişip, derinleşerek sürer. Schleiermacher'e göre bir metni değişik yanlarıyla anlayabilmek için ona değişik bakımlardan yönelmek gerekir. Yönelimlerden her birinde metnin bütünlüğüne hangi kavram ya da soru ile yaklaşılırsa metin kendisini o bakımdan gösterecek ve o bakımdan anlaşılacaktır. Oszilationda her yeni aşamada, her yeni yorumlama ile metnin bütünlüğü yeniden oluşturulur ve metin yeniden yaratılır. Bu sırada yalnızca metnin bütünlüğü daha anlamlı olarak ortaya koyulmaz, yorumu yapan da değişmiştir. Dahası metni yorumlayan, onunla tanışmıyor, çok uzakta veya çok eski bir zamanda yaşamış olsa da metnin yazarıyla bütünleşir ve onun bireyliğinde derinleşir. Meselâ, Kant'ın bir makâlesini okuduğumuzu düşünelim. Her hermeneutik döngüye girişimizde metinde biraz daha derinleşirken, Kant'ın bireyliğiyle de bir bütünleşme gerçekleşir. Böylece bir metnin okunması ve yorumlanması sırasında değişik oszilationlar iç içe girerler.

Bu iki yorum biçimi yalnızca yazılı veya sözlü anlatımlarda değil, yaşamanın hemen her alanında yapılabilir. Bu iki yorum biçimini bir başka alanda basit olarak yeniden görelim: Diyelim ki, sinemaya gidip bir filim izlediniz. Daha sonra

karşılaştığınız bir arkadaşınıza (eve gittiğinizde kendi kendinize de) bu filmi hikaye ettiniz; oyuncular, yönetmen hakkında bilgiler edindiniz. Artık filim hakkında birçok şeyi ve filmi biliyorsunuz, anlatabilirsiniz. Bu gramatikal yorumdur. Filimi arkadaşımıza (veya düşünürken kendimize) anlatırken orada ilgimizi çeken bir görüntü, bir söz, bir konuşma vb.'ne değindikten sonra, o açıdan filmin bütünlüğüne baktığımızda filim yeniden anlam kazanmaya başlar; artık eskisinden farklıdır, o artık yeni bir filimdir; izleyenin ve yorumlayanın katkılarıyla yeniden yaratılmış bir filimdir. Orada filmi izlerken hemen anlaşılmayan, önemsiz gibi gelen, düz bir bakışta görülemeyen birçok durum, söz, olay anlam kazanır. Orada filmle beraber, onu böyle yorumlayan, filimi yöneten, filme katılan herkes bir bütünlük oluşturur. Psikolojik yorum burada bitmez. Bir başka açıdan filim yeniden yorumlanıp, canlandırıldığında filim yeni baştan yaratılmış olacaktır. Psikolojik Yorum uyarınca filime her gidip-dönüş'te hem film, hem onu böyle yorumlayan değişmekte ve filmi yorumlayanın ulaştığı derinliğe sahip olmaktadır.

Schleiermacher için önemli olan, din metinlerinin böyle yorumlanmasıdır. O zaman evrenin sonsuzluğuyla karşılaşırız. Her kutsal metnin, bir metin olarak elimizde bulunuşu vardır. Onları okuruz, ezberleriz ve bir ölçüde anlarız. Bu, kutsal metnin gramatikal yorumudur. Din metinlerinde gramatikal yorumla ulaşılan anlam düzeyinde kalmamak gerekir. Din metninin derinliğine, genişliğine yaklaşabilmek için psikolojik yoruma girmek gerekir. Bunun için ilkin gerekli bilgisel donanıma sahip olunmalıdır. Meselâ o dinin tarihi, o dini insanlara getirenin (Rasûl'ün) yaşamı, sözleri, açıklamaları iyi bilindikten sonra, dine ilişkin bir kavram uyarınca o metnin psikolojik yorumuna girilebilir. Bundan sonraki süreçte her oszilation bireyi din duygusu ile biraz daha donatacaktır. Buradaki yalnızca duygu değil, aynı zamanda genişleyen, derinleşen bir bilinçtir. Böylece birey evrenle, giderek sonsuzlukla daha çok karşılaşmaya, onu daha çok yaşamaya başlar. Oszilationun her aşamasında sonsuzluğa biraz daha sokulur ve daha farklı olan kendisiyle yeniden karşılaşır, kendisinde derinleştikçe kendisini yepyeni anlamlandırır. Din ile ulaşılan bu sonsuzluk bireyi bir bütün olan diğer iki sonsuzlukla ahlâktaki istencin (irâdenin) ve bilgideki anlamanın sonsuzluğuyla bütünleştirir.

Bu durumu yalnızca birey yaşar. Bunlar toplumla paylaşılmaz, hiç kimse ile paylaşılmaz. Bireylik burada önemle ortaya çıkar. Ne var ki, bu bireylik bir parçalanma sebebi de değildir: Bireyler sonsuzlukta temellenen din duygusuyla bütünleşmektedirler, fakat aynı zamanda evrenle, ahlâkın ve bilginin sonsuzluğuyla ve bir yetkinleşme olan erdemle bütünleşmekteler. "Her birey sonsuzla karşı karşıya geldiğinde herkes aynı bilgiye nasıl ulaşır?" sorusunun yanıtı da burada ortaya çıkmaktadır. Bir başka sorun ise, özdeşliğin bilgi alanında nasıl kurulacağıyla ilgiliydi. Yanıt anlama olayındadır. Oszilation ile her seferinde evren yeniden ve daha geniş anlaşılmaktadır. Her anlama özdeşliğin bir ölçüde kurulmasıdır. Akıl ile varlığın tam özdeşliği kurulamaz. Çünkü her Oszilation evreni ancak

bir parça anlamamızı sağlamaktadır. Dolayısıyla insanın evrenin bütünlüğünü, hakikati bir duygu olarak farketmesi olabilir, fakat bilmesi, sonsuzu bilmesidir.

DİĞER SORUNLAR

Felsefenin gündeminde yalnızca din, ahlâk, bilgi sorunları yoktur. Schleiermacher, bu sorunları da çok farklı biçimde ele almaktadır. Felsefenin devlet, estetik, tarih gibi daha birçok sorunu vardır. Schleiermacher, felsefesinde bu sorunlarla doğrudan ilgilenmez. Ölümünden sonra yapıtları üstüne çalışanlar bu alanlarda görüşler ortaya çıkartmışlardır. Meselâ Carl Lommatzsch, *Vorlesungen über Aesthetik* adlı bir derleme yapmıştır. Onun felsefesinin ağırlıklı yanının "din duygusu" ve "hermeneutik döngü" olduğu söylenebilir. Ortaya koyduğu hermeneutik yöntem ise din ve felsefeden başka pek çok alanda kullanılabilecek ve aydınlık sağlayacak düzeydedir.

6. Schleiermacher'in Yapıtları:

- *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Veraechtern*, Berlin 1799.
- *Monologen*, Berlin 1800.
- *Vertraute Briefe, über F.Schlegels Lucinde*, Leipzig 1800.
- *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*, Berlin 1803.
- *Der christliche Glaube nach den Grundsaetzen der evangelischen Kirche İm Zusammenhange dargestellt*, (2 Kitap), Berlin 1821.
- *Predigten*, Berlin 1833.
- *Platon Çevirileri*, Berlin 1917-1828.

Schleiermacher'in Elyazmalarından çıkartılarak yayınlananlar.

- *Vorlesungen über Aesthetik*, Derleyen: Carl Lommatzsch, 1842.
- *Dialektik*, Derleyen: Ludwig Jonas, 1839.
- *Entwürfe zu einem System der Sittenlehre*, Derleyen: Otto Braun, 2.bas, 1927.
- *Geschichte der Philosophie*, Derleyen: Heinrich Ritter, 1839.
- *Hermeneutik*, Derleyen: Heinz Kimmerle.
- *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue.*
- *Testament*, Derleyen: Friedrich Lücke, 1838.
- *Psychologie*, Derleyen: Leopolt George, 1862.

HEGEL FELSEFESİNDE 'BAŞLANGIÇ' SORUNU*

Enver Orman**

felsefî düşünüş için önem taşıyan Yunanca *arkhe* terimi 'başlangıç', 'başlangıç noktası', 'ilke', 'töz' gibi anlamlara gelmektedir. Bu önemli terimin gönderimde bulunduğu gerçekliğin, yani öznel ve nesnel bütün evrensel varoluşun başlangıç noktasının ne olabileceğinin araştırılması felsefe tarihinin temel sorunlarından biri olagelmiştir.[1] Başlangıç nerede aranmalıdır? Yerde mi yoksa gökte mi? Yoksa madde ya da tinde mi? Ya da gerçekten bir başlangıçtan söz edilebilir mi?

Bu sorun bağlamında dikkatimiz ilkin varolan dünyaya yönelir. Bu yöneliş epistemolojik açıdan ilkin duyumsama formundadır ve duyumsamanın içeriğinin bize anlattığı ise bir oluş, yani gelip-geçici şeyler dünyasıdır. İnsanın bütün bilinçli etkinliği ilkin duyumsamadır. Duyumsama en az çaba gerektiren bilinç etkinliğidir; sağlıklı bir bedene ve uyanık duyu organlarına sahip olmak yeterlidir. Fakat epistemolojik açıdan kendisinden başlangıç yapıldığı düşünülen bu duyusal gerçekliğin *içeriği* ontolojik açıdan hiçbir kalıcılık ve kesinlik taşımaz görünmektedir. Uzam ve zaman içerisinde duyumsanan her şey gelip-geçicidir

---

* Bu makaleyi okuyarak değerlendirmelerini benden esirgemeyen arkadaşlarım Dr. Uğur Ekren ve Erdal Yıldız'a teşekkür ederim.

** Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

1. 'Arkhe'nin farklı anlamları için bakınız; F.E. Peters, *Greek Philosophical Terms –A Historical Lexicon,* New York Univ. Press, New York, 1967; s. 23 vd.

ve oluşa tabidir. Burada Descartesçı kuşkuyu andıran bir durum söz konusudur: İnsan bilincinin bütün içeriği, bütün maddî gerçeklik kuşku konusu olabilir. Yalnızca kuşkunun kendisi kuşkusuz vardır; bütün bu kuşkulanma sürecinde yalnızca bir düşünme etkinliği olarak kuşkunun kendisi kesinlik ve kalıcılık oluşturur. Bilgilenme sürecinde tinsel etkinliğin kendisinin ontolojik, yani varlıkbilimsel açıdan bu olumlanması felsefî idealizmin özünü oluşturur.

Platon'dan başlayarak bütün idealist felsefelerin gerçekliğe yönelik temelde şu söyleme iye oldukları söylenebilir; duyumsanan dünya gelip-geçici ve sonludur, oysaki bu maddî sonluluğa ilişkin bilinçli etkinlik ve bu bilincin sonlu duyumsal içerikten arındırılmış ürünleri dolaysız bir kesinlik ve kalıcılık oluştururlar. Platon'un 'idealar'ı, Descartes'in 'cogito'su ya da örneğin Berkeley'in 'algı'sı varolan gerçekliğe ilişkin felsefî kurgulamanın asıl başlangıç noktasının nerede bulunduğuna işaret ederler. Hegel daha da ileri gider; ona göre bütün felsefeler özünde idealisttir. Hegel açısından felsefenin idealizmi sonlu olanın hakîkî bir varoluşu olmadığını teslim etmekten kaynaklanır. Duyumlarımızın içeriğini dolduran her şey uzam ve zaman içinde gelip-geçici bir varoluşa sahiptir ve felsefî açıdan kavranmaları için ideal ya da düşünsel bir bütün içine yerleştirilmeleri gerekir.[2] Asıl gerçekliğin 'maddî' olduğunu söyleyen materyalizmin 'madde'si bile, şu veya bu maddî varoluş değil, genel ya da 'ideal' olarak maddedir ve materyalizm veya realizm de özde birer felsefe olarak *idealisttirler.*[3] Bu bağlamda Hegel 'ideal', 'düşünsel', 'tinsel', 'evrensel' olanın özde aynı sonsuz doğruluğun farklı anlatımları olduğunu dile getirir.[4] Felsefe böylece sonsuz varoluş dünyasının düşünsel bir birlik olarak kurgulanmasını imler.

Hegel'in kendi felsefe sistemine bir giriş olarak düşündüğü *Tinin Görüngübilimi (Phaenomenologie des Geistes)* insan bilincinin duyumsanan gerçeklikten başlayarak felsefî düşünüşe nasıl ulaştığını kavramsal olarak serimler. Duyumsama insan bilincinin en pasif etkinliği olarak dışsal *nesnelliği* başlangıç noktası olarak alır. Bu nesnellik henüz felsefî olarak kurgulanmış olmaktan çok uzaktır. Duyumsanan şeylerin sonsuz çokluğunun ayrımsanması hayvanlarla ortaklaşa iye olduğumuz bir etkinliktir. Fakat *Phaenomenologie*'de sözkonusu olan insan bilinci olduğundan, duyumsanan içeriğin ne olduğunun dile getirilmesi gerekir. Ve dil Hegel'e göre yalnızca genel konuşabilir. Ve bu genellik bağlamında bireysel insanlara doğrudan işaret eden *özel* isimlerin gerçek bir anlamı ya da bilgi değeri yoktur. Bir şeyin ne olduğunu söylemek, yani onu dile getirmek

2. Hegel, *Wissenschaft der Logik I, Die Lehre vom Sein (1832),* Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990; s. 156 vd.
3. Hegel, *a.g.e.* 157.
4. Hegel, *a.g.e.* 157.

onu belli bir genellemenin ya da evrenselin altına koymayı gerektirir.[5] Sözkonusu yapıtın temel idesi şöyle dile getirilebilir: İnsan bilincinin bütün serüveni bize felsefî açıdan kendisinden başlangıç yapılması gereken asıl şeyin dolaysız duyusal içerik değil, dolaysız düşünsel içerik olduğunu gösterir. Varoluş dünyasının doğruluğunun zemîni arı düşünsel etkinlikten çıkarılabilir.[6]

Aslında Hegel'in bütün gerçekliğin evrensel özünü düşünsel ya da ideal olarak ele alan mutlak idealizmini anlamak için Herakleitos'un şu ünlü 50. fragmanından da hareket edilebilir: "*Benim değil logos'un sesini duyduktan sonra bütün şeylerin bir tek şey olduğunu logos'a uyarak söylemek bilgeliktir.*"[7] Bilindiği üzere Herakleitos'a göre doğru bilgi ve ussallık, bütün duyumsanan çokluğun ve karşıtların 'bir' olduğunun, uyumlu ve yasal bir bütün oluşturduğunun ayrımına varmaktan ve bilmekten kaynaklanır. Onun birçok fragmanı bu anlayışın farklı tarzlarda dile getirilmesi olarak görülebilir ve varoluş evrenini ussal bir birlik olarak kavramak için *logos*'tan hareket etmek gerekir. Herakleitos'tan beri çok yönlü ve zengin bir içeriğe sahip olagelmiş *logos*'un, 'söz', 'düşünce', 'us', 'evren yasası' gibi anlamlarda kullanıldığı bilinmektedir.[8] İşte *logos* oluş dünyasının duyumsanan çokluğunu kavramamıza elveren evrensel yasadır. Ussal etkinlikten bağımsız bir duyumsama tek başına bize evrende neyin evrensel ve zorunlu bir şekilde geçerli olduğunu bildiremez. Duyumsama bilgelik için yeterli olsaydı, bütün hayvanları bilge saymamız gerekirdi. Bu bağlamda duyumsanan sonlu gerçekliğin, *yani tekil nesnelerin ve onları niteleyen karşıtlıkların, yani tikel belirlenimlerinin birbirine bağlanması, neden bir*

---

5. Hegel, *Phaenomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Franfurt anı Main, 1980; s. 85; ayrıca bakınız Aziz Yardımlı'nın Türkçe çevirisi; *Tinin Görüngübilimi*, İdea, İstanbul; s. 79, 97.paragraf: "*Duyusal olana da bir evrensel olarak* anlatım veririz; *söylediğimiz* 'Bu'*dur*, *yani* evrensel Bu; *ya da* 'o vardır'; *yani* genelde Varlık. *Hiç kuşkusuz bunda evrensel 'Bu'yu ya da genel olarak Varlığı* tasarımlamayız; *ama* anlatım verdiğimiz *şey bir evrenseldir; ya da bu duyusal pekinlikte kesinlikle söyleyeceğimizi* sandığımızı *söyleyemeyiz. Oysa dil, gördüğümüz gibi, daha gerçekçidir; onda kendimiz dolaysızca* sanımızı *çürütürüz; ve duyu pekinliğinin gerçeği evrensel olduğu ve dil salt bu gerçeği anlattığı için,* demek istediğimiz *duyusal bir varlığı söyleyebilmemiz hiç bir zaman olanaklı değildir.*"
6. Bu konuda ayrıca bakınız; Tülin Bumin, *Hegel –Bilinç problemi, Köle Efendi Diyalektiği, Praksis felsefesi* içinde "Görüngübilim'i bir özgürlük felsefesi olarak okumak", YKY, İstanbul, 2001.
7. Walther Kranz, *Antik Felsefe-Metinler ve Açıklamalar*, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994; s. 63. Samih Rifat'ın sözkonusu fragmanı çevirisi ise şöyledir: "*Beni değil* logos'u *dinlemek ve her şeyin bir olduğunu uyumla söylemektir bilgelik.*"; *Herakleitos–Bir kapalı söz ustasıyla buluşma denemesi*, YKY, İstanbul, 2003; s. 49.
8. Bakınız F.E. Peters, *Greek Philosophical Terms –A Historical Lexicon*, New York Univ. Press, New York, 1967; s. 110-112. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap, İstanbul, 1994; s. 124.

arada bulunduklarının ve oluştuklarının ortaya çıkarılması, evrensel bir birliğin ışığında hesâbının verilmesi gerekmektedir.[9] Yoksa onlar kendi başlarına bir başlangıç oluşturamazlar.

Tinin Görüngübilimi, bilincin duyumsanan gerçeklikten başlayarak bütün varoluşu düşünsel bir birlik içinde kavrama çabasının anlatımı olarak da okunabilir. Hegel'e göre felsefe insan bilincinin böyle bir birlik oluşturmaya yönelik tamâmıyla arı kavramsal çabasını anlatır. Felsefe ve din, duyumsanan gerçeklikten bir bütünlük oluşturma bağlamında ortak bir amaca sahiptirler.[10] Fakat ona göre dinsel düşünüş duyumlarımızın içeriğini dolduran sonlu şeylerin kendi başlarına hiçbir kalıcılık ve doğruluklarının olamayacağı ve asıl hakikati ya da doğruluğu oluşturanın sonsuz varlık olduğu konusunda felsefeyle anlaşıyor görünse de, evrensel varoluşa ilişkin kurguladığı tabloda yalnızca kavramlardan değil, *tasarım*lardan da yararlanır. Hegel 'tasarımsal düşünüş' ile duyumsanan ve algılanan içerikten tamâmıyla arındırılmamış düşünceyi anlamaktadır. Dinî düşünüşün başlangıç noktası, tözü, yani asıl ve sonsuz varlığı olan 'tanrı' ya da yaradan, sonlu gerçekliğin öncesinde ve ötesinde bir varoluşa iye olarak tasarımlanmaktadır: "*Başlangıçta tanrı gökleri ve yeri yarattı.*" Tevrat'ın bu ilk cümlesi başlangıçta ne olduğunu dile getiriyor. Başlangıçta tanrı vardı. Sonsuz varlık olarak anlaşılan bu tanrı sonlu varoluştan başka bir gerçeklik olarak resmedilmekte ya da tasarımlanmaktadır. Böyle anlaşılan bir sonsuzluk henüz felsefî kavrayışın konusu kılınmamış ve bütün yönleriyle ele alınmamıştır; çünkü Hegel'e göre felsefî kavrayış açısından sonsuzluk sonlunun başkası ya da ötekisi olarak *kavranamaz*. Eğer sonsuz varlık sonlunun öncesinde ya da ötesinde bir gerçekliğe iye olsaydı, sonlu gerçeklik tarafından sınırlandırılmış olurdu.[11] Uzam ve zaman içinde bir gerçekliğe (Realitaet) ve belirlenime (Bestimmung) iye olmak, sonsuz değil sonlu olmaya işaret eder. Böyle kısmi ya da tikel bir belirlenim ise, evrenin mutlak, yani koşulsuz başlangıcı olarak kabul edilemez. O halde felsefe dinî hakikatin ya da doğruluğun (Wahrheit) tasarımsal değil, kavramsal açımlanışı olacaktır. Burada felsefenin terminolojisini zorunlu olarak 'laikleştirdiğinden', kendi özgün edimini ve üretimini ortaya koyabilmek için dinî söylemden farklı bir yol izlemesi gerektiğinden söz edilebilir.

Hegel'in dile getirişiyle, "*gerçeklik niteliktir, belirlenimli varlıktır; böylece o olumsuzlama anını (kıpısını) içerir ve ancak bu yolla belirlenimi ne ise o olur...*

---

9. Bu bağlamda Herakleitos'un "Doğa saklamayı sever." anlayışı dikkate değerdir; Kranz, s. 63 (frag.123). Anlaşılan 'doğa' asıl ya da hakîkî başlangıç noktasını da gizlemektedir ve aklımızla onu bulup-çıkarmamız gerekmektedir.
10. Meselâ bakınız; Hegel, *Aenzyklopedie der philosophischen Wissenschaften (1830)*, Felix Meiner, Hamburg, 1969; s. 449 (Paragraf.571) ya da *Phaenomenologie des Geistes*'ın dini ele aldığı bölüm.
11. Hegel, *Wissenschaft der Logik I;* s. 135.

Gerçeklik, ancak karşısında kendisinin henüz kaldırarak-içermediği bir şey var ise, gerçekliktir. Oysaki kısıtsız ya da bariyersiz (schrankenlosen) güce erişmiş olarak düşünülürse, soyut hiçliğe dönüşecektir."[12] Öncelikle şu belirtilebilir; bütün bu söylenenler Spinoza'nın, "Her belirlenim olumsuzlamadır." (Omnis determinatio est negatio) önermesiyle yakından ilgilidir. Hegel bu önermenin büyük değer taşıdığını düşünür.[13] Ona göre bu önerme bize şunu anlatır; uzam ve zaman içinde ya da dahası düşünce belirlenimi olarak varolan her şey kendisi olmayan bir evrenle, başkalıkla tanımlı ve sınırlıdır. Sınırlı ve sonlu olmak ve kendi olumsuzunu zorunlu olarak karşısında bulmak, her belirlenimli varlığın, yani gerçekliğin vazgeçilmez bir özelliğidir. Sonsuz varlık ve mutlak başlangıç olarak düşünülen tanrı, belirlenimli ve sonlu bir gerçeklik ya da bir birey gibi tasarımlanamaz, çünkü bu durumda kendi başkasıyla sınırlanmış ve dolayımlanmış olurdu. "*Birey, kendinden başkalarına sınır koyduğundan dolayı kendi ile ilişkidir; fakat bu sınırlar aynı şekilde kendi kendisinin de sınırlarıdır...*"[14]

İmdi buraya değin ilkin Hegelci felsefenin duyumsama etkinliğinin içeriğini kendi başlangıç noktası olarak almadığını gördük. Her ne kadar duyumsamanın içeriğini oluşturan sonlu gerçeklik dünyasının *dolaysızca* karşımızda durduğu sanısı çok yaygın olsa da, Hegel bunun bir yanılsama olduğunu bize bildirmişti; duyumsama etkinliğimizin içeriği hiç de dolaysızca varolmamaktadır. Öncelikle duyumsama edimi *dolaysızca* öznel ve nesnel olanın ayrımda özdeşliğini, yani *dolayımını* imler. Başka bir deyişle her ne kadar duyumsama doğrudan nesnel içeriğe teslim olmuş pasif bir öznel etkinliği çağrıştırsa da, bilincin ve onun evrensel kavramlarının dolayımı şimdiden duyumsamanın kendisinde içkindir. Dahası bilincin bu çelişkili ve diyalektik ediminin *biçim*ine koşut olarak, *içeriğini* oluşturan her bir belirlenim bir olumsuzlama ve böylelikle kendi başkasıyla sınırlanmış bir gerçeklik olarak, tam da bu kendi başkasıyla ilişkili ve *dolayımlı* olarak varolmaktadır. İlkin kendi kendisine özdeş ve dolayımsız görünen bütün tekil şeylerin, oluş içinde devindikleri ve başkasından

---

12. Hegel, *a.g.e.* s. 106-107; "Die Realitaet ist Qualitaet, Dasein; damit enhaelt sie das Moment des Negativen und ist allein dadurch das Bestimmte, das sie ist... da sie selbst nur ist, insofern sie noch ein von ihr nicht Aufgehobenes sich gegenüber hat, so wird sie, indem sie zur ausgeführten schrankenlosen Macht erweitert gedacht wird, zum abstrakten Nichts."
13. Hegel, *a.g.e.* 107. Hegel burada Spinoza'nın 50. mektubuna göndermede bulunmaktadır. Bakınız; Spinoza, *The Chief Works of Benedict De Spinoza, voll.II. De Intellectus Emendatione–Ethica–Letter*; trans. by R.H.M. Elmes, G.Bells and Sons, London, 1919; s. 370.
14. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, s. 108; "Das Individuum ist Beziehung auf sich dadurch, dass es allem anderen Grenzen setzt; aber diese Grenzen sind damit auch Grenzen seiner selbst..."

gelip başkasına gittikleri duyumsanmaktadır. Sonlu şeyler kendi kendilerinin sebebi ve yaratıcısı olamazlar. Ancak ve ancak kendi başkasıyla belirlenmemiş ya da diğer bir dile getirişle kendi kendisinin sebebi olan sonsuz bir varlık bütün evrenin mutlak başlangıcı olarak kabul edilebilir. Felsefî düşünmenin başlangıcını oluşturan bu en soyut aşamasında, böyle başkası tarafından sınırlanmamış bir varlık bütünüyle belirlenimsiz olmak zorundadır.

Hegel gerçekliğin sınırlanmışlık ve belirlenmişlik olarak olumsuzluğu zorunlu bir şekilde varsaydığı görüşündedir.[15] Fakat Hegelci sistematik açısından bu olumsuz ve eksikli gerçeklik (realitaet), doğruluk ya da hakikat (wahrheit) bilinci tarafından aşılmalıdır. Gerçeklik kendi sebebini ya da başlangıcını kendi içinde taşımayandır. Gerçeklik her zaman *sonlu* olduğu için *sonuç*tur. Doğruluk kendi sebebini ya da başlangıcını kendi içinde taşıyandır. Doğruluk sonsuz olduğu için başlangıçtır. Doğruluk, yani sonsuz varlık sonlu gerçekliğin *başkası* değildir; bizzat bu sonlu gerçekliğin *doğruluğudur.* Bu bir bakıma Hegelci felsefenin kavramsal *derinleşmesinin* özünü oluşturacaktır. Bu derinleşme tinsel doğruluğun içselliğine doğru spekülatif bir yolculuktur ve bu yolculuğun başlangıç ilkesini ve özünü 'maddî gerçeklik' değil, 'tinsel doğruluk' oluşturacaktır. Sonsuz varlık ya da töz görünür sonlu gerçeklikten farklı olarak, tinsel bir öz ve varlık taşımaktadır.

Böylece Hegelci mutlak idealizme göre felsefenin ve bütün evrensel varoluşun mutlak başlangıcı maddî ve dışsal bir başlangıç olamaz. Maddî varoluşun bireysel ve rastlantısal içeriğinden, yani uzam ve zaman koordinatlarına bağlı dışsal içeriğinden arındırılmış arı ve özgür düşünme etkinliği felsefenin neliğini ve başlangıcını oluşturacaktır. İşte bir edim olarak felsefî yaratıcılığın ortaya çıkması için, bu arı ve özgür ussal düşünüşün değerinin kavranması ve onun biricik içeriği olan *evrensel* (allgemeine) ve sonsuz Mantıksal İdea ya da *Logos*'un asıl başlangıç ve doğruluk olduğuna dair bilincin yeşermesi gerekir.[16] Bütün doğaya egemen olan logos tinsel bir karakter taşır. Genel ve evrensel olan mutlak varlığın özü arı ussal etkinlik ve düşünüş ile yakalanabilir; çünkü mikrokosmos olarak insan aklı evrensel ve yaratıcı akıldan pay almaktadır. Düşünme bütün tarihsel yükünü ve bu arada çeşitli dinlere özgü tasarımsal içeriğini *arı evrensellere*, yani felsefî kavramlara dönüştürebilirse, felsefî bir değer ve içerik kazanacaktır.[17]

---

15. Hegel, *a.g.e.* s. 106-9.
16. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie - 1*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980; s. 115 vd.
17. *Aenzyklopedie der philosophischen Wissenschaften (1830)*, s. 462. parag.572-573. Hegelci sistematikte felsefî tin nesnel, yani toplumsal tini özümseyerek aşan bir konumlanış içindedir. Hegel'in *Felsefî Bilimler Ansiklopedisi*'nin içeriğine bakmak bile bize bu gerçeği anlatacaktır.

Hegel'e göre varolan gerçeklik, kavranılışına en yetkin şekilde felsefî düşünüşle kavuşabilir. Felsefe, bilincin dolaysız içeriğini oluşturan bütün duyum ve tasarımların sonluluğundan sonsuz ve evrensel kavramlara ulaşma etkinliğidir. O kendi kendisini düşünen arı düşünme etkinliği olarak, bütün dışsal otoritelerden ve korkulardan arınma isteğine işaret eder.[18] Kendi kendini meşrûlaştıran düşünme etkinliği olarak felsefe, kendi başlangıç ilkesini ve zemînini kendi kavrayışından hareketle meşrû kılmalıdır. Eğer doğruluk düşünme ve varlığın özdeşliği ise, bu özdeşlik onların ayrımını da içerecektir.[19] Hegelci felsefe için her ayrım özde bir birliği, yani özdeşliği imler. Düşünme varlığı kendi başkası olarak almaz; düşünme varlığın düşünmesidir. Düşünmede dile gelen ve kendisini dile getiren zaten varlığın kendisidir. Düşünme tinsel bir etkinlik olarak kendi başkasında kendi kendisini bulandır; mutlak idealizmde bütün ayrımlar ve başlangıç noktaları düşünmeye konu olabilir ve bu anlamda Kantcı transendental idealizmin tersine bilinemez bir 'kendinde şey' yadsınır. Düşünsel yaratıcılık yalnızca öznel bir edimsellik değildir; doğada iş başında olan tinsel doğruluk da arı düşünsel bir öz taşımaktadır.

İmdi Hegel'e göre arı kavramsal düşünüş olarak felsefeye yönelmek, bilincimizin tikel ve sonlu içeriğini oluşturan duyum ve tasarımlarımızı arındırma *(katharsis)* etkinliğini gerektirecektir. Bu tasarımlardan arınma ve onları evrensel kavramlara yükseltme etkinliği ilkin bir *soyutlama* etkinliğidir ve en dolayımsız noktasına *arı varlık* kavramıyla ulaşacaktır. Düşünmenin içeriğinin bütün olumsal ve sonlu içerikten arındırılması, Hegel'in kendi diyalektik yöntemini ortaya koyduğu *Mantık Bilimi*'ni anlamak açısından son derece önemli bir noktadır. 'Arı düşünme'yi kendi biricik konusu olarak ele alan *Mantık Bilimi*, Hegelci sistematiğin asıl başlangıç noktası ya da giriş kapısıdır. Daha önce de dile getirdiğimiz üzere, *Mantık Bilimi (Wissenchaft der Logik) Tinin Görüngübilimi*'ni *(Phaenomenologie des Geistes)* dolayımlayarak-içermiştir. Felsefeyle birlikte içselleştirilip-özümsenen insan bilincinin bütün felsefî-olmayan görünümleridir. Felsefe kendi çağının ve öncesinin kavramsal dökümüdür. Hegelci mutlak idealizmde felsefî düşünme temel olarak kendi başkasını, yani nesneyi ya da nesnel olanı mutlak bir aşkınlık ve başlangıç noktası olarak almaktan vazgeçmiş bulunmaktadır. Zaman ve uzam içinde düşünülen bütün varoluş, öznel ve nesnel her türlü varoluşun rasyonel özünü dışavuran ve yalnızca öznel bir içerik olmanın ötesinde mutlak ve nesnel olarak geçerli bir değer taşıyan felsefî düşünmenin konusu kılınmıştır. İşte Hegel için felsefe kısıtsız olarak her şeyi konu edinebilir, her şeyin felsefî bir irdelenmesi sözkonusu olabilir.

---

18. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie-I*, s. 117; *Aenzyklopedie der philosophischen Wissenschaften (1830)*, s. 462. parag.574.
19. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*; s. 27.

Felsefe insan tininin en özgür, en sonsuz, en *kutsal* etkinliği olarak onurlandırılır.[20] Bütün diğer bilimlerin, toplumun, dinin ve diğer insânî değerlerin felsefesi vardır, fakat tersi olanaklı değildir. Bir etkinlik olarak felsefenin kendisini de yalnızca felsefe konu edinebilir. Felsefenin içeriğini oluşturan 'varlık', 'birlik', 'çokluk', 'öz', 'logos' gibi sonsuz yayılımlı evrensel ilkeler de bütün diğer ilkeleri, bilimleri ve onların içeriğini oluşturan gerçekliği önceler ve zorunlu olarak içerirler.[21] Mutlak idealizm açısından felsefenin başlangıcını oluşturan *Mantık Bilimi*'nin aynı zamanda bir ontoloji olması yukarıda dile getirilenler çerçevesinde anlaşılabilir. Bu bağlamda öznel ve nesnel bütün varoluşun *arkhe*'sinin insan düşünmesinin arındırılmış formuna, yani maddesiz bir öz taşıyan *logos*a (*mantıkî idea*) işaret ettiği söylenebilir. İnsan bilincinin duyusal ve tasarımsal içerikten, yani tekil ve tikel bütün olumsallıktan arındırılmış formu olarak mantıkî düşünüşün zorunlu *evrensel* yasaları, aynı zamanda *evren*in de yasaları olarak görülmektedir. Varoluşa dair bütün bu mantıkî belirleyiciliğin ve yasallığın başlangıç noktası ve ilk kategorisi 'arı varlık'tır. Yalnız 'arı varlık' asıl doğruluğun (wahrheit) henüz ilk belirlenimi ve adıdır; başlangıcın felsefî anlamda sonsuz doğruluğun *ilk adımını* ya da *öğe-aşamasını* (Moment) oluşturması, zaten görüleceği üzere 'başlangıç' düşüncesinin diyalektiğini de oluşturacaktır. Bu diyalektik işleyiş başlangıcın kendi ötesine yol vermesine, yani kendi kendisini olumsuzlayarak ilerlemesine işaret edecektir.

'Arı varlık'ın neden felsefenin başlangıcını oluşturduğuna ilişkin söylenebilecek ilk şey, onun hiçliğe eşdeğer belirlenimsizliğidir. 'Arı varlık' ya da diğer bir dile getirişle 'varlık olarak varlık' herhangi bir dış-varlık, yani varolan (dasein) değildir. Bütün sonlu ve belirlenimli içeriğinden arındırılmış ve soyutlan-

---

20. *Felsefî Bilimler Ansiklopedisi* Aristoteles'in *Metafizik*'inden (XXII 7–1072b 19) bir alıntıyla bitirilir. Sözkonusu alıntıda kendi kendisini konu alan arı düşünme ya da ussal etkinliğin, yani felsefî spekülasyonun tanrısallığa en uygun etkinlik olduğu dile getirilmektedir.

21. Hegel burada felsefeyi diğer disiplinlere karşı kayırmamaktadır; ona göre diğer bilimsel disiplinler ve kültür alanları da en az felsefe kadar zorunlu ve gereklidirler. Denilmek istenilen her insânî etkinliğin ancak sözkonusu alanın temel kavramları ve dolayısıyla da felsefenin temel kavramları bilindiğinde doğru bir şekilde kavranabileceğidir. Meselâ bir fizikçi alanına ilişkin temel kavramlara felsefî olarak da egemen olduğunda daha yaratıcı ve üretken olabilir. Açıktır ki, doğrudan felsefeyle uğraşanın da diğer disiplinler hakkında belli bir birikime sahip olması zorunludur. Felsefe özü gereği diğer kültürel disiplinlerin ve bütün insanlığın emeğine dayanarak varolabilir. Hegel'in *Felsefî Bilimler Ansiklopedisi*'nin içeriği bize yalnızca felsefenin diğer kültür alanlarını aştığını değil, ayrıca onlara ne kadar bağlı olduğunu da gösterecektir. Yine de Hegel'in felsefenin içeriğini ve amacını mutlak doğruluk ya da hakikat olarak ele alması bilindiği üzere kendi çağdaşları ve sonraki kuşaklar tarafından her zaman olumlu karşılanmamıştır. Dahası Hegel-öncesi bir düşünür olarak Kant'ın felsefî düşünüşe sınır çizdiği bilinmektedir.

mış bu 'varlık' idesi, bütünüyle dolayımsızdır ve bu 'dolayımsızlık' bağlamında arı varlık asıl başlangıç noktasıdır. Hegel'in 'dolayımsızlık' terimiyle anlattığı şey, başlangıcını kendi başkasından alan ve tözsel bir değer taşımayan bütün sonlu ve içerikli şeylerin kendi başkası ya da ötekisiyle dolayımlı olduğu bir evrende, eğer mutlak bir başlangıç aranacaksa bunun bütünüyle içeriksiz, soyut, evrensel ve belirlenimsiz olması gerektiğidir. Kısacası evrende duyumsanabilecek ya da tasarımlanabilecek bir başlangıç olamaz, çünkü duyum ve tasarımlarımız bize yalnızca tekil ve tikel olanı verir ve evrensel olmayan her şey bir başkasını başlangıcı olarak varsayar. Başlangıç 'sebepsiz sebep' olarak varsayımsız olmalıdır. Başlangıçta varsayımsız olduğu düşünülebilecek tek kategori 'varlık' olabilir, çünkü ister dinî bir söylemle 'tanrı'dan, ister 'madde'den ya da Descartes'in 'cogito'sundan başlangıç yapılsın, tartışılmaz bir şekilde kabul edilecek tek şey, başlangıcı oluşturanın ilkin yalnızca arı varlığıdır. Hegel'e göre başlangıç düşüncesinde 'varlık' idesi zorunlu olarak içerilmiştir.[22] Başlangıç olarak başlangıçta 'arı varlık'tan öte bütün belirlenimler henüz zorunlu görünmemektedirler ve felsefenin başlangıcı konu edinen bu en belirlenimsiz ve soyut aşamasında temellendirilmeleri sözkonusu olamaz. Yine de önümüzde bir sorun bulunmaktadır: bütünüyle içeriksiz ve boş bir soyutlama olan böyle bir başlangıçtan öteye nasıl yol alınabilir? Arı hiçliğe eşdeğer bir belirlenim olarak 'arı varlık' idesi kendi ötesine yol veren bir başlangıç noktası olabilir mi? Gerçekten de varlık 'pandoranın kutusu' olabilir mi?

Bilindiği üzere 'arı varlık' ile ilgili ilk düşünceler Elealılar ve özellikle Parmenides tarafından dile getirilmiştir. Bütün görünür çokluktan ve sonlu içeriğinden arındırılmış ve soyutlamış varlık düşüncesi sözkonusu felsefî yönelimin temel ilkesini oluşturur. Hegel'e göre "*Parmenides varlığı sıkıca elde tutmuş ve sonuç olarak, hiçliğin hiçlik olduğunu ve yalnızca varlığın varolduğunu söylemişti. Eğer varlık yalnızca kendisi için ise belirlenimsizdir ve ayrıca başkasıyla hiçbir ilişkisi yoktur ve görünen odur ki, böyle bir başlangıçtan, yani [arı varlığın] kendisinden daha ileriye gidilemeyecektir, ve ancak* dışarıdan *ona yabancı bir şey eklenirse bir ilerleme olabilecektir.*"[23]

Burada Hegelci *mantık* açısından söylenebilecek ilk şey, Parmenides'in genel olarak varlığı kendisine *ilke* olarak almasının doğruluğudur. Fakat bu öyle bir başlangıç noktasıdır ki, kendi kendisiyle yalın özdeşliğinden öteye, ya-

22. Hegel, *Wissenschaft der Logik I;* s. 62-63.

23. Hegel, *a.g.e.* s. 86. "Parmenides hielt das Sein fest und war konsequentesten, indem er zuglech vom Nichts sagte, dass es gar nicht ist; nur das Sein ist. Das Sein so ganz für sich ist das Unbestimmte, hat also keine Beziehung auf Anderes; es scheint daher, dass von diesem Anfang, aus nicht weiter *fortgegangen* werden könne, naemlich aus ihm sebst, und ein Fortgang nur dadurch geschehen könne, dass *von aussen* etwas Fremdes daran geknüft würde." (Vurgulamalar Hegel'e aittir.)

ni çelişki ve çokluğa yol vermez görünmektedir. Aslında hem Parmenides felsefesinin ve hem de Platoncu felsefenin temel sorunu da yukarıdaki tıkanıklık ile ilişkilidir. Başlangıcı oluşturması gereken asıl varlık düzleminden *görünür* dünyaya; oluşun dünyasına geçiş nasıl temellendirilmelidir? Parmenides görünür dünyayı bütünüyle yadsırken, Platon silik kopyalar ve gölgelerden ibaret saymaktaydı. Fakat her iki yaklaşım biçimi de gerçek bir çözüm olmaktan çok uzaktı. Sonlu, gelip-geçici, çelişkili oluş dünyasını ideal ve sonsuz bir ilke ya da tözden çıkarsama sorunsalı, başlangıç olarak özdeşlik ve birliği temel alan bir kavrayışı imler. Hegel için de başlangıcı oluşturan mutlak özdeşlik ve soyut birlik olmalıdır, fakat başlangıcın doğru bir başlangıç olması için, yani kendi ötesine yol vermesi için varlığın hiçliği ya da birliğin çokluğu dolaysızca içermesi gerekmektedir. Başlangıç ancak ve ancak kendi başkasını kendi içinden çıkarabiliyorsa başlangıç olabilir. Dolayımsız olanın dolayımlılığı, özdeşliğin çelişkiyi içermesi ve zorunlu kılması gerekmektedir. Dahası Hegel'e göre asıl başlangıcı oluşturan ilkeye iğreti ve keyfi bir şekilde ikinci bir ilkeyi iliştirmek doğru bir çözümleme değildir. Başlangıcın birbirine indirgenemez iki ilke ya da tözden hareketle kurgulanması olanaklı değildir; çünkü böyle bir kurgu sonsuz varoluşa dair doğru bir sentezi ve birliği imlemeyecektir.

İlkin belki de şu söylenmelidir: soruna dair Hegelci çözümün kökeninde Herakleitoscu diyalektik belirleyici bir rol oynamaktadır. Her iki düşünür için de özdeşlik ve birlik kadar çelişkinin kendisi de yaşamsal bir önem taşır. Hegel'e göre Herakleitos tek-yanlı vurgulamalardan ve soyutlamalardan kaçınmış bir filozoftur. Oluş ilkesinin benimsenmesiyle birlikte "*varlığın hiçlik kadar az olduğu*" ya da ikisinin temelde özdeşliği vurgulanmıştır.[24]

Felsefî düşünüşün böyle vazgeçilmez iki karşıt kavramının kökende ya da başlangıçta özdeşliğinin vurgulanması, düşünme ve varoluş için çelişkinin en az özdeşlik kadar zorunlu olduğunu bildirmektedir. 'Varlık varlıktır.' ve 'Hiçlik hiçliktir.' önermeleri de belli bir tarzda bir 'özdeşliği' anlatırlar, fakat onların dile getirdiği özdeşlik soyut ve totolojik bir aynılığın vurgulanmasıdır. Diyalektik düşünüş açısından 'varlığın varlık' ve 'hiçliğin hiçlik' olduğu yadsınamaz bir doğruluk taşımakla birlikte, bu doğruluk henüz kendi karşıtıyla dolayımlanmamış eksikli ve tek-yanlı bir doğruluktur. Doğruluk temelde bütünsel olmak zorundadır. Varlık ve hiçliği birbirinden yalıtan böyle bir soyut özdeşlik vurgusu, oluşu açıklayamaz görünmektedir. Hegel'e göre özellikle Doğuya özgü popüler deyişlerde dile getirilen 'her şeyin karşıtını, yaşamın ölümü, her şeyin tohumunda kendi yokoluşunu içerdiğine' dair savlar da varlık ve hiçliğin birliğine vurgu yaparlar. "*Fakat bu söylemler, varlık ve hiçliğin birbirlerine geçiş yaptıkları bir*

24. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*; s. 73. "...das Sein ist sowenig als das Nichts..." Bu sav daha çok Hegel'in oluş bağlamında Herakleitos'a atfettiği bir savdır.

dayanağı varsayarlar; varlık ve hiçliği zaman içerisinde karşılıklı değişenler olarak tasarımlarken birbirlerinden ayrı tutarlar, ancak onların kendi soyutluklarında ve böylelikle de kendinde ve kendi için bir ve aynı olduklarını düşünmezler."[25]

Görüldüğü üzere felsefî-olmayan bir düşünüş olarak ele alınan tasarımsal ya da resimsel düşünüşün çözümlenmesi Hegelci mantığın her bir anında tekrar tekrar ortaya çıkmaktadır. 'Varlık ve hiçlik', 'yaradan ve yaradılan', 'bir ve çok', 'birşey ve ötekisi' ve buna benzer bütün karşıtlar arasındaki ilişkinin maddî dış dünyada varolan iki belirlenimli ve sonlu şey arasındaki bir geçiş olarak düşünülmesi, yani uzam ve zaman içerisinde temel olarak birbirinden ayrı iki gerçekliğin ilişkisi olarak resmedilmesi, tasarımsal düşünüşü oluşturmaktadır. Oysa ki, oluş ya da çelişki mantığına göre bu eksikli bir usavurma sürecini göstermektedir. Meselâ bu eksiklik bağlamında dinî düşünüşte 'Hiçlikten hiçlik gelir.' (ex nihilo nihil fit) önermesi bir yana bırakılmış gözükse bile, tanrının evreni hiçlikten yaratması tasarımsal olarak resmedilir; diğer bir dile getirişle 'varlık ve hiçliğin kendinde ve kendi için bir ve aynı şey olduğu' düşünülmez.[26] Burada konuya diyalektik bir söylemle çözüm üretilmiş görünmemektedir. Demek ki, felsefî anlamda başlangıcın doğru bir başlangıç olması için, onun kendi içerisinde dolaysızca, yani kavramsal olarak kendi ötekisini içermesi gerekmektedir ve kendi ötekisini dolaysızca kendi içinde içermekle, bir çelişki olarak ilkin 'oluş' düşüncesiyle karşımıza çıkacaktır.

İmdi yukarıda başlangıç olarak 'arı varlık', 'hiçlik' ve 'oluş' üzerine söylenen bütün bu şeylerin daha iyi anlaşılması için, Hegel'in *Mantık Bilimi*'nden doğrudan bazı alıntıların yapılması ve onların kısaca yorumlanması yararlı olabilir. Öncelikle söylenmesi gereken şudur: Yapacağımız bu söz konusu alıntılarda kullanılan hiçbir terimin anlamı bilindik ve tanıdık kabul edilmemelidir.[27]

---

25. Hegel, *a.g.e.* s. 73-74. "Aber diese Ausdrücke haben ein Substrat, an dem der Übergang geschieht; Sein und Nichts werden in der Zeit auseinander gehalten, als in ihr abechselnd vorgestellt, nicht aber in ihrer Abstraktion gedacht, und daher auch nicht so, dass sie an und für sich dasselbe sind."
26. Hegel, *a.g.e.* s. 74.
27. Bu sebeple Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde açımladığı diyalektik düşünüş zorlu bir çabayı ve dikkati gerektirmektedir. Hegel'in şu dedikleri aydınlatıcı olabilir: "Mantık *en zor* bilimdir, çünkü sezgilerle ilgilenmez ve geometri gibi soyut duyusal tasarımları ele almaz; tersine arı soyutlamalarla ilgilenir ve arı düşünceler içine çekilebilmek, onlara sarılıp onlarla devinebilmek için bir güç ve beceri gerekir. Mantık, öte yandan, *en kolay* bilim olarak görülebilir, çünkü içerik kendi öz düşüncemizden ve bunun tanıdık belirlenimlerinden başka birşey değildir ve bu belirlenimler aynı zamanda *en yalın* ve *en öğesel* şeylerdir. Bunlar ayrıca *en tanıdık* şeylerdir, Varlık, Yokluk, vb., Bir, Çok vb. Yine de, böyle bir tanışıklık daha çok mantık çalışmasının güçlüğünü artırır; bir yandan doğallıkla böylesine tanıdık şeylerle uğraşmak sıkıntıya değmez görünürken, öte yandan yapılması geren şey onlarla öncekinden bütünüyle başka, üstelik ona karşıt

Meselâ çıplak gözle algıladığımız maddî dünyada da 'varlık', 'yokluk', 'oluş', 'geçiş', 'başlangıç' vb. ile nitelediğimiz şeyler vardır. Fakat burada artık düşüncelerle yalnızca birer düşünce oldukları için ilgilenmemiz gerekmektedir.[28] Her ne kadar köktenci bir bakış-açısıyla empiristler ve materyalistler dil ve düşünme formlarındaki duyusal ve tasarımsal içeriğin, yani resimsel ve metaforik betimlemelerin bütünüyle dil ve düşünmenin kendisinden arındırılamayacağını savunsalar da, Hegelci mutlak idealizm Kantcı anlamda bir 'arı usun' olabilirliğine savlamaktadır ve bütün felsefî sistemi bu sav üzerine kuruludur.[29]

---

bir yolda tanışmaktır."; *Felsefî Bilimler Ansiklopedisi I – Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2004; s. 73. parag.19.
Birçok Hegel yorumcusu *Mantık Bilimi*'nin zorlu yapısının yanlış anlaşılmalara açık olduğunu teslim etmektedir. Meselâ H.G. Gadamer, *Hegel'in Diyalektiği* adlı yapıtının başlangıcında Hegelci diyalektik mantığın sürekli yanlış anlaşıldığından sözetmekte ve kendisinin de böyle bir zorluk yaşadığını dile getirmektedir; *Hegels Dialektik – Sechs hermeneutischen studien*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1980; s. 5. Hegel'in *Mantık Bilimi* üzerine yorumlar için ayrıca şu yapıtlar da belirtilebilir; W.T. Harris, *Hegel's Logic*, Kraus Reprint Co., New York, 1970., McTaggart, *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge Univ. Press, 1990., ed. G. di Giovanni, *Essays on Hegel's Logic*, State Univ. New York Press, 1990., E. E. Harris, *Formal, Transcendental, and Dialectical Thinking – Logic and Reality*, State Univ. New York Press, 1987.

28. En azından Hegel'in sürekli talep ettiği şey budur.

29. Bu konuda materyalistlere örnek olarak Feuerbach'tan sözedebiliriz. Feuerbach bütün öznel ve nesnel gerçekliğin başlangıcını oluşturanın empirik dünya olduğunu dile getirir; bakınız: 'Felsefenin başlangıcı üzerine', *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri* içinde, çev. Oğuz Özügül, Ara Yayınları, İstanbul, 1991, s. 43-53. Böyle bir savı desteklemek için şunlar şöylenebilir: Descartesci kuşku bile kuşkulanılacak bir duyusal içerik olmadan varolamaz. İmmateryal ve tinsel olduğu söylenen bütün gerçeklik maddî duyusal içeriğin *olumsuzlanmasıyla* tanımlıdır ve varolabilir. Bu durumda Hegelci deyişle 'insan *kaçtığıyla* bağlanmış' olmayacak mıdır? İdealizme dair bütün bu tartışmalar bu yazının sınırlarını aşar ve ancak başka uzun soluklu bir yazının içeriğini oluşturabilir. Yalnız şu kadarı söylenebilir: Hegel zaten düşünceyi içeriğinden koparma savında değildir, tam tersine karşıtların birliği doğruluğu oluşturur. Ona göre, böyle bir 'oluş' dünyasında arındırılmış bir düşünsel etkinliğin özünü ise, 'kendi kendini düşünen düşünme' oluşturacaktır; yani Hegelci terminolojiyle 'kendinde ve kendi için düşünme'. Hegel'e göre düşünmenin ne olduğunu ve ne olmadığını yine yalnızca düşünme düşünecekse, düşünme kendi başkasında kendisini yitirmeyecektir ve kendi kendisinde kalacaktır. Bu anlamda düşünmenin başkası ve başlangıcı olduğu söylenen 'madde' de bir düşüncedir ve bütün ayrımlar *birer düşünce olarak* düşünmeye ve onun en sonsuz bildirimi olarak felsefeye içkin olacaktır. Böylece düşünmenin dışarısı bir düşünce olarak düşünmeye içkin kalmak zorundadır; kaldı ki, Hegel için bütün sonlu içeriğinden arındırılmış düşünme belirlenimleri olarak *evrenseller* yalnızca *öznel* düşünüşü değil, *nesnel* işleyişi de belirlerler. Öznel düşünüşten mutlak olarak ayrı ve ona dışsal bir gerçeklik yadsınamaz; fakat böyle bir gerçeklik evrensel ussal işleyişe bağlı tekil ve olumsal maddî şeyler dünyasıdır.

İşte mutlak başlangıç olarak arı varlıktan öteye yol almak ve oluş sürecine düşünsel bir meşrûluk kazandırmak için, ilkin 'arı varlık' ya da 'varlık olarak varlık' düşüncesinde neyin bulunduğunu Hegel şöyle tanımlamaktadır:

> "*Varlık, arı varlık,* - bütün belirlenimlerinden uzak. Belirlenimsiz dolayımsızlığı içinde yalnızca kendisiyle aynıdır ve başkasına karşı aynı-olmayan değildir; ne kendi içinde ne de dışarıya karşı hiçbir ayrım içermez. Eğer kendi içinde ayrımsanacak ya da onu bir başkasına karşı ayıracak herhangi bir belirlenim veya içerik yoluyla ortaya konulmuş olsaydı, kendi arılığı içinde saptanamazdı. O arı belirlenimsizlik ve boşluktur. – Eğer burada görüden [ya da sezgiden] söz edebileceksek, içinde görülenecek hiçbir şey yoktur; o bu arı, boş görünün kendisidir. İçinde düşünmenin konusu olabilecek bir şey de yoktur, ya da o bu boş düşünmenin kendisidir. Bu belirlenimsiz ve dolayımsız varlık gerçekte *hiçlik*tir ve hiçlikten daha fazlası veya azı değildir."[30]

Bütün belirlenimlerinden uzak olanın varlık, yani arı varlık olması sonsuz varoluşa ilişkin olası bütün belirlenimlerin şu ya da bu tarzda varlığa ait olacağına işaret etmektedir. Herbir evrensel kategori ya da tekil maddî varoluş şu ya da bu şekilde var*dır* ve böylelikle de evrensel bütünün üyesi olacaktır. Arı varlık böylelikle başlangıcı oluşturan ilk evrensel *belirlenimdir*. Fakat bu öyle bir belirlenimdir (ya da nitelemedir) ki, hiçbir şeyi belirlememek onun *belirlenimidir*. Eğer tersi olsaydı arı varlık değil, belirlenimli ve sonlu varlık olurdu. Hiçbir şeyi kendisinden ayırmamak ve kendi içinde ayrıma iye olmamak onun ayrımıdır. Başkasını kendisinden ayıracak hiçbir ayrıma sahip olmamak onun ayrımı olduğu için, başkası henüz yoktur ya da hiçliktir. Fakat kendisini belirleyecek başkası yoksa kendisi de mutlak anlamda yoktur; hiçliktir, çünkü bütünüyle ayrımsız olmak, hiçbir şey olmaktır. Bu aslında Parmenides'in 'bir' olan varlığı gibi hareketsiz, ayrımsız mutlak özdeşlik ve birliktir; daha doğrusu onun töz anlayışının Hegelci bağlamda varacağı son noktadır. Peki ama 'varlık olarak varlık' arı hiçlik ise, Hegel'e göre Budizm'in temel ilkesi ve başlangıç noktası olan yokluk ya da hiçlik nedir? İşte Hegel'in yanıtı:

---

30. Hegel, *Wissenschaft der Logik -I.*, s. 68-69. "*Sein, reines sein,* -- ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich und auch nicht ungleich gegenAnderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner noch nach aussen. Durch irgendeine Bestimmung oder Inhalt, der in ihm unterschieden, oder wodurch es als unterschieden von einem anderen gesetzt würde, würde es nicht in seiner Reinheit festgehalten. Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere. – Es ist nichs in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es nur dieses reine, leere Anschauen selbst. Es ist ebensowenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur dieses leere Denken. Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare ist in der Tat *Nichts* und nicht mehr noch weniger als Nichts."

> "*Hiçlik, arı hiçlik*; kendi kendisiyle yalın eşitliktir, bütünüyle boşluk, belirlenimsizlik ve içeriksizlik; kendi içinde ayrımsızlıktır. – Burada görü ya da düşünmeden sözedilebildiği sürece, bir şeyin ya da *hiçliğin* [hiçbir şeyin] görülenmesi veya düşünülmesi bir ayrım olarak geçerli olacaktır. Böylece hiçliği görülemenin ya da düşünmenin bir anlamı vardır; ikisi birbirinden ayrılırlar, hiçlik bizim görü ve düşünmemizde *vardır* (varolur), ya da daha çok o bu boş görü ve düşüncenin kendisidir; tıpkı arı varlık gibi. – Hiçlik böylece aynı belirlenim ya da daha çok belirlenimsizlik olarak, sonuçta bütünüyle arı *varlığın* kendisi ne ise, odur."[31]

İçerik açısından *eğer* varlık hiçliğe eşdeğer ise, hiçlik de varlığa eşdeğer*dir*. Antik Yunan filozoflarına benzer şekilde Hegel için de hiçlik varlıktan sonra gelir; çünkü hiçlik temel olarak varlığa ilişkin bir *olumsuzlama*dır. Açıktır ki, başlangıçtaki bu doğruluk bütün belirlenimli varlıklar için de geçerli olacaktır; meselâ 'cebimde paramın olmaması', yani yokluğu, paranın varlığıyla *dolayımlanmıştır*. Fakat bu soyut aşamada sözkonusu olan belirlenimli varlık olmadığı için, hiçlik burada belirlenimsiz hiçliktir; çünkü olumsuzladığını düşündüğümüz varlık arı ve belirlenimsiz varlıktır. İmdi diğer ayrıntılara geçmeden önce Hegel'in 'oluş'u nasıl tanımladığına da gözatalım:

> "*Arı varlık ve arı hiçlik böylece aynıdırlar.* Doğru olan ne varlık ne de hiçliktir, tersine varlığın hiçliğe, hiçliğin varlığa dönüşüyor olması değil, dönüşmüş olmasıdır. Fakat aynı şekilde doğru, onların ayrımsız olması değil, tersine *onların aynı olmadığı, mutlak farklı*, fakat aynı şekilde ayrılmamış ve ayırtedilemez ve *dolaysızca her birinin karşıtında yokolduğudur*. Onların doğruluğu böylece birinin diğerinde dolaysızca kaybolduğu bu *harekettir, oluştur*, bu öyle bir harekettir ki, orada ikisi de birbirinden ayrıdırlar, fakat öyle bir ayrım ki, kendisini aynı şekilde dolaysızca çözmüştür."[32]

---

31. Hegel, *Wissenschaft der Logik –I.*, s. 69-70. "*Nichts, das reines Nichts*; es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- ung Inhaltslosigkeit; Ununterschiedenheit in ihm selbst. – Insofern Anschauen oder Denken hier erwaent werden kann, so gilt es als ein Unterschied, ob etwas oder *nichts* angeschaut oder gedacht wird. Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; beide werden unterschieden, so *ist* (existiert) Nichts in unseren Anschauen oder Denken, oder vielmehr ist es das leere Anschauen und Denken selbst; und dasselbe leere Anschauen oder Denken als das reine Sein. – Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit und damit überhaupt daselbe, was das reine *Sein* ist."

32. Hegel,, *a.g.e.* 69-70. "*Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe.* Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein und noch das Nichts, sondern dass das Sein in Nichts und das Nichts in Sein –nicht übergeht – sondern übergegangen ist. Aber ebensosehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern dass *sie nicht dasselbe*, dass sie *absolut unterschieden*, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind und unmit-

İlk paragraf dolaysız başlangıç olarak arı varlığı açımlamaktadır. Bu başlangıç dolaysızca hiçliğe dönüşmektedir. İkinci paragraf bu dönüşümü hiçlik açısından yapmaktadır ve başlangıç olarak başlangıç ya da evrensel başlangıç düşüncesinde arı varlık ile birlikte dolayımsız bir şekilde hiçliğin de içerilmiş olduğunu imlemektedir. Oluşu tanımlayan paragraf bu karşılıklı içsellik ve dönüşümün öncesiz-sonrasız olduğunu dile getirmektedir: Varlığın ve hiçliğin birbirlerine *dönüşüyor olması değil, dönüşmüş olması* bu öncesiz-sonrasızlığa işaret etmektedir. Denilmek istenilen şudur: Ne varlık hiçliğin ve ne de hiçlik varlığın *sebebidir.* Evrendeki bütün oluş ve yokoluş sürecinde biri diğerini dolaysızca içermektedir. Eğer bu öncesiz-sonrasız içsellik ve özdeşlik olmasaydı, biri diğerine dolaysızca dönüşmezdi. Birinin diğerinde kaybolduğu bu öncesiz-sonrasız dönüşüm *oluş* biçiminde ortaya konulmaktadır. Hegel varlık ve hiçliğin *doğruluğunu* oluş olarak ele almaktadır; ne varlık ve ne de hiçlik kendi soyut özdeşlikleriyle bir doğruluk *oluşturabilirler.* Oluşun onların birliği ve doğruluğu olması ve onların, yani arı varlık ve arı hiçliğin bu doğruluktan ve birlikten ayrı varolamamaları, Hegel tarafından şöyle dile getirilmektedir: "*Yerde ve gökte hiçbir şey yoktur ki, varlık ve hiçliğin ikisini de içermemiş olsun.*"[33]

Kavramın doğası bize şunu göstermektedir; varlık ve hiçlik, bir ve çok, ortaya çıkış ve yokoluş gibi bütün karşıt belirlenimler ancak ve ancak birlikte düşünülebilirler ve kavranabilirler. Onların uzam ve zaman içinde birbirlerinden mutlak olarak ayrı olduğunun düşünülmesi bir düşünme yanılgısıdır, çünkü böyle arı düşünme belirlenimleri, yani *evrenseller* maddî dünyaya *içkin* olarak vardırlar. Maddî dünya böylelikle *dış dünyadır* ve Hegel bu dışsallık bağlamında doğayı mutlak içselliği imleyen mantıkî ideadan sonra ele alacaktır. Dışsallık ve maddîlik yanyana varolmayı, sonlu ve bireysel varoluşu anlatır. Oysa ki, evrensel düşünce kategorileri *yanyana* varolamazlar, uzam ve zaman içinde *bireysel* ve *gerçek* bir yerleri yoktur. Hegel'e göre klasik metafiziğin ve dahası belki de belli ölçülerde bütün Hegel-öncesi felsefenin temel yanılgısı, evrensel ve bireysel olanın ontolojik koordinatlarını birbirine karıştırması ve düşünmeye özgü karşıt kavramsal belirlenimleri birbirinden yalıtıp soyutlayarak anlamaya çalışmasıdır.[34]

---

telbar jedes in seinem *Gegenteil verschwindet.* Ihre Wahrheit ist also diese *Bewegung* des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem anderen: *das Werden*, eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat." (Alıntılardaki vurgulamalar Hegel'e aittir.)

33. Hegel, *a.g.e.* s. 75. "...:dass es nirgend im Himmel und auf Erde Etwas gebe, was nicht beides, Sein und Nichts, in sich enthielte."

34. *Felsefî Bilimler Ansiklopedisi*'nde 'Düşüncenin nesnelliğe yönelik tutumları' bölümünde başta klasik metafizik olmak üzere bütün Hegel-öncesi felsefe yapış yöntemleri bu bağlamda eleştirilmektedir; *Aenzyklopedie der philosophischen Wissenschaften (1830)*, s. 59 vd. parag; 26-78. Mantıkcı pozitivistlerin Hegel felsefesine evrensel ve bireysel

İşte böylelikle klasik metafizikte 'varlık'ın *karşısına* 'hiçlik', 'bir'in *karşısına* 'çokluk' *konulmaktadır*. Oysa ki, burada dış dünyada varolduğu tasarımlanabilecek bir belirlenimli varlık veya bir belirlenimli hiçlikten söz edilmemektedir. Kavramların birbirinden yalıtılması ilk anda mantıklı gelmekle birlikte son kertede kafa karıştırmakta ve felsefeyi içinden çıkılmaz çatışkılara (antinomie) sürüklemektedir.[35] Fakat Hegel'e göre çözümsüz ve anlaşılmaz görünen bütün bu çelişki ve çatışkılar, doğruluğa ulaşma çabası içindeki düşünme açısından zorunlu olmakla birlikte yetersiz kalan soyut özdeşlik mantığından kaynaklanmaktadır. 'Başlangıç' ve 'oluş' dâhil bütün kavramlar kendi karşıtlarıyla gerilimli bir birlik ve dolayım içinde kavranabilirler. Varsayımsız bir 'başlangıç'ın ya da 'başlangıç olarak başlangıç'ın ne olduğuna dair yalın bir refleksiyon bile bize şunu gösterecektir: başlangıç hem hiçliği ve hem de varlığı dolaysızca içermektedir. "*Henüz hiçlik vardır ve birşey olmalıdır. Başlangıç ari hiçlik değildir, fakat öyle bir hiçliktir ki, ondan bir şey çıkmalıdır: Böylece başlangıçta varlık da çoktan içerilmiştir. Başlangıç böylece ikisini, varlığı ve hiçliği de içerir: [o] varlık ve hiçliğin birliğidir...*"[36]

'Başlangıç olarak başlangıç' düşüncesinde varlık ve hiçlik *çoktan*, yani 'başlangıç' kavramının kendisinin dolaysız ve zorunlu bileşenleri olarak içerilmiştir. Genel olarak 'başlangıç' ve 'oluş' düşüncesi şu ikili *hareketi* imler: başlangıç ve oluş ya hiçlikten varlığa doğru bir *ortaya çıkış* ya da varlıktan hiçliğe doğru bir *yokoluş* hareketidir, fakat bu iki hareket de bileşenlerinin uzam ve zaman açısından ayrımsız birlikteliklerinden *dolayı dolaysızca* birbirlerine dönüşmektedirler; her ortaya çıkış dolaysızca bir yokoluştur ve tersi. Her dolayım bir dolayımsızlığı ve her sonuç bir başlangıcı imlemektedir ve tersi. Ya da Herakleitos'un *yol* imgesiyle söylersek: aşağı ve yukarı, düz ve eğri tek ve aynıdır. Genel olarak başlangıcın bu çelişkili doğasına ilişkin kısaca şu söylenebilir: Başlangıcın ve hareketin mümkün olabilmesi için, varlık ve hiçliğin hem ayrımı ve hem de birliği zorunludur. Bu ayrımda birlik ve özdeşlik evrene içkin bütün ayrımlar arasındaki hareketler için de geçerlidir: başlangıcı, oluşu, hareketi mümkün kılan karşıtların birliği, ayrımda özdeşliğidir. 'Başlangıç' 'sonuç'u kendi içinden çıkarandır; olması gereken olur. Çünkü mantıkî düzlemde henüz rastlantısallık

---

olanın ontolojik düzlemlerini birbirine karıştırdığından hareketle sert eleştirilerde bulunmuş olması ve Hegel'in böyle bir eleştriyi çok önceden başka felsefelere yöneltmiş olması ilgi çekicidir.

35. Hegel, buna örnek olarak Kant'ın birinci kritiğindeki *Transcendental Antinomie*'lèri vermektedir; *Wissenschaft der Logik I*, s. 97.

36. Hegel, *a.g.e.* s. 63: "Es ist noch Nicht, und es soll Etwas werden. Der Anfang ist nicht das reine Nichts, sondern ein Nichts, von dem Etwas ausgehen soll; das Sein ist also auch schon in Anfang enthalten. Der Anfang enthaelt also beides, Sein und Nichts; ist die Einheit von Sein und Nichts..."

yoktur ve ilk olarak Mantıkî İdea'nın dışavurumu olan doğada ortaya çıkacaktır. Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin ilk kategorisi *kendinde* varlık ve son kategorisi *kendinde ve kendi-için* varlıktır; gizil olan kendisini mantıkî süreç boyunca ortaya koymaktadır. Bu bağlamda 'son' kendisini ortaya koymuş 'başlangıç'tır.

Tekrarlamakta yarar vardır: Arı düşünmenin bu henüz soyut başlangıç aşamasında, 'hareket' dâhil, kullanılan bütün kavramların *tasarımsal* çağrışımlara yol açmaması için çok yoğun ve sürekli bir dikkat gerekmektedir; arı varlık ve arı hiçlik *arasındaki* bu karşılıklı hareket, uzam ve zamana gönderimde bulunan bir hareket değildir. Bu öncesiz ve sonrasız kavramsal bir harekettir. Fakat felsefenin ve bütün evrenin *kavramsal başlangıcını* oluşturan belirlenimsiz varlık ve hiçlik bütün sonraki kategorilerde dolayımlanmış ya da içerilmiş olduğu için, meselâ belirlenimli Birşey (Etwas) ve Ötekisi (Anderes) *arasındaki* belirlenimli ve göreli bir başlangıç da, dolaysızca ve öncesiz-sonrasız olarak Birşey ve Ötekisini içerecektir; evrendeki bütün karşıt ve farklı belirlenimler arasındaki bütün oluş ve hareketler, yalnızca uzam ve zaman bağlamında bir *yanyanalık* ve *ardışıklığı* ve böylelikle de maddî veya tinsel her bir karşıt belirlenimin kendi kendisine soyut özdeşliğini değil, ayrıca karşıtların birliğini ve özdeşliğini de imler. Aksi halde ne Thales'in 'su'yu kendi başkasına dönüşerek bütün evreni oluştururdu ve ne de Zenon'un 'ok'u hedefine varabilirdi. Her şeyin özünü ve özde birliğini oluşturan 'töz', eğer her şeyin *arkhe*'sini oluşturacaksa, kendi başkasına dönüşmeli ve kendi başkasında kendi kendisini yitirmemelidir. Birlik olarak tözün bu karakteri çokluğu oluşturan her şeyin özünü oluşturacaktır. Eğer başlangıcı oluşturan arı varlık ve sonuç olarak her şey kendi kendisine özdeş ve huzurlu bir 'soyut birlik' oluştursaydı, evrende 'yaprak kımıldamazdı'[37]. Ya da daha doğrusu 'evren'in kendisinden dahi *söz edilemezdi.* Çünkü evren ve ona ilişkin bilinçlilik durumu yalnızca birliğidegil, çokluğu ve çeşitliliği, yalnızca varlığı değil, yokluğu ve olumsuzluğu içermektedir; çelişki ve çatışma yaşamın özünü oluşturmaktadır.

Böylelikle 'oluş'un dışında hiçbir doğruluğu olmayan arı varlık, başlangıç olarak kendisini olumsuzlamaktadır. Daha önce de dile getirdiğimiz üzere bir başlangıcın doğru ve hakîkî bir başlangıç olması için, kendi kendisini içsel olarak olumsuzlaması ve kendi kendisinden kendi başkasını ortaya koyması gerekmekteydi; çünkü ancak böyle bir 'başlangıç' sonsuz ve mutlak bir değer taşıyabilirdi. Şimdi kavramsal ilerleyişin bu öğe-aşamasında (moment) artık *fiili* başlangıcın oluş olduğunu görmekteyiz. Burada tez, antitez ve sentez ile ilerleyen Hegelci düşünüş bize şunu söylemektedir: *Mantık Bilimi*'ndeki her bir kavramsal an ya da öğe-aşama bir öncekini içermekte ve onun doğruluğu olmak-

37. Parmenides ile Herakleitos felsefelerinden kaynaklanan bu tür usavurmaların en iyi örneklerinden ikisi bilindiği üzere Platon'un *Sofist* ve *Parmenides* diyaloglarıdır.

tadır. Bu demektir ki, *başlangıçta* gizil (potansiyel) olarak bulunan her şey *sonuçta,* yani *Mantık Bilimi*'nin son kategorisi olan *Mantıkî İdea*'da bütün kavramsal açıklığıyla ortaya konmuş olacaktır.

Burada Hegelci diyalektiğin temel kavramlarından biri olan *Aufhebung* ile bir kez daha yüzyüze gelmiş bulunuyoruz. *Aufhebung* ortadan kaldırma; içererek-kaldırma; geride bırakma gibi farklı biçimlerde Türkçeye çevrilebilir.[38] İşte Hegelci diyalektikte her bir kavramsal kategori karşıtıyla dolayımlanıp bir üst kavramsal kategoride içerilmektedir. Böylece Hegel'e göre 'başlangıç' 'son' ve 'son' 'başlangıç' olmaktadır; biri diğerini gizil olarak ötekisi ise ortaya konulmuş olarak içermektedir. Burada dışsal anlamda bir yan yanalık yoktur. Kavramdan kavrama geçişlerdeki bu içsellikten dolayı bütün süreç mantıkî bir zorunluluk ile tamamlanmaktadır. Dahası kategoriler arasındaki bu mantıkî tamamlanmışlık öncesiz-sonrasızdır; fakat öznel düşünmemiz zaman içinde bir süreç oluşturduğundan, onları zamansal bir dizi içinde izleyebilmektedir.[39]

Aktardığımız bu paragraflar üç ciltlik *Mantık Bilimi*'nin diyalektik kurgusuna dair tipik paragraflardır. Söz konusu yapıtın dilinin soyut kavramsal kategoriler arasındaki karmaşık geçişler bağlamında, Platon'un *Parmenides*'inin dilinden daha zorlu olduğu rahatlıkla söylenebilir. Fakat yapıtın uzunluğu ve Hegel'in her fırsatta kendisini açık kılma çabaları bu zorluğu biraz olsun azaltmaktadır. *Mantık Bilimi*'ne dair belki de akla gelebilecek ilk şey şu olabilir: Platoncu bir metaforla artık bütünüyle 'idealar dünyası'nda bulunmaktayız. Ya da yine *Mantık Bilimi*'ne dair bilinen bir metaforla 'tanrının evreni yaratmadan önceki durumunu' gözlemekteyiz. Fakat Hegel arı düşünmenin ve felsefî kavramların bu tür metafor ve tasarımlardan olabildiğince arındırılmasına ya da bu arındırma anlayış gücümüz açısından bütünüyle olası değilse, bu tür imgelerin dikkatli kullanılmasına büyük önem vermektedir. Üç ciltlik *Mantık Bilimi*'nin sonunda duyumsama ve tasarımlama yetilerimizin bütün engelleme çabalarına karşın, arı düşünme edimimizin güç ve yardımıyla 'evrenin *iç* mantığına' ulaşılmış olunacağı düşünülmektedir.

Hegel *öznel* düşünme edimimizden bağımsız bir maddî dünyanın varlığı konusunda materyalistler kadar eli açıktır; oluş içindeki bir maddî dünyanın varoluşu zaten duyumsanmaktadır ve onun varlığına dair mutlak bir kuşku durumu bizi çıkışsız bir öznel idealizme, yani tekbenciliğe (solipsizme) götürecektir. Fakat burada sorun yalnızca dış dünyaya doğrudan işaret etmek ve duyumsamak değildir, bu bizi hayvansal varoluşun çok uzağına götürmeyecektir. Sorun çelişki ve oluş içindeki dünyanın mantıkî zorunluluk içinde kavranmasıdır ve Hegel de bunu amaçlamaktadır.

---

38. *Aufhebung* ile ilgili olarak bakınız; *Wissenschaft der Logik I;* s. 101-102. Ayrıca bakınız; Michael Inwood, *A Hegel Dictionary*, Blackwell, Oxford, 1992; s. 283 vd.
39. Hegel, *Wissenschaft der Logik -I,* s. 60.

Sonuç olarak Hegelci mutlak idealizmin 'başlangıç' kavrayışı kısaca şöyle özetlenebilir: Ussal açıdan meşrû ve zorunlu mantıkî çıkarımların mutlak anlamda geçerli olması için, mantıkî açıdan mutlak ve zorunlu bir başlangıç noktası gerekmektedir. Sonsuz evrensel varoluşun başlangıcı *kavramsal ve felsefî bir içerik olarak* göreli değil, mutlak olmalıdır ve böyle mutlak bir başlangıç duyumsanamaz ve tasarımlanamaz. Çünkü duyumsama ve tasarımlama uzam ve zaman içindeki maddî dünyayı yansıtmaktadır ve maddî dünya ise kendi başlangıcını kendi başkasından alan göreli, sonlu ve belirlenimli varoluşlar dünyasıdır. O halde bütün evrensel varoluşun ve onu ele alan felsefenin mutlak başlangıcı sonlu bir içeriğe iye olmamak anlamında ilkin sonsuz ve belirlenimsiz olmalıdır. Böyle bir mutlak başlangıç için başlangıçta söylenebilecek ilk şey onun henüz belirlenimsiz varlık olduğudur; yalnızca 'dır' ya da 'varlık olarak varlık'dır. Fakat böylece bütün içeriğinden soyutlanmış bir *içerik* veya *belirlenim* yalnızca bir düşünce ve dil içeriği veya belirlenimidir.

İmdi Hegelci *mutlak idealizme* göre, eğer böyle bir *mutlak* başlangıç yalnızca arı bir düşünce olarak, bütün maddî içeriğinden arındırılmış ve soyutlanmış olarak düşünülebiliyorsa, bütün maddî varoluşun da felsefî olarak kavranmasının başlangıcı olacaktır; çünkü mutlaktır ve bütün göreli başlangıçların başlangıcıdır. Fakat Hegelci felsefe açısından her bir aşamada unutulmaması gerekeni tekrar anımsamakta sonsuz yarar vardır: Bu *başlangıç* ne duyumsanabilecek ve tasarımlanabilecek ve ne de metafizik anlamda aşkın olan bir başlangıçtır; arındırılmış ve özgür düşünme edimiyle *kavranabilecek* bütünüyle ussal bir ilke ya da başlangıç noktasıdır. Böyle bir mantıkî başlangıcın *düşünsel olarak* ilkin evrenin mantığını, sonra bedenini ve sonuçta tinini kavramamıza el vereceği söylenmektedir ve bilindiği üzere tinsel bir doğruluk olarak bu mantıkî ilke ya da başlangıç noktası Herakleitos'un *logos*'una içkindir ve dolayısıyla bütün bir *Batı* rasyonalitesinin ve biliminin zemini oluşturmaktadır.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü,* İnkılap, İstanbul, 1994.

Aristoteles, *Metafizik,* çev.Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996.

Bumin, Tülin, Hegel –Bilinç problemi, Köle Efendi Diyalektiği, Praksis felsefesi, YKY, İstanbul, 2001.

Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi Cilt VII Bölüm 1c – Hegel,* çev.Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1985.

Feuerbach, L., *Werke II – Vorlaeufige Thesen zur Reformation der Philosophie,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1975.

———, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri,* çev.Oğuz Özügül, Ara Yayınları, İstanbul, 1991.

Gadamer, H.G., *Hegels Dialektik – Sechs hermeneutischen studien,* J.C.B. Mohr, Tübingen, 1980.

di Giovanni ed., G., *Essays on Hegel's Logic,* State Univ. New York Press, 1990.

Harris, E. E., *Formal, Transcendental, and Dialectical Thinking – Logic and Reality,* State Univ. New York Press, 1987.

Harris, W.T., *Hegel's Logic,* Kraus Reprint Co., New York, 1970.

Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik I, Die Lehre vom Sein (1832),* Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990.

———, *Wissenschaft der Logik II, Die Lehre vom Wesen (1813),* Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

———, *Wissenschaft der Logik III, Die Lehre vom Begriff (1816),* Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1994.

———, *Phaenomenologie des Geistes,* Suhrkamp, Franfurt am Main, 1980. (Türkçesi; *Tinin Görüngübilimi,* çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2004.)

———, *Aenzyklopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830),* Felix Meiner, Hamburg, 1969. (Birinci cildin Türkçesi; *Anahatlarda Felsefî Bilimler Ansiklopedisi I, Mantık Bilimi,* çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2004.)

———, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*–I-II-III, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979-1980-1980.

Inwood, Michael, *A Hegel Dictionary,* Blackwell, Oxford, 1992.

Kant, Immanuel *Immanuel Kants Werke-Band III-Kritik der reinen Vernunft,* B. Cassirer Verlagt, Berlin, 1923.

Kranz, Walther, *Antik Felsefe-Metinler ve Açıklamalar,* çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994.

McTaggart, John, *A Commentary on Hegel's Logic,* Cambridge Univ. Press, 1990.

Peters, F.E., *Greek Philosophical Terms –A Historical Lexicon,* New York Univ. Press, New York, 1967.

Platon, *The Collected Dialogues of Plato-Parmenides,* çev. F. M. Comford, Princeton Univ., New Jersey, 1989.

———, *Parmenides,* çev.Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara, 1996.

———, *Diyaloglar II - Sofist,* çev. Ö. Naci Soykan, İstanbul, 1986.

Rifat, Samih, *Herakleitos–Bir kapalı söz ustasıyla buluşma denemesi,* YKY, İstanbul, 2003.

Spinoza, *The Chief Works of Benedict De Spinoza, voll.II. De Intellectus Emendatione–Ethica–Letter*; trans. by R.H.M. Elmes, G.Bells and Sons, London, 1919.

HEGELCİ DİYALEKTİKTE 'BİR ŞEY' VE 'BAŞKASI'

Enver Orman*

GİRİŞ

Hegel'i, aklı mutlak bir kavrayıcılıkla donattığı, tarihten ve empirik gerçeklikten bağımsız totaliter bir sistem kurguladığı savıyla eleştirmek, 'post-modernizm' diye adlandırılan düşünsel ikliminin temel usavurmalarından biridir. Meselâ bu dönemin en önemli düşünürlerinden biri olan Jacques Derrida, genel olarak kendisinden önceki birçok felsefenin ve tipik olarak Hegelci felsefenin kendi sistematiklerini sonsuz yayılımlı olarak varsaydıkları düşüncesindedir. Ona göre felsefe hep kendi 'başkası'nı düşünme ve kendi sınırını kendi belirleme savındadır. Oysa ki varolan her şeyi düşünmede içerme ya da Hegelci terminolojiyle kaldırarak-içerme (Aufhebung), tam da düşünmenin başkasını başka olmaktan çıkarması ve *kendi* başkası kılmasıdır.[1]

---

* Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

1. Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*; özellikle bakınız Derrida'nın kendisinin kaleme aldığı *Tympan* başlıklı giriş bölümü. Hegel'deki mutlak düşünce ya da sistem anlayışının eleştirisi için ayrıca Adorno'nun *Negativ Dialektik* adlı yapıtı anılabilir. Adorno, Hegel'in *Mantık Bilimi*'ne *bir şey* (Etwas) kategorisiyle değil de *varlık* (Sein) kategorisiyle başlamasının, Hegel'in bütün sistematiğini bir mutlak özdeşlik olarak kurgulamasına yol açtığını söylemektedir. Soyut *varlık* kategorisi her şeyi içerirken, *bir şey* kategorisiyse en azından özdeş-olmamayı imleyen bir *başkası*nı imlemektedir. Adorno'ya göre düşüncenin kendi nesnesini bütünüyle indirgemesi ve mutlak bir özne-nesne özdeşliği, [mutlak] idealizmin bir yanılgısıdır. Karşıtları birbirine indirgeyip-eşitlemeyen bir *negativ diyalektik* gereklidir; *Negative Dialektik*, s. 137 vd.

Doğrusu daha ilk adımda Hegel'in, kendi felsefesine mutlak anlamda sonsuz bir kavrayıcılık ve doğruluk atfettiğini kabul etmemiz gerekmektedir. Bu sav Hegel tarafından saklanmamakta, tam tersine her bir adımda tekrar tekrar vurgulanmaktadır. Ona göre doğruluk ya da hakikat (Wahrheit) zorunlu olarak sonsuz bir öz taşır ve sonlu olanın zaten hakîkî bir varlığı yoktur; sonlu olan, kendi varlık nedenini ve ussallığını kendisinde taşımayandır.[2] Sonsuzluk, kavramsal özü gereği kendi karşıtını, yani sonluluğu *kendisinden dışlayan* ve yine dolaysızca hiçbir karşıtlık ve sınır tanımadan bütün ayrımları *içeren*dir. Eğer sonsuz olanın başkası, sonsuzun *kendi* başkası olarak sonsuza içkin olmasaydı, sonsuz sonsuz olmazdı ve kendi başkasıyla sınırlanmış bir sonlu olurdu. Sonlunun, sınırın ve onların kavramsal zemîninde bulunan niteliksel veya niceliksel başkalığın kalıcılığından, kendinde ve kendi-için varlığından ya da yine aynı anlama gelmek üzere sonsuzluğundan söz edilemez. Düşünme için mutlak anlamda bir başkası ya da Kantçı anlamda bir *kendinde şey* (Ding an sich) olamaz; çünkü Hegel'e göre *kendinde şey* düşünmenin bir soyutlamasıdır. Bu söylenenler öznel bireysel zihnin empirik olarak sonsuz varoluş dünyasını tüketebileceği ve kendinde içerebileceği anlamına gelmez; burada dile getirilenler yal-

---

(Hegel ile ilgili ilk dip not önemli). Hegelci mutlak idealizmi eleştiren filozoflara günümüzden bir örnek de Habermas'tır. Meselâ From, *Kant to Hegel and back again – The Move Towards Detranscendentalization* başlıklı makâlesinde Hegel'in Kant'ın *transendental özne*sinin merkezî konumunu eleştirerek özneyi içinde varolabileceği toplumsal bir uzam ve tarihsel bir zaman içine yerleştirdiğinden bahseder. Habermans'a göre Hegel, bu anlamda bilen öznenin merkezi ve aşkın konumunu eleştiren son dönem felsefenin öncüsüdür. Fakat ona göre Hegel mutlak bilgi ve sistem anlayışıyla tarih-dışı öznellik yanılgısına geri dönmüştür; Hegelci felsefede özne ve nesne arasındaki dualiteyi aşma uğruna mutlak özdeşlik savunulmuş ve başkalık ve ayrım bu özdeşliğe ait sayılmıştır.

2. Hegel, *Wissenschaft der Logik-I (Die Lehre vom Sein)*, s. 135 vd. *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse- (1830)*, parag. 95. Sonlu olanın kendi varlık sebebini ve ussallığını kendisinde taşımaması, sonlunun başkasıyla dolayımlı olmasıdır; başkasıyla dolayımlı olan töz olamaz. Bu anlayış Spinoza'nın sonsuz töz olarak tanrı anlayışının dolayımlı bir sonucudur. Spinoza'nın *Ethica*'da *Tanrı Üzerine* bölümünde ilk üç tanımı şöyledir; "1. *Kendinin sebebi* [*causa sui*] ile özü varoluş içereni, ya da varolmadıkça doğası kavranmayanı anlıyorum. 2. Aynı doğada başka bir şey tarafından sınırlanabilenin kendi türünde *sonlu* [*insuo genere finita*] olduğu söylenir. Meselâ bir cisme her zaman daha büyük olan başkasını kavradığımız için sonlu denir. Böylece düşünce [*cogitatio*] bir başka düşünce tarafından sınırlanır. Ama ne cisim düşünce tarafından sınırlanır, ne de bir düşünce cisim tarafından sınırlanır. 3. *Töz* [*substantia*] ile kendinde olan ve kendisi yoluyla kavranabileni, başka bir deyişle, kavramı bir başka şeyin onu oluşturması gereken [*debere*] kavramına gereksinmeyeni [*indigere*] anlıyorum." *Ethica (Törebilim)*; s. 23 ve (*The Chief Works of Benedict De Spinoza – Ethica*; s. 45).

nızca arı kavramsal bir öz taşırlar ve söz konusu olan felsefî spekülasyondur.[3] Bu bağlamda *idealar dünyasında* bulunduğumuz unutulmamalıdır.

Hegelci mutlak idealizm açısından düşünce ya da kavram, yalnızca öznel ve bireysel bir anlam taşımaz. Düşünceyi düşünce kılan *idealite* (İdealitaet) ve evrenselliğin açılımı konu ilerledikce ortaya konacaktır. Bu söylenenler bağlamında bu yazının temel odaklanma noktası Hegel'in *Mantık Bilimi*'ndeki *bir şey* (Etwas) ve *başkası* (Anderes) kategorileri olacaktır.[4] Bu kategorilerden hareketle Hegel'in *sınır* (Grenze), *sonluluk* (Endlichkeit), *sonsuzluk* (Unendlichkeit) kavramlarına da kısaca değinilecektir. Böylelikle son dönem felsefe tartışmalarındaki bazı önemli terimlerin Hegel felsefesi bağlamındaki anlamları açımlanmaya çalışılacaktır. Yazı boyunca Hegelci terminolojiye çoğunlukla sâdık kalmakla birlikte, konunun zorluğundan dolayı *Mantık Bilimi*'ndeki anlatım sırasına bire bir uyulmayacak ve konunun daha anlaşılır kılınması için gerekli yorumlar sık sık doğrudan Hegel'in metninin ilgili yerlerine gönderimde bulunarak dile getirilecektir.

BELİRLENİMSİZLİKTEN BELİRLENİMLİLİĞE

Hegelci felsefede mutlak başlangıç olarak 'arı varlık'ın kavramsal doğası başka bir yazımın konusuydu ve bu yazı temelde söz konusu yazının üzerine inşâ edilecektir.[5] Orada da dile getirilmiş olduğu üzere, bütün belirlenimlerinden soyutlanmış arı varlık idesi bütün kapsayıcılığına karşın, içeriksizdir ve bu anlamda hiçliğe eşdeğerdir. Bu belirlenimsizlik varlığı kendi karşıtından ayırmamıza olanak tanımıyordu. İşte böyle bütün çelişki ve çokluktan arındı-

3. Hegel'e göre sıradan tasarımsal düşünüş bu arı kavramsal soyutlamalara dudak büker ve onların empirik gerçekliğin ve yaşamın sürdürülmesine ilişkin pratik zorunluluklarının yanında hiçbir değer taşımadığını sanır. Ya da dahası sıradan düşünüş için 'varlık', 'hiçlik', 'bir', 'çok', 'nitelik' gibi evrensel soyutlamalar çok tanıdık ve üzerinde düşünmeye değmez görünür. Bakınız: *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, parag. 19. Doğal olarak bu bağlamda birçoklarına göre arı soyutlamalar üzerindeki Hegelci spekülasyon yalnızca bir retorik ve içerik açısından boş görünecektir. Oysa ki Hegel açısından biçimin içeriğinden ayrılabileceğini sanmak büyük bir yanılgıdır; bir yanılgı ki bütün karşıt belirlenimleri birbirinden yalıtarak anlamaya çalışır ve bütün yaşam pratiğine karşıtek-yanlı bir konumlanış içindedir. Yalnızca ayırmak evrensel birliği görmemektir. Evren, karşıt belirlenimlerin sonsuz yayılımlı birliğidir.
4. *Anderes* Türkçeye *Öteki* olarak da çevrilebilir.
5. Enver Orman, 'Hegel felsefesinde 'başlangıç' sorunu'; *Kutadgubilig*, sayı 7 (Mart 2005), s. 15-32. Söz konusu yazıda dile getirilen ve konuya yabancı okurun bu yazıyı anlamasını kolaylaştırabilecek bölümler burada elden geldiğince kısaltılarak verilecektir.

rılmış genel bir varlık düşüncesi bize pek fazla bir şey anlatmamaktadır. Sonsuz evrensel varoluşun mutlak başlangıç noktası olarak arı varlığın içeriğinin doldurulması ve kavramsal yoğunluk ve derinliğin en uç noktasına götürülmesi gerekmektedir. Çıkış noktası çok yalındı: Her belirlenimlilik (Bestimmtheit), her nitelik (Qualitaet) bir ayrımı, başkalığı ve sınırı gerektirdiğinden, mutlak ve koşulsuz bir başlangıcı oluşturamazdı; o halde felsefenin kendi sistematiğini varsayımsız ve doğru bir şekilde kurmak için yalın ve belirlenimsiz varlıktan daha belirlenimli bir başlangıcı olamazdı. Hegel bu bağlamda Parmenides'in varlığa, fakat yalnızca varlığa vurgu yapmasına değer biçmekteydi. Fakat Hegel, varlık soyutlamasıyla yetinemeyecektir; varolan dünya bir gerçeklik dünyası, çelişki ve çokluk içindeki belirlenimler dünyasıdır. Görünür dünyayı yadsımak ya da onun bir yanılsama ve sanı dünyası olduğunu söylemek, sorunu çözmeyecektir. Sorun sonsuz evrendeki her şeyin özde bir olduğunu ve birliğin de varlık olduğunu söylemekle bitmemektedir; asıl yapılması gereken belirlenimsizlikten belirlenimliliğe, birlikten çokluğa kavramsal bir zorunlulukla ilerleyebilmektir. İşte Hegel belirlenimsiz varlıktan belirlenimli varlığa, ayrımsız ve soyut özdeşlikten, ayrımlılığa ve somuta geçişi amaçlamaktadır. İlkin şu söylenmelidir: Hegel'in empirik ve maddî dünyanın gerçekliğini yadsıması söz konusu olamaz; duyumsanan ve düşünülen belirlenim ve ayrımları yadsımak yalnızca düşünsel bir yetersizliği gösterir.[6]

Hegelci mantık açısından belirlenimsiz ve içeriksiz varlıktan belirlenimli ve içerikli varlığa ilk adım: 'Belirlenimsizlik' de bir belirlenimdir. Belirlenimsizlik belirlenimlilikten ve varolan somut gerçeklikten hareketle yapılmış bir soyutlamadır. O halde belirlenimsizliğin belirlenimi onun öncelikle bir soyutlama olmasıdır. Üstelik içerik açısından boş bir soyutlamadır. Fakat bu soyutlama eylemi ve onun arı varlığa eşdeğer bu en soyut ürünü aklın bütün diğer soyutlamaları gibi felsefe ve özellikle Hegelci spekülatif felsefe için büyük değer taşırlar. Hegel açısından felsefî etkinlik arı düşünme edimini temel alır ve insanoğlunu kendi hayvânî varoluşundan ve bireysel ve tikel ilgilerinden yukarıya, evrensel soyutlamalara taşır. Düşünme, felsefe alanında bütün dinsel, ulusal, sınıfsal, cinsel ve genel olarak bütün tarihî yükünden arındırılmıştır; bir alan ki yalnızca en evrensel ve sonsuz kalıcı değer taşıyana, arı kavramsal soyutlamalara yönelir ve ancak bu evrensel zeminden öznel ve tikel gerçekliği kavramaya çalışır. Bu evrensel kavramların tarihî süreç boyunca olgunlaşıp-derinleşmesi ve empirik gerçeklikten hareketle genellenmesi onların değe-

6. Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, parag. 37-40. Hegel *Ansiklopedi*'nin söz konusu giriş paragraflarında *Düşüncenin Nesnelliğe Karşı Tutumları* başlığı altında her ne kadar empirizm ve materyalizmi eleştirse de, bu öğretilerin klasik metafiziğin dogmatizmine karşı empirik ve maddî gerçekliğin önemine yaptıkları vurguyu olumlar.

rinden bir şey eksiltmez; öznel düşüncemiz ve bilincimiz açısından sonsuz evrensel işleyişe dair doğruluğun kendisini zaman içinde olgunlaştırıp-derinleştirmesi doğaldır. Fakat Hegel evrensel işleyişin mantıkî yapısını serimlediğini savladığı *Mantık Bilimi*'nde kendisinin ve sahip olduğu öznelliğin değil, asıl olarak evrensel ve sonsuz *Logos* ya da *Mutlak İdea*'nın kendisinin konuştuğu düşüncesindedir.[7] Düşünmeyi ve dili kuran bu evrensel genellemeler ve kavramlardır. Hegel'in mutlak idealizmi bu noktada belirginleşir: Kuşkusuz ki bu soyutlama ve genellemelerin maddî bir varoluşu yoktur ve Hegel bu anlamda bir kavram realisti değildir. Fakat Hegel'e göre meselâ 'varlık' kategorisi yalnızca öznel düşünme etkinliğimizin bir soyutlaması veya anlamsız bir sayıklaması değildir. Var olanlar gerçekten var*dır*; onların bir yanılsama ya da rüyadan ibaret olduğunu söylemek bunu değiştirmeyecektir: Şöyle ya da böyle, şu ya da bu nitelemeyle var*dır*lar. Belirlenimsiz ve soyut varlığın bu belirlenimsizliğiyle gerçek bir varlığa ya da belirlenimli bir varlığa iye olmaması, varlık olarak varlığın bir varolan olmaması, tam da onun felsefe için doğru başlangıcı oluşturduğunu gösterir; çünkü başkasıyla koşullanmamış mutlak başlangıç olarak 'arı varlık', evrende varolan her şeye dair evrensel ve koşulsuz kapsayıcılığı yanında, içerik açısından hiçliğe eşdeğer olduğundan kendi kendisini olumsuzlamaktadır. Felsefe için yalnızca ve yalnızca kendi kendisini olumsuzlayan bir kavramsal başlangıç, doğru ve hakîkî başlangıcı ve öğe-aşamayı (Moment) oluşturacaktır.[8] Parmenides'in mutlak özdeşlik mantığını izlersek; aslında evrende varlıktan başkası yoktur ya da varlık varlıktır ve hiçlik hiçliktir. Fakat tam da kendi başkası hiçlik olan soyut varlık hiçliğe eşdeğer olduğu için, varolmak için *kendi* başkasını kendi içselliğinden kavramsal bir zorunluluk ile çıkarsamalıdır; soyut özdeşlikten ayrım, birlikten çokluk içsel bir diyalektik işleyişle ortaya konmalıdır. Başlangıç olarak başlangıç, yani kavramsal soyutluğu içinde başlangıç kendi kendisine yetmediği için değil, kendi kendisiyle çeliştiği için kendi başkasına ve ötesine yol verendir; çünkü kendi kendisine yetmeyen kendi başlangıcını kendisinden alamaz ve mutlak kavramsal başlangıcı *kendinde ve kendi-için* biricik töz olarak oluşturamaz. Kendinden başkası hiçlik olanın hiçliğe eşdeğer olmasının nedeni, gerçek anlamda varolan her şeyin kendi varlık ve kavramını başkalarından ayrımına borçlu olmasıdır; 'süt' kendi belirlenim ve niteliğini 'ayran', 'tabak', 'insan' gibi sonsuz sa-

---

7. Hegel'e göre *Mantık Bilimi*'nde içerik ve biçim özdeştir ve içeriğin kendisi konuşmaktadır. Yapıt bu anlamda bütün duyusal ve tasarımsal yükünden arındırılmış düşüncenin bilimidir. Düşüncenin kendi kendini düşünmesidir. Bu anlamda düşünce kendi başkasıyla belirlenmemiştir. Bakınız *Wissenschaft der Logik-I (Die Lehre vom Sein)*, s. 33.
8. 'Başlangıç'ın kavramsal doğasının spekülatif çözümlenmesi için bakınız: *Wissenschaft der Logik-I (Die lehre vom Sein), Womit Muss Der Anfang Der Wissenschaft Gemacht Werden?*; s. 55-68.

yıdaki 'süt-olmayanlar'dan ayrımına borçludur. Hegel, *Mantık Bilimi*'nin bu soyut aşamasında bütün ayrım ve başkalıkları içeren *sonsuzluk* (Unendlichkeit) kavramsal öğe-aşamasından önce, genel olarak daha soyut bir kategori olan *başkası (Anderes)* kategorisini ele almaktadır.

Böylece Hegelci mantığın bu soyut başlangıç aşamasında hiçlik varlığın henüz başkası bile değildir; başkası daha somut ve karmaşık bir kategori olarak belirlenimli varlık (Dasein – determinate being) aşamasına aittir. Varlık ve hiçlik arasında varsaydığımız ayrım gerçek bir ayrım değildir. Fakat şu ana değin dile getirdiğimiz bütün usavurmalar tam da varlık ve hiçlik arasındaki ayrım olmayan bu ayrımına ya da başkalığına dayanmaktaydı. Dahası evrende varolan bütün ayrımlar bu ayrım olmayan ayrıma, bu başkalık olamayan başkalığa dayanılarak kavranacaktır. Hegel'e göre arı varlık ve arı hiçlik arasındaki ayrım, sanılan ya da yalnızca düşünülen bir ayrımdır; gerçekte ne yerde ve ne de gökte varlık ve hiçlik kendi soyutluk ve arındırılmışlıkları içinde varolmamaktadırlar.[9] Varlık olarak varlığa ve hiçlik olarak hiçliğe işaret edemeyiz. Bu soyut aşamada ve *Mantık Bilimi* genelinde tasarımlanabilecek hiçbir şey yoktur. *Mantık Bilimi*'ndeki kavramsal kategorilerin dış-dünyada *dolaysız* bir gönderimleri ve gerçeklikleri yoktur. Bu en soyut ve en evrensel düşünce kategorileri gerçeklikte var olan her şeye kavramsal bir dolayım olarak gönderimde bulunurlar. Söz konusu yapıtın *biricik* konusu farklı adlandırmalarla sonsuzluk, bütün, mutlak, koşulsuz, logos, idea, Tanrı, evren, varlık, öz, kavram, töz vbdir. Yapıtta dile gelen her şey bu sonsuz doğruluk ya da hakikati (Wahrheit) daha somut kavramak içindir. Sonsuzun ilk adı varlıktır, fakat varlık sonsuz kapsamına karşın hiçliğe eşdeğer bir belirlenimdir; belirlenimi belirlenimsiz olmaktır. O halde belirlenimsiz varlık belirlenimlidir; tıpkı ancak bir form aldığında varolan ve kendinde varolmayan Aristoteles ilk maddesi (prote hyle)[10] gibi. Böylece varlık olarak varlık öncesiz-sonrasız *kavramsal bir zorunlulukla* kendi belirlenimsizliğinin ötesine işaret eder ve belirlenimli varlığa dönüşür. Burada spekülatif düşünmenin çelişkili hareketine bir daha göz atalım; genel olarak varlık kategorisinin karşıtı hiçlik olduğu için, varlık hiçliğe eşdeğer ve belirlenimsizdir. Çünkü her şey kendi başkasından ayrımıyla kavranır, fakat başkası hiçlik olanın kendisi de hiçlik olarak kavranabilir. O halde varlık ve hiçlik kavramsal soyutlamalarını birbirinden ayıracak gerçek bir ayrım nerededir? Bu ayrım *zaten* vardır; varlık ve hiçlik arasındaki ayrım çoktan *dile getirilmiştir*. Başka bir deyişle her ne kadar burada tasarımlanabilecek bir ayrım olmasa da, varlık ve hiçlik arasındaki ayrım düşüncede ve dilde ifade edilmiştir.

---

9. *Wissenschaft der Logik-I (Die Lehre vom Sein)*, s. 75.
10. Aristoteles, *Metaphysica*, Z 1036a-9, 1037a-27 (maddenin kendi başına *bilinemezliği ve tanımsızlığı*), ayrıca *De Generatione et Corruptione (Oluş ve Bozuluş)*, 318a-10 (maddenin oluş ve bozuluşun *niteliksiz* kaynağı olması).

Şimdi sorun düşünce ve dildeki bu ayrımın dolayımlı bir tarzda gerçeklikte neye karşılık geldiğine bakmaktır. Yalnız burada *gerçeklik* (Realitaet) derken öncelikle gerçeklik olarak gerçeklikten ya da kavramsal bir kategori olarak gerçeklikten söz ediyoruz; duyumsadığımız empirik gerçekliğin doğru bir şekilde kavranması bu kategorinin kavranmasına bağlı olacaktır. Gerçeklik öncelikle belirlenimli olmayı imler. Hegel açısından genel olarak belirlenimlilik ve özel olarak da gerçeklik *oluş* (Werden) kavranmadan ele alınamaz. Oluş varlık ve hiçliğin ayrım ve ayrımsızlığının birlikte savlanmasıdır. Oluş kategorisi ya da öğe-aşaması arı düşünsel bir kategori olarak, bu birbirini imleyen fakat zaten içerik açısından dolaysızca özdeş olan arı varlık ve arı hiçliğin düşünsel hareketidir.[11] Oluş iki yönlüdür: varlıktan hiçliğe doğru *ortaya-çıkış* ve hiçlikten varlığa doğru *yokoluş*.[12] Fakat eğer varlık ve hiçlik yalnızca ve yalnızca varlık ve hiçlik olarak arı soyutlamalar ve herhangi bir içerik ve biçim taşımayan kategoriler ise, ortaya-çıkan ve dolaysızca yok olan ne olabilir? Hiçbir şey ya da yalnızca hiçlik. Arı varlık ve hiçlik arasındaki belirlenimli olmayan ayrım soyut ve sonuçsuz bir harekete yol verebilir. Düşünsel kısır-döngü içinde tekrar başa, arı varlık ve hiçliğin yalın özdeşliğine dönülmek istenmiyorsa, bu kavramsal spekülasyonun bir sonucu olmalıdır.

Hegelci diyalektik bağlamında düşünsel bir kısır-döngü yeterince *somut* düşünmediğimiz için ortaya çıkar. Düşünce iki karşıt belirlenimden onların doğruluğu, yani somut birliği olan daha üst bir kategoriye yükselemediği sürece, soyut karşıt belirlenimler arasında salınıp durur. Varlık, hiçlik ve ikisinin somut birliği olarak oluş kategorilerinin yeterince somut olmadığı görülmektedir. Onlar sonsuz varoluşu kavramamız bağlamında birincil ve zorunlu kategoriler olmakla birlikte, içerik açısından henüz çok yoksuldurlar. Şeylerin varolduğunu ve oluştuğunu kavramak henüz felsefî spekülasyonun en yalın başlangıcına işaret edebilir. Hegel açısından oluş kategorisinin doğruluğu *belirlenimli varlık* (Dasein) kategorisidir. Burada doğrulukla anlatılmak istenen şudur: Oluşun varlığı ve gerçekliği zorunlu olarak belirlenimli varlığı gerektirir. *Belirlenimli varlık* Türkçe'ye genel ve bilindik bir dile getirişle *varolan* biçimde de çevirebilir. Bu anlamda Heidegger'in dile getirişiyle "*varolanın varlığının kendisi bir varolan değil*dir."[13] Kendi belirlenimsizliği içindeki soyut varlık herhangi bir belirlenimli varlık değildir. Heidegger, bu varolanlardan ayrı varlığa kendi felsefesi bağlamında farklı anlamlar yüklerken, Hegel varolanlardan farklı bir kendinde varlığın bir soyutlama olduğunu düşünmektedir. Soyut var-

11. *Wissenschaft der Logik-I (Die Lehre vom Sein)*, s. 72.
12. *Wissenschaft der Logik-I (Die Lehre vom Sein)*, s. 99.
13. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 6; "Das Sein des Seindes 'ist' nicht selbst ein Seindes." Heidegger, bu cümleyi Platon'un *Sofist* diyaloğuna gönderimde (242c) bulunarak dile getirir.

lık kategorisine varolan gerçekliğin ötesinde bir anlam yüklemek ve onu kendi yalıtılmışlığı içinde varolan herhangi bir gerçeklikmiş gibi tasarımlamak, klasik metafiziğin hatasına düşmektir ve Hegel bu konuda çok dikkatlidir. O halde Hegel'e göre varlık eğer gerçekten varolacaksa, belirlenimli olmalı ve soyut kendindeliğini geride bırakmalıdır. Gerçek şudur ki, 'arı varlık' bir soyutlamadan ibarettir ve varolan her şey öncesiz ve sonrasız kavramsal bir zorunlulukla belirlenimlidir, yani kendi başkasından yalıtılmış soyutluğu içinde var değildir. Dahası arı varlığın kendi başkası arı hiçlik de 'hiçlik olarak hiçlik' ya da 'başkası olarak başkası değildir; 'kendinde hiçlik' ya da 'kendinde başkası'nın boş soyutlamalar olduğu görülecektir. Böylelikle *belirlenimlilik* (Bestimmtheit) kavramsal öğe-aşaması ya da kategorisiyle birlikte artık *belirlenimli varlık, belirlenimli hiçlik* ve *belirlenimli oluş* söz konusu olacaktır. 'Oluş' da belirlenimlidir, çünkü bileşenleri belirlenimlidir; oluş arı ve kendinde varlık ile arı ve kendinde hiçlik arasında boş bir hareket değildir. 'Oluş'un gerçekliği varlığın hiçlikte ve hiçliğin varlıkta gerçekleşmesidir. Varolan her şey bir başkasının yokluğuyla belirlenimlidir, fakat bu başkası da soyut ve kendinde bir başkası değildir; somut ve belirlenimli bir başkasıdır ve yokluğu olduğu belirlenimli 'bir şey'in başkasıdır. Bütün bu söylenenlerin daha iyi anlaşılması için *belirlenimlilik* kategorisine daha yakından bakalım.

'Belirlenimlilik' ne demektir? Belirlenimlilik öncelikle hiçliğin hiçliği ya da diğer bir dile getirişle yokluğun yokluğudur. Bu bağlamda Parmenides büyük bir doğruluğu dile getirmiştir. Fakat Parmenides'ten farklı olarak Hegelci diyalektikte hiçlik aynı şekilde dolaysızca var*dır*; varlığa içkindir ya da daha doğrusu varlığa özdeştir.[14] İlkin eğer Parmenidesci anlayış bağlamında düşünce ve varlık özdeşse veya farklı bir bakışla düşünceler de *var*sa, hiçlik en azından bir düşünce olarak vardır ya da varlığa aittir.[15] Varlıktan başkasının

14. *Wissenschaft der logik-I (Die Lehre vom Sein),* s. 100.
15. "Hadi bakalım sana söyleyeceğim- can kulağıyla dinle-
Hangi araştırma yollarının düşünüleceğini yalnız:
Biri var-olmanın olduğu, var-olmamanın olmadığıdır,
Bu inandırma yoludur – doğruluğun ardından yürür çünkü –
Öteki, var-olmama, var-olmamanın zorunlu olduğudur;
Hiç bulunmaz olduğunu söylüyorum sana bu patikanın;
Ne tanıyabilirsin var-olmayanı çünkü – yapılamaz çünkü bu –
Ne de bildirebilirsin; aynı şeydir çünkü düşünmekle var-olmak." Walter Kranz, *Antik Felsefe – Metinler ve Açıklamalar,* s. 81 (B 1. 3). Parmenides'in yukarıdaki usavurması var-olmayanı ya da Hegelci terminolojiyle hiçliği düşünemeyeceğimizi dile getirmektedir. Hegel'in buna itirazı kısaca şöyle dile getirilebilir: hiçlik ya da yokluk her ne kadar bütünüyle *içeriksiz* ve boş bir *düşünce* olsa da, bu boş ve yanlış düşünce olarak *vardır*. (*Wissenschaft der Logik-I-Die Lehre vom Sein,* s 69-70.) Hiçlik hiçlik*tir* demek bile onun en azından bir düşünme *içeriği* olarak varolduğunu imlemektir. Bir düşünce

yokluğundan hareketle *başkalığın, ayrımın* yadsınması ve varlığın arı birlik olarak düşünülüp görünür ve düşünülür çokluğun yadsınması ve birer yanılgı ve sanı olarak nitelenmesi, yanılgıların olmadığı anlamına gelmez; çünkü eğer yanılgılar olmasaydı kimse yanılmazdı. Eğer kimse yanılmasaydı kimse doğruyu da bilmezdi; çünkü tıpkı Parmenides de olduğu gibi doğruyu *bilmek* onun yanılgıdan veya yanlıştan ayrımını bilmektir. Fakat eğer yanılgılar varsa, varlıktan kaynaklanmış olamazlar. Varlığın kendi kendine özdeş olduğunu *söylemek* için, onu kendi kendisinden *ayırmak,* onu sonsuz doğruluk ve töz olarak kendi-içinde kendi kendisinin karşısına koymak gerekmez mi? Birbirlerine *karşı* varolan her şey *var* değil mi? Bilindiği gibi *ayırmak* duyumsamak ve düşünmek için de zorunludur. Eğer kavramsal doğası gereği varlıktan *başkası* yoksa duyumsama ve düşünmedeki bütün bu ayrımlar ve başkalıklar zorunlu olarak varlığa içkin olacaklardır. O halde Hegel yalnızca Parmenides'in değil, karşıtların birliğini savunan Herakleitos'un da büyüklüğünü teslim ederken haklıdır. Bu bağlamda varlıktan başkası yoktur ve varolan her şey varlığa içkindir. İşte varlığın hiçliği içermesi, yani kendi başkasını kendi içinde içermesi, kendi içinde ayrımlı olması ve yine de kendi kendisine özdeş olması, soyut özdeşlik ve birlikten somut özdeşlik ve birliğe yönelmesidir. Varlık kendi kendisiyle çelişen ve oluşan sonsuzluktur. Aslında gerçekte bir *yönelme* veya tasarımsal bir başlangıç noktası yoktur; öncesiz-sonrasız bir kavramsal doğruluk vardır: bir doğruluk ki uzam ve zaman içinde bir yaratım fikrini temelsiz kılar.

BİR ŞEY VE BAŞKASI

Hegel'e göre varlığın kendi yokluğunu kendi içinde içermesi ya da hiçliğin varlık formunda varolması, varlığın kendi içinde ayrımlı ve belirlenimli olmasıdır.[16] Hegel, *Mantık Bilimi*'nde iki tür belirlenimlilik olduğunu dile getirir: nitel ve nicel belirlenimlilik. Nitel belirlenimlilik *bir şey ve başkası* diyalektiğine, nicel belirlenimlilik de en genel ifadeyle *bir ve çok* diyalektiğine işaret eder. Hegel açısından nitel belirlenimlilik soyuttan somuta ilerleyen kavram-

olarak hiçliğin içeriği içeriksiz olmasıdır. Düşünceden bağımsız bir tasarım ya da gerçeklik olarak bir hiçlikten, yani kendi belirlenimsizlik ve arındırılmışlığı içinde hiçlik olarak hiçlikten söz edilemez. Fakat Hegel'e göre zaten düşünmenin hiçbir belirlenimi ve varolan hiçbir şey kendi soyutluğu ve kendi karşıtından arındırılmışlığı içinde bir anlam taşımaz ve gerçekten var değildir; buna Parmenidesci anlayışın arı varlık idesi, yani varlık olarak varlık *düşüncesi* de dahildir.

16. Hegel, *Wissenschaft der Logik-I (Die Lehre vom Sein),* s. 69, 100 ayrıca ve *Enzyklopaedie-I (Wissenschaft der Logik),* parag. 89.

sal diyalektik bağlamında önce ele alınmalıdır; çünkü herhangi bir ayrım ya da başkalık olmadan çokluktan söz etmek olası değildir. Belirlenimli olmak öncelikle bir niteliğe sahip olmaktır; matematiğin soyut sayıları bile sayı olmak bakımından birer niteliktirler: soyutturlar, zihinseldirler, herhangi bir nitelikten bağımsız var değildirler. O halde nitelik olarak nitelik soyutlaması nicelik olarak nicelik soyutlamasından daha soyuttur; nitelik olmadan nicelik olmaz ve başlangıç nitelik kategorisiyle yapılmalıdır. Kuşkusuz nicelik olmadan nitelik de olamaz, çünkü evrende var olan her şey öncesiz-sonrasız bir kavramsal birlik içindedir. Her belirlenim *birlikte vardır.* Fakat Hegel'e göre nitelik belirlenimli varlığına dolaysızca özdeştir; *bir şey* olmak dolaysızca *başka bir şey* olmamaktır. Meselâ 'insan' olmak, 'ağaç' olmamaktır. Ya da 'kavram' olmak 'tasarım' olmamaktır. Gerçekten varolan her şey varlıkta birliktir ve dolaysızca bir niteliktir, yani belirlenimli varlıktır. Oysa ki evrende kaç tane insan olduğunun insanlık niteliğine ya da kavramına dolaysızca içkin olduğunu söyleyemeyiz. Kavramsal soyutluğun bu aşamasında insanın niceliği niteliğine ilgisiz görünmektedir. Nicelik bu bağlamda kendi varlığına nitelikten daha ilgisiz ve ikincil görünmektedir. Niceliğin diyalektiği niteliğin diyalektiğinden zorunlu bir şekilde çıkarılacaktır.

Bu kavramsal aşamada elimizde 'nitelik' kategorisi var. Genel olarak belirlenimli varlık bir belirlenimliliktir ve bu belirlenimlilik öncelikle bir nitelik olarak ayırt edilir.[17] Nitelik ise kendi içinde dolaysızca bir *gerçeklik* (Realitaet)

17. *Wissenschaft der Logik-I (Die Lehre vom Sein),* s. 103. Bu soyut aşamada unutulmaması gereken şudur: belirlenimli varlık belirlenimliliğe *sahip* değildir, varlığın kendisi zorunlu olarak belirlenimlidir ya da yalnızca belirlenimlik vardır. Yazının başlangıcında da söylediğimiz üzere 'belirlenimsizlik' düşüncesi de bir belirlenimdir, çünkü her düşünce diğerlerinden ayrımlı olmasıyla belirlenimlidir. Bir şey'in varlığının kendi niteliğinden veya niteliklerinden bağımsızlığı ve bu niteliklerine bu bağımsızlık içinde sahip olması, *Kendi-için-varlık* (Für-sich-sein), *şey* (Ding) ve son kertede *Mutlak İdea* (Die absolute Idee) gibi *Mantık Bilimi*'nin daha somut ve karmaşık öğe-aşamalarında açıklık kazanacaktır. [Bu düşünsel kategorilerin son ikisi *Mantık Bilimi*'nin 2. ve 3. ciltleri olan *Öz Öğretisi (Die Lehre vom Wesen)* ve *Kavram Öğretisi*'nde *(Die Lehre vom Begriff)* ele alınmaktadır]. Hegelci sistematik ilerleyişte her bir söylenenin ve her bir savın sürekli olumsuzlandığını ve daha somut ve karmaşık kategorilerde kaldırılarak-içerildiğini unutmamak gerekir. Günlük yaşamımızın döngüsü içinde genellikle 'bir şey'i basitce karşıtından veya 'başkası'ndan ayırarak anladığımızı sanmak ve bu karşıtı o an için gözardı etmek bir alışkanlık olduğu için, çoğu zaman Hegelci diyalektiği kavramakta zorlanmamız doğaldır. Oysa ki bir şeyi duyumsamak ve düşünmek arasında epey bir yol vardır. Duyumsanan ve algılanan içeriğin *somutluğuyla* düşünülen içeriğin *somutluğu* farklı şeylerdir. *Enzyklopaedie-III- Philosophie des Geistes,* parag. 446-468. Ve ayrıca *Phaenomenologie des Geistes (Tinin Görüngübilimi);* duyumsama, algı ve usun işlendiği bölümler.

ve *olumsuzlama* (Negation) olarak vardır. Gerçeklik ve olumsuzlamanın dolaysızca birliği ise *bir şey*i oluşturacaktır.[18] O halde genel olarak *bir şey* olmak öncelikle belirlenimli olmayı, bu belirlenimliliğin bir nitelik olmasını, bu niteliğin dolaysızca bir gerçeklik ve olumsuzluk olarak varolmasını gerektirmektedir. Bir şeyi bir şey yapan nitelik bir şeyin gerçekliği ve bir başkasının olumsuzlanması ya da dışta bırakılmasıdır. Fakat bir başkası da bir bir şeydir ve niteliklidir; soyut yokluk olarak değil olumsuzlama olarak vardır. Bir şey ve başkası diyalektiği *sonluluk* (Endlichkeit) kategorisinin bileşenleridir. Hegel sonluluk kategorisinin bileşenlerini şöyle sıralar:

a) Bir şey ve *başkası; ilkin birbirlerine karşı ilgisizdirler; bir başkası da dolaysız bir* varolandır, *bir* bir şeydir; *olumsuzlama böylece ikisinin dışına düşer. Bir şey* kendinde (an sich) *kendi* başkası-için-varlığına (Sein-für Anderes) *karşıdır. Fakat [bu] belirlenimlilik onun* kendinde*liğine de aittir ve*

b) Onun belirlenimidir (Bestimmung), *ki aynı şekilde* kuruluma (Beschaffenheit) *dönüşür; bu [kurulum] ise ilkine [belirlenime] özdeş olarak bir şeyin içsel ve aynı zamanda olumsuzlanmış başkası-için-varlığını,* sınırını (Grenze) *kurar, ki [sınır]*

c) Bir şeyin kendisinin içsel belirlenimidir ve bir şey böylece sonlu-olan*dır* (das Endliche).[19]

Bütün bu söylenenler gerçekten anlayış gücümüzü zorlamıyor mu? Kesinlikle evet. Doğrusu ilk anladığımızla yetinmek Hegel'i belki de hiç anlamamaktır. Çünkü Hegel'in yöntemi ileri sürülen ve anlaşılan her bir tezin olumsuzlanmasını ve kendi karşıtıyla dolayımlanmasını gerektirmektedir.[20] Bir şey ve baş-

---

18. *Wissenschaft der Logik-I (Die Lehre vom Sein),* s. 103. *Mantık Bilimi*'nde daha ayrıntılı olarak ele alınan bu kavramsal kategoriler yalnızca özetlenecektir.

19. *Wissenschaft der Logik-I (Die Lehre vom Sein),* s. 111-112;
"a. Etwas *und* Anderes; sie sind zunaechst gleichgültig gegeneinander; ein Anderes ist auch ein unmittelbarer Daseindes, ein Etwas; die Negation faellt so ausser beiden. Etwas ist *an sich* gegen sein *Sein-für Anderes.* Aber die Bestimmtheit gehört auch seinem *Ansich* an und ist
b. dessen *Bestimmung,* welche ebensosehr in *Beschaffenheit* übergeht, die mit jener identisch das immanente und zugleich negierte Sein-für-Anderes, die *Grenze* des Etwas ausmacht, welche
c. die immanente Bestimmung des Etwas selbst und dieses somit das *Endliche* ist."

20. Bu diyalektik kavrayışın Hegel'e en yakın örneklerinden biri farklı bir bağlamda Fichte'de gözlenebilir. Fichte'ye göre herhangi bir sav hakkındaki herhangi bir kanıtlama ya da temellendirme, tam da bu savın kendi kendine yeterli bir *temel-sav* (*Grundsatz*) olmadığını gösterir.; J.G. Fichte, *Über den Grund unseres Glaubens an göttliche Weltregierung,* s. 2. Bu durumda her bir düşünsel belirlenim gibi her hangi bir sav

kasının ayrımını savlamak ve sonra bu ayrımı bir şekilde yok-saymadan olumsuzlamak, yani kaldırarak-içermek sağduyuya aykırı görünmektedir. Duyumlarımız bize bir şeyi başkasından, beyazı siyahtan ayırmamız gerektiğini söylerken haksız sayılmazlar. Şeyleri ve genel olarak belirlenimlilikleri birbirinden ayırmak pratik ve teorik açıdan zorunludur ve büyük bir değer taşır. Fakat şu gördüğüm kediyi ya da masayı genel olarak kendi başkasından, yani bütün diğer başkalardan *ayırabilir* miyim? Kedi kedidir demek neyi açıklar? Kedi kendi başına tanımlanabilir ve varolabilir mi? Kedi kendi kavramını ve varoluşunu *bütünüyle* kendinden başkalarından almaz mı? Belirlenimli ve sonlu olan şeylerin sonsuz evren *dışında* bir belirlenimleri ve varlıkları olabilir mi? Belirlenimli ve nitelikli olmak genel olarak başkası ya da başkalıkla ilişkili olmak değil midir? Meselâ 'su' iki hidrojen ve bir oksijen molekülünün kendine özgü ilişkisinden oluşmaz mı? İşte Hegel *Mantık Bilimi*'nde, "Sonlu olanın hakîkî bir varlığı yoktur." derken bir bakıma yukarıdaki sorulara yanıt da vermektedir. Belirlenimli ve sonlu-olan, kendisini oluşturan evrenden ve sonsuz ilişkiler ağından bağımsız varolamaz. Belirlenimli olmak kendinden başkalarıyla ilişkiler ağına dahil olmaktır. Bu bağlamda Hegel açısından Kant'ın *kendinde şeyi* (Ding an sich) de yalın belirlenimsizlik soyutlamasıdır; çünkü belirlenimli olsaydı bir içeriği olurdu, *kendinde* değil kendi *başkası-için-varlık*'ında *belirlenimli* ve *kurulumlu* olurdu.

Sağduyumuza seslenmekle birlikte bizi spekülatif düşüncenin işleyişi hakkında her an yanılgılara sürükleyebilecek tasarımlarla dolu yukarıdaki parantezi kapatıp, yeniden Hegel'den yaptığımız alıntıya dönelim.[21] 'Bir şey ve başkası ilkin birbirlerine ilgisizdirler.' ifadesi aslında duyumsama yetimize ve sağduyumuza seslenen bir önermedir. Orada bir şey var ve onun yanında bir başkası kayıtsızca bulunmaktadır. Birbirlerine karşı herhangi bir olumsuzlama söz konusu değildir. Hegel'e göre bir şey ve başkasının her ikisi de bir şeydir; başkası da bir şeydir, yani belirlenimli bir varlıktır ve hangisine ilkin bir şey ve hangisine ikincileyin başkası dediğimizin bir önemi yoktur.[22] Daha önceki yazımızda da belirtilmiş olduğu üzere dil genel konuşur; varolan her şeye *bu* ya da *şu*, bir şey ya da başkası olarak işaret edebiliriz. Bu bağlamda bir şey ve başkasının ikisi de bir *başkası*dır; her biri kendisinden başka *bir şey*in başka-

---

da, kendi karşıtıyla dolayımlanmak ve belirlenmek durumundadır. Spinoza'nın 'her belirlenim bir olumsuzlamadır' anlayışı (bakınız; *50. Letter*) tam da belirlenimliliğin bu diyalektik doğasını imler. Belirlenimli olmak kendi başkasıyla ilişkili olmayı zorunlu kılar.

21. Çünkü 'kedi' ve 'masa' gibi algı ve tasarım nesneleri sınırsız sayıdaki ilişkinin ve dolayısıyla kavramın *taşıyıcısıdırlar* ve *Mantık Bilimi*'nin bu soyut aşamasında bizi yanıltabilirler.
22. *Wissenschaft der Logik-I (Die Lehre vom Sein)*, s. 112.

sıdır.[23] Her ne kadar bu dilsel nitelemeler içeriğin kendisine dışsal ve yabancı görünseler de, gerçekten de varolan her şey bu karşılıklı perspektif ve görecelilik içinde varolabilir; kendinde bir şey ve kendinde başkası olamaz. Hegel yine de şu soruyu sorar: Başka bir şeyin başkası olmayan, kendi kendisinin başkası olan bir şey olabilir mi? Hegel'e göre bu soyut "başkası" Platon'un *Parmenides* diyaloğunda geçen *héteron* ideasıdır.[24] Başkalık ideası herhangi bir şeye göre bir başkası değil, başkası olarak başkasıdır. Fakat evrensel kavramları Platoncu *idealar dünyası* tasarımında olduğu gibi birbirlerinden yalıtarak anlamaya çalışmak Hegelci mutlak idealizmin ruhuna ters düşecektir. Hegel için özde bir *Kavram* vardır ve bu Kavram sonsuz egemenliğiyle varolan her belirlenime içkindir. Bu sonsuz Kavramın bir çok adı vardır ve ilk adı varlıktır. Bu durumda varolan her ayrım ve başkalık bir başkasına göre *vardır,* varlığa içkindir; başkası ya da başkalık varlığın başkası olamaz, çünkü varlığın başkası yoktur. Bir şeyin bir şey olarak gerçekten varolması için varlığa ait olması gerekir ve varlık olarak varlık idesi her bir belirlenime ilişkin evrensel belirlenimsizlik olarak hiçliğe eşdeğer olduğu için, varlığın varolması için belirlenimli olması, yani kendi soyutluğunu olumsuzlaması kavramsal işleyişin zorunlu bir sonucudur. Belirlenimsizlikten belirlenime, birlikten çokluğa geçiş karşıt belirlenimlerle işleyen spekülatif düşüncenin bir doğrusudur. Varlığı, hiçliği, birliği, çokluğu ve diğer bütün evrensel kavramları birbirlerinden ayrı anlam taşıyabilen formlar ya da idealar gibi tasarımlayıp daha sonra onları ilişkiye sokmak için imkansız bir çaba göstermek sonuçsuz kalacaktır; çünkü zaten birbirlerinden ayrılmaz bir yapı oluşturan kavramları sanki başlangıçta ayrıymışlar gibi ilişkilendirme çabası, içinden çıkılmaz sorunlara yol açacaktır. Hegelci diyalektik bağlamında başlangıçta *ayrım* değil *ayrımsızlık* vardır ve başlan-

---

23. *Wissenschaft der Logik-I (Die Lehre vom Sein),* s. 112.
24. Platon, *Parmenides,* 143b. Safet Babür *héteros*'u bağlamına göre *ayrı, değişik, başka* olarak çevirdiğini dile getirmektedir; bakınız *Parmenides,* s. 105. Hegel'in yukarıda gönderimde bulunduğu paragrafın (143b) Türkçe çevirisi şöyledir: " -Peki, Varlıktan pay aldığını söylediğimiz Bir'in kendisini, pay aldığını söylediğimiz o şeyden bağımsız olarak anlığımızla kavrarsak, o zaman bu şeyin kendisi yalnızca bir olarak mı, yoksa çokluk olarak mı görünecek?
    - Sanırım bir olarak.
    - Öyleyse bakalım: Bir varlık değil de varlıktan pay alan Bir olduğuna göre onun varlığının ayrı bir şey olması zorunlu değil mi?
    - Zorunlu.
    - İmdi, varlık ayrı bir şey, Bir de ayrı bir şeyse, Bir bir olmakla varlıktan ayrı bir şey değildir, varlık da varlık olmakla birden başka bir şey değildir, ama ayrı ve başka olmakla birbirlerinden ayrıdırlar.
    - Kesinlikle.
    - Öyleyse 'ayrı' ne Bir'le ne de varlıkla aynı şeydir."

gıçtaki bu ayrımsızlık dolaysızca ayrımlı olmaya işaret etmektedir; çünkü ayrımsızlık ya da soyut özdeşlik kendi anlamını kendi karşıtına, yani ayrımlı ve belirlenimli olmaya borçludur. Platoncu idealizminden ve bütün klasik metafizik gelenekten daha gelişmiş bir diyalektik yapı gösteren Hegelci mutlak idealizm, daha canlı ve birlikli bir evren kavrayışına işaret ediyor görünmektedir.

Hegel genel olarak 'bir şey' ve 'başkası'nın nasıl anlaşılması gerektiğini ortaya koyduktan sonra, diyalektik usavurmasına devam eder. Yukarıda Hegel'den yaptığımız doğrudan alıntıyı çözümlemeye ve yorumlamaya devam edelim: 'Bir şey *kendinde* kendi *başkası-için-varlık*'ına karşıdır.' Fakat tam da kendi başkasından başkası olarak kendi varlığını kendi başkası-için-varlığından aldığı için, kendi başkası-için-varlığının bu belirlenimliliği (Bestimmtheit) kendindeliğine aittir ve ikisinin bu birliği bir şeyin belirlenimidir (Bestimmung). Oldukça kafa karıştırıcı! Neyse ki Hegel konuya ilişkin bir örnek de verir. Ona göre insanın belirlenimi düşünen us olmasıdır.[25] Genel olarak düşünme hayvandan ayrımı bağlamında insanın yalın belirlenimliliğidir. Fakat insan yalnızca düşünmeden ibaret bir kendindelik değildir, ayrıca doğallık, hayvansallık, duyarlılık vb. onun belirlenimliliğine aittir; böylece insanın yalın ve kendinde belirlenimliliği ile onun kendi başkası-için-varlığı, yani doğallık ve hayvansal belirlenimliliği birbirlerine ait ve içiçedirler. Birlikte bu somutluk içinde varolurlar. İşte yalın belirlenimlilikten ayrımı içinde farklı belirlenimliliklerin birliğini içeren bu daha somut belirlenimlilik, insanın belirlenimidir. İnsan böylece düşünen us olarak yalın düşünme belirlenimliliğinden daha somut bir şeydir. İnsan doğal ve hayvansal varoluşun mutlak başkası değildir; başkalık onun özsel ve ayırıcı kendinde varlığına aittir. İnsan düşünerek varolan bir hayvandır; yani o kendi hayvansal varoluşunun içsel dönüşümü sonucu ve bu varoluşun içinde düşünebilmektedir.

Fakat insan her ne kadar düşünen bir hayvan olarak varolsa ve bu nitelik onun vazgeçilmez ve ayırt edici bir bileşeni olarak ona ait olsa da, hayvansal varoluş bütünüyle onun düşünen us olarak kendinde varlığına, yani belirlenimine (Bestimmung) ait değildir. İnsanın kendinde içerdiği doğallık ve hayvansal varoluşun dışında ona dışsal başka doğal varlıklar ve hayvanlar da vardır. İşte insanın belirlenimine (Bestimmung) ait olmayan bu kendi başkası-için-varlığı onun *kurulumu*dur (Beschaffenheit).[26] İnsan kendi başkasında ya da onunla kopmaz

---

25. *Wissenschaft der Logik-I (Die Lehre vom Sein)*, s. 119.
26. *Wissenschaft der Logik-I (Die Lehre vom Sein)*, s. 119. Hegelci terminolojiyi başka dillerde karşılamak gerçekten zorlu bir iştir. Meselâ *Beschaffenheit*, *Mantık Bilimi*'nin iki ayrı İngilizce çevirisinde farklı şekillerde karşılanmıştır: A.V.Miller *Beschaffenheit*'ı *constitution* olarak karşılarken, Johnston ve Struthers çevirisinde ise *Beschaffenheit*, *modification* olarak karşılanmıştır. Ayrıca *Bestimmung* genellikle İngilizce'ye *determination* olarak çevrilirken, *destination* olarak da çevirenler de söz konusudur. *Bes-*

şekilde ilişkili olmayı imleyen bir ifadeyle kendi başkası-için-varlığında kurulumludur. Evrende gerçekten varolan hiçbir şey hiçlikte ya da boşlukta asılı değildir. Doğallık ve duyarlılık insanın öznel düşünme etkinliğinin yalnızca *kendinde* kalmamasını, kendi *başkası-için-varlığı*nda ortaya konmasının da zeminidir. Yalın bir belirlenimlilik ve nitelik olarak bir şeyin kendinde varlığını kendi başkası-için-varlığında ortaya koyması, bir şeyin kendi yalın belirlenim ve doğasını gizil (potansiyel) olmaktan çıkarması, gerçekleştirmesi, yani uygulamasıdır (Erfüllung).[27] Bir şey ancak kendi başkasında gerçektir ve edimseldir; başkası bir şeyin kendi başkası-için-varlığı olarak onun kurulumunu oluşturur. Kurulum (Beschaffenheit) bağlamına göre *yaradılış* ya da *bünye* olarak da karşılanabilir. Bir şey genel olarak başkasından geldiği için onun yaratımıdır ve yaradılışını ondan alır; başkası bir şeyi kendi içselliğinden ortaya çıkarandır. Bir şey oluşmadan önce gizil olarak kendisi olmayan başkalıktadır. Bu durumda başkasından gelmek ve kendi içinde başkalaşarak başkasına dönüşmek sonluluğu anlatır. Meselâ insan düşünen us olarak belirlenimlidir; dolaysız doğallık (Natürlichkeit) ve duyarlılık (Sinnlichkeit) dışında varolamaz ve edimselleşemez. Düşünen us olarak insan *kendisiyle* ya da *kendi içinde* (an ihm) başkası-için-varlığını, yani doğallık ve duyarlılığı olumlar, çünkü insan kendi içindeki *kendi* başkası-için-varlığıyla başkasıyla ilişki kurabilir. İnsan kendi içindeki duyarlılık ve doğallıkla, kendi dışındaki duyarlılık ve doğallığın *sınırında* varolur.[28] İnsanı başkasından ayıran ussallığı doğallık ve duyarlılığın kendi içinde ayrışmasının sonucudur. İnsanın doğallığı ve ussal varoluşu *ondadır* (an ihm) ve insan işte bu farklı tanımlanan belirlenimliliklerin ayrımda özdeşliğidir.[29] Kısacası *bir şey* olarak insanın başkası insanda ve insan da başkasında karşılıklı olarak belirlenimli ve kurulumlu oldukları için, insan ve başkası bir *ilişki* içindedirler. Bu bağlamda her ayrım bir özdeşliği imliyorsa, evrensel boyutta her şey özde bir olacaktır.[30]

---

timmtheit ise genel olarak *determinateness* olarak çevrilmektedir. *Dasein* ise *determinate being* olarak çevrilmektedir.

27. *Wissenschaft der Logik-I (Die Lehre vom Sein)*, s. 119.
28. Bir şey olarak insanın başkasıyla ilişkisi onun hem içine ve hem dışına düşen bu kendi başkası-için-varlığıyla kurulur. Böylece bir şey kendi sınırları içinde başkasını hem içerir hem dışlar. İnsan kendi öznelliği içinde arı düşünme olsaydı, ölümsüz ve sonsuz olurdu. Başkasını bütünüyle olumsuzlamak kendini bütünüyle olumlamaktır.
29. *An ihm* ifadesini başka bir dile bağlamına göre çevirmek zorunlu görünmektedir.
30. Hegel bu bağlamda *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nde, her şeyin özde bir olduğuna dair bu doğruluğu şiirsel bir tarzda dile getiren *Mevlana Celâleddin Rûmî*'den hiç alışılmamış bir şekilde büyük bir alıntı yapar ve ona övgüler düzer; *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschafften im Grundrisse (1830) –III- Die Philosophie des Geistes* (mit den mündlichen Zusaetzen), parag. 573 Ek. Hegel için felsefe bu evrensel birliğe dair doğruluğu imge ve tasarımlarla değil, kavramsal usavurmalarla ortaya koyar. *Agy.*, parag. 572 vd.

Yorumlamamıza ara verip yeniden klasik anımsatmamızı yapalım: *Mantık Bilimi*'nin bu soyut aşamasında henüz elimizde ne empirik olarak somut bir insan ne de insan tasarımı vardır. Dahası elimizde ne duyarlılık ve hayvan tasarımı ve ne de bütün diğer doğal şeyler söz konusudur. Burada amaç öncelikle en soyut ayrım ve genellemelerden daha somut ayrım ve genellemelere gitmek, her bir kavramsal ayrımı bir öncekinden mantıkî bir zorunluluk ile çıkarsamaktır. Şimdi bir şey ve başkası diyalektiğine dair akıl yürütmemizden bütün tasarımları ayıkladığımızda elimizde genel olarak *bir şey* ve *başkası, kendinde* ve *başkası-için-varlık, belirlenim* ve *kurulum* benzeri kategoriler bulunmaktadır; yani bu oldukça genel ve soyut ayrımlar dışındaki diğer bütün daha renkli ve somut ayrımlar ve onların oluşturduğu tasarımsal çeşitlilik ve çokluk söz konusu değildir. Kafamızdaki örneklere ve canlı tasarımlara ele aldığımız konuyu *anlamak* için başvurmak zorundayız, fakat hiçbir örneğin ve benzetmenin bir genellemenin yerine geçemeyeceğini unutmamak şartıyla. Meselâ şu gördüğüm 'elmaya' 'bir' demek, *bir* olarak *biri* ya da *bir* kavramını *kavramak* değildir. Çünkü algı ve tasarımımın bir içeriği olarak 'elma' düşünen usumun bir evrensel soyutlaması olarak 'bir'den farklı bir ontolojik düzlemde bulunur. 'Elma' ne yalnızca 'bir'dir ne de 'bir' yalnızca 'elma'dır. 'Elma' yalnızca 'bir' değildir, ayrıca kırmızıdır, tatlıdır, yer kaplar, meyvadır, bölersem çoğalır vb. 'Bir' evrensel bir soyutlama olarak her şeye uyar ve her şeye 'bir' denebilir; ayrıca 'bir olarak bir' yenmez ve yer kaplamaz vb. Dahası 'bir' hem bütüne ve hem de parçaya işaret edebilir; birlikte çokluk ve çoklukta birlik vardır vb. Yine örneklersek şu gördüğüm 'insan'a 'bir şey' demek, aslında oldukça uygunsuz ve çok yoksul bir yakıştırmadır. *Mantık Bilimi*'nde *bir şey* kategorisi, çok genel ve soyut bir kategoridir. Bir şey (Etwas–Something) yalın belirlenimlilik ve niteliktir; daha önceki bir dipnotta belirttiğimiz üzere, *Mantık Bilimi*'nin daha karmaşık bir kategorisi olan *şey* (Ding) kategorisinden bile çok daha yalın ve temeldir.[31] Bir şey kendi belirlenimliliği ya da niteliğiyle özdeştir; ya da daha doğrusu herhangi bir nitel belirlenimlilik Hegel tarafından 'bir şey' olarak adlandırılır. Bir şey (Etwas) ilkin bu kavramsal soyutluğu içinde her hangi bir nitel belirlenimliliğe *sahip* değildir; o soyut belirlenimliliğin ta kendisidir. Bu yalın ve içerik açısından neredeyse boş genelleme, tıpkı arı varlık gibi her şeye işaret etmek için kullanılabilir, fakat çok temel ve genel birkaç ayrıntı dışında açıklayıcı değildir. Aslında 'bir şey' herhangi bir nitelik bile değildir, nitelik olarak nitelik soyutlamasıdır. Oysa ki 'insan' tasarımı çok zengin bir içeriğe sahiptir; canlı bir varlıktır, duyumsar, düşünür, bedeniyle uzamda yer kaplar ve hareket edebilir. Sayısız niteliklere sahiptir ve hiçbir niteliğine özdeş

31. Bu sebeple 'Bir şey'i 'şey'den ayırmak için bitişik yazmayı uygun gördük.

değildir. Bu niteliklerin toplamından öte bir şeydir insan; nesne değil öznedir, bilinç sahibi bir varlık olarak kendi başkasından ayrımına düşünsel bir bağlamda sahip olduğu için, kendisini çevreleyen nesnelliği ve kendisini dönüştürebilir. Sonuç olarak *Mantık Bilimi*'nin bu başlangıç aşamasının en soyut düşünsel kategorilerini anlaşılır kılmak pahasına renkli imgeler ve içerik açısından zengin genellemelere başvurmak, bu kategorilerin içeriği hakkında bizi yanılgıya sürüklememelidir.

Sürekli dile getirdiğimiz bu zorunlu hatırlatmadan sonra, yeniden yukarıda Hegel'den doğrudan yaptığımız alıntıya dönelim. Fakat öncelikle geçtiğimiz öğe-aşamalara dair kısa bir özet yapalım: genel olarak *bir şey* nitel bir belirlenimlilik olarak tanımlanmıştı. Bir şeyin kendi belirlenimliliğine iye olabilmesi için genel olarak bir başkasından ayrımı zorunlu görünmüştü. *Genel olarak* "bir şey ve başkası" diyorum, çünkü bu soyut aşamada henüz bir nicel belirlenimlilik kategorisi olarak *çokluk* elimizde bulunmamaktadır. Burada doğal olarak Hegel'e şu soru yöneltilebilir: çokluk kategorisi olmadan insan düşünebilir mi? Açıktır ki düşünmek zorunlu olarak çeşitlilik ve çokluğu düşünmektir. Düşünmek ve genel olarak varolmak ayrımda özdeşliği imler. Hegel'in bu basit doğruyu bilmemesi düşünülemez. O daha çok şunu söylemek istemektedir: Yaşamımızı sürdürürken kullandığımız birçok kavram bize tanıdık gelse de, bu onların doğru bir şekilde kavrandığı anlamına gelmez. İnsanı insan yapan düşünme ediminin verimliliği tam da onun en önemli araçları olan kavramları bilinçli kullanmasına bağlı görünmektedir. İnsan günlük yaşamında genellikle kendi öznel algı ve tasarımlarıyla yetinir ve kişi-olay dünyasının zorunlulukları içinde kaybolur. Her ne kadar öznel düşünme edimimizde olası bütün kavramları çoğu kez bilinçli bir kavrayış sürecinden geçirmeden kullanıyor olsak da, *Mantık Bilimi*'nde yapmak istediğimiz şey en varsayımsız ve en soyut kategoriden diğerlerini mantıkî bir zorunlulukla çıkarsamaktır. Bu zorunluluk her bir kavramsal kategorinin kavranması çabasında ortaya çıkacaktır; her hangi bir kategoriyi her tanımlama çabası bizi zorunlu olarak onun karşıtına ya da olumsuzuna götürecektir. Dahası Hegel'e göre bu soyutlamalarla düşünme çabamızı yeterince ciddiye alır ve bütün zorluklarına rağmen devam ettirirsek, karşıt kategorilerin kendi yalıtılmışlıkları içinde varolamayacağı ve düşünülemeyeceğini görür, onların doğruluğu olarak daha üst ve somut bir kategorinin ya da öğe-aşamanın zorunluluğunu fark ederiz. Bu üst öğe-aşama da kendi karşıtıyla tanımlanabilir ve bu birbirini izleyen öğe-aşamalar sonunda en somut kavram olarak *Mantıkî İdea*'ya ulaşılır. İlk kategori olan arı varlıkta bütün diğer kategoriler *gizil* olarak varken, Mantıkî İdea'da her bir kategori ve kavramsal ayrım *ortaya konmuş* (gesetzt) olarak vardır. Her ne kadar öznel düşünme edimimiz aynı anda bütün kavramsal birliğin bilincinde olmasa da, genel olarak düşünme edimi bütün kavramsal

öğe-aşamaların öncesiz-sonrasız birlikteliğine gizil olarak işaret eder. Burada ayrıntılı bir şekilde tartışamayacağımız Hegel'in bu yöntemi *bir şey* ve *başkası* diyalektiğinde de işlemektedir. Kuşkusuz bir şey *ve* başkası dediğimizde bir nicelik ve çokluğu zaten düşünüyoruz. Fakat nicelik bu aşamada yalnızca nitel bir *ayrım* olarak var ve henüz bütün kavramsal açıklığıyla ortaya konmuş değildir. Öznel düşünme edimimiz sayısız düşünsel kategoriyi bir anda ele alıp inceleyecek sonsuz bir güce iye olmadığı için, incelediğimiz konuyu sınırlamak ve bir sonrakini bir öncekinden belli bir mantığa göre çıkarmak durumundayız. Üstelik her bir kavramsal kategori kendi başına soyut ve anlaşılamaz olduğu için bir sonrakini zorunlu olarak gerektirecektir. Şu an için incelediğimiz yalın kavramsal içerik, yalnızca bir şey *ve* başkasının *niteliksel ayrımlarıdır*. Bir şey başkasıyla ayrımlıdır; onun kendinde-varlığı başkası-için-varlığına karşıdır. Bir şeyin kendinde-varlığı başkasından ayrımı içinde kendi varlığı, yani belirlenimliliğidir. Bir şeyin başkası onun başkası-için-varlığı olarak onun kendinde-varlığına aittir; bir şey ve başkasının bu özdeşliği bir şeyin *belirlenimidir* (Bestimmung). Bir şey bir belirlenim (Bestimmung) olarak artık yalın bir belirlenimlilik (Bestimmtheit) değildir; birbirini olumsuzlayan karşıt belirlenimliliklerin birliği olarak daha üst bir belirlenimlilik, yani bir belirlenimdir. Fakat bir şey başkasıyla ilişkisinde yalnızca ona kapılarını açmaz; yani yalnızca onu kendinde-varlığına, kendisini kendisi kılan kendi içselliğine almaz. Bir şey başkasıyla ilişkisinde onu yalnızca olumlamaz. Bir şeyin başkası ayrıca onun dışına düşer; bir şey başkasına karşı bir şeydir ve ondan ayrımlıdır. Bir şey başkasını olumsuzlayarak kendinde-varlığına sahip olur. Bir şeyin kendinde-varlığının dışına düşen bir şeyin bu kendi-başkası-için-varlığı, onun *kurulumu*dur (Beschaffenheit). İşte bir şeyin kendi belirleniminde ve kendi kurulumunda sahip olduğu başkası-için-varlığı onun *sınırı*nı (Grenze) oluşturur. Sınır bir şeyin belirleniminin ve kurulumunun bu ayrımda özdeşliğidir. Başkasının varlığı bir şeyin başkası-için-varlığı olarak, yalnızca bir şeyin dışına düşmez. Bir şey ve başkasını birbirinden ayıran ve onları birbirinin dışında bırakan böyle bir anlayış tasarımsal bir sınır anlayışıdır. Başkası bir şeyin yalnızca sınırı değildir, ayrıca onun içselliğinin bir öğesidir; bir şeyin başkasını kendi belirleniminden dışlaması için aynı zamanda onu kendinde içermesi sınırın diyalektiğine ilişkin kavramsal bir zorunluluktur.

Hegel *sınır*ın diyalektik doğasına ilişkin olarak da bir örnek verir:

> "...nokta böylece yalnızca çizginin sınırı değildir; çizgi noktada sonlanmaz ve yalnızca onun dışında var olan bir şey değildir; ayrıca çizgi de yalnızca yüzeyin sınırı değildir ki böylece yüzey çizgide sonlanmış olsun. Aynı şekilde yüzeyde gövdenin sınırı olarak aynı durumda olmuş olsun. Tersine noktada çizgi zaten başlar; nokta çizginin mutlak başlangıcıdır. Çizgi sı-

> nırsızca, ya da genellikle ifade edildiği üzere sonsuza doğru iki yöne uzatılmış olarak tasarımlansa bile, nokta onun öğesini oluşturur; tıpkı çizginin yüzeyin ve yüzeyin gövdenin öğeleri olmaları gibi. Bu sınırlar sınırladıkları şeyin ilkesidirler... Böylece nokta çizgi olmak için kendi kendisinin diyalektiği, çizgi yüzey, yüzey de bütün uzam olmak için kendi kendisinin diyalektiğidir."[32]

O halde belirlenimli varlıklar tesadüfen yan yana bulunmazlar. Onların bir arada bulunuşlarını böyle dışsal bir bakışla tasarımlamak, onların içsel doğasını kavramamaktır. Şeyleri birbirinden ayıran sınırlar aynı zamanda onları birleştirirler; bir şeyi başkasından ayıran sınır aynı zamanda bir şeyin kendinde varlığında içerilmiş bir öğe olduğu için, bir şey kendi içinde de sınırlanmıştır. Yukarıdaki örneğe dönersek gövde kendi içinde yüzeylere, yüzey çizgilere ve çizgi noktalara bölünmüştür; her biri kendi başkasında başlar ve sonlanır. Kendi başkasından gelmek ve kendi başkasına gitmek sonlu olmayı dile getirir. Eğer bir şey yalnızca kendinde bir şey ve başkası da yalnızca kendinde başkası olsaydı bir ilişkiden söz edilemezdi. Bu durumda birbirinden yalıtılmış öncesiz-sonrasız niteliklerden, ilişkisiz türlerden ya da formlardan söz edilebilirdi.[33] Herhangi bir belirlenimin kendi kendisine öz-

---

32. *Wissenschaft der Logik-I (Die Lehre vom Sein)*, s. 124. " ...der *Punkt* nicht nur so Grenze der *Linie*, dass diese in ihm nur aufhört und sie als Dasein ausser ihm ist; - die *Linie* nicht nur so Grenze der *Flaeche*, dass diese in der Linie nur aufhört, ebenso die Flaeche als Grenze des *Körpers*. Sondern im Punkte *faengt* die Linie auch *an;* er ist ihr absoluter Anfang, auch insofern sie als nach ihren beiden Seiten unbegrenzt oder, wie man es ausdrückt, als ins Unendliche verlaengert vorgestellt wird, macht der Punkt ihr *Element* aus, wie die Linie das Element der Flaeche, die Flaeche das des Körpers. Diese *Grenzen* sind *Prinzip* dessen, das sie begrenzen...So ist der Punkt diese Dialektik seiner selbst, zur Linie zu werden, die Linie die Dialektik, zur Flaeche, die Flaeche die zum totalen Raume zu werden."

33. Burada Platon'un *idealar* ya da diğer bir dile getirişle *formlar* öğretisini anımsayabiliriz. Platon'un büyük diyalektik dehâsına ilişkin olası bir yanlış anlamaya işaret etmek gerekir. Platon meselâ *bir* ideasının gerçek yaşamda meselâ *varlık, çokluk* veya *adalet* ideasından ayrı varolduğunu savlamamaktadır. Varolan her şey birçok ideadan pay almakta ve bu karşılıklı ilişki içinde varolmaktadır. Ona göre her ne kadar idealar kendi arındırılmış soyutlukları içinde birbirlerinden ayrı birer kavram ya da form olsalar da, birbiriyle ilişkilidirler ve birbirlerinden pay alırlar. Meselâ Platon'un *Parmenides* ve *Sofist* diyalogları baştan sona bu birbirlerinden ayrı ve fakat ilişkili soyut kavramların diyalektiğini gözler önüne sererler. (Ayrıca bakınız: *Republic* V 476 vd.) Platon Hegelci mantık açısından kavram olarak kavramın ya da arı genellemelerin değerini takdîr etmiş büyük bir filozoftur. Hegel'in diğer filozoflardan ayrımı belki de onun her bir kavramı bir diğerinden ussal bir zorunlulukla çıkarsama iddiasına en yakın filozof olarak duruyor görünmesidir.

deş olarak algılanması, tasarım ve düşünmemiz için zorunlu ve çok önemli bir başlangıç noktası olmakla birlikte, evrendeki kavramsal birliği kavramamıza yetmeyecektir.

SONLULUK VE SONSUZLUK

Şu ana değin Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde ayrıntılı bir şekilde incelemiş olduğu şu kavramsal öğe-aşamaları kısaca ele aldık; genel olarak *belirlenimlilik* (Bestimmtheit) *bir şey* (Etwas) olmayı, bir şey olmak bir *başkası*nı (Anderes), bir şey ve başkası bir şeyin *kendinde* (an sich) kendi *başkası-için-varlığını* (Sein-für-Anderes) içermesi olarak *belirlenim*ini (Bestimmung), belirlenim ise bir şeyin başkası-için-varlığının kendisini tanımlayan ve belirleyen kendi başkasındaki dolaysız varlığı olarak *kurulum*unu (Beschaffenheit), bir şeyin belirlenim ve kurulumundaki özdeş başkası-için-varlığı ise onun *sınır*ını (Grenze) imlemektedir. Bir şeyin sınırı onun sonluluğunu oluşturmaktadır. Hegel'in bütün bu kılı kırk yaran ve takip edilmesi büyük çaba gerektiren kavramsal kategorilerini yukarıda kısaca tanımlamaya ve örneklerle anlaşılır kılmaya çalışmıştık. Bir şey ve başkası diyalektiği bağlamında Hegel'in *sonluluk* (Endlichkeit) ve *sonsuzluk* (Unendlichkeit) kavrayışına kısaca bir göz atalım. Hegel'e göre sınırlı olmak sonlu olmayı anlatır. Bir şeyin sonlu olması onu başkasından ayıran sınırın bir şeyin kendinde varlığına yalnızca dışsal değil içsel olmasıdır. Nitel bir belirlenim olarak bir şey kendi içinde bir dinginsizlik ve oluştur; onu sınırlayan ve olumsuzlayan başkalık onun içsel varlığının zorunlu bir bileşeni olarak onun içindeki kavramsal çelişkiyi oluşturur. Sınır dingin ve uzamlı olarak tasarımlanabilecek bir sınır değildir, çünkü bu soyut kavramsal aşamada tasarımlara henüz yer yoktur. Sınır yalnızca bir şeyin başkasını onun kendinde varlığının dışında bırakmaz, başkası zaten öncesiz-sonrasız bir kavramsal belirlenimle onun içsel doğasını oluşturmaktadır.[34]

Her bir kavramsal kategori gibi sonluluk da kendi karşıtı olarak düşünülen sonsuzluk olmadan kavranamaz. Sonluluk kendi belirlenim ve varlığını kendisinden almadığı için kendi içinde kendisinin ve başkasının bir çelişkisi olarak kavramsal bir zorunlulukla kendi ötesine, kendi başkasına işaret eder. Sonlu olan kendi başına anlaşılamaz; o öncelikle başkasının bir sonucudur. Fakat sonlu bir belirlenim olarak bir şeyin kendisine işaret ettiği başkası da ilk bir şeyin soyut yokluğu ya da hiçliği değil de belirlenimli yokluğu olduğu için, başkası kendi içinde *sonsuza gider ya da bölünür*. Durumu şöyle açık-

34. *Wissenschaft der Logik-I (Die Lehre vom Sein)*, s. 125 vd.

layabiliriz: Bir şeyin belirlenimli olarak varolması ve kavranabilmesi için kendi eksikli ve sonlu doğası gereği başkasına ve fakat bu başkasının da sonlu bir belirlenimli varlık, yani bir şey olarak varolabileceği için bir başkasına gereksinimi vardır ve bu sonsuza değin uzatılabilir. Sonlu ve eksikli doğaları gereği hiçbiri kendisini ve kendi başkasını bütünüyle varedemez ve anlaşılır kılamaz. Gene örnek vermek gerekirse, ne 'süt' kendi başına 'yoğurt'u ne de 'yoğurt' kendi başına 'süt'ü tanımlayıp var edebilir. Daha farklı bir örnek olarak; ne 'tavuk' kendi başına 'yumurta'yı ne de 'yumurta' kendi başına 'tavuk'u açıklayabilir ve var edebilir. Her bir sonlu belirlenim sonsuz bir ilişkiler ağı içinde sonsuz sayıdaki diğer sonlu belirlenimlerle tanımlıdır ve var olabilir. İşte Hegel'e göre sonsuz sayıdaki sonlu belirlenimin sonsuza yayılan bu gerçekliği, doğru sonsuzluk kavrayışına ulaşmanın henüz ilk basamağı ya da öğe-aşamasıdır. Böyle bir sonsuzluk kavrayışı çok yetersizdir ve doğru bir kavrayışın yalnızca eşiğinde durmaktadır, çünkü burada sonsuzluk yalnızca ve dolaysızca sonlu-olmayan olarak anlaşılmaktadır. Her sonlu belirlenim bir diğerine ve o da bir diğerine işaret etmekte ve bu kısır-döngü böyle *sürüp-gitmekte*dir. Sonlunun sonlu olduğunu söylemek ve onun ötesine uzanmak bizi sonsuzluğa *doğru* götürmekte, fakat sonsuzluğa ulaştıramamaktadır; söz konusu olan uzam ve zaman içinde ulaşılmaz bir ufka doğru yöneliştir. Hegel buna *anlığın* (Verstand) sonsuzluğu demektedir.[35] Ayrıca böyle bir sonsuzluğu *tek-yanlı* (einseitige) ve *kötü* (schlechte) olarak da adlandırmaktadır.[36] Anlık uzam ve zaman içinde sonsuzluğu aramakta ve sanki sonsuzluk algılanabilecek ve tasarımlanabilecek *bir şey*miş gibi, onu tam da bu uzam ve zamanın sürekliliği içinde kavramaya çalışmaktadır. Fakat her bir defasında ulaşılan yalnızca başka *bir şey*, başka bir sonlu-olandır. Hegel'e göre ussal olarak kavranmış sonsuzluk doğru ya da hakîkî (warhafte) sonsuzluktur.[37] Sonlunun olumsuzu olarak kavranmış sonsuzluk değil, *olumlu* (affirmatives) sonsuzluktur; yani sonluluğu yalnızca olumsuzlayan ve kendisinden dışlayan değil, onu aynı zamanda olumlayan ve içeren sonsuzluktur.[38] Sonsuzluk mutlak içsel çelişki olarak vardır. Peki, üst üste yığılan bütün bu kavramların anlamı nedir? Doğru sonsuzluk ne demektir? Karmaşık ve zengin bir içeriğe sahip olan bir şey ve başkası, sonluluk ve sonsuzluk diyalektiğinden hareketle Hegelci sistematikte merkezî bir rol taşıyan *doğru sonsuzluk* idesini kavramak büyük önem taşır; çünkü Hegel'in idealizm anlayışı bu kavrayış üzerinde şekillenir. Dahası Hegelci mutlak idealizmine bir tepki olarak şekillenen ve günümüz felsefesinin önemli bileşenlerini oluşturan Marksist felsefe geleneğinin (Marx, Adorno, Haber-

35. *Wissenschaft der Logik-I (Die Lehre vom Sein)*, s. 135.
36. *Wissenschaft der Logik-I (Die Lehre vom Sein)*, s. 135 ve 138.
37. *Wissenschaft der Logik-I (Die Lehre vom Sein)*, s. 136 ve 142 vd.
38. *Wissenschaft der Logik-I (Die Lehre vom Sein)*, s. 136 ve 142 vd.

mas vd.) ve en olgun temsilcisi Derridacı *yapısökümcülük* olan post-modern geleneğin (Bataille, Levinas, Derrida vd.) ana savlarının bu kavramsal tartışmalar çerçevesinde değerlendirilmesi ilginç olabilir. Fakat bütün bunlar başka bir çalışmanın konusudur.

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt 1970.

Aristoteles, *The Work of Aristotle; vol. VIII, Metaphysica,* çev. W.D.Ross. Oxford Univ. Press, London 1928. (Türkçesi; *Metafizik,* çev.Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996.)

———, *The Work of Aristotle; vol. II, De Generatione et Corruptione,* çev. H.H. Joachim, Oxford Univ. Press, London 1930.

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü,* İnkılap, İstanbul, 1994.

Derrida, Jacques, *Margins of Philosophy,* çev.Allan Bass, The Univ. of Chicago 1982.

———, *Writing and Difference*, çev.Allan Bass, Routledge, London, 1990.

Fichte, J. G., 'Über den Grund unseres Glaubens an göttliche Weltregierung'; *Philosophisches ournal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrter,* Erstes Heft, Jena und Leipzig, 1798.

(http://gutenberg.spiegel.de/fichte/misc/Druckversion-grund.htm)

Gadamer, H.G., *Hegels Dialektik – Sechs hermeneutischen studien,* J.C.B. Mohr, Tübingen, 1980.

Giovanni ed., G. Di, *Essays on Hegel's Logic,* State Univ. New York Press, 1990.

Habermas, Jürgen, 'From Kant to Hegel and Back again – The Move Towards

Detranscentalization'; *European Journal of Philosophy;* 7:2, Blackwell, Oxford, 1999.

Harris, W.T., *Hegel's Logic,* Kraus Reprint Co., New York, 1970.

Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik I, Die Lehre vom Sein (1832),* Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990.

———, *Wissenschaft der Logik II, Die Lehre vom Wesen (1813),* Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

———, *Wissenschaft der Logik III, Die Lehre vom Begriff (1816),* Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1994. (İngilizce çevirileri: *Hegel's Science of Logic,* Trans.by. A.V.Miller, Humanities, New York, 1976; *Hegel's Science of Logic,* vol.I-II, Trans.by. W.H.Johnston and L.G.Struthers, Georg Allen, London, 1961.)

———, *Phaenomenologie des Geistes,* Suhrkamp, Franfurt am Main, 1980. (Türkçesi; *Tinin Görüngübilimi,* çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2004.)

———, *Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830),* Felix Meiner, Hamburg, 1969. (Birinci cildin Türkçesi; *Anahatlarda Felsefî Bilimler Ansiklopedisi I, Mantık Bilimi,* çev.Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2004.)

———, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*–I-II-III, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979-1980-1980.

———, *Die Grundlinien der Philosophie des Rechts*, yayınları G.Lasson, Felix Meiner, Leipzig 1911. (Türkçesi; *Hukuk Felsefesinin Prensipleri,* çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul, ?.)

———, *Die Vernunft in der Geschichte*, yayınları J.Hoffmeister, Felix Meiner, Hamburg 1955. (Türkçesi; *Tarihte Akıl,* çev. Önay Sözer, Ara, İstanbul 1991.)

Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag., Tübingen 1953. (Türkçesi; *Varlık ve Zaman,* çev.Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 2004.)

Michael Inwood, *A Hegel Dictionary*, Blackwell, Oxford, 1992.

Kant, Immanuel, *Immanuel Kants Werke-Band III-Kritik der reinen Vernunft,* B. Cassirer Verlagt, Berlin, 1923.

Kranz, Walther, *Antik Felsefe-Metinler ve Açıklamalar,* çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994.

McTaggart, John, *A Commentary on Hegel's Logic,* Cambridge Univ. Press, 1990.

Orman, Enver, "Hegel Felsefesinde 'Başlangıç' Sorunu"; *Kutadgubilig Felsefe–Bilim Araştırmaları,* Sayı: 7, Ülke Yayınları, İstanbul, Mart 2005; s.15-32.

Peters, F.E., *Greek Philosophical Terms –A Historical Lexicon,* New York Univ. Press, New York, 1967.

Platon, *The Collected Dialogues of Plato,* Vol.I-II, Ed. by. Hamilton and Cairns, Princeton Univ., New Jersey, 1989.

———, *Parmenides,* çev.Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara, 1996.

———, *Diyaloglar II - Sofist*, çev. Ö. Naci Soykan, İstanbul, 1986.

Sözer, Önay, "Grenze und Schranke – das Mal des Endlichen" *Hegels Seinslogik Interpretationen und Perspektiven*, Akademi, Berlin 2000.

Spinoza, The Chief Works of Benedict De Spinoza, voll.II. De Intellectus Emendatione–Ethica–Letter; trans. by R.H.M. Elmes, G.Bells and Sons, London, 1919.(Ethica'nın Türkçesi; *Törebilim – Ethica,* çev.Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 1996.)

BAZI ALMANCA TERİMLERİN TÜRKÇE KARŞILIKLARI

Absolute: Mutlak. **Allgemein**: Evrensel, genel. **Anderes**: Başkası, öteki. **Anschaung**: Görü, sezgi. **Ansichsein**: Kendinde-varlık. **Aufhebung**: Kaldırarak-içermek, dolayımlamak. **Begriff**: Kavram. **Beschaffenheit**: Kurulum, bünye, yaradılış. **Beschraenktheit**: Kısıtlanmışlık. **Bestimmtheit**: Belirlenimlilik. **Bestimmung**: Belirlenim. **Bewegung**: Hareket. **Bewusstsein**: Bilinç. **Beziehung**: İlişki, bağıntı. **Dasein**: Belirlenimli varlık, varolan. **Einheit**: Birlik. **Einzelnes**: Tekil. **Endlichkeit**: Sonluluk. **Etwas**: Bir şey. **Fürsichsein**: Kendi-için-varlık. **Gegenstand**: Nesne. **Geist**: Tin. **Grenze**: Sınır. **Identitaet**: Özdeşlik. **Individuum**: Birey. **Moment**: Öğe-aşama, kıpı, an. **Negation**: Olumsuzlama. **Nichts**: Hiçlik, yokluk. **Nichtsein**: Yok-varlık. **Qualitaet**: Nitelik. **Quantitaet**: Nicelik. **Realitaet**: Gerçeklik. **Rein**: Arı. **Relativ**: Göreli. **Schranke**: Sınır engeli, kısıt, bariyer. **Selbstbewusstsein**: Özbilinç. **Seele**: Ruh. **Sein**: Varlık. **Sein-für-Anderes**: Ötekisi-için-varlık. **Synthesis**: Sentez. **Unendlichkeit**: Sonsuzluk. **Unmittelbarkeit**: Dolayımsızlık. **Unterschied**: Ayrım. **Vermittlung**: Dolayım. **Vernunft**: Us, Akıl. **Verstand**:Anlık, anlayış-gücü. **Vorstellung**: Tasarım. **Wahrheit**: Doğruluk, hakikat. **Werden**: Oluş. **Widerspruch**: Çelişki. **Wirklichkeit**: Edimsellik.

SCHOPENHAUER

Ahmet Uğurlu*

HAYATI VE ESERLERİ

Schopenhauer, Almanya'nın Danzig şehrinde, 1788 yılında, tüccar bir babanın ve yazar bir annenin çocuğu olarak dünyaya gelir. Doğduğu yıllarda yaşanan siyâsî çalkantı ve savaşlar yüzünden ailece şehri terk ederek Hamburg'a yerleşirler ve burada geçimlerini sağlamak amacıyla bir işyeri açarlar. Schopenhauer, eğitimine buradaki bir özel okulda başlamasına rağmen, sonraki dönemlerde yaptığı seyahatlerle hayatı farklı bir mecrâya doğru sürüklenir. Tabiî ki, bu durum onu eğitimden tamâmen mahrum bırakmamış; bilakis Avrupa'nın seçkin okullarında eğitimine de devam etmiştir. Belli bir eğitimden sonra babasının Schopenhauer'den kendisi gibi bir tüccar olmasını istemesi sonucunda girişilen birkaç ticârî deneme başarısızlıkla sonuçlanır.[1] Bir süre sonra babasının kaza mı intihar mı tam olarak tesbît edilemeyen fecî ölümü aileyi iyice sarsar. Babasının bu şekilde ölümü ve annesi ile yaşadığı geçimsizlik sebebiyle Schopenhauer hayatının bundan sonraki bölümünde birkaç seçkin filozof ve edebiyatçı dışında çok fazla kimseyle hemhal olmadan içine kapanık bir şekilde yaşar.[2] Tanıştığı ve dostluk kurduğu bu seçkin sîmâlar onun düşüncesine büyük

---

* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fak., İslam Felsefesi Ana Bilimdalı.

1. Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, Translated by E. F. J. Payne, The Library of Liberal Arts, 1965, s. 25.
2. Schopenhauer, *Select Essay of Schopenhauer*, Garrit Droppers, C.A.S. Dachsel, Sentinel Company, Washington, 1881, s. 11.

katkılar sağlamıştır. Meselâ eserlerinde kullandığı edebî yön açısından bu alanda meşhur bir sîmâ olan Johann Wolfgang von Goethe'ye çok şey borçludur. Ayrıca Hint dinleri ile tanışması Friedrich Majer aracılığı ile gerçekleşmiştir.[3]

Schopenhauer hayatında ekonomik açıdan çok kısa bir süre sıkıntı çekmiştir. Bu süre içerisinde de Berlin Üniversitesi'nde hocalık yaptığından dolayı bu sıkıntılarını bir nebze olsun atlatabilmiştir. Daha sonra babasından kalan mirasını tahsil etmesi geri kalan hayatını müreffeh bir şekilde geçirmesini sağlamış ve başkalarına fazla ihtiyaç duymamıştır.[4] Onun bu rahat yaşam tarzı hayatını diğer insanlardan uzak ve yalnız bir şekilde yaşamayı tercih etmesine sebep olmuştur. Yalnız yaşamasına kaynaklık eden diğer bir unsur da diğer insanlara karşı katı bir yaklaşım sergilemesidir. Bunun en açık örneği çağdaşı olan Hegel'e karşı sergilediği tavırdır. İki düşünürün derslerinin çakışmasında ilginin büyük bir kısmının Hegel'e yönelmesi, onun kıskançlığına sebep olmuş ve onu şarlatanlıkla itham edecek kadar ileri gitmiştir. Ona göre Hegel, süslü ama anlamsız bir sürü cümle sebebiyle değer gören bir düşünürdür. Bu sert üslubu yüzünden yalnız yaşamış ve 21 Eylül 1860 yılında odasında yalnız bir şekilde ölmüştür.

Schopenhauer'in tartışmasız en önemli eseri genç yaşta iken yazdığı *İrade ve Tasarım Olarak Evren*'dir.[5] Bu eserinde, felsefesinin ana teması olan irâdeyi ve buna bağlı olarak görüngü dünyasının yapısını ortaya koymaya çalışır. *Yeter Sebebin Dört Kökü Üzerine* adlı eserinde ise, fenomenal âlemde geçerli olan nedensellik türlerini ele alarak tasarımsal dünya anlayışını açıklama girişiminde bulunur.[6] Diğer bir eseri olan *Tabiattaki İrade Üzerine*'de görünen her şeyin temelinde olan "kendinde varlık"ı ve bu varlığın ne şekilde anlaşılması gerektiği üzerinde durur.[7] *İnsan Hürriyeti Üzerinde* adlı eseri ise insanın özgür olup olmadığı noktasındaki fikirlerini ortaya konduğu bir yapıttır. Ona göre fenomenal dünyadaki her şey irâde ile zorunlu ilişkide olduğu için diğer bir varlığı özgür saymak doğru olmaz. *Ahlakın İki Temeli Üzerine* adlı eserinde de ödüllü bir yarışma için yazdığı makâleleri bulunur.[8] Bu eserinde insan-

3. Veysel Atayman, *Varolmanın Acısı,* Don Kişot Yayınları, İstanbul, 2004, s. 15.
4. Seail Özkan, *Pardokslar Üzerine Raks,* Ötüken Yayınları, İstanbul, 2006, s. 19.
5. Daha geniş bilgi için bkz. Arthur Schopenhauer, *The World As Will And Idea,* translated From The German By R. B. Haldane, M. A. And J. Kemp, M.A., Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., London, 1909.
6. Daha geniş bilgi için bkz. *Schopenhauer, On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason,* Translated by Karl Hillebrand, Geoge Bell and Sons, London, 1903.
7. Daha geniş bilgi için bkz. Arthur Schopenhauer, *Philosopical Writings,* Edited by Wolfgang Schairmacher, German Library, New York, 1994.
8. Arthur Schopenhauer, The *Two Fundamental Problems of Ethics,* Translated by David E. Cartwright and Edward E. Erdmann, Oxford Published, New York, 2010, s. 9.

daki ister kötülükle isterse de iyilikle nitelendirilebilecek davranışların kökene dair bir soruşturmada bulunur. Schopenhauer'in son eseri ise *Parerga ve Paralipomena* adlı eseridir.[9]

SCHOPENHAUER'İN DÜŞÜNCESİNE KAYNAK OLMALARI BAKIMINDAN HİNDUİZM, PLATON VE KANT

Schopenhauer düşüncesinin önde gelen kaynaklarından biri tartışmasız Hinduizmin temel dinî eserleridir. Ona göre bu dinin öğretileri insanlığa yüzyıllardır hakikati sunmaya çalışmaktadır. Ayrıca Schopenhauer diğer medeniyetlerin (bilhassa batı düşüncesinin) Hint medeniyeti karşısında daha olgunlaşmamış bir evreyi temsil ettiklerini ifade eder. Ona göre, Hıristiyanların Hintlileri misyoner faâliyetleri aracılığıyla dinlerinden çevirme çabasının akametle sonuçlanması, Hıristiyanlığın bu öğreti karşısında hakikati öğütleme açısından geride olduğuna bir kanıttır.

Hint dinlerinde, canlı cansız bütün varlıkların temelde aynı olduğunu gösteren "bu sensin" türünden yaklaşımlar Schopenhauer için metafiziğin ve buna bağlı olarak da ahlâkın vazgeçilmez öncülü olarak kabul edilir. Bu yaklaşım sergilendiğinde, hem evrenin var oluşa gelmesini sağlayan temel unsur kavranmış olacak hem de bunun sonucunda diğer bütün canlılara merhamet edilmesine imkân yaratılacaktır. Ayrıca Batı felsefesinde Descartes'in "*cogito ergu sum*" (Düşünüyorum o halde varım.) ile başlayan özne merkezli felsefenin Hint düşüncesinde önceden bulunduğunu belirtir. Fenomenal dünyanın bireye ait algı kalıpları tarafından koşullandığı fikri, Hint dinlerindeki "maya" düşüncesine bire bir benzerlik taşır. Schopenhauer'a göre özne olmaksızın evrenin de var olamayacağı düşüncesi, "Evren benim tasarımımdır."la özetlenebilecek olan bu yaklaşım, Budizm'deki insanın isteklerinden vazgeçmediği sürece hayatın döngüsüne algı olarak bağımlı kalacağı yaklaşımı ile benzerlik taşımaktadır.[10]

Schopenhauer, eserlerinde Hint aziz ve keşişlerine karşı da hayranlık taşıdığını belirtir. Ona göre bu insanlar irâdenin sebep olduğu var oluştan yüz çevirerek yaşamın ve insanın hakikatine yaşamlarıyla tanıklık yapan insanlar olmuştur. İrâdenin bitmez tükenmez istekleri karşısında yoksulluğu ve yalnızlığı seçerek diğer canlılara karşı merhametli olmayı başarmış insanlar, Schopen-

9. Daha geniş bilgi için bkz. Schopenhauer, *Parerga ve Paralipomena,* çev. Levent Özşar, Biblos Yayınları, İstanbul, 2007
10. Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Evren,* çev. Levent Özşar, Biblos Yayınları, İstanbul, 2009, s. 5

hauer için irâdenin en üst nesnelleşme basamağını temsil ederler. Çünkü irâde sürekli bir şekilde var oluşa sebep olarak yaşamda belli düzeylerde nesnelleşmeye kaynaklık etmektedir. Bu nesnelleşmenin ilk aşaması inorganik varlıklardır ki, bunu diğer organik varlıklar takip eder. Fakat nesnelleşme sürecinde organik varlıklar arasında en üst düzeyde insan bulunur. Ayrıca insanlar arasında da nesnelleşmenin belli mertebeleri vardır. İnsanlar arasında en üst mertebeyi dâhîler, sanatkârlar ve azizler oluşturur. Dâhîler felsefe, sanatkârlar sanat, azizler ise uzlete çekilmiş yaşamları aracılığıyla irâde ve bunun sonucunda meydana gelen var oluşu ve ızdırâbı kavradıklarını gösterirler. Bunların aksine diğer insanlar irâdenin yarattığı istekleri doyurma peşinden koşarak sürekli bir ızdırâbın içerisine girmektedirler. Bu da onların hem kendilerine hem de diğer insanlara sıkıntı yaşatmalarına sebep olmaktadır ki, bundan kurtulmanın yolu Hindistan'daki manastır râhipleri gibi, yaşamdan yüz çevirmektir. Yani insan ancak irâdeyi olumsuzlayarak yaşamın döngüsünden kurtulabilir.[11]

Schopenhauer, irâdenin varoluşa geçişinin aracı olarak ideaları görür. Bu sebeple de idealar irâdenin nesnelleşme basamaklarını temsil ederler. Felsefe tarihinde Schopenhauer'e ilham olmuş olan idealar teorisi, dört başı mâmûr bir şekilde ilk defa Platon'da görülmektedir. Platon, evrendeki değişimi anlamanın yolu bu değişimin temelinde olup değişmeyen ideaları kavramaktan geçtiği düşüncesiyle hareket eder. Ona göre sürekli bir değişim içinde olan bir olguyu bilgiye konu yapmak mümkün değildir. Bu sebeple *episteme* olmayı hak edecek şeyin değişme ve bozulma içermemesi gerekmektedir. Oysa duyularla tecrübe ettiğimiz bu görüngü dünyası sürekli bir akış ve oluş içerisindedir; bu durumda bu, *episteme* olmayı hak edecek bir yapıda olmadığının açık kanıtıdır. Görüngü dünyasından elde edilebilecek en iyi sonuç, sanıdır. Sanı da kapsamlı olmama ve yanlış olma ihtimâlini barındırdığı için *epistemik* olma düzeyine ulaşamaz.[12]

Platon, görüngü dünyasındaki nesnelerin idealardan pay aldığı ve bunun sayesinde birlik içersinde durabildiğine yönelik düşünceler taşır. Bu sebeple de birey bilgi kaynağı olarak ideaları değil de onun kopyaları olan duyu dünyasının olgularını tercih ederse mağara benzetmesinde olduğu gibi gölgeleri gerçek zannedenin durumuna düşer. Birey görüngü dünyasının yarattığı sanıdan vazgeçerek aksiyomatik yöntemle kavranabilen idealara başvurmalıdır.[13] Böylece sahip olduğu bilgiler, değişip yok olan ya da bozulana ait olmaktan çok, herhangi zaman veya mekân bağı ile koşullanmayan idealara ait olacaktır. Bu da onu, sanın yarattığı hatâlardan kurtararak gerçek bilgi olan *episte-*

11. Fatih Şahin, *Budizimde Nirvana Anlayışı*, Kayseri, 2005, s. 21.
12. Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa, 2000, s. 133.
13. Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2000, s. 92.

me seviyesine yükseltecektir. Platona göre, bu *episteme* seviyesine yükselmede geometrik verilerin değeri büyüktür. Çünkü idea ile görüngü dünyası arasında aracı unsurlar olarak matematiksel doğrular bulunur. Görüngü dünyasından kurtulup idea seviyesine yükselebilmek için kişinin matematiksel unsurlara başvurması gerekir.

Schopenhauer, irâde ile olgulardan oluşan fenomenal dünyayı ilişkilendirebilmek için, Platon'daki idea düşüncesini kullanır. Ona göre irâde, nesnelleşme süreci içerisinde idealar vâsıtasıyla basamaklı bir yol izler. Ayrıca irâde, bu şekilde olgu dünyasındaki hareketin hedefinin de kendine yönelik olmasını sağlar. Yani irâde, idea vâsıtasıyla bireyin yaşamını yönlendirir. Meselâ Schopenhauer'e göre felsefe ve sanattan anlamadığı için irâdeyi kavrayamamış bir birey, yaşamı boyunca sürekli bir şekilde irâdenin tür vâsıtasıyla onu yönlendirmesi altındadır. Bireyin sürekli bir şekilde kendi yaşamında rahata ulaşmak için çabalaması ya da çocuklarının geçimi için uğraşıp durması, irâdenin onu yönlendirdiğinin açık kanıtıdır. Çünkü birey, doğuştan getirdiği ve hakkında çok da fazla bilgi sahibi olmadığı bu isteklerinin peşinden sürekli bir şekilde koşar. Bu isteklerin kendisini mutlu edeceğini sanmasınarağmen sürekli aldanmalara mâruz kalır. Bununla beraber istisnâî birkaç kişi hâriç, kendisine yeni mutluluklar vadeden irâde, onu türe hizmet ettirmek için yeni aldatmalara mâruz bırakmaya devam eder. İrâde, bireyi fenomenal görüngülerle aldattığında bireyi kendi yaşamına hizmet ediyormuş sanısıyla aslında türe hizmet ettirmektedir. Çünkü birey yok olmaya mahkûm iken, tür var olmaya devam eder. Schopenhauer'e göre bireyin bilmeden hizmet ettiği tür, Platon'daki ideaya denk gelmektedir.[14]

Ayrıca irâdenin görüngü dünyasındaki aldatmalarına kapılmayan seçkin bireyler de irâdenin farkına bu idealar vâsıtasıyla ulaşabilmektedir. Bu bireyler irâdenin bitmez tükenmez var oluş isteğinin sürekli bir aldanmayla sonuçlandığının farkına varırlar. Seçkin bireylerin irâdenin görüngü dünyasında yarattığı çatışmanın farkına vardığında buna tepkileri yalnızlığa çekilerek bunu anlamaya çalışmak olur. Bu anlamda sanatın ve felsefenin amacı irâdenin sonsuz var oluş isteğinin altında yatan ideaları görüp, bunu eserde ifade edebilmektir.[15]

Schopenhauer'in felsefi olarak ilham aldığı filozoflardan diğer biri de, hiç kuşkusuz Immanuel Kant'tır. Kant, kendinden önce gelen felsefeciler gibi "Varlık nedir?" ya da "Var oluşun hakikati nedir?" türünden sorular sorma yerine, insan aklının buna benzer soruların cevabına ulaşma imkânı üzerinde

14. Arthur Schopenhauer, *Üniversiteler ve Felsefe*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2008, s. 7.
15. Schopenhauer, *German Classics " The World as Will and İdea"*, Translated by T. Bailey Saunders, edited by Kuno Francke, New York, 1914, s. 41.

durur. Ona göre felsefenin bu soruları sorma yerine insan aklının sınırlarını tespit etme çabasında bulunup bunları tespit edilebilirse tarih süreci içerisinde birçok filozofun içine düştüğü, içinden çıkılmaz tartışmaların bir benzerine girilmemiş olur. Ona göre tarihte metafizik açıklamalar peşinde olan birçok düşünür aklın sınırlarının dışında bir şeyleri tespit etme peşinde oldukları için hatâ yapmaktan kurtulamamışlardır. Ayrıca aklın sınırları dışına çıkıldığında birbirinden çelişik antinomilere düşmekten filozofun kendini alıkoyması da mümkün değildir.[16]

Kant'a göre aklın bilgi edinme sınırı fenomenal dünyanın ötesine ulaşamaz. Bu anlamda akıl ancak kendisine *empirik* malzeme sunan görüngü dünyasından bilgi elde edebilir. Bu bilgi edinme süreci görü dünyasının saf kalıpları olan zaman ve mekânla koşullanmıştır. Ayrıca aklın duyu verilerini algıya dönüştürmede kullandığı kategoriler de algının oluşmasında etkilidir. Bu açıdan bakıldığında Kant'a göre, fenomenal dünyanın algılanma ve bilinme koşullarını akıl belirler. Duyu tecrübesi görü dünyasında belli bir bütünlüğe dönüşebilmesi için görünün saf formları vardır. Bu saf formlar nesnelerin ardı sıralığı ve yan yanalığını temsil eden zaman ve mekândır. Yani akıl her hâlükârda zaman ve mekânla koşullanmış olanı kavrayabilir. Zaman ve mekânla koşullanmayan herhangi bir olgu ve durumun akıl tarafından algıya konu edilmesi mümkün değildir. Kant'ın, aklın reel anlamda bilebilme sınırı olarak numenal alanı belirlemesi ve bu alanın felsefede konu edinilemeyeceğini düşünmesi, bilginin ancak kategoriler aracılığıyla mümkün olduğu düşüncesine dayanır.[17]

Schopenhauer, Kant'ın fenomenal alanın bilinmesi için şart olarak belirlemiş olduğu görü dünyasının saf formları olan zaman ve mekânı, "tasarım olarak dünya" düşüncesine taşır. Descartes'ten başlayarak gelen süreçte felsefenin özne merkezli bir hal alması Schopenhauer düşüncesinde de etkilerini göstermiştir. Ona göre irâdenin yansıması olan görüngü dünyası, insanın algı dünyasından bağımsız düşünülemez. Schopenhauer'e göre algının saf formları olan zaman, mekân ve nedensellik aynı zamanda görüngü dünyasının da koşullarıdır. Yani görüngü dünyasının imkânı, öznenin algısını sağlayan algılama formlarıdır. Ona göre varlığın bir yönünü irâde, diğer bir yönünü de tasarım oluşturmaktadır. İrâde herhangi bir koşula bağlanmaksızın var olan kendinde varlık alanı iken; fenomenal alan tamâmen algının saf formları tarafından koşullanmaktadır.

Ayrıca Schopenhauer'in hayatın anlamsızlığı teorisinde de zaman önemli bir yer tutmaktadır. Ona göre zaman her şeyin dur durak bilmeksizin sürekli

16. Allen W. Wood, *Kant*, Blackwell Publishing, Madlen, 2005, s. 2.
17. Kimberly Hutchings, *Kant, Critique and Politics*, Routledge publishing, New York, 1996, s. 12.

ardarda gelmesinin en açık göstergesidir. Böyle olunca birey sahip olduklarını bir süre sonra kaybetmekte ya da sürekli ardarda gelişin sonucunda hiçbir şeye tam olarak sahip olamamaktadır. Her şeyi yitirmeyle yüz yüze kalan birey, var olanların anlamsızlığına hükmedebilmektedir. Aksi halde, sürekli yitireceği ya da tamâmen elde edemeyeceği bir şeyin peşinden koşup duracaktır. Buna rağmen birey dur durak bilmeksin mücâdeleye devam ederse; ister istemez katlanamayacağı ızdıraplara maruz kalır. Bu ızdıraplar içinde mutlu olmadan bir şeyler elde etme umuduyla yaşamını ölümle sonuçlandırır. Bu nokta fenomenal dünyanın bir aldanma olarak görülmesinde zamanın önemini göstermesi açısından önemlidir. Zaman sayesinde birey var oluşun geçiciliğinin farkına vararak bu aldanmadan kurtulmayı başarabilecek bilince ulaşır. Zaman ve mekânın Kant düşüncesinde görü dünyasının saf formları olduğu düşünüldüğünde bu düşüncenin Schopenhauer üzerinde etkisini anlama imkânı elde edilebilir.[18]

SHOPENHAUER DÜŞÜNCESİ

Schopenhauer'un felsefî olarak amacı, Locke sonrasında Hume ve Kant aracılığıyla Batı felsefesinde gerçekleşen düşünsel eğilim, varoluşu salt öznenin algısına dayandırma yerine özneyi de aşan kendinde varlık alanı ile ilişkilendirmektir. Bu sebeple de Schopenhauer, özneyi ve algısını da aşan, ayrıca da var oluşa kaynaklık eden kendinde varlığı felsefî olarak ortaya koymaya çalışmaktadır. Çünkü Kant'la beraber gerek insan edinimleri, gerekse de var oluşla ilgili her durum, kognitif bir yapıya büründü. Yani insanın yapıp ettikleri ile dış dünyadaki her durum bilinme ve algılanma imkânı açısından özneye bağımlı hale geldi. Schopenhauer, öznenin kognitif süreçleriyle ilişkilendirse de hem bu özneye hem de özneye bağlı kognitif süreçlerin temelinde bireyin algı süreçlerini aşan kendinde varlık alanının tesbît edilmesi ihtiyacını duymuştur. Bunu gerçekleştirebilmek için tespit edeceği ya da felsefî olarak savunacağı bu kendinde varlık alanının hiçbir şekilde öznenin algı süreçleri tarafından koşullanmaması gerekir. Çünkü öznenin koşulladığı değil de özneyi koşullayan bir anlayış ancak, Batı düşüncesinin içine düştüğü bu yöndeki sorunu çözebilir. Gerçi bunu başarabilmek için de Schopenhauer, öznenin bilme süreçlerini kullanarak sonuca ulaşmaya çalışmaktadır.[19]

Schopenhauer, insan dâhil bütün varlıkların temelinde özne tarafından koşullanmayan ve her yönüyle özgür bir unsurun olduğunu göstermek için insanın kendilik bilincine aracısız ulaşmasını delil olarak göstermektedir. Ona gö-

18. Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Evren*, s. 48.
19. Schopenhauer, *a.g.e.* s. 85.

re insan kendisi dışında her şeyi bilincin kognitif koşulları vâsıtasıyla bilmektedir. Schopenhauer, söz konusu bireyin ben bilinci olunca herhangi bir koşullanma ihtiyacı hissetmeksizin bunun gerçekleştiğini belirtmektedir. Ben bilincinin aracısız bir şekilde gerçekleşmesi öznede olmasına rağmen özneyi aşan bir kendinde varlık alanın olduğunu gösterir. Kendinde varlık alanını bu şekilde belirleyen Schopenhauer, bundan sonraki süreçte bunun hangi nitelikle tanımlanabileceğinin üzerinde durmaktadır. Özneyi aşan bu numenal alan, gerek insanda gerekse de diğer canlılarda kendisini sürekli bir şekilde var olma isteği olarak göstermektedir. Canlıların her eyleminde sürekli bir şekilde bitip tükenmeyen bir isteğin etkisini gözlemlediğimizi ifade eden Schopenhauer, insanın ben bilincinin koşulsuzluğuyla ortaya konulan bu kendinde varlık alanını, irâde diye adlandırmanın mümkün olduğunu düşünür.[20]

Schopenhauer, irâde metafiziğini insanın kendilik bilinci üzerinden ortaya koyduktan sonra, bunun gerek insan yaşamı gerekse de diğer canlı ve cansız varlıkların var oluşları ile nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Ayrıca irâdenin insanın bireysel yaşamından toplumsal yaşamına kadar yansımalarını ve bunun ahlâk, sanat, mîmârî ve felsefe ile nasıl bir ilişki içerisinde olduğuna yönelik fikirlerini ortaya koymaktadır. Schopenhauer, bununla Kant'ın insana ve fenomenal alana ait her unsuru öznenin algı formlarına tâbi tutması sürecinden kurtarmayı amaçlamaktadır.

Schopenhauer, felsefesini ortaya koymada üzerinde en fazla durduğu nokta ahlâkın nasıl olup da Kant'ta olduğu şekliyle idrakin salt kendine yönelik refleksinin bir sonucu olmaktan kurtulabileceğine yöneliktir. Schopenhauer, ahlâkın fiiliyâtın dikkate alınarak anlaşılması gerektiği yaklaşımından dolayı Kant'ın buyurgan ahlâk anlayışına olumlu yaklaşmaz. Ona göre insanın yaşadığı durumlar ya da insanın doğuştan getirdiği karakter ve nitelikler dikkate alınmaksızın insanların aklının maksimlerine dayanarak hareket etmesini beklemek doğru değildir. Çünkü ona göre insanın davranışları ya da yapıp ettikleri salt aklın kontrolünde değildir. Bilakis akıl da her insanda mevcut olan irâdenin belirlemelerinin altındadır. Yani akıl irâdeyi değil, irâde aklı belirleyip yönlendirmektedir. Bu sebeple aklın buyurgan bir şekilde insan davranışlarını yönetmesi mümkün değildir.[21]

Yaşama gelir gelmez insanın kendini son derece acı verici bir ızdırâbın içerisinde bulduğunu söyleyen Schopenhauer, asıl itibariyle bilincin gerisin geriye dönmek istediğini, fakat bu mümkün olmayınca da bu ızdırâbı bitirmek için diğer canlılarla bir mücâdelenin içerisine girdiğini iddiâ etmektedir. Birey bu mü-

20. Schopenhauer, *a.g.e.* s. 48.
21. Onora O'Neill, *Kant: Rasyonality as Pratical Reasons*, Edited by. Alfre.d J. Mele and Piers Rawling, Oxford University Press, Oxford, 2004, s. 4.

câdeleden güç ya da mülk elde edip zenginleşerek çıksa bile, bu onu sıkıntıdan kurtarmayacaktır. Fakirlikte onun getirdiği acı verici ızdıraplar ile zengin iken sürekli bir can sıkıntısı ve stresin altında olmanın getirdiği bezginlikten birey hiçbir şekilde uzak duramaz. Yani insan hayatı sürekli bir ızdırap ve can sıkıntısı sarkacında sallanıp durur. Ne kadar bundan kurtulmaya yönelik çaba sarf etse de bu onun ızdırâbını artırmadan başka bir fayda vermeyeceği için ona göre dünyaya yönelik umut taşımanın anlamsızlığı ortadadır.[22]

Schopenhauer'a göre gerek iç dünyası gerekse de dış dünyası itibariyle bireyin içinde bulunduğu bu ızdıraplı durum irâdenin bireye yansımasıdır. İrâde dış dünyada minerallerden canlı yaşamının zirvesi olan insan kadarki süreçte bir çatışma yaratır. Hayatın her seviyesindeki bu çatışma daha üst bir evrenin varlığına imkân sağlamaya yöneliktir. Bu çatışma irâdeyi kendi içinde barındıran her canlıyı ölüm kalım mücâdelesine sürükler. Bu mücâdelede bir alt seviyedeki varlık alanı, kendi üstünde bulunan varlık alanına boyun eğer ve ona yaşamını sürdürmesi için destek sağlar. Meselâ mineraller bitki yaşamına besin sağlıyorken bitkiler de kendilerinden daha üst bir yaşam formuna sahip hayvanlara yiyecek olarak hizmet etmektedirler. Hayvanlar da kendilerinden daha üst bir yaşam formuna sahip insanlar için hem besin olarak hem de taşıma, giyinme gibi birçok alanda katkı sağlamaktadırlar. Bu çatışmanın sonucunda birçok türün daha üst türlere hizmet edecek konuma gelmesinin sebebi, bu tür içindeki amansız mücâdeledir. Bitkilerde ve hayvanlarda kendi türü içerisinden yaşanan çatışma, daha üst yaşam formuna imkân sağlarken kendi türünün içinde acıların yaşanmasına sebep olmaktadır. Ayrıca çatışma insan türünde son bulmayıp daha acımasız ve çok daha fazla kötülük içeren bir mâhiyete dönüşmektedir.

Schopenhauer, türler arası çatışmanın ancak seçkin insanlarda sona erdiğini ve bu çatışmanın asıl amacının da bu olduğunu ifade etmektedir. Ona göre irâde, kendisini kavrayabilecek insanlar var edene kadar sürekli bir şekilde türler var etmekte ve gerek bu türler arasında gerekse de türün içinde sürekli bir çatışmaya kaynaklık ederek bitmez tükenmez bir çabanın içerisine girmektedir. Yani irâde türleri veya türün üyelerini bu amacına uygun bir şekilde sürekli kullanmaktadır. Bu tür, üyelerini gerektiğinde ölüme bile sürüklemekte; yani hiç acımadan yokluğa götürebilmektedir.[23]

Schopenhauer'e göre irâdenin bireyde kendini en yoğun hissettirdiği nokta cinselliktir. İrâde, bireyin gerek evlenmede gerekse cinslerin birbirle-

22. Arthur Schopenhauer, *Merhamet,* çev. Zekai Kocatürk, Dergah Yayınları, İstanbul, 2007, s .8.
23. Arthur Schopenhauer, *On the Suffering of the World,* Translated by R. J. Hollingdale, Penguin Books, London, 1970, s. 5.

rine yönelik duydukları aşklarda olsun türün devamını amaçlar. Çünkü tür var olmadığı sürece, irâdeyi kavrayacak seçkin bireylerin var olması mümkün değildir. Cinsellik yoğun bir duygu halinde bireyi evlenerek çocuk yapmasına ve böylece de kendi türüne katkı sağlaması için onu yönetir. Bazı durumlarda da bireyin, evliliğin getirdiği ağır yükümlülüklerden kaçma ihtimalinden dolayı onu aşk ile aldatır. Birey âşık olduğu karşı cinsi aşırı yücelterek onda aradığı her şeyi bulduğunu zanneder. Oysa birey, irâde tarafından, cinselliği kullanılarak, türünün devamını sağlaması için aldatılmıştır. Gerçi birey yaşadığı aşkın sadece kendi tercihi ve beklentilerinin sonucu olduğunu da zannetmektedir.[24]

İrâdenin sebep olduğu bu çatışmanın canlılarda acıya sebep olduğunu ifade eden Schopenhauer, bu sebeple yaşamın kötülükle nitelenebileceğini düşünmektedir. Ona göre yaşam bu çatışmalar sebebiyle o kadar kötülük barındırmaktadır ki, yaşama iyimser yaklaşım sergileyen herhangi bir öğretiden daha absürd bir düşünce olamaz. Bu sebeple bir düşüncenin hakikati elde edebilmesinin en önemli şartlardan biri, yaşama kötümser yaklaşmasıdır. Çünkü yaşanan en küçük bir kötülük büyük iyiliklerin ve güzelliklerin varlığını değersizleştirmekte ve yaşama herhangi bir anlam atfetmeye imkân bırakmamaktadır. Bu sebeple Schopenhauer, kötülüğün müsbet, iyiliğin menfî bir şey olduğuna inanmaktadır. Hayatta baskın unsurun kötülük ve insandaki duyarlılığın daha çok acıya yönelik olması, iyiliği müsbet bir şey olarak değerlendirmeyi zorlaştırmaktadır. Kötülük müsbet bir şey olunca; hakikati amaçlayan öğretilerin temel yaklaşımı bu noktayı dikkate alarak oluşturulmalıdır. Aksi halde insanları oyalamaktan ya da anlamsız şeylere inandırmaktan öteye gidemez.[25]

Mevcut kötülüklerin ızdırâbını bitkiler herhangi bir duyarlılığa sahip olmadıkları için hissetmezler. Fakat hayvanlar bitkilerden daha ileri bir yaşam formuna sahip oldukları için belli düzeyde duyarlılık sahibi olur ve acıyı hissedebilirler. İnsanlar ise kavramsal algıya sahip oldukları için diğerlerine göre daha fazla acı çekme özelliğine sahip olurlar. Gerçi insanlar da, bu acıyı hissetmeye sebep olacak duyarlılık konusunda farklılaşırlar. Bazı insanlar sahip oldukları özel niteliklerden dolayı yaşamı daha fazla algılama imkânını taşıdıkları için acıyı diğerlerine nazaran daha fazla hissederler. Schopenhauer'e göre, insanların çoğunluğu yaşamın hakikati konusunda herhangi bir amaç taşımadıkları için düşünmeye yönelik bir çabanın içerisine de girmezler. Bu sebeple de hayata dair bir düşünceye de sahip olamadıkları için yaşanan ve gerçekleşen şeyler hakkında bir fikir edinemezler. Böyle bir fikrin sahibi olamadıkları için

---

24. Schopenhauer, *Select Essay of Schopenhauer "the Metaphysics of Love"* s. 60-61.
25. Schopenhauer, *Philosopical Writings,* s. 203.

de sadece günlük yaşamının gerektirdiği şeylerin peşinden koşar ve başka bir şeyi de kendilerine dert edinmezler. Fakat yaşanan ızdırâbın farkında olan insanlar ise bu acılardan dolayı yaşama kötümser yaklaşır ve herkesin çektiği sıkıntıyı kendi içlerinde de hissederler. Diğer insanların acısını fark eden ve hisseden kişi, canlıların yaşam ızdırâbını hissetmede ortak olduğunu bilirler. Bunu bildikleri için de diğer canlıların yaşamına yeni bir acı eklememe konusunda son derece hassas davranırlar.[26]

Schopenhauer'in ahlâk düşüncesi bireyin diğer bütün varlıkları aynı irâdenin eseri olarak görmesi ve bütün canlıların aynı ızdırâbı yaşadığına inanmasına dayalıdır. Ona göre birey kendisini fenomenal dünyanın aldatmasından kurtarıp diğer bütün varlıklarla aynı olduğu fikrini taşıyabilirse, herhangi bir canlıya acı çektirecek bir fiilin içerisine girmez. Bireyi diğer canlılarla mücâdeleye sürükleyen unsur bireyin fenomenal dünyanın algı formları olan zaman ve mekân sebebiyle kendisini diğerlerinden ayıracak bir düşünceye kapılmasıdır. İrâde fenomenal dünyaya yansımasını idrâkin kalıpları olan zaman ve mekân vâsıtasıyla gerçekleştirmektedir.

Schopenhauer, görüngü âleminde olguların zaman ve mekân vâsıtasıyla irâdenin bütünlüğünden kopup çoğullaşmasına "bireyselleşme ilkesi" adını vermektedir. Ona göre her canlı bu ilke sebebiyle diğer canlılarla arasına ayrımlar koyarak bencilleşmekte ve bunun sonucu olarak da kendisini ona karşı korumaya çalışmaktadır. Bu koruma çabası da çatışmaya kaynaklık ederek daha büyük ızdırap ve acıların yaşanmasına imkân tanımaktadır. Oysa yapılması gereken her bireyin diğer canlılardan farklı olmadığını düşünecek kıvama gelmesi ve canlıların tamâmının acıyı yaşamada ortak olduğunun farkına varıp içindeki yaşama isteği ya da irâdesini terk etmeyi başarmasıdır. Böylece ızdırâbın kaynağı olan isteklerden vazgeçerek varoluşun yarattığı ızdıraplardan da kurtulacaktır. Aksi durumda fenomenal dünyanın aldatmaları bireyi sürekli bir şekilde acıya sürükleyecektir ki, bu acı sadece kendisinin yaşayacağı bir acı da olmayacaktır. Birey sürekli elde edemeyeceği şeyler için çabalayarak acı çekerken; başkalarını kendisine engel gördüğü için onlara acı çektirmektedir.[27]

Ahlâkın merhamet ilkesi Schophauer açısından bireyi doğru davranışa sürükleyecek en önemli erdemdir. Merhamet ilkesi bireyin irâdeyi ve buna bağlı olarak var oluşsal ızdırâbı görmesi ile beraber maya örtüsünün aldatmasından kurtulmasına imkân sağlamaktadır. Birey irâdenin kendisine yansıması olan bencillikten kurtularak; diğer varlıklara daha duyarlı bir tavırla

26. Arthur Schopenhauer, *Güzelin Metafiziği*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2009, s. 85.
27. Schopenhauer, *Merhamet*, s. 121.

yaklaşabilmektedir. Schopenhauer, her insanın doğuştan bencillikle geldiğini, fakat bu bencilliğin ancak merhamet ilkesi ile yok olabileceğini söylemektedir. Ona göre bencillik insanlara ait davranışların en önemli motive edici unsurdur. Birey dünyaya geldiğinde sonsuz gibi görünen bir evrende çok değersiz bir yere sahip olduğu zannına kapılmakta; bu onda âcizlik ve korkuya sebep olmaktadır. Bu âcizlik ve korku duygusunu yenebilmek ve kendini güvende hissedeceği bir dünya kurabilmek için, diğer canlı ve cansız varlıklarla bir mücâdele içerisine girmektedir. Çünkü bu sonsuz büyüklükteki evrende kendisini yalnız hissetmesi, dayanabileceği ya da güvenebileceği kendisi dışında hiçbir unsurun olmadığı düşüncesine götürmektedir ki, bu tam da bencillik olarak değerlendirilen şeydir. Schopenhauer'e göre bencillik bireyin sadece kendi rahatı ve huzuru için kendi dışındaki objelere yönelmesidir. Yani eğer bireyin davranışlarının temel motive edici unsuru herhangi bir eylemde acıdan kaçınmak ve kendi rahatını öncelemek ise o halde o birey bencil diye nitelendirilebilir.[28]

Schopenhauer bireyin bedenini irâdenin fenomenal dünyaya yansıması olarak değerlendirmektedir. Yani irâde aposteriori anlamda fenomenal dünyadaki bireyde beden olarak görünür olmaktadır. Bu anlamda insanda bulunan bilinç de irâdenin apriori yönü olmaktadır. Bedenin, irâdenin aposteriori yönü olduğu kişide her duygulanmanın bedene direkt olarak yansımasından anlaşılabilir. Bireyin iç dünyasında gerçekleşen herhangi bir hareket aracısız bir şekilde bedeninin hareketlerine yansımaktadır. Bu da bireyin taşıdığı bencilliğin irâdenin bireyi yönlendirmesinin sonucunda meydana geldiğini göstermektedir. İrâde, bireyin fenomenal dünyada bencilleşerek diğer varlıklarla bir çatışma içerisine girmesine sebep olmaktadır. Bu çatışma hem mücâdele veren bireyin hedeflerine ulaşamadığında ızdırap yaşamasına; hem de bu bireyin diğer canlıları acımasızca yok ederek ya da kendi isteklerini gerçekleştirmek için onları kullanmasından kaynaklı ızdıraplara sebep olabilmektedir. Schopenhauer'e göre bireyin irâdenin sebep olduğu bencillikten kurtulabilmesi için ya felsefe ve sanat yoluyla irâdenin yansıması olan ideaların farkına varacak, ya da her canlıyı birbirinden farklılaştıran bireyselleşme ilkesini bir tarafa koyarak bunları aynı irâdenin yansıması olarak görecektir. Aksi durumda irâdenin yansıması olan bencillik ilkesinden aslâ kurtulamayacaktır.[29]

Bireyin irâdenin fenomenal dünyada yarattığı çatışmadan kurtulabilmesinin diğer bir yolu da sanattır. Sanat irâdenin nesnelleşme basamakları olan ideaları tecrübe etmeyi sağladığı için, bireyin zaman ve mekânla ilişkili fenomenal dünyayı aşmasına ve irâdeyle birebir ilişki kurmasına imkân sağlamaktadır.

---

28. Schopenhauer, *a.g.e.* s. 76.
29. Schopenhauer, *German Classics " The World as Will and İdea"*, s. 37.

Schopenhauer, bireyin içinde taşıdığı bencillik duygusunu terk edebildiğinde; irâdenin aracısız tecrübesini başarabildiğini iddiâ etmektedir. Ona göre bencil birey etrafındaki her unsuru kendi bireysel ihtiyaçları penceresinden değerlendirdiği için fenomenal örtüyü aşıp ötesindeki gerçeklikle bağlantı kurma imkânı elde edemez. Çünkü etrafındaki her nesneyi başka bir hakikatin yansıması olarak değerlendirme düzeyine ulaşmamıştır. Böyle olunca da bencil birey zaman, mekân ve nedensellikle şekillenmiş fenomenal dünyaya mahkûmdur. Sanat bireyin etrafındaki nesnelere ve oluşa bencil ilgilerinden soyutlanarak yaklaşımı sonucunda hayatın kendisine hakikat penceresinden görünmesidir. Böylece sanatçı gündelik yaşamın baskısından kurtularak hayatı irâdenin bir yansıması olarak görebilmektedir. İrâdenin fenomenal dünyada çatışma yarattığını sanat yoluyla görebilen birey, bu çatışmanın bir parçası olmaktan özellikle uzak durmaya çalışır.[30]

Mîmârî, kütlenin yerçekimine karşı direnmesini göstermesi ve irâdenin fenomenal dünyada yarattığı çatışmayı yansıtması açısından bireye fenomenal dünyayı aşma imkânı sunar. Schopenhauer'e göre iyi bir mîmârî eser kütle ve yerçekimi arasındaki gerilimi en iyi yansıtandır. Eğer mîmârî eserler kütle özelliğine sahip mermer ya da buna benzer şeylerden değil de ahşaptan yapılmış olsaydı insanın sanatsal tecrübeyi yaşamasına imkân sağlamazdı. Çünkü ahşap bir eser, irâdenin fenomenal dünyada kaynaklık ettiği çatışmayı insanın kavrayabileceği şekilde sunulmasına uygun değildir. Bu sebeple en iyi mîmârî eser kütle ile yer çekimi arasındaki çekişmeyi bireyin anlayabileceği şekilde yansıtabilendir. Mîmârî eserde kütlenin kullanılmasına benzer şekilde heykeltıraşlık sanatının da kütlenin yontulmasına dayalı bir sanat olduğu açıktır. Heykeltıraşlık sanatında türle birey arasındaki ilişki insanların kavrayacağı şekilde yansıtılmaya çalışılmaktadır. Sanatçı türün bireye yansıması veya irâdenin bireyde tür aracılığıyla yarattığı etkiyi heykeline yansıttığında fenomenal alanın dışına çıkmış olur. Gerçi Schopenhauer heykelde türün aşırı derecede ön plana çıkarılmasının yapıtın işaret ettiği şeyi tam olarak gösterememesine sebep olacağını özellikle vurgulamaktadır. Bu açıdan yapıt fenomenal yansımayı da bireye göstermektedir. Heykel sanatında eksik olan renk unsurunun resim sanatı tarafından kullanıldığını belirten Schopenhauer, bu iki sanatın amacını irâdenin insan ve doğada hedeflediğini bireye sunmak olduğunu düşünmektedir. İrâde, doğada sürekli bir didinme içerisinde ulaşmak istediği noktaya yönelik çabalamakta ve bu amaç da en güzel şekilde sanatçı tarafından kavranmaktadır. Sanatçı heykel ya da resim aracılığıyla irâdenin bitmez tükenmez çabasının nereye varacağını göstermektedir.[31]

---

30. Schopenhauer, *Philosopical Writings*, s. 23.
31. Schopenhauer, *Güzelin Metafiziği*, s. 41.

Schopenhuaer'a göre şiirin, diğer sanatların ortaya koyduğunu kavramlar vâsıtasıyla bireye sunmaya çalıştığını ifade eder. Ona göre şiir kelimeleri kullanarak bireyin duygu dünyasını harekete geçirir. Birey, şiirde kelimelerin birlikte kurduğu yapı sayesinde fenomenal dünyayı aşarak hakikatin farkına varır. Kelimeler estetik bir birliktelikle bireyin muhayyilesine etkide bulunarak fenomenal dünyaya hapsolmuş bilincin bunu aşmasına ve yeni bir gerçeklikle muhâtap olmasına imkân sunmaktadır. Şiir, bunu kelimeler aracılığıyla gerçekleştiriyorken; müzik ise bu tür herhangi bir araca ihtiyaç duymaksızın irâdenin birebir temsilini sunabilen yegâne sanattır. Bu sebeple, felsefesini yansıtması açısından Schopenhauer düşüncesinde müziğin eşsiz bir yere sahip olduğu söylenebilir. Ona göre müzik değişken ve hareketli yapısıyla irâdenin fenomenal alana yansımasını birebir bireye sunmaktadır. Müzikte notalar arası geçiş irâdenin bir istekten diğer isteğe geçişlerinteki süreci sembolize etmektedir. Nasıl müzikte notalar aralıksız bir ilişkililik içerisinde akıp gidiyorsa; irâde de aynı şekilde bir istekten diğer bir isteğe fâsılasız bir şekilde geçmektedir. Schopenhauer'e göre müzik bu özelliği sebebiyle çok kolay bir şekilde bireyi etki altına almaktadır. Ayrıca herhangi bir kavram veya kelime içermediği halde sadece tınının birey üzerinde bu kadar etkili olması, irâdeyi birebir yansıtmasının dışında başka bir sebebe ilişkilendirilmesi mümkün değildir. Yani müzik bireyin taşıdığı irâdeyi yansıtabilme özelliği sebebiyle bu etkiye kaynaklık yapabilmektedir.[32]

SCHOPENHAUER DÜŞÜNCESİNİN ÖZGÜNLÜĞÜ

Schopenhauer'in yaşadığı dönemde felsefî olarak güçlü bir aydınlanma ve modernleşme eğilimi yaygındır. Descartes'le başlayan süreçte insan aklının dış dünyayı anlamlandırmada tek referans olarak kabul edilmeye başlandığı bir döneme tekâbül etmektedir. Descartes'in "*Düşünüyorum o halde varım.*" (cogito ergo sum) mottosuyla özetlemiş olduğu felsefesinde öznenin düşünmesine imkân sunan aklî unsurlar insanı ve evreni tanımlayan bir konuma getirilmiştir. Bundan sonra gerek insan bilimleri gerekse de doğa bilimleri insan aklının düşünmesini sağlayan matematik, geometri ve aklın apriori ilkeleri olan mantığa dayanması gerektiği fikri hâkim olmuştur. Yani eski metafizik gelenekte olduğu gibi evrenin dayandığı zorunlu bir ilke ya da nesnenin durumlarını kendisine dayanarak anlayabileceğimiz bir töz anlayışı yerine, insanın düşünme melekesini temsil eden akıl geçmiştir. Schopenhauer'e kadarki bu süreç en ideal noktasına Kant'la ulaşmıştır. Kant, evrenin insan tarafından bilinme imkânını tar-

32. Schopenhauer, *Select Essay of Schopenhauer "the Aesthetics of Poetry"*, s. 146.

tışmaya açmış ve bu bilinme imkânının insan aklının kategorilerine dayanması gerektiğini ve kategorilerin de tecrübe ile tamâmen sınırlanmasının zorunlu olduğunu iddiâ etmiştir. İnsan aklının bilgi edinme imkânının tecrübî alanla sınırlanması ve tecrübenin de ancak aklın sınırlar içerisinde algılanabiliyor olması metafiziğin, diğer bilimlerin baş tacı olma vasfı bir tarafa, bilim olma özelliğini de tamâmen kaybetmesine sebep olmuştur.[33]

Metafiziğin insanın var oluşunu anlamlandırma ve bilimlerin gâyesi olma özelliğini yitirmesiyle beraber, insan ve evrene dair anlam sorunu meydana gelmiş ve bu soruna çözüm olarak da akıl ön plana çıkarılmıştır. Böylece insan davranışlarını yönlendiren kuralları saptayan bilim olan ahlâk da, temelini metafizik yerine insan aklının otonomluğuna dayandırmaya başlamıştır. İnsan davranışlarını yönlendiren noktaların aklın doğasında var olan yasaya uygun olması gerektiği düşüncesi, aydınlanmanın tartışılmaz öncüllerinden biri olmuştur. Fakat Schopenhauer, aklın her şeyi belirleyebilecek bir yetiye sahip olmadığını, bilakis irâdenin isteklerine ulaşmak için kullandığı bir araç olduğunu ifade etmiştir. Ona göre insan ve evrene dair hakikatin, aklın ve fizik gerçekliğin verileri üzerinden tanımlanması yapılabilecek en büyük hatâdır. Çünkü fiziksel gerçeklik, irâdenin nesnelleşme basamağının en alt seviyesine tekâbül eder. Bu, hakikati tam olarak göstermeye uygun değildir. Bu sebeple de hakikati anlamayı hedef edinmiş bir öğretinin irâdenin nesnelleşme basamağının en üst seviyesini temsil eden insanı ve onun davranışlarını dikkate alması gerekir. Ona göre irâdeyi en iyi temsil eden kuşkusuz insan ve ahlâkıdır.[34]

Schopenhauer, insanın iç ve dış dünyasının irâdeyi mükemmel derecede yansıtması sebebiyle ahlâkı felsefesinin merkezine yerleştirmekte ve felsefesinde irâdenin ortaya konması ya da anlaşılmasında insanın ben bilincini aracısız tecrübe etmesini delil olarak göstermektedir. Onun insanı merkeze alarak irâdeyi felsefî olarak savunması, Descartes'le başlayan süreçte Batı Felsefesinin özneyi merkeze alıp var oluşa temel yapmasıyla karıştırılmamalıdır. Batı felsefesinde özne sahip olduğu aklî yapı sebebiyle nesneyi ve var oluşu belirleyen bir konumda iken Schopenhauer, özneyi de irâdenin var olma isteğinin bir sonucu olarak görür. Yani ona göre akıl her şeyi belirleyen ya da yapılandıran bir konumda değildir. Çünkü akıl bireyde var olan istekleri belirleyemez. Sadece o isteklerin nasıl elde edileceği konusunda yollar ya da yöntemler üretebilir. İrâde, öznenin ne olacağını, doğuştan ona kazandırdığı karakter vâsıtasıyla belirlemektedir. Akıl da, bu karakterin yapısında bulunan istekler ve huyların yönlendirmesine göre sadece bir araç olarak görev yapmaktadır.

---

33. Schopenhauer, *The World as Will and Idea*, s. 26.
34. Schopenhauer, *On the Suffering of the World*, s. 34.

Descartes sonrasında Batı düşüncesi takip ettiği süreç ve ilerleme bakımından değerlendirildiğinde Schopenhauer'in farklı bir konumu temsil ettiği açıktır. İnsan aklını onu aşan metafizik bir ilke ile ilişkilendirmesi özne temelli düşünceye yönelik güçlü bir itiraz içermektedir. John Lock'la başlayıp Kant'la zirveye ulaşan bilginin ancak tecrübî bir yolla mümkün olabileceği yaklaşımı, metafiziği devre dışı bırakıp evrene ve insana yaklaşımı tamâmen kognitif bir yöne doğru sürüklemiştir. Schopenhauer ise evrene ve insana dair hakikatin kognitif bir yaklaşımla ortaya konamayacağı tesbîtini yaparak, felsefede metafiziğin gerekliliğini yeniden ortaya koymaya çalışmıştır. Gerçi Schopenhauer de, o dönemin en başta gelen düşünürü Kant'a benzer şekilde, fenomenal dünyanın var olma imkânın şartlarından olan zaman, mekan ve nedenselliğin özneye ait idrakin algı formlarından olduğunu kabul etmektedir. Bu, onun, Kant'a benzer şekilde var oluşun özneye ait aşkın "ben"e her yönüyle bağlı olduğu düşüncesini taşıdığı anlamına gelmez. Ona göre insan dâhil her şey bir şekilde irâdenin var olma isteğinin sonucunda meydana gelmektedir. Bu anlamda irâde var oluşun imkânını sağlayan asıl unsurdur. Bu sebeple de herhangi bir felsefe veya dinî öğreti var oluşu irâdenin var olma isteği olarak görmezse; evrene ve insana dair hakikate ulaşamaz.[35]

Schopenhauer'in kendi felsefî ortamında taşıdığı özgünlük sadece ahlâkı ve var oluşu irâdeyle ilişkilendirmeyle sınırlı değildir. Meselâ Schopenhauer, Batı düşüncesinin o dönem tartışılmaz düşüncelerinden olan ilerleme fikrini de savunmaz. Ona göre tarihin bu şekilde okunması mümkün değildir. Tarih kendi içerisinde bu kadar çatışma ve bunun sonucunda kötülük içeriyorken gelecekte daha iyi bir dünyanın var olacağını düşünmek doğru değildir. Tarihi var ederken irâdenin bir hedefi olmadığı için insanların ve yaşamın daha iyi bir noktaya taşınacağı söylenemez. Çünkü irâde, doğası gereği bitmeyen ve tükenmeyen bir çatışma ve bunun sonucu olarak da kötülüğe kaynaklık etmektedir. İrâdenin bu süreç içerisinde bazı seçkin sîmâları vücûda getirmesi de ilerlemeye dayanak olarak kullanılamaz. Çünkü bu seçkin sîmâlar hem çok nâdir bir şekilde ortaya çıkarlar; hem de tarihin her döneminde bulunurlar. Tarihin herhangi bir döneminde diğer dönemlere nazaran daha çok seçkin insanların çıktığı bir durum olmayınca gelecekteki dönemlere yönelik iyimser bir yaklaşım sergilemenin anlamı yoktur. Ayrıca ona göre zamanın, geçmiş, şimdi ve gelecek zaman şeklinde birbiriyle ilişkili ve kopmaz anlardan oluştuğunu düşünmek yanlıştır. Hayat birbirini takip eden anlardan oluşmamaktadır. Bunun yerine bir anın sonsuz bir şekilde genişlemesinden hayat ortaya çıkmaktadır. Zaman birbirinden farklı ama ilişkili anlar olarak anlaşılmadığı sürece, ilerleme anlayışı savunulamaz. Hayat varlığını sürekli aynı anın içeri-

35. Schopenhauer, *a.g.e.* s. 20.

sinde devam ettirmektedir ki, bu sebeple daha iyi olabilecek bir andan bahsetmek mümkün değildir.[36]

Aydınlanma düşüncesinin vazgeçilmez yaklaşımlarından biri de, içerisinde kadın ile erkekler arasında cinsiyet eşitliğini de barındıran eşitliktir. Bu yaklaşıma göre kadınlarla erkekler doğuştan gelen yetiler açısından birbirlerinden üstün görülmeleri mümkün değildir. Kadına yönelik eşitlik anlayışı, hukuktan siyâsete kadar toplumsal hayatın her alanına yansımıştır. Meselâ kadının mîrâsta eşit paya sahip olması ve oy kullanma hakkının verilmesi eşitlik anlayışının bir sonucudur. Fakat Schopenhauer, kadınlar söz konusu olunca aydınlanmacı bir yaklaşım sergilemez. Ona göre kadınlar duygularına hükmedemedikleri, aşırı israfkâr ve dedikoduya eğilimli oldukları için erkeklerle eşit haklara sahip olması kabul edilemez. Schopenhauer, davalarda ve mîrâsta kadınların erkeklere nazaran daha düşük bir hakka sahip olması gerektiğini ifade etmektedir. Mesela davalarda kadınların aşırı yalancı ve unutkan olmaları sebebiyle iki kadının bir erkeğe ancak denk olabileceğini düşünmektedir. Ayrıca mîrâsta kadının alacağı payın, israfkâr olması sebebiyle erkeğin ancak yarısı kadar olması gerektiğini savunur. Buna ek olarak da kadın ve erkeklerin eşit olmadığı düşüncesinin bir sonucu olarak erkeklerin birçok kadınla aynı anda evli olmasının daha doğru olduğunu düşünmektedir.[37]

Bu noktalar dikkate alındığında Schopenhauer'in aydınlanmacı bir düşünür olmadığı açıktır. O, kendisini diğer filozoflardan ayıran en önemli özelliğinin fikirlerini başkasına beğendirmek gibi bir isteğinin olmamasını gösterir. Ona göre bir düşünürün kendi fikirlerini beğendirmeye çalışması hakikate ulaşması açısından büyük bir engel yaratır. Felsefesinin tek amacını hakikati ve gerçeği kavramak ve bunu göstermek olarak belirlediği için, kendi dönemi açısından belirgin farklılıklar barındırmaktadır. Ayrıca kitlelere yaklaşımı olumsuz bir yapıda olduğu için onun sürekli yalnızlığı tercih etmiş olması da, felsefesine etki etmiştir. Felsefî ortamlarda çok fazla bulunma isteğini taşımaması onu üniversitelerden ve akademilerden uzak kalmaya sürüklemiştir. Bunun sonucu olarak da bulunduğu dönemin belli bazı sîmâları ile temasları olsa da onun felsefesini genellikle yalnızlık içerisinde şekillendirdiği söylenebilir. Gerçi bu yalnızlığı yaşadığı dönem için geçerlidir. Ölümünden sonra düşüncesi birçok düşünür ve sanatçı tarafından tartışılmış ve savunulmuştur. Yani kendi döneminde çok etki sahibi olmasa da sonraki dönemlerde kendisinden faydalanan birçok felsefeci ve sanatçı olmuştur.

---

36. Arthur Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2008, s. 66.
37. Bkz. Schopenhauer, *"On Women" German Classic*, s. 127.

SCHOPENHAUER DÜŞÜNCESİNİN ETKİLERİ

Schopenhauer, felsefî olarak en fazla etkiyi kendinden kısa bir süre sonra yaşamış olan Friederic Nietzsche üzerinde yapmıştır. Nietzsche Schopenhauer'i, "*Bir Eğitmen Olarak Schopenhauer*" adlı eserde, kendisine felsefeyi öğreten kişi olarak tanıtmaktadır. Nietzsche, felsefî açıdan eğitmen kabul ettiği Schopenhauer'den aldığı fikirleri daha ileri bir noktaya götürerek bir rasyonalizm ve modernizm eleştirisine dönüştürür. Tabiî ki, bu Nietszche'nin Schopenhauer'den aldığı düşünceleri herhangi bir dönüşüme uğratmadığı anlamına gelmez. Nietzsche hocasından aldığı fikirleri farklı bir bakışla değerlendirerek ondan farklı sonuçlara ulaşmıştır.[38]

Nietzsche, yaşamın gerçeğini gizlemediği ve bunu samîmî bir dille ortaya koyduğu için Schopenhauer'i övgüye lâyık görür. Ona göre de bu evren kötülük ve acılarla doludur. Sürekli bir şekilde canlılar arasında birbirlerine zarar vermeye yönelik bir çatışma yaşanmaktadır. Güçsüzler acımasızca ya öldürülmekte ya da köle olarak çalıştırılmak üzere boyun eğdirilmektedir. Yaşam sürekli bir şekilde ızdıraplara sebep olmakta ve bununla baş edemeyen canlılar yok olup gitmektedir. Nietzsche'ye göre yaşamın bu gerçekliğinin hem rasyonalizm ve hem de din tarafından insanların göremeyeceği şekilde örtülmesi yanlıştır. Çünkü yaşamın bu gerçekliğini göremeyen birey ona karşı mücâdele etmede başarılı olamaz. Bu anlamda Nietzsche de insandaki irâdenin varlığını kabul eder. Gerçi bu irâde Schopenhauer'deki gibi metafizik bir mâhiyete sahip değildir. Nietzsche'de daha çok insandaki irâdenin dış gerçeği algılama ve diğer bireylerle kurduğu ilişkiler ön plana çıkarılır.[39]

Schopenhauer, irâdenin yarattığı kötülükler ve canlılar arasındaki mücâdeleden kaynaklanan acılar sebebiyle bireyin içinde taşıdığı irâdeyi inkâr etmesi gerektiğini düşünmektedir. Birey içinde taşıdığı irâdeden kaynaklanan istekler sebebiyle hayata karşı iyimser bir tavır sergilemekte ve bu da insanlar arasında acımasız bir rekâbete kaynaklık etmektedir. Birey eğer içindeki irâdeyi inkâr etmeyi başarabilirse hayata karşı isteksiz bir noktaya ulaşır ki bu nokta ahlâkın zirvesidir. Nietzsche ise, hocasının fikirlerinin temeli olan insandaki irâde anlayışını kabul eder ve irâdenin inkâr edilmesi gerektiği noktasında Schopenhauer ile aynı fikirleri taşımaz. Ona göre birey, kendindeki irâdeyi inkâr etme yerine onunla barışık olmaya ve güçlendirmeye yönelmelidir. Bu irâdeyi kontrol altına alan her şeyle mücâdele etmelidir. Ona göre hayatın bizzat gerçeği bunu gerektirmek-

38. N. Grace Dalson, *The Influence of Schopenhauer Upon Friedrich Nietzsche,* Source: The Philosophical Review, Vol. 10, No. 3 (May, 1901), Duke Universitesy Press. s. 244.
39. Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu,* çev. İsmet Zeki Eyüpoğlu, Ataç Kitapevi Yayınları, İstanbul, 1965, s. 74-75.

tedir. Yaşam, birey dâhil her canlıya bu irâdeyi vermiştir. Yaşam, sürekli bir mücâdele ve çatışma üzerinden sürmektedir. Yaşamın bu özelliğini görmezden gelmek yerine onunla uyum sağlanmalıdır. İrâdenin sebep olduğu çatışmadan kaçmak bireyi zayıf bir kişiliğe büründüreceği için onu onaylamak daha doğrudur.[40]

Ahlâk, insanın hakikatini yansıtması itibari ile Schopenhauer düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. Ona göre irâdenin inkârını yansıtıp canlıların tamâmına acımayı içerisinde barındırdığı için de ahlâkın en temel erdemi merhamettir. İnsanlar, merhamet vâsıtasıyla irâdenin fenomenal âleme yansıması olan çatışmadan vazgeçerek diğer canlılarla aynı özü taşıdıklarının farkına varırlar. Nietzsche, ahlâk ve ahlâkın temel erdemlerinden olan merhamet konusunda Schopenhauer'den farklı bir yaklaşım sergiler. Ona göre insanlar arasında sürekli bir güç mücâdelesi yaşanır. Bu güç mücâdelesi bazı durumlarda bir kısım insanın aleyhinde sonuçlar üretir. Bu sebeple de ahlâk, insanların birbirine karşı mücâdelesini bitirmek ve ortaya çıkan toplumsal yapının ya da sistemin devamlılığın sağlamak için güçlülerin dayattığı bazı davranış kalıplarından oluşur. Nietzsche'ye göre sistemde güçlülerin elde ettikleri konumlarını devam ettirebilmeleri için toplumda belli ahlâk kuralları oluşur. Bu sebeple ahlâk doğada var olan güç mücâdelesini durdurmak ve insanların çoğunun güçlülere boyun eğmesini sağlamaya hizmet eder. Birey ahlâk sayesinde güç mücâdelesini kötülük olarak değerlendirir ve kendisine biçilmiş toplumsal role uygun hareket etmeyi daha doğru görmeye başlar. Bu sebeple ahlâk bireyin güç istencini yok eden ve diğer bir bireye boyun eğdiren bir unsur olmuş olur.[41]

Nietzsche'ye göre felsefe ve ahlâkın amacı, bireyde gerçeği fark etmesini sağlayacak bir bilinç meydana getirmektir. Eğer birey gerçeği görecek bir farkındalığa ulaşmazsa başka bir birey tarafından kendi irâdesine boyun eğdirilebilir. Gerçeği görmek yaşamda var olan çatışmayı ve mücâdeleyi anlamaya ve kabul etmeye götürmelidir. Birey, yaşamın zorluklarla dolu olduğunu ve bunlarla baş etmenin yolunun bunu görmezlikten gelmekten değil de; bilakis bunu onaylamaktan ve ona katılmaktan geçtiğini kabul etmelidir. Bu anlamda Nietzsche, Schopenhauer'in merhamet ilkesine de olumlu bir yaklaşım sergilemez. Ona göre merhamet bir bireyin diğer bireyden, yaşamı onaylamasını ve yaşamdaki mücâdeleye katılmasını sağlayan araçlardan mahrum etmeye götürür. Birey, merhamet gördüğü zaman başkasının irâdesini onaylamaya başlar ki, sonuç olarak bu bağımlılık yaratır.[42]

---

40. Daha geniş bilgi için bkz. Pierre Cassidy, *Will to Power: The Philosophical Expression of Nietzsche's Love of Life,* University of Ottawa, Ottawa, 2011.
41. Doğan Özlem, *Ahlâk Felsefesi*, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2004, s. 107.
42. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, R. J. Hollingdale, Penguin Books, London, 1990, s. 56.

DEĞERLENDİRME

Schopenhauer'in düşüncesi kendi dönemi açısından özgün olduğu kadar ahlâkı ve özellikle merhameti vurgulaması kayda değer bir noktadır. Onun döneminde ahlâka kognitif bir zemin aranıyorken Schopenhauer'in, ahlâkı metafizik bir yaklaşımla temellendirmesi de önemlidir. Ayrıca düşüncesini özellikle hayatın gerçeklerini dikkate alarak şekillendirmesi ve insanı sadece araçsal bir akla mahkûm etmemesi, felsefesinin belirgin özelliklerindendir. Batı, aydınlanmayı yaşadığı süreçte doğu toplumlarına yönelik küçümseyici bir tavır içerisinde iken Schopenhauer, bu algıya kapılmayıp hakikatin peşine düşmüştür. Hakikat söz konusu olduğunda bir paye ya da makam elde edebilmek için herhangi bir fikrî yozlaşmayı özellikle kabul etmemiştir. Gerektiğinde inandığı hakikat için kitlelerden uzaklaşmayı bir sorun olarak görmemiş ve yalnızlık gibi bir zorluğun üstesinden de gelmeyi başarmıştır.[43]

Bununla birlikte sahip olduğu düşüncenin her yönden tutarlı olduğunu söylemek de mümkün değildir. Schopenhauer düşüncesinde irâde ve evrendeki kötülüğün varlığı arasında ilişki olduğunu düşündüğü gibi; irâde ile sanat ve ahlâk arasında da ilişki kurulmaktadır. Ona göre irâde, evrendeki kötülüğün tek kaynağı olduğu gibi evrendeki seçkin sanatçı ve azizleri de meydana getirendir. Schopenhauer, irâdenin sebep olduğu kötülüklerden söz ederken, hayata yönelik olumsuz ifadeler, söz konusu aziz ve sanatçılar olunca daha olumlu bir dil kullanmaktadır. Hem kötülüğü hem de bu seçkin insanları meydana getiren unsurda bir değişiklik varsaymayı da gerekli görmemektedir. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak şu soru sorulabilir "Nasıl oluyor da irâde kötülüğe sebep olduğunda kötü, erdemli ve dâhî insanları üretirken iyi olabilmektedir?" Schopenhauer, irâdenin kötülüğe sebep olmasını, bireyin, içinde taşıdığı irâdeden kaynaklanan isteklerden vazgeçmesi gerektiğine felsefî olarak bir dayanak yapmaktadır. Bununla beraber birey, içindeki irâdeyi inkâr ederken ahlâk vâsıtasıyla tekrar irâdeye ulaşmaktadır. Aynı şekilde birey bencil isteklerinden vazgeçtiğinde irâdeyi inkâr etmekte, fakat sanat ya da ahlâk vâsıtasıyla tekrar irâdeyi keşfedebilmektedir.[44]

Schopenhauer açısından evrendeki kötülükleri görebilmek ve bunun sonucu olarak evrene karşı olumsuz bir tavır sergilemek bireyi ahlâka götürebilecek en önemli yaklaşımdır. Çünkü birey bu yaklaşımının sonucunda içindeki irâdeyi onaylamayarak yaşamla ilgili umutlarından vazgeçecektir. Schopenhauer'in

---

43. Bhikkhu Ñáóájìvako, *Schopenhauer and Buddhism,* Buddhist Publication Society, Kandy, 1988, s. 9.
44. Daha geniş bilgi için bkz. Ahmet Uğurlu, *Schopenhauer'de İrade Ahlak İlişkisi,* Yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul Üni., 2013.

kabul ettiği gibi kötümserlikle ahlâk arasında böyle bir ilişkinin varlığı da tartışılabilir. Hayatın yaşanamaz bir yer olduğu fikrinin, insanların birbirine daha iyi davranacağı sonucunu doğuracağı yaklaşımı kabul edilebilir görünmemektedir. Bireyin hayatı her yönüyle olumsuzladığı bir dünya daha büyük bir şiddete de sebep olabilir. Birey hayatta kötülüklerin varlığını kötülüğü normalleştirmek için kullanabilir ki, bu da bireyde daha büyük saldırganlıklara kaynaklık edebilir. Ayrıca Schopenhauer bir taraftan kötümser teolojisi sebebiyle Hıristiyanlığı överken, diğer bir taraftan Hıristiyanlığın ortaçağda sebep olduğu acılar yüzünden de yoğun bir şekilde eleştirmektedir. Hıristiyanlığın ortaçağ boyunca kötülüklere sebep olduğu yaklaşımı yaşama kötümser bakmanın her zaman merhamete kaynaklık edeceği fikri ile çelişir. Hıristiyanlık düşüş teolojisiyle evrene kötümser bakan bir inanca sahip olduğu halde, ortaçağda epey miktarda insanın ölümüne sebep olmuştur.[45]

KAYNAKÇA

Atayman, Veysel, *Varolmanın Acısı,* Don Kişot Yay., İstanbul, 2004.

Cassidy, Pierre, *Will to Power: The Philosophical Expression of Nietzsche's Love of Life,* University of Ottawa, Ottawa, 2011.

Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi,* Bursa, 2000.

Dalson N., Grace, *The Influence of Schopenhauer Upon Friedrich Nietzsche*, Source: The Philosophical Review, Vol. 10, No. 3 (May, 1901), Duke Universitesy Press.

Hutchings, Kimberly, *Kant, Critique and Politics,* Routledge publishing, New York, 1996.

Ñáóájìvako, Bhikkhu, *Schopenhauer and Buddhism,* Buddhist Publication Society, Kandy, 1988.

Nietzsche, Frederic, *Beyond Good and Evil*, R. J. Hollingdale, Penguın Books, London, 1990.

———, *Tragedyanın Doğuşu,* çev. İsmet Zeki Eyüpoğlu, Ataç Kitapevi Yay., İstanbul, 1965.

O'Neill, Onora, *Kant: Rasyonality as Pratical Reasons*, Edited by. Alfre.d J. Mele and Rawling, Piers, Oxford University Press, Oxford, 2004.

Özkan, Seail, *Paradokslar Üzerine Raks,* Ötüken Yay., İstanbul, 2006.

Özlem, Doğan, *Ahlâk Felsefesi*, İnklap Yay., İstanbul, 2004.

45. Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, s. 37.

Platon, *Sofist,* çev. Cenap Karakaya, Sosyal yay., İstanbul, 2000.

Schopenhauer, Arthur, *On the Basis of Morality*, Translated by E. F. J. Payne, The Library of Liberal Arts, 1965.

———, *Select Essay of Schopenhauer*, Garrit Droppers, C.A.P. Dachsel, Sentinel Company, Washington, 1881.

———, *The World As Will And Idea*, translated From The German ByR. B. Haldane, M. A. And J. Kemp, M.A., Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., London, 1909

———, *Güzelin Metafiziği,* çev. Ahmet Aydoğan, Say Yay., İstanbul, 2009,

———, *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason,* Translated by Karl Hillebrand, Geoge Bell and Sons, London, 1903.

———, *Philosopical Writings,* Edited by Wolfgang Schairmacher, German Library, New York, 1994.

———, *On the Suffering of the World,* Translated by R. J. Hollingdale, Penguın Books, London, 1970.

———, *The Two Fundamental Problems of Ethics,* Translated by David E. Cartwright and Edward E. Erdmann, Oxford Published, New York, 2010.

———, *Merhamet,* çev. Zekai Kocatürk, Dergah Yay., İstanbul, 2007.

———, *Parerga ve Paralipomena,* çev. Levent Özşar, Biblos Yay., İstanbul, 2007.

———, *İrâde ve Tasarım Olarak Evren,* çev. Levent Özşar, Biblos Yay., İstanbul, 2009.

———, *Select Essay of Schopenhauer "The Metaphysics of Love"* Garrit Droppers, C.A.P. Dachsel, Sentınel Company, Washington, 1881.

———, *Üniversiteler ve Felsefe,* çev. Ahmet Aydoğan, Say Yay., İstanbul, 2008.

———, *"On Women" German Classic,* Translated by T. Bailey Saunders, edited by Francke Kuno, New York, 1914.

Şahin, Fatih, *Budizimde Nirvana Anlayışı,* Kayseri, 2005.

Uğurlu, Ahmet, *Schopenhauer'de İrâde Ahlâk İlişkisi,* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

Wood, Allen W., *Kant,* Blackwell Publishing, Madlen, 2005.

SCHOPENHAUER'DA ESTETİK KURTULUŞ

Ahmet İnam*

XIX. yüzyılın romantik Alman filozofu Schopenhauer, çok az sayıda felsefecinin, Freud ve birkaç edebiyatçının dışında, etkisini pek duyuramamıştır.[1] Kimilerine göre metafiziği tutarsızlıklar ve eksikliklerle doludur.[2] Yine de ben Schopenhaur'dan ahlâk ve estetik alanında, onun metafizik dayanaklarını kabul edelim ya da etmeyelim öğreneceğimiz şeyler olduğunu ileri sürüyorum. İşte bu yazımda, ondan öğrenebileceğimizin ne olduğunu bir yanıyla ortaya koymaya çalışacağım. Görüşlerimin bir kısmını 24-27 Mayıs 1988 tarihleri arasında Hamburg'daki Uluslararası Schopenhauer Kongresi'nde yaptığım bir konuşmada değişik bir bağlamda, onun ölüm anlayışından kalkarak savundum. Buradaki düşüncelerim yalnızca Schopenhauer'in felsefesi ile sınırlı değil. Okur, metafizik kabullerin nasıl insanı belli dünya görüşüne ve yaşama anlayışına ittiğini, buna rağmen aynı dayanaklardan çıkarak, sistemin kavramsal örgüsü içinde kalıp, onun değişik bir yorumuyla, bu yaşayıştan nasıl başka türlü

---

* Prof. Dr., ODTÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

1. Schopenhauer'in Nietzsche ve Wittgenstein'a etkisi çok açıktır. Ayrıca Burkhardt, Wundt, Vaihinger, von Hartmann ve Schoenberg'in düşüncelerinin gelişmesinde rolü önemlidir.
   D.H.Lawrence, Proust, Mann, Conrad, Tolstoy ve Samuel Beckett'in de Schopenhauer'dan etkilendiği söylenebilir. Bkz. M. Fox (1980:XVII), Windelband (1957:549-550, 557, 558, 573-574).
2. Hamlyn (1985:1); Jones (1975:147).

yaşama biçimleri elde edilebileceğini, sanırım bu kısa yazı çerçevesi içinde görebilecektir. Burada metafizik (ontolojik), epistemolojik dayanakların yol açtığı etik ve estetik anlayışın ilişkisi de bizim için öğretici olabilir. Ben Schopenhauer'in temel görüşlerine tümüyle katılmıyorum, ama biraz önce söylediğim gibi, ondan epey şeyler öğrendim. Schopenhauer'a saygısı olanların da öğrenebileceklerini düşünerek bu yazıyı yazdım.

Schopenhauer, felsefe tarihinin en karamsar filozofu diye bilinir.[3] Oysa metafiziğin ontolojik ve epistemolojik dayanaklarının da zorunlu bir mantıksal sonucu değildir bu karamsarlık.[4] Bir yandan istemenin (Wille), o bilgiye gelmez, us ötesi, önlenemez amansız gücünü, diğer yandan bu istemenin görünür olduğu, kendini ifade ettiği, gösterdiği alan olan görünenler dünyasının (Die Welt als Vorstellung) önceden belirlenmiş, katı zorunluluğunu yaşayan insan için bu, biri bilemediği için ürkütücü diğeri ise önceden belirlendiği için tatsız, sıkıcı dünyanın iki bakımdan verilişi karşısında, yaşama acılarla dolu, duyumsuzluklardan başka bir şey değildir.[5] Üstelik isteme bir ve her şeydir.[6] Evrende görünenlerin tamamı, bu tek istemenin görünüşüdür. Bedenimiz de öyledir.[7] Biz, fizyolojik bir nitelik taşıyan beyinle ortaya çıkmış[8] bilincimizle, bu istemeyi farkederiz, yaşarız. Onu bilemeyiz, çünkü bilgi, bu kendi-başına-şey'in (Ding an sich)[9] dışındadır, ancak görünenler dünyasında ortaya çıkar. Yeter sebeb ilkesiyle (Der Satz vom zu reichenden Grunde) ve onun dörtlü köküne (ratio essedi, ratio fiendi, ratio cognoscendi, ratio agendi) dayanan ilkelerle bu görünenler dünyası bilinir olur. Bu dünyada her şey şaşmaz ilkelerin ışığında olup biter.

Çok kısa olarak çizmeye çalıştığım bu, katı, belirlenmiş, bilinir dünya ile özgürlüğün olduğu, ama bilgi ilkelerinin geçmediği kendi başına şeyin, istemenin cenderesi altındaki insan için kurtuluş nasıl mümkündür? Schopenhauer önümüze birkaç seçenek sunmaktadır. Önce bilgiyle, istemenin amansız gücü dizginlenebilir. Yine de bu çok zor bir iştir, istemenin susturulması sürekli olarak, tümüyle gerçekleştirilemez, dereceleri vardır. Ayrıca içimizdeki istemeyi yadsı-

---

3. Olanaklı olan dünyaların en kötüsünde yaşadığımızı söyler (...die schleshteste unter den möglchen sei.) (WII, 747). Bütün yaşam bir acı çekmedir (Alles Leben Leiden ist.) (WI, 426).
4. Meselâ, Russell (1964:759).
5. Örneğin, WII, 813-814.
6. WII, 411.
7. WI, 160,WII,253.
8. WI, 223,453... PPII, 323.
9. Kant'ın "kendi başına şey"i Schopenhauer'da "isteme" olarak yorumlanıyor. Schopenhauer'ın Kant eleştirisi için bkz. WI, Anhang, "Kritik der Kantischen Philosophie", pp. 559-715.

yabiliriz (Abnegatio sui ipsus).[10] Onu yok etmeye çalışırız. İsteksizlik durumuna erişmeğe uğraşırız. Gövdemizin bütün isteklerinden arındığı "asketik"[11] bir yaşama, acılarımızı dindirir, içimizde, öznelliğimizin çekirdeğinde bulunan isteme susturulursa, dünyayı gören nesnel bir göz oluruz. Bu kurtuluş yollarından ilki bilgiye, bilgiyi kullanan "Intelekt"e, anlık'a, zihne bağlıdır. Zihin her zaman istemenin gücü karşısında zayıftır. Bundan dolayı, bilgi yolunun sağlam bir güvencesi yoktur. İkinci yolsa, istemenin bir olumsuzlanması, yadsınması, inkârıdır. Doğulu bilgelerce önerilen bu yol bizi hiçliğe tutsak eder. İki yolun da olumsuz kurtuluş yolları olduğunu söyleyebilirim.[12]

Bana kalırsa, bütün bunların dışında Schopenhauer'da bir kurtuluş olanağı daha var. Şimdi adım adım bunu göstermeye çalışacağım.

a) İnsanoğlunun bireysel, önceden belirlenmiş bir empirik karakteri vardır.

b) Bu empirik karakter, insanın ait olduğu insan türünün, yani kavranabilir[13] karakterinin (intelligible charekter) bütün özelliğini taşır.[14]

c) Her tür bir ideanın görünür dünyada kendini göstermesi, ifade etmesidir.[15]

d) İdea, istemenin değişik düzeylerde ve derecelerde nesnelleşmesiyle (objectification) ortaya çıkar. İdealar, görülerle (Anschauungen), sezgisel algılarla kavranırlar.[16] Bu anlamda tek bir insanda, insan türüyle ortaya çıkan, insanlık ideası yakalanabilir.

e) Üstelik insan bireyleri birbirlerinden çok ayrı özellikler taşıdıkları için, isteme onlarda bireysel isteme olarak belirlenir ve kişiler bir "özel idea" (Besondere Idea) taşırlar.[17] Bu nokta oldukça tartışmalı olmasına rağmen, ileri süreceğim sav açısından önemlidir. Bir ve her şey olan istemenin nasıl olup da bireylerde idea olarak ortaya çıktığı sorusu burada önemli oluyor; çünkü, idea görünenler dünyasında "tür" olarak kendini gösteriyor.

---

10. WH,731.
11. Asketikas sözcüğünün "eğitim" anlamını hatırlamalı. Eski Yunancadaki askétés, kendini sürekli çabalarla yetiştiren bir demek.
12. Ayrıca, ahlak alanında, bencillikten kurtularak başkalarının acılarını paylaşma (Mitleid) özelliğinin de bir kurtuluş olanağı olduğunu söyleyebiliriz. Bkz. "Über die Groundlage der Moral Ethik", III. cilt, s. 740 v.ö. İnsan sevgisi (caritas, agapé) de bilgiyle kazanılan bir erdemdir. O da yukarıda andığımız kurtuluş yoluna giriyor.
13. "Über die Freiheit des Willens", III. cilt, s. 568 v.ö.
14. WI.230.
15. WII, 472.
16. WI, 252-260.
17. WI, 233. Ayrıca krşl. WI, 316-317. İngilizcede Schopenhauer üstüne kitabı olan iki düşünür, bu noktada Schopenhauer'ın görüşlerinde tutarsızlık buluyorlar. Bkz. Hamlyn (1980:129), Gardiner (1963:217, 260).

f) Bu yukarıda sözü edilen zorluğun çözümü "estetik yaşantı"nın incelenmesine dönülerek bulunabilir. Şiirde ve plastik sanatlarda, sanat yapıtı, tikel olmasına karşılık bir ideanın görünür olduğu varlıktır. Bir resmi seyreden kişi, resimdeki ideayı, o resmin içeriğinden tikel, bireysel yapısından kalkarak genel formunu, ideasını yakalayabilir. Sanat yapıtındaki "idea"yı yakalayabilmek sıradan birinin işi değildir. Ancak dahiler bu işi başarabilir ve bu kavrama süresini uzatabilir.[18]

Yine de her insanın kendine göre bir kavrama derecesi ve gücü olduğunu da söyleyebiliriz.

g) Demek ki, tek tek olan nesneler, sanatta olduğu gibi, görünür oldukları, taşıdıkları ideayı yansıtabilirler. İnsan bireyi, insan türünün yetkin bir temsilcisi olduğu sürece, insan ideasını içinde taşır.[19]

Öyleyse özel ideasına sahip insan teki, ideaya sahip olduğu için, içinde bir tümelliği taşıyordur.

h) İşte bu nokta, can alıcı bir önem taşıyor: İnsan bireylerini "idea" olarak görebilmek. Kurtuluş burada. Karşımdaki insanın "özel idea"sını bir sanat yapıtını kavrar gibi kavrayarak, onun görünür dünyanın ötesine ait olduğu insanlık ideasını (İdealar arasında bir sıradüzeni vardır. Özel idea, insanlık ideasının daha az yetkin bir örneği olabilir.) yakalayabilir. Bu anda artık ideayı kavrayan kişi, bütün öznelliğinden, içindeki istemeden kurtulmuş, özne-nesne ayırımı ortadan kalkmıştır. Artık isteme silinmiş, bir başka kişiyle onun ideası aracılığıyla birleşilmiştir. Ayrıca görünür dünyanın cenderesinden kurtulunmuştur: Çünkü artık görünür dünya yasalarının işlemediği, zamanın akmadığı bir idea alanındayızdır.

Özel ideasını yakalayabildiğimiz kişi, görünür dünyada fiziksel olarak varolmayabilir de. Ölmüş bir kişinin "idea"sını, fiziksel olarak bıraktıklarından kalkarak, kavrayabiliriz. Böylece kökü ölümlü insanın bilincine dayanan, onun algılama gücüne bağlı bir ölümsüzlük olanağı ortaya çıkıyor. İdeanın yaşanması, taşıdığı mistik yüke rağmen, insan bilincinin görünür dünyanın ötesine geçmesine yardımcı oluyor. Böylece, içimizdeki bencil istemenin zincirlerini çözebilmiş, fizik, fizyolojik, biyolojik dünyanın katı belirleyiciliğinin üstüne çıkmış oluyoruz: İşte kurtuluş.

Schapenhauer kendi sisteminin bu olanağının yeterince farkında değildi sanıyorum. Görünür dünyayı estetik bir nesne olarak algılayabilmenin herkesin harcı olmadığını düşündüğünden belki.

---

18. WII, 32. Bölüm.
19. PPII, 498499, WI, 329.

İşte ne denli önceden belirlenmiş ve değişmez olursa olsun, empirik karakterimiz, kendimiz ve dış dünya hakkındaki bilgimizin artmasıyla kazanılmış karakter (erworbene Charakter) haline dönüştürülebilir.[20] Edindiğimiz bu karakterle, kendimizi belirleme, çevremizi ve toplumumuzu farketme, düzenleme, denetleme olanağına sahibim. Evrendeki her şeyin kaynağı olan, bir ve her şey olan o amansız istemeyle baş etmenin yolu buradan geçiyor. İdeaları kavrayarak. İdeanın farkına vararak. İdea oluşturma olanağından yoksunum; çünkü bu, intellektin işi değil. Ne denli hazır olarak verilmiş olurlarsa olsunlar, hele toplum, topluluk olarak ideaların farkına varıp, kendi içlerindeki savaşımlarını bilgimize katarsak, eylemlerimizi belirleyen 'motiv'leri yakalayabilirsek gücümüz artar.[21] O zaman deyim yerindeyse, bilinemez, kendi başına yaşama-istemesine karşı, "ideaları-kavrama-istemesi" oluşturabiliriz, doğrusu, Schopenhauer sisteminin elverdiği ölçüde. Nietzsche'de olduğu gibi bir hakikat istemesi (Wille-zur-Wahrheit) olmasa bile, bu olanaklı dünyaların en kötüsünde başımıza bu işleri açan istemeyi dizginleyip, susturacak, belki de eğitecek bir isteme geliştirebiliriz.

Kurtuluşun (Die Heilsordnung) estetik yoldan olması, bâzı okurları gülümsetebilir. Mistik, fantazi bir çözüm müdür bu? Yaşamanın bunca zorluğu böylece yenilebilir mi? Schopenhauer'in sisteminde, doğanın bu dehşetli gücü karşısında, bilgimizin ışığında geliştirebileceğimiz idea yaşantısı (Erfahrung) ile oluşturulacak tavır geliştirmenin dışında da yapabileceğimiz bir şey yok gibidir.[22]

KAYNAKÇA

Fox, M. (1980) *Schopenhauer* (derleme), Sussex: The Harvester Press.

Gardiner, P. (1963) *Schopenhauer*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.

Hamlyn, D.W. (1980) *Schopenhauer*, London: Routledge and Kegan Paul.

Jones, W.T. (1975) *Kant and Nineteenth Century*, New York: Harcourt Brace Jovanovich.

---

20. WI, 419. Edinilmiş karakterin Schopenhauer'in sistemindeki önemi için bkz. Nicholls (1980).
21. WI, 153.
22. Kuçuradi, sanırım, özellikle WII, 34. bölümden kalkarak, Schopenhauer'da üç insan tipi bulabileceğimizi söylüyor (Kuçuradi, 1968:44-46). "Tekte idesini görüp, kendi "kausal" bağları dışında yaşamayı başaran, istemesini kırabilen insan, insan adını taşımaya layık insandır." diyor. Böyle bir insan, yazımdaki deyimlerle söylersek, edindiği karakteri ile yaşama-istemesine karşılık, 'ideaları-kavrama-isteme'sini geliştirmiş, insan, kurtulmuş insan olsa gerekir.

Kuçuradi, İonna (1968) *Schopenhauer ve İnsan*, İstanbul: Yankı Yayınları.

Nicholls, R. (1980) "Analysis of Character", M.Fox'un derlediği *Shopenhauer*'de, Sussex: Harvester Press, s. 107-131.

Russall, B. (1964) *A History of Western Philosophy*, New York: Simon and Schuster.

Schopenhauer, A. (196065) *Samtliche Werke*, derleyen, W. Frhr, von Löhneysen, 5 cilt.

Stutgart and Frankfurt: Cotta/Insel. Toplu eserlerinin ilk iki cildi, *Die Welt als Wille und Vorstellung, "WI"* ve "WII" olarak kısaltıldı. Son iki cildi, *Parerga und Paralipomena* "PPI" ve "PPII" olarak gösterildi.

Windelband, W. (1957), derleyen H. Heimsoeth, *Jahrbuch der Geschichte der Philosophie* Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

JEREMY BENTHAM

Metin Aydın*

bir eylemin ahlâkî olarak doğruluğunu, eylemden etkilenecek bireyler için alternatif diğer eylemlerden daha fazla fayda üretmesine bağlayan "Faydacılık (utilitarianism)", bugün Anglo-Sakson kültürün hâkim olduğu Britanya'dan Amerika ve Avustralya'ya uzanan oldukça geniş bir coğrafyada etkili olmuş ve hâl-i hazırda bu etkinliğini devam ettirmekte olan bir etik teoridir. "Faydacılık" adı altında sistemleştirilmiş bir etik teori olarak ilk kez XVIII. yy'da ortaya çıksa da, teknik olarak dayandığı temel ilkelerin izlerini Antik Yunan'a, hatta Antik Çin'e kadar sürmek mümkündür. Faydacılığın temel hareket noktasını "en yüksek sayıda insanın en yüksek mutluluğu (the greatest happiness for the greatest number)" oluşturmaktadır. Bu ilkeye "Fayda İlkesi (the principle of utility)" ya da "en yüksek mutluluk ilkesi (the greatest happiness principle)" denmektedir.[1] Buna göre faydacılığın nihâî amacı, bireyin ve toplumun mutluluğudur. Faydacılık için mutluluk, acının olmaması ya da hazzın acıdan daha fazla olması durumudur. Bu bağlamda fayda ile hazzı eşitleyen faydacılık için genel olarak bir eylem, fayda ilkesi temelinde hazzı ortaya çıkarıyorsa ahlâkî olarak "doğru/faydalı", eğer acıya neden oluyorsa "yanlış/faydasız"dır.[2]

---

* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı.(metina@sakarya.edu.tr)

1. Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press: London, 2011, s. 942.
2. Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yay.: İstanbul, 2002, s. 191.

Tarihini Antik Çin ve Antik Yunan'a kadar geri götürmenin mümkün olduğu faydacılık için en önemli figürlerden biri, belki de en önemlisi Jeremy Bentham'dır. Onu faydacılık için bu kadar önemli yapan etkenlerin en başta geleni, kendi dönemine kadar farklı düşünce sistemleri içerisinde tâlî bir role sahip olan faydacı ilkeleri sistemleştirmesi ve bir etik teori olarak geliştirmesidir. Her ne kadar düşünce tarihini konu edinen eserlerde faydacılığın kurucusu olarak nitelendirilse de bu açıdan o, faydacılığın sistemleştiricisidir.[3] Çünkü kendisinden önceki düşünürler, faydacılığa temel olan ilkeleri ahlâk, hukuk ve siyâsetin temeli saymakla birlikte ya dinî görüşlerin tesiri altında kaldıkları ya da faydacı fikirleri zıt kaynaklı anlayışlarla karıştırdıkları için felsefî bir sistem geliştirme imkânı bulamamışlardır.[4] Bütün bunlara ek olarak Bentham tarafından ortaya koyulan faydacılık, İngiliz düşünce tarihinde ortaya çıkmış ilk felsefe ekolü olarak da kabul edilmektedir. Bacon, Berkeley, Locke gibi ünlü Britanyalı filozoflar arkalarında bir düşünce okulu bırakamamışken, Bentham bunu başarmıştır.[5]

HAYATI

Ahlâktan hukûka, siyâsetten ekonomiye birçok alanda eserler veren Bentham, 1748 yılında Londra'da doğmuş ve 1832 yılında aynı şehirde ölmüştür. Babası Jeremiah Bentham II, oldukça başarılı bir avukat, dedesi Brian Bentham ise tefeciydi. Oldukça kısa boylu olan Bentham, fiziksel olarak zayıf bir bünyeye sahipti.[6] Entellektüel gelişimi ise fiziksel gelişiminin tam tersiydi. 6 yaşına geldiğinde Latince ve Yunanca'yı öğrenmişti.[7] Küçük yaşlardan itibaren, birçok klasik eseri okuyan Bentham'ı etkileyen en önemli eserlerden biri Fenelon'un *Telemaque* adlı eseridir. Sir Leslie Stephen, bu eserin Bentham'ın ileride ortaya koyacağı ahlâk alanındaki görüşlerini derinden etkilediğini belirtmektedir.[8] Tefeci dedesinin mîrâsını iyi idare etmeyi başaran babasından, kardeşi Samuel ve kendisine hatırı sayılır bir mîrâs kalmış ve bu mîrâs hayatı boyunca Bentham'ı çalışma zorunluluğundan kurtarmıştır. Dehasına uygun bir eğitim alan

3. Geoffrey Scarre, *The Problems of Philosophy: Utilitarianism*, Routledge Press: London, 2003, s. 73.
4. Adnan Güriz, *Faydacı Teoriye Göre Ahlak ve Hukuk*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları: İstanbul, 1963, s. 31.
5. Harun Anay, "Hilmi Ziya Ülken'in Faydacılığa Eleştirileri", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 2011, sayı: 24, s. 102.
6. Leslie Stephen, *The English Utilitarians*, Duckworth Press: London, 1900, I, s. 119.
7. Nicholas Capaldi, *John Stuart Mill*, Türkiye İş Bankası Yayınları: İstanbul, 2011, s. 19.
8. Stephen, *The English Utilitarians*, s. 120.

Bentham 12 yaşında başladığı Oxford'dan 15 yaşında mezun olmuş ve babasının izinden giderek hukuk alanında çalışmıştır. Fakat o, hiçbir zaman pratik hukukla ilgilenmemiş ve bütün çalışmalarını, babasından kalan servetin de sağladığı rahatlıkla, teorik hukuk alanında ortaya koymuştur.[9]

Bentham, hayatı boyunca hukuk başta olmak üzere sosyal, siyasal, ekonomik alanlarla ilgili reform çalışmalarıyla uğraşmış, bu bağlamda, temsîlî hükümet sisteminin kabul edilmesi, kadınların da dâhil olduğu genel seçim hakkının tanınması, serbest pazarın desteklenmesi, cinsel özgürlüklerin sağlanması, eşcinselliğin suç olmaktan çıkarılması, yoksullara yardım edilmesi, hapishanelerin ıslahı, idam cezasının kaldırılması, hayvan hakları, gibi meselelerde çalışmalar yürütmüş, bu meselelerle alakalı reform önerilerinde bulunmuştur.[10] Bentham'ın reformist çalışmaları her ne kadar çeşitli alanlara yönelik olsa da, onun asıl amacı kendi dönemindeki İngiliz Hukuk'unda reformlar gerçekleştirmekti. Çünkü o dönemde cârî olan hukuk, Bentham'ı tatmin etmekten uzaktı. Bu tatminsizliğin ana sebebi ise hukuk alanındaki içinden çıkılmaz karmaşıklıklardır. Dolayısıyla teorik hukuk alanındaki bütün çalışmalarının nihâî amacı, bu alandaki karmaşanın ortadan kaldırılması ve hukûkun olması gerektiği gibi genel geçer ilkelere ulaşması olmuştur. Bu amacı doğrultusunda Bentham, kendi döneminde yapılan hukuk alanındaki polemiklerin hepsine şu veya bu şekilde müdâhil olmuş, bunun sonucunda da XIX. yy'ın ilk yarısında İngiltere'de gerçekleştirilen hukuk reformlarının neredeyse tamamında ya bizzat kendisi ya da kendi düşüncesini paylaşan düşünürler mârifetiyle etkili olmuştur.[11] Bentham'ın sosyal alandaki reformlarının genel rengini ise, kendisinin de içerisinde yer aldığı orta sınıfın lehine aristokratların ve büyük toprak sahiplerinin imtiyazının kırılması oluşturmuştur.[12] Bentham, bu reform çalışmalarını sadece teorik olarak ortaya koymamış, bunların hayata geçmesi için kendisi de bi'l-fiil çalışmıştır. Bu bağlamda 1824 yılında üzerinde çalıştığı reformların toplum tarafından kabul görmesini sağlamak ve kamuoyunu bu reformlardan haberdar etmek için finansmanını kendi cebinden karşıladığı *Westminister Review* adlı bir de dergi kurmuştur.[13]

Bentham'ın hem reformcu karakterini göstermesi hem de bu çalışmalarının İngiliz hükümeti tarafından nasıl karşılandığını ortaya koyması açısından bahsedilmesi gereken en önemli çalışması "Panopticon" projesidir. Bentham, aslında prototipi kardeşi Samuel'e ait olan bir cezâevi projesi hazırlamıştır. Kar-

---

9. Graham Gordon, *Eight Theories of Ethics*, Routledge Press: London, 2004, s. 130.
10. Gerald Postema, "Bentham's Utilitarianism", *The Blackwell Guide to Mill's Utilitarianism*, ed. Henry R. West, The Blackwell Pub.: London, 2006, s. 27.
11. Francisco Vergara, *Liberalizmin Felsefi Temelleri*, çev. Bülent Arıbaş, İletişim Yayınları: İstanbul, 2006, s. 71.
12. Stephen, *The English Utilitarians*, s. 140.
13. Güriz, *Faydacı Teoriye Göre Ahlak ve Hukuk*, s. 135.

deşi Samuel'in geniş bir evde çalışanların sürekli olarak gözetim altında tutulmasını sağlamak amacıyla Rusya'da yaptığı projeye dayanan Panopticon, Bentham'ın uzun zamandan beri üzerinde çalıştığı cezâevi reformunun somut bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Bentham bu projeyi Brissot'a yazdığı bir mektupta *"üç kağıtçıları dürüst, tembelleri çalışkan yapacak bir değirmen"* olarak tanımlamıştır. 1791 yılında hazırladığı bu projeyi, İngiliz hükümetine 1792'de bir teklif olarak sunmuş ve bu teklifi 1794 yılında kabul edilmiştir. Fakat daha sonra çıkan bazı siyâsî ve ekonomik gerekçelerle proje rafa kalkmıştır. Ancak hükümet, projedeki emeklerinin karşılığı olarak Bentham'a yaklaşık 23.000 poundluk yüklü bir ödeme yapmıştır.[14]

"Panopticon" projesinin İngiliz hükümeti tarafından ciddîye alınıp tartışılması onun İngiltere'deki etkinliğini göstermesi açısından önemlidir. Hatta Bentham'ın bu etkisi sadece ülkesiyle sınırlı kalmamıştır. Yaşadığı dönemde yapmış olduğu çalışmalar onun uluslararası bir üne sahip olmasını sağlamıştır. Söz gelimi, Bentham 1820-1821 yılları arasında İspanya ve Portekiz'e anayasal düzenlemelerle alakalı olarak danışmanlık yapmıştır.[15] Buna ek olarak başta Fransa[16] olmak üzere diğer Avrupa ve Güney Amerika ülkeleri ile Amerika için kanun tasarıları hazırlamıştır.[17]

BİLİMSEL BİR ETİK TEORİ: FAYDACILIK (UTILITARIANISM)

Bentham'ın ahlâk alanındaki görüşlerinin hareket noktasını, diğer etik teorilerin temellerinin "saf mantıksal gerçekler yerine a priori sezgi üzerine inşâ edilmiş olmaları" tesbîti oluşturmaktadır. Bu sebeple ona göre olgulara referans yapmayan bu teoriler, ahlâk alanında keyfî davranmakta ve bu alanda karmaşaya sebep olmaktadırlar. Halbuki Bentham açısından iyi kurgulanmış bir etik teorinin en önemli özelliği ve işlevi, ahlâk alnındaki mevcut karmaşaya son vermek, daha sonra ortaya çıkması muhtemel olan karmaşaların ve keyfîliklerin önüne geçmek olmalıdır. Bentham, bunun tek bir yolla mümkün olduğunu düşünmektedir. Buna göre bir etik teori ancak objektif kriterlere sahip olduğunda ahlâk alanındaki karmaşanın önüne geçebilecektir. Onun buradaki "objektiflik" iddiâsı, etik teorinin insan doğasını bir olgu olarak kabul etme-

14. Capaldi, *John Stıart Mill*, s. 19.
15. Stephen, *The English Utilitarians*, s. 160.
16. Fransa, bu çalışmalarının neticesi olarak Bentham'a "Onursal Fransız Vatandaşlığı" vermiştir. Bkz.; Capaldi, *John Stuart Mill*, s. 51.
17. Güriz, *Faydacı Teoriye Göre Ahlak ve Hukuk*, s. 33.

sine ve ilkelerini bu temelde belirlemesine atıf yapmaktadır. Çünkü Bentham, iyi bir etik teorinin amacının melekler yaratmak olmadığını, aksine olgu olarak kabul ettiği insan için yasa koymak olduğunu ifade etmektedir.[18]

Bentham'ın iyi bir etik teori için belirlemiş olduğu "olgulara dayanma" standardı, aslında onun ahlâk alanındaki amacını ortaya koymaktadır. Bu sebeple de Bentham'ın ahlâk alanındaki amacı, ahlâkı bir bilim haline getirmek olmuştur. Zira onun belirlemiş olduğu bu standart, ancak bilim olma iddiâsına sahip bir etik teori tarafından karşılanabilecek bir standarttır. Onun ahlâk alanında tam olarak ne yapmak istediğini Halevy Üniversitesi'ne bıraktığı notlar arasındaki şu satırlar açık bir şekilde ortaya koymaktadır: "*Bacon fizik alanında neyse ahlâk alnında Helvetius odur. Ahlâk alanı bu sebeple bir Bacon'a sahipti, bu alanın Newton'u ise gelmek üzereydi.*"[19] Açık bir şekilde nottan da anlaşılacağı gibi Bentham, ahlâk alanının Newton'ı olmayı arzuluyordu.

Bentham, kurgulamak istediği etik teorisi için ihtiyaç duyduğu verileri üç kaynaktan devşirmiştir: (1) Kendisinin de tevârüs ettiği klasik İngiliz emprisizmi, (2) David Hartley'in (1705-1757) çağrışımcı psikolojisi[20], (3) kendisinden önceki düşünürlerin etik teorisine temel teşkil eden ilkeleri.

Bentham bunlar arasında özellikle Hume'a ve Priestley'e özel bir parantez açarak, Hume'dan "Fayda" kavramını[21], Priestley'den ise "En Yüksek Mutluluk İlkesi"ni[22] aldığını ifade etmektedir. Bentham, bu konuda Hume'a olan minnettarlığını *A Fragment on Government* adlı eserinin ilk bölümünde sunmaktadır. Bentham bu bölümde Hume'un, bir toplumsal sözleşme ya da bağ kurgusunu nasıl yıktığını ve nasıl bütün erdemin fayda üzerine dayandığını gösterdiğini ve bunun kafasında bir ışık çakmasını sağladığını anlatır. Bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: "*Faydanın bütün erdemlerin ve bu arada sadâkatin ölçü olduğunu, herkesin mutluluğuna katkıda bulunma zorunluluğunun, bütün diğerlerini içine alan ve onlardan üstün nitelikte bir zorunluluk olduğunu öğrendim.*"[23]

---

18. Stephen, *The English Utilitarians*, s. 188.
19. W.C. Mitchell, "Bentham's Felicific Calculus", *Political Science Quarterly*, Vol. 33, June 1918, s. 164.
20. Hartley, Çağrışımcı psikolojisini (Associationism) *Observations on Man* (1749) adlı eserinde geniş olarak ele almıştır. Temel düşüncesine göre; öğrenmenin, entelektüel gelişimin ve davranışın temelinde çağrışım yatar. Bkz. Audi, *The Cambridge Dictionary Of Philosophy*, s. 58, 362.
21. Bkz. Jeremy Bentham, "A Fragment on Government", *The Works of Jeremy Bentham Vol. I*, s. 461.
22. Jeremy Bentham, "Elogia–locke, Priestley, Beccaria", Johnson, *The Works of Jeremy Bentham Vol. X*, s. 1027.
23. Jeremy Bentham, *A Fragment on Government*, Oxford Press: London, 1891, s. 8; ayrıca bkz. Hülya Özkurt, *Jeremy Bentham'ın Ahlak ve Hukuk Teorisi*, XII Levha Yayın-

Priestley ise Bentham'ı daha farklı bir açıdan etkilemiştir. 1768 yılında Oxford'da bir kafede Priestley'in, *Essay on Government* adlı eserine rastlamıştır. Bu olay onun için bir dönüm noktası olmuştur. Bentham bunu şu şekilde ifade etmektedir: *"Priestley dudaklarıma bu kutsal gerçeği telaffuz etmeyi öğreten ilk kişiydi ki bu da, ahlâkın ve yasamanın temelinin en büyük sayıda kişinin en yüksek mutluluğu olduğudur."*[24] Gerçi daha önce Helvetius ve Beccaria okumalarından bu düşüncenin alt yapısı hazır olsa da kafasında asıl şimşeği bu eser çaktırmıştır. Bu tarihten itibaren görüşleri açık ve net olarak faydacı renge bürünmüştür.

Bir bilim olarak kurgulamayı amaçladığı etik teorisi, yani faydacılık için ihtiyaç duyduğu verileri bu üç kaynaktan alan Bentham bu aşamadan sonra adım adım faydacılığın genel hatlarını ve ilkelerini ortaya koymuştur. Bunu da üç aşamada gerçekleştirmiştir.

Bentham ilk aşamada, faydacılığın konu alanını belirlemiştir. Buna göre o, ideal bir etik teori için standart olarak belirlediği olgulara dayanma zorunluluğundan hareketle faydacılığın konu alanını olgularla sınırlamıştır. Bu sebeple onun ortaya koymaya çalıştığı bu yeni bilim, nesnel olma iddiâsı gereği, olgulara dayanmak zorunda olup, ortak ölçütlere dayanan gerçek şeylerle ilgilenmek ve bundan dolayı konusunu bu dünya ile sınırlamak durumundaydı. Bu açıdan bilimin dışında kalan başka bir dünya ya da hayat anlayışının bu yeni bilim içerisinde yeri yoktu. Bunun doğal bir sonucu olarak, diğer etik teorilere temel teşkil eden öbür hayatla alakalı ödül ve cezâ anlayışı da kendisine bu yeni bilim içersinde yer bulamamıştır.[25]

İkinci aşamada Bentham'ın gündeminde olan şey, konusu olgularla sınırlanan faydacılığın, nesnellik iddiâsı gereği hangi yöntemi kullanacağının belir-

---

ları: İstanbul, 2013, s. 17; Friedrick Copleston, *Yararcılık ve Pragmatizm*, çev.: Deniz Can Efe, İdea Yayınları: İstanbul, 2000, s. 8.

24. Scarre, *The Problems of Philosophy*, s. 73; Bentham bu ilkeyi Priestley'den "En Yüksek Mutluluk İlkesini aldığını ifade etmiştir. Fakat gerçekte bu ilke Priestley'in çalışmalarında yer almaz. Priestley bu ilkeyi Cesare Beccaria (1738 – 1794)'dan almıştır. Cesare Beccaria'nın 1764 yılında yazıp 1767 yılında İngilizce'ye *On Crimes and Punishments* adıyla çevrilen *Dei Delitti e delle Pene* adlı eserinde "La Massima Felicità Divisa Nel Maggior Numero" şeklinde ifade ettiği bu ilkesi, çeviride "the Greatest Happiness of the Greatest Number" şeklinde tercüme edilmiştir. Bkz. dipnot, William Ritchie Sorley, *A History of English Philosophy*, The Knickerbocker Press London: 1921, s. 158; bkz. Dipnot, Jeremy Bentham, *Elogia–locke, Priestley, Beccaria, Johnson, The Works of Jeremy Bentham Vol. X*, s. 1027; Bu anlayışın Bentham'ın ilkeyi aldığını söylediği Priestley'e ulaşması da Hutcheson'dan başlayarak, Helvetius ve sonra da Cesare Beccaria yoluyla olmuştur. Bkz. Güriz, *Faydacı Teoriye göre Ahlak ve Hukuk*, s. 59.

25. Rosen, *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, London: Routledge, 1996, s. 132.

lenmesi olmuştur. Bu konuda Bacon'dan ilham alan Bentham, onun "deney" ve "gözlem" yöntemiyle bilimleri sağlam bir temele oturtmayı başarmasından hareketle, yeni etik teorisi için yöntem olarak "gözlem"i seçmiştir. Çünkü ona göre, insan hayatının gözlemlenmesi, bu yeni teorinin ihtiyaç duyduğu yegâne temel ilkeyi sağlayacak olan tek yöntemdir.[26] Aslına bakılırsa Bentham'ı faydacılığın sistemleştiricisi yapan şey de bu hususdur. Yukarıda da ifade edildiği gibi, Bentham genel itibariyle ilkesel bazda faydacılığa yeni bir şey eklememiştir. Ancak zaten gündemde olan ilkeleri bir araya getirip bir sistem inşâ etmesi ve bu sistem için geçerli olan tek yöntemin gözlem olduğunu ifade etmesi, onun faydacılığın en önemli figürlerinden biri olmasını sağlamıştır. Bir başka ifadeyle onu, faydacılık için orijinal ve kurucu/sistemleştirici yapan nokta, faydacılık için yeni bir yöntem teklif etmesidir. Onun ortaya koyduğu bu yöntem, yaşadığı dönemin sorunlarına pratik çözüm önerme noktasında oldukça etkili bir araç haline dönüşmüş ve yukarıda ifade ettiğimiz XIX. yy. İngiltere'sinde ortaya çıkan reformlara öncülük etmesini sağlamıştır.[27] Bentham'la birlikte faydacılığın en önemli figürü olan John Stuart Mill, Bu yöntem önerisinin Bentham'ı ahlâkta ve siyâsette büyük bir reformcu yaptığını ifade etmektedir. Ona göre Bentham bu yöntemi, ne önceki düşünürlerden ne de muârızlarından öğrenmiştir. Bu sebeple Bentham'ın metodu kendisine özgüdür ve Antik Yunan'dan gelen faydacı ilkeler ancak bu yöntemle birleştiğinde bir sistem haline gelebilmiştir.[28]

Bentham'ın üçüncü ve son aşamadaki amacı ise konusu ve yöntemi belirlenen faydacılık için sarsılmaz bir temel bulmak, bir başka deyişle faydacılığın temel ilkesinin ne olacağını belirlemek olmuştur. Bu arayışına da temel olarak insanın psikolojik yapısını esas alan Bentham, insan psikolojisinden hareket ederek sarsılmaz temel olarak "Fayda İlkesine", ya da bir başka ifadeyle "en yüksek mutluluk ilkesi"ne ulaşmıştır.

Fayda İlkesi

Bentham'ın bütün sistemine temel teşkil eden "Fayda İlkesi (the principle of utility)", yani "En Yüksek Mutluluk İlkesi (the Greatest Happiness Principle)", "en yüksek sayıda insanın en yüksek mutluluğu"nu ifade etmektedir. Bu ilkenin temelini oluşturan "fayda" kavramını Bentham şu şekilde tanımlamak-

26. Güriz, *Faydacı Teoriye Göre Ahlak ve Hukuk*, s. 33.
27. Stephen, *The English Utilitarians*, s. 170.
28. John Stuart Mill, "Bentham", *The Collected Works of John Stuart Mill, Vol. X*, ed. John M. Robson, The University of Toronto Press: Toronto, 1963-1991, s. 171. (http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php&title=24); [09.08.2013]

tadır: "*Fayda sözcüğüyle yarar, avantaj, haz, iyi veya mutluluk (bütün bunlar burada aynı şeyi ifade eder) üretme veya (bu da aynı anlamı taşır) çıkarı söz konusu olan kesime zarar, acı, kötülük gelmesini veya bu kesimin mutsuz olmasını önleme eğilimi olan herhangi bir objedeki özellik kastedilir; eğer bu kesim toplum ise toplumun mutluluğu; eğer belli bir birey ise o bireyin mutluluğu...*"[29] "Fayda" kavramını bu şekilde tanımlayan Bentham "fayda ilkesi"ni ise şöyle tanımlamaktadır: "*Fayda ilkesiyle her eylemin ilgili kesiminin mutluluğunu artırma veya azaltma veya aynı anlama gelen bu mutluluğu teşvik etme veya ona karşı olma eğilimine göre onaylayan veya onaylamayan ilke kasdedilmektedir. Her türlü eylem diyorum ve dolayısıyla sadece belli bir bireyin her eylemi değil, fakat hükümetin her türlü karar eylemi.*"[30]

Fayda ilkesi Bentham'ın sisteminde iki temel niteliğe sahiptir: (1) "Karar verici olma", (2) "değerlendirici olma". Buna göre fayda ilkesinin "karar verici" olma niteliği, birbirinin alternatifi olan eylemler arasında seçim yapma durumunda olan ahlâkî fâile hangi eylemi seçmesi gerektiğiyle ilgili olarak bir ölçüt olma durumuna vurgu yaparken; "değerlendirici olma" niteliği ise ahlâkî fâilin yapmış olduğu eylemlerin doğruluğuna ve yanlışlığına dair yapılan değerlendirmeye vurgu yapmaktadır. Bu açıdan fayda ilkesinin hem karar verici hem de değerlendirici bir ilke olması, onu nihâî ve en yüksek ilke olmasını sağlamıştır.[31]

Bu noktada Bentham'ın karşısına aşmak zorunda olduğu büyük bir sorun çıkmaktadır. Bu sorun da faydacılık için nihâî ve en yüksek ilke olan fayda ilkesinin nasıl kanıtlanacağıdır. Bir başka ifadeyle fayda ilkesinin varsayımlarının doğruluğu kanıtlanabilir mi? Bentham, çok açık bir şekilde fayda ilkesinin kanıtlanamayacağını söylemektedir. Fakat onun bu cevabı, fayda ilkesinin varsayımlarının yanlış olduğunu ifade etmez. Çünkü Bentham'a göre fayda ilkesi doğruluğu kendisinden apaçık olan bir ilkedir. Bu sebeple bu ilkeyi gerekçelendirecek vicdan gibi başka bir olgu, onu temellendirecek bir ahlâk yasası gibi herhangi başka bir ilke yoktur. Ayrıca Bentham'a göre buna gerek de yoktur. Çünkü Bentham hiç kimsenin fayda ilkesinin doğruluğunu kanıtlayamayacağını, zira bazı ilkelerle ilgili olarak doğrudan kanıt gösterilemeyeceğini, bunun yanında da bu çabanın gereksiz bir gayret olduğunu iddiâ etmektedir.[32] Bu konuda Bentham şunları söylemektedir:"*Bu ilkenin doğruluğuna onun ne anla-*

---

29. Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford Press: London, 1907, s. 2 (Bundan sonra bu esere metin içerisinde *IPML* olarak atıfta bulunulacaktır.)
30. Bentham, *IPML*, s. 2.
31. Postema, *Bentham's Utilitarianism*, s. 27.
32. Samuel Enoch Stupmpf, *Philosophy: History and Problems*, McGrow-Hill Pub.: London, 1977, s. 172.

ma geldiğini bilmeyenler tarafından itirazlar dile getirilmiştir. Bunun doğrudan bir kanıtı var mıdır? Hayır. Her şeyi kanıtlamak için kullanılan bir ilkenin kendisini kanıtlamaya olanak yoktur. Bir kanıt zinciri bir yerden başlamak zorundadır. Böyle bir başlangıç için bir kanıt ileri sürmek ise gereksiz olduğu kadar imkânsızdır da."[33] Bundan dolayı Bentham'ın sisteminde fayda ilkesi, kanıtlanamayan, fakat bütün kanıtlamaların kendisinden başladığı en temel ilkedir.[34]

Bentham bu düşüncesine en büyük kanıt olarak bütün etik teorilerin öyle veya böyle bir şekilde fayda ilkesine mürâcaat etmek zorunda kalmalarını göstermektedir. Bir başka ifadeyle Bentham etik teorisinin temelini oluşturan bu ilkeye o kadar çok inanmaktadır ki, ona göre diğer etik teorilerin gereksiz kısımları atıldığında elimizde kalan şey sadece fayda ilkesi olacaktır.[35] Ona göre insanların yaptıkları ya da yaptıklarını düşündükleri şeylerin sebepleri ne olursa olsun, eğer bir kez niçin yaptıkları sorulacak olursa, en sonunda fayda ilkesiyle karşılaşılacaktır. Onun bu iddiâsının muhâtabı olarak en başta sezgici etik teorileri gelmektedir. Ona göre bu etik teoriler "Bir eylemi niçin yapmalıyız?" sorusunu cevaplama noktasında yetersizdirler. Eğer bu teori savunucuları bir kez bu soruya yanıt vermeye çalışırlarsa, sonunda yapmak zorunda oldukları şey, eylemin fayda ilkesine dayandığını söylemek olacaktır.[36]

Bentham'ın fayda ilkesinin kendiliğinden açık ve seçik bir ilke olması, bu ilkenin her zaman geçerli olan bir ilke olması sonucunu da beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla Bentham, bu ilkenin reddedilmesi mümkün olmayan bir ilke olduğunu iddiâ etmektedir. Bentham'a göre matematiğe ait önermeler nasıl yanlışlıkları kanıtlanmadıkça doğru kabul ediliyorlarsa, fayda ilkesi de yanlışlığı kanıtlanmadıkça doğru sayılmalıdır. Bu sebeple Bentham'a göre insanların neredeyse hepsinin menfaatlerinin peşlerinde koşmaları ve ayrıca bu ilkenin yanlışlanamaması, bu ilkenin doğruluğu için yeterşartı sağlamaktadır.[37]

Haz ve Acı, *Felicific Calculus*

Bentham'ın faydacılığı ortaya koyarken temel hareket noktasının insan psikolojisi olduğu yukarıda ifade edilmişti. Onun bütün etik sisteminin temelini oluşturan fayda ilkesinin temelinde yatan önermeyi Bentham, en ünlü eseri *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*'ın ilk cümlesinde şu şe-

33. Bentham, *IPML*, s. 4; Özkurt, *Jeremy Bentham'ın Ahlak ve Hukuk Teorisi*, s. 38.
34. Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 198.
35. Güriz, *Faydacı Teoriye Göre Ahlak ve Hukuk*, s. 33.
36. Copleston, *Yararcılık ve Pragmatizm*, s. 15.
37. Güriz, *Faydacı Teoriye Göre Ahlak ve Hukuk*, s. 47.

kilde ortaya koymaktadır: *"Doğa, insanı iki efendinin kontrolü altına vermiştir: Acı (pain) ve haz (pleasure)."*[38] Bu temel önerme yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı gibi, insanların bütün eylemlerini bu iki temel sâikin yönlendirdiği iddiâsına dayanmaktadır. Çünkü ona göre insan psikolojisinin bu yapısı doğruluğu inkâr edilemez bir olgudur. Bu sebeple, herhangi bir eylemin ahlâkîliği, o eylemin sonucunda ortaya çıkacak olan haz ve acıya göre belirlenmektedir. Bentham'ın insan psikolojisine bu yaklaşımı, bütün insanların aynı sâikler tarafından harekete geçirildiği, bir başka ifadeyle insanların davranışlarının arka planını/temelini hazzı isteme, acıdan kaçınma duygusunun oluşturduğu düşüncesinin bir sonucudur. Bentham'a göre insanlar hazlarını farklı yollarla sürdürebilirler ve farklı şeyleri arzu edebilirler, fakat haz herkes tarafından arzulanan bir şeydir. Aynı şekilde bütün insanlar acıdan da kaçarlar. Çünkü o, bu durumu insan doğasının bir unsuru, niteliği olarak göz önüne almaktadır.[39]

İnsanların bütün eylemlerini iki temel sâikle açıklayan faydacılığın nihâî amacı bireyin ve toplumun mutluluğudur. Bentham'ın "mutluluk" kavramıyla kasdettiği şey hazzın var olduğu, acının olmadığı durumdur. Bu sebeple Bentham için mutlu bir yaşam hazzın var olduğu, acının olmadığı ya da en azından hazzın acıdan daha fazla olduğu bir yaşamdır. Buradan da basit bir şekilde mutluluk, haz ve acı arasındaki dengede hazzın daha ağır basması durumu olarak tanımlanabilir.[40]

Bentham'ın mutluluğu nesnel bir ilke ve ahlâk için nihâî bir standart olarak kabul etmesi, eleştirilmesine sebep olmuştur. Eleştirmenlere göre mutluluk nesnel olamaz. Çünkü bu subjektif bir kavramdır, insandan insana değişir. Bu sebeple de ahlâk için kesin bir temel oluşturamaz. Dolayısıyla da böyle bir ilkeden ahlâkî herhangi bir emir çıkarılamaz. Bentham, bu eleştirilere kesinlikle katılmamaktadır. Aksine o, mutluluğun insanların ahlâk alanında karşılarına çıkan birçok çetrefilli problemin çözümü noktasında oldukça sağlam bir temel teşkil ettiğini iddiâ etmektedir. Söz gelimi, Bentham hükümetin amacının "adalet" olması gerektiğini söyleyenlere, niçin bu amacın "mutluluk" olamayacağını sormaktadır. Zira Bentham her insanın mutluluğun ne olduğunu bildiğini, çünkü insanların hazzın ne olduğunu bildiğini; aynı şekilde her insanın mutsuzluğu da bildiğini, çünkü insanların acının da ne olduğunu bildiğini iddiâ etmektedir. Bunun yanında Bentham her insanın "adalet"i tam olarak bilmediğini, çünkü bu kavramın her zaman ne anlama geldiğinin tartışmalı olduğunu ifade etmektedir. Kaldı ki Bentham'a göre adalet zaten bizâtihî bir amaç

38. Bentham, *IPML*, s. 2.
39. Don Habibi, *John Stuart Mill and the Ethic of Human Growth*, Kluwer Academic Pub.: Boston, 2001, s. 65.
40. Bentham, *IPML*, s. 24.

değil, ancak bir araçtır. Bu sebeple ona göre mutluluğa aracılık etmeyen bir adalet hiçbir anlam ifade etmez. Mutluluk ise tam tersine adaletten çıkarılan bir kavram değildir. Bu sebeple mutluluğun adalete mantıksal bir önceliği vardır.[41]

Faydacılık için insan eylemlerinin motivasyonunu sağlayan haz ve acı aynı zamanda ahlâkî davranışların standardını oluşturmaktadır. Şöyle ki, Bentham'ın insan psikolojisinden hareketle ulaştığı bu açıklama ahlâkî fâilin eylemlerini açıklarken, aynı zamanda ahlâkî fâilin yapmak durumunda olduğu eylemi de îmâ etmektedir. Detaylandırmak gerekirse, faydacılık için ahlâkî bir standardı teşkil eden ve fayda ilkesinin temelini oluşturan bu açıklama, ahlâkî fâilin haz veren eylemlere yönelip, acı veren eylemlerden uzaklaşmasını ahlâkî bir zorunluluk olarak telâkkî etmektedir. Şimdi eğer Bentham'ın dediği gibi, eylemlerin ahlâkî doğrulukları ya da yanlışlıkları, haz ya da acı ortaya çıkarma eğilimlerine göre değerlendiriliyorsa; eylemde bulunan birey, yapacağı eylemin doğru ya da yanlış olduğuna karar verirken eylemin ortaya çıkaracağı muhtemel haz ve acı miktarını değerlendirmek ve birini ötekine karşı tartmak zorunda kalacaktır. İşte bu ihtiyacın bilincinde olan Bentham, yeni etik biliminin muhâtabı olan ahlâkî fâile bu noktada yardımcı olmak için tabiri câizse bir yol haritası vermiştir. Bu yol haritasının adı *Felicific Calculus*'tur. *Felicific Calculus*'u, Bentham'ın ahlâk alanının yeni Newton'ı olma yolundaki başyapıtı olarak değerlendirmek mümkündür.

Burada dikkat çekilmesi gereken bir nokta vardır ki, o da Bentham'ın *Felicific Calculus*'un dayandığı temel ilkeleri ortaya koymasına rağmen, oluşturduğu bu ölçeğe bu adın kendisi tarafından verilmediğidir. Bentham'ın bu ölçeğine *Felicific Calculus* adını kendisinden sonraki faydacı düşünürler vermişlerdir.[42] Bunun yanında bazı eserlerde karşımıza *Hedonistic Calculus* olarak da çıkmaktadır.

Felicific Calculus, Bentham'ın hazlar arasında sadece niceliksel bir ayrım yapılabileceğini, bu sebeple eylemler arasında niteliksel bir takım ayrımların yapılmasının imkânsız olduğu iddiâsına dayanır. Bentham'a göre söz gelimi, eğer futbol oyunu ahlâkî fâile şiir okumaktan daha fazla haz sağlıyorsa futbol oyunu daha değerlidir. Bu örnekte de görüleceği gibi Bentham iki eylem arasında karşılaştırma yaparken hazların niteliğini değil, niceliğini dikkate almaktadır.[43] Bu durumda eylemde bulunan birey için yapılacak tek şey alternatif eylemler arasında niceliksel bir karşılaştırma yapmaktır ve bu karşılaştırma için *Felicific*

41. Stephen, *The English Utilitarians*, s. 172.
42. Mitchell, *Bentham's Felicific Calculus*, s. 182.
43. Jeremy Bentham "The Rationale of Reward", *The Wroks of Jeremy Bentham vol.II*, ed. John Bowring, s. 484 (http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php&title=1921); [09.08.2013]

Calculus'u kullanmaktır. Nasıl ki termometre ısıyı ölçüyorsa, "ahlâkî termometre" de Bentham için mutluluğun ya da mutsuzluğun derecesini ölçmektedir.[44]

Bu noktada bir hususun altının çizilmesi gerekmektedir. O da şudur ki, her ne kadar bu ölçeğin ismi "calculus" kavramını içerse de burada bir hesaplamadan bahsetmek çok mümkün görünmemektedir. Çünkü Bentham bu ölçeği, bir ölçüm âleti olarak değil, bir sınıflama âleti olarak tasarlamıştır. Zaten onun bu ölçekle alakalı ilkelerden bahsettiği bölümlerde herhangi bir sayısal veri yoktur, hiçbir rakam kullanılmamıştır. Sadece karşılaştırma yapılmıştır.[45] Bu bakımdan o hesap eden bir kişi olmaktan çok, sınıflama yapan bir kişi olarak karşımızda durmaktadır. Bu durum da onu ahlâkın Newton'u yapmaktan çok Lineaus'u[46] yapmaktadır.[47] *Felicific Calculus*, özü itibariyle iki görevi îfâ eder. İlk olarak, kanun koyucuya, hâkime ve ahlâkçıya durumun nasıl değerlendirileceğini gösterir. İkinci olarak, bütün insanlara davranış rehberliği yapar.[48]

Şimdi kısaca Bentham'ın *Felicific Calculus*'una kısaca bir göz atalım. Bentham'ın *Felicific Calculus*'u haz ve acının değerini ortaya koymak için 7 koşul (circumstance) belirler. Bentham tarafından ortaya konulan bu yedi koşul kendi içerisinde sınıflandırılmıştır. Buna göre eğer sadece tek bir bireyle alakalı olarak ve kendinde takdir edilen bir hazzın ve acının değeri araştırılıyorsa bu, dört koşula bağlıdır:

1. Yoğunluğu (intensity)
2. Süresi (duration)
3. Kesinliği ya da belirsizliği (certainity or uncertainity)
4. Yakınlığı ya da uzaklığı (propinquity or remoteness)

   Ancak hazlar ve acılar söz konusu olduğunda bunların sadece kendilerinden hareketle bir değerlendirmede bulunmak sağlıklı olmaz. Bunun yanında mezkûr hazların ve acıların ortaya çıkan sonuçları da başka haz ve acılara kapı aralayabilir. Bu durumda şu iki koşulun da hazların ve acıların değerlendirilmesinde göz önüne alınması gerekmektedir:

5. Doğurganlığı/verimliliği (fecundity), yani söz konusu aynı cins hazzı, benzer hazların takip etmesi ya da söz konusu acıyı benzer acıların takip etmesi durumu

---

44. Hasan Yücel Başdemir, *Liberalizmin Ahlaki Temelleri*, Liberte Yayınları: Ankara, 2009, s. 361.
45. Gordon, *Eight Theories of Ethics*, s. 151.
46. Carl Linnaeus (1707 – 1778), yaptığı ekolojik taksonomiyle ünlü İsveçli botanikçi.
47. Mitchell, *Bentham's Felicific Calculus*, s. 182.
48. Gordon, *Eight Theories of Ethics*, s. 151.

6. Saflığı (purity), yani hazzın içerisinde karşıt durum olan acıyı barındırmaması, ya da acının içerisinde karşıt durum olan hazzı barındırmaması durumu

   Buraya kadar Bentham tarafından ortaya konulan altı şart bireysel düzeydeyken, hazların ve acıların değerlendirilmesi hususunda toplumsal durumlar dikkate alınması gerektiğinde yedinci koşul devreye girmektedir:

7. Kapsamı (extent), yani haz ya da acıdan etkilenen bireylerin sayısı.[49]

   Bentham, *Felicific Calculus*'ta yukarıda belirtilen yedi koşul altında değerlendirmeye tâbi tutulması gerektiğini iddiâ ettiği haz ve acılar arasında da bir sınıflamaya gitmektedir. Buna göre Bentham hazları ve acıları "basit" ve "bileşik" olmak üzere iki sınıfa ayırmaktadır. Onun etik teorisinde başka hazlara ayrılamayan hazlara "basit hazlar", aynı şekildeki acılara "basit acılar"; başka hazlara ayrılan hazlara ise "bileşik hazlar", yine aynı şekilde başka acılara ayrılan acılara ise "bileşik acılar" denmektedir. Bentham'a göre birçok hazzı basit haz olarak değil de, karmaşık haz olarak görmeye iten şey, onları uyaran sebebin doğasıdır. Aynı sebebin eylemi tarafından ortaya çıkartılan bütün hazlar, bizim onları tekmiş gibi algılamamıza sebep olur.[50]

Bentham'ın bu sınıflamasına göre basit hazlar şunlardır:

1. Duyu Hazzı (The pleasures of sense): Tat, koku, görme, duyma ve dokunma gibi doğrudan organlarımızla alakalı olan hazlardır.
2. Zenginlik Hazzı (The pleasures of wealth): Bir nesnenin mülkiyetine sahip olmanın verdiği hazdır.
3. Beceri Hazzı (The pleasures of skill): Bir problemin üstesinden gelmenin vermiş olduğu haz
4. Dostluk Hazzı (The pleasures of amity): Sevdiğimiz bir kişinin teveccühüne sahip olmanın verdiği hazdır.
5. İyi bir üne/isme sahip olmanın verdiği haz (The pleasures of a good name): Toplumun iyi niyetini kazanmayı amaçlayan, itibar, üne sahip olmanın verdiği hazdır.
6. Güç Hazzı (The pleasures of power): Başkalarının umutları ve korkularını kullanarak onların kendisine itâat etmesini sağlayacak iktidara sahip olmaktan doğan hazdır.

---

49. Bentham, *IPML*, s. 29,30; Jeremy Bentham, *Yasamanın Temel İlkeleri*, çev.: B. Asal, XII Levha Yayınları: İstanbul, 2011, s. 39,40; Özkurt, *Jeremy Bentham'ın Ahlak ve Hukuk Teorisi*, s. 49,50.
50. Bentham, *IPML*, s. 33; Jeremy Bentham, *Yasamanın Temel İlkeleri*, s. 26.

7. Dindarlık Hazzı (The pleasures of piety): Tanrı'nın buyruklarına uygun yaşamaktan ortaya çıkan hazdır.
8. Yardımseverlik Hazzı (The pleasures of benevolence): Başkalarını mutlu etmekten ortaya çıkan hazdır.
9. Kötü Niyet Hazzı (The pleasures of malevolence): İster insan, ister hayvan olsun sevmediğimiz varlıkların çektikleri acılardan ortaya çıkan hazdır.
10. Bellek Hazzı (The pleasures of memory): Geçmiş, gelecek ve mevcut zaman için tasarlanan düşüncelerden, yani hayal gücünden doğan hazdır.
11. Hayal gücü Hazzı (The pleasures of imagination): Kendi hayatımızda ya da başkalarının hayatlarında bizim dikkatimizi çeken en hoş koşullarla karıştırdığımız bazı hazların fikrini bize telkin eden hazdır. Doğadan suret çıkaran bir ressamın hazzı gibi.
12. Beklenti/ümit Etme Hazzı (The pleasures of expectation): Geleceğe dair inançlardan ortaya çıkan hazdır.
13. Birleşme Hazzı (The pleasures dependent on association): Herhangi bir nesne, kendiliğinden hiçbir haz vermeyebilir, ama eğer zihinde hoş bir nesne ile bileşik veya bağlıysa, bu hazza katılır. Hiçbir şeyine oynandığında, bir oyununun değişik terkibi, kazanma hazzıyla yaptığı birleşiminden hazzını alır.
14. Rahatlama Hazzı (The pleasures of relief): Acının dinmesiyle ortaya çıkan hazdır.[51]

Basit acılar ise şunlardır:

1. Mahrum Kalma Acısı (The pains of privation): Yokluğu acı duygusu yaratan hazla ilgili olan acıdır.
2. Duyusal Acılar (The pains of the senses): Duyulardan kaynaklanan acıdır.
3. Beceriksizlik Acısı (The pains of awkwardness): Başarısız denemelerden ortaya çıkan acıdır.
4. Düşmanlık Acısı (The pains of enmity): Başka birinin nefretine mâruz kalma tehlikesiyle karşı karşıya olma durumundaki acıdır.
5. Kötü bir isme/üne sahip olmanın acısı (The pains of an ill name): Toplum nezdinde onursuzluk v.b. gibi kötü bir üne sahip olmaktan ortaya çıkan acıdır.
6. Dindarlık Acısı (The pains of piety): Tanrı'nın gazabına uğramaktan ortaya çıkan acıdır.
7. İyi Yüreklilik Acısı (The pains of benevolence): İnsanların ya da hayvanların çektikleri keder ve üzüntülerin bize verdiği acıdır.

---

51. Bentham, *IPML*, s. 33-37; Jeremy Bentham, *Yasamanın Temel İlkeleri*, s. 27-30.

8. Kötü Yüreklilik Acısı (The pains of malevolence): Sevmediğimiz birinin mutluluğunun bize verdiği acıdır.
9. Bellek Acısı (The pains of the memory): Bellek hazzının zıddı olan acıdır.
10. Hayal Gücü Acısı (The pains of the imagination): Hayal gücü hazzının zıddı olan acıdır.
11. Beklenti/ümit Etme (The pains of expectation): Gelecekle ilgili kaygıdan ortaya çıkan acıdır.
12. Birleşme Acısı (The pains dependent on association): Birleşme hazzının zıddı olan acıdır.[52]

Peki, bu *Felicific Calculus* ahlâkî fâilin karar verme sürecinde nasıl kullanılacaktır? Bentham *Felicific Calculus*un, nasıl uygulanacağıyla ilgili ahlâkî fâilden ya da yasa koyucudan şu adımları takip etmesini ister: 1. Eylem tarafından üretilecek olan her bir farklı hazzın değeri, 2. Eylem tarafından üretilecek olan her bir acının değeri, 3. İlk hazdan sonra, o eylemin ürettiği her bir hazzın değeri, 4. İlkinden sonra o eylemin ürettiği her bir acının değeri, 5. Bütün bu hazların değerleri bir tarafta ve bütün acıların değerleri diğer tarafta toplanmalıdır. Bu noktadan sonra Bentham, seçilen tek birey için yapılmış olan değerlendirmenin, eylemden etkilenecek diğer bireyler için de ayrı ayrı yapılmasını ister. *Felicific Calculus*'a göre, aradaki fark, eğer hazlar tarafındaysa, bu eylemin söz konusu bireyin çıkarları açısından bir bütün olarak iyiliğe bir eğilimi olduğunu gösterir; eğer ağırlık acı tarafındaysa, bu onun bir bütün olarak kötülüğe eğilimi olduğunu gösterir.[53]

Bentham, *Felicific Calculus*u ahlâkî fâile bir yol haritası olarak önerdiğinde çok farklı tepkiler almıştır. Tahmin etmenin hiç de zor olmayacağı gibi bu tepkilerin ekserisi olumsuz olmuştur. Hatta yaygın tabirle, *Felicific Calculus*, "saçma" bulunmuştur.[54] Bu eleştirilerin olumsuz olmasının en temel sebebi *Felicific Calculus*'un yanlış anlaşılmasıydı. Zira Bentham'ın bizâtihî kendisi bu ölçeğin her ahlâkî karar verme sürecinde kullanılmasını beklememiştir. Bunu da açıkça şu şekilde belirtmiştir: "*Bu işlemin her ahlâkî yargı veya her yasal veya hukûkî işlem için katı bir biçimde orijinal olarak takip edilmesi beklenmemektedir. Ancak, bu işlem her zaman göz önünde bulundurulabilir.*"[55] Bunun yanında Bentham, eleştirilen bu değerlendirme yönteminin, aslında ne yeni ne de temelsiz bir kuram olduğunu düşünmektedir. Ona göre insanlar bu değerlendirme yöntemini farkında olmadan günlük yaşamda, özellikle de insanların ken-

52. Bentham, *IPML*, s. 37-41; Bentham, *Yasamanın Temel İlkeleri*, s. 30-32.
53. Bentham, *IPML*, s. 30,31.
54. Habibi, *John Stuart Mill and the Ethic of Human Growth*, s. 66.
55. Bentham, *IPML*, s. 31.

di çıkarlarını çok net olarak bildikleri durumlarda, sık sık kullanmaktadırlar. Onun *Felicific Calculus*'u ortaya koymaktaki tek amacı, ahlâkî fâile karar verme süreçlerinde yardım edecek, kişilere göre değişmeyen nesnel ilkelere dayanan bir karşılaştırma yöntemi geliştirmekti.[56] Fakat enteresan şekilde yorumcular Bentham'ın *Felicific Calculus*'la ilgili olarak yaptığı açıklamayı ya kaçırmışlar ya da dikkate almamışlardır. Bentham ve onunla aynı düşünceyi paylaşan faydacılar, hazların bu şekilde değerlendirilmesinin imkânsızlığı konusunda ciddî şekilde eleştirilmelerine rağmen tarih onları sosyal bilimlerin öcüleri haline getirmiştir. Mesela, William Stanley Jevons (1835-1882) oluşturduğu matematik temelli yeni faydacı bir ekonomi biliminin arkasındaki ilham kaynağı olarak Bentham'ı göstermektedir. Bugün karar alma aşamasında kullanılan, "gelir analizi", "mâliyet-fayda analizi", "risk analizi" gibi birçok prosedür mevcuttur. Avukatlar bile "Hedonik Zararları" tahmin etmek için matematik formülleri kullanmaktadırlar ve psikologlar da insanın haz dengesini ölçmek için buna benzer 10 maddelik "olumlu ve olumsuz etkiler programı", 5 maddelik "Yaşam Memnûniyeti Ölçeği" ve 7 maddelik "Mutluluk-Mutsuzluk Ölçeği" gibi ölçekler kullanmaktadırlar.[57]

Bentham *Felicific Calculus*'u şu veya bu şekilde birçok şekilde eleştirilebilir ki, zaten yukarıda ifade edildiği gibi eleştirilmiştir de, ancak o, *Felicific Calculus*'u ortaya koyduğunda modern dünyada Epikürcülüğün etkisine rağmen haz ve acı listesi yapmaya teşebbüs dahi yoktu. Sadece Helvetius iki haz ve acıdan bahsetmiştir. Bentham burada, haz ve acının karşılaştırılmasında mantıksal bir süreç oluşturmak için büyük bir adım atma çabasındaydı.[58] Bunu yapmaktaki tek amacı, kurmaya çalıştığı yeni etik bilimini her açıdan tutarlı hale getirmekti. *Felicific Calculus*'un da bu şekilde görülmesi gerektiğini düşünüyoruz.

Ahlâkî fâile alternatif eylemler arasından hangisinden daha fazla haz alabileceğini değerlendirebilmesi için nesnel bir ölçüt öneren Bentham, böylece nihâî amaç olarak belirlediği birey ve toplum mutluluğuna ulaşma noktasında önemli bir adım atmıştır.

Birey ve Toplum Mutluluğu

Bentham'ın faydacılığında birey ve toplum arasındaki ilişkideki en önemli husus, onun bu ilişkide toplumu oluşturan bireyin gerçekliğini ön plana çıkarıp, toplumun gerçekliğini kabul etmemesidir. Bir başka deyişle, Bent-

56. Bentham, *IPML*, s. 32.
57. Habibi, *John Stuart Mill and the Ethic of Human Growth*, s. 66.
58. Rosen, *Classical Utilitarianism From Hume to Mill*, s. 179.

ham için toplum, bireylerin bir araya gelmesinden oluşan sentetik bir yapıdır. Ona göre toplum dediğimiz şey, toplumda yer alan bireylerin toplamıdır. Bu sebeple Bentham'ın "toplumun mutluluğu" derken kasdettiği şey, toplumu oluşturan bireylerin toplam mutluluğudur. Ona göre bireyleri göz ardı ederek toplumun genel mutluluğundan bahsetmek anlamsızdır.[59] Dolayısıyla Bentham için eğer toplumdaki bireyler fert olarak mutluysa toplum da mutlu demektir.[60]

Bentham'ın mutluluk hususunda birey ve toplum arasında kurmuş olduğu bu ilişkinin temelinde yatan düşünce "doğal hukuk" anlayışının reddedilmesidir. Bu sebeple "doğal hukuk", "doğal haklar" ve bunlarla ilgili kânûnî ve siyâsî her türlü düşünce onun saldırılarının hedefini teşkil etmektedir. Söz gelimi, "doğal haklar hepimizde doğuştan varolan kutsal ve başkasına devrolunamaz, haklardır", "doğal haklar bireyin malıdırlar ve onun doğasına aittirler" v.b. gibi hükümler Bentham için birer retorik saçmalıktan ibarettir.[61] Bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: *"Yazarlar gerçekten de sanki doğal bir hukuk kanunu varmış gibi bu kavramı doğrudan bu anlamı ile ele alırlar. Bu kanunları, cümle cümle yasa koyucunun faâliyetine uygularlar ve onları savunur veya onlara karşı çıkarlar. Fakat bu doğal kanunların kendi îcâdları olduğunu görmezler."*[62] Bentham bunların hepsinin "buyrukçuluk"tan kaynaklandığını düşünmektedir. Bunlarla alakalı olarak yapılan her türlü tartışma ona göre ya çelişkilidir ya da boştur.[63] Onun bu anlayışı aslında bu konudaki İngilizler'in genel tutumunu yansıtır. Zira doğal hukuk Fransız İnsan Hakları Bildirgesi ve Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi gibi metinlere kaynaklık etmesine ve Avrupa kıtasında genel kabul görmesine rağmen, İngiltere'de çok etkili olmamıştır. Bunun temel sebebi İngiliz hukûkunun kanun merkezli değil, yargıç ve gelenek merkezli olmasıdır.[64]

Fakat her ne olursa olsun Bentham'ın sisteminde bir "hakk"a sahip olmak anlamsız değildir. O, bireyin "hakk"a sahip olmasını yadsımamaktadır, ancak bu durumun bir tek şartla mümkün olduğunu bildirmektedir. Bu şart da bir hükümete sahip olmaktır. Çünkü Bentham için hükümetsiz yaşamak, haksız

---

59. Bentham, *IPML*, s. 2.
60. Güriz, *Faydacı Teoriye Göre Ahlak ve Hukuk*, s. 47.
61. Jeremy Bentham, "Anarcial Fallacy", *The Works of Jeremy Bentham Vol. II*, ed. John Bowring, s. 1092. (http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php&title=1921); [09.08.2013]
62. Jeremy Bentham, *Theory of Legislation*, çev.: R. Hildreth, Trübner Co.: London, 1917, s. 83; Özkurt, *Jeremy Bentham'ın Ahlak ve Hukuk Teorisi*, s. 95.
63. Postema, *Bentham's Utilitarianism*, s. 32.
64. Güriz, *Faydacı Teoriye Göre Ahlak ve Hukuk*, s. 63.

yaşamakla eş anlamlıdır. Onun gözünde bir toplumun hükümete sahip olmama durumu, o toplumun vahşî bir toplum olma durumunu işaret etmektedir. Bentham mezkûr durumla ilgili olarak bu anlayışın geçerli olduğu Güney Galler (New South Wales) örneğini vermektedir. Ona göre bu bölgede itâat kültürü yoktur. Bu sebeple de burada vahşî yaşam şartları geçerlidir. Onların bu itâatsizlikleri onları bir hükümete sahip olmaktan, dolayısıyla da kanunlara ve kanunların ortaya koyduğu haklara sahip olmaktan alıkoymaktadır.[65] "Hak" kavramının kanunların ve hükümetin hüküm sürdüğü toplumlarda bir anlam ifade ettiğine inanan Bentham, doğal hukuk anlayışıyla paralellik arzeden bir yaklaşımla, kanunların ve hükümetlerin dokunamayacağı bireysel haklardan söz etmektedir. Bunlar; özgürlük, mülkiyet hakkı, güvenlik ve baskılara karşı gelme hakkıdır.[66] Bu sebeple hiçbir kanun ya da hükümet her ne olursa olsun bu dört hakkı bireyin elinden alamaz, kesintiye uğratamaz. Bütün bunların yanında hükümet ve kanunlar bu dört temel hakkın bizâtihî koruyucusu olmak durumundadır. Bu sebeple Bentham yazı altına alınan pozitif hukûkun bireylere haklar tanırken ve bunları yaptırımlarla korurken, doğal hukûkun böyle bir şey yapamadığı iddiâsındadır. Bu açıdan ona göre hak kanunun çocuğudur, fakat doğal hak ise aslâ bir babaya sahip değildir. Bir başka ifadeyle, soğuk bir sıcak, kuru bir nem ve aydınlık bir karanlık nasıl var olamazsa pozitif hukuk olmadan da haklar var olamaz.[67]

Bu durumda Bentham'ın karşısına aşılması gereken oldukça ciddî bir sorun çıkmaktadır. Buna göre, eğer Bentham'ın bu düşüncesinden hareket ederek, toplumsal mutluluğun yalnızca toplumu oluşturan bireyleri ve bu bireylerin kişisel çıkarlarını işaret ettiğini varsayarsak, o zaman her bir bireyin kendi kişisel mutluluğunu aradığını ve bu arayışını artırdığı takdirde ortak mutluluğun kaçınılmaz olarak ilerletildiği sonucunu çıkarabilirdik. Ancak şu açıktır ki, bireylerin kendi mutluluklarını ve başka bireylerin mutluluklarını, toplumdaki mutluluk toplamını azaltmayacakları bir yolda aramayacakları konusunda hiçbir güvence yoktur. Aslında çıkar çarpışmalarının gerçekte varolduğu da inkâr edilemez bir gerçektir. Bentham, sistemi içerisinde oldukça büyük bir sorun oluşturan bu problemin çözüm adresi olarak hukûku ve hükümeti göstermektedir. Çünkü ona göre, toplumu oluşturan bireylerin çıkarlarının birbirleriyle uyumlu hale getirilebilmesi ancak yasalarla ve bu yasaların uygulanmasından sorumlu olan hükümetin yardımıyla mümkündür.[68] Zira Bentham'a göre birey ile toplumun menfaatlerinin çakıştığı noktada devlet, kanunlar yoluyla

65. Bentham, "Anarcial Fallacy", s. 1091.
66. Bentham, a.g.m., s. 1094.
67. Postema, *Bentham's Utilitarianism*, s. 32.
68. Copleston, *Yararcılık ve Pragmatizm*, s. 18.

bireye müdahale etmelidir. Çünkü ona göre her politik devletin amacı toplumun mutluluğunu mümkün olan en yüksek seviyeye çıkarmaktır.[69]

Bentham, devletin bireye iki türlü müdâhalesinin imkânından sözetmektedir: (1) Ödül ve (2) cezâ. Aslına bakılırsa devletin bireye müdâhalesi Bentham'ın hiç de arzu etmediği bir durumdur. Bu durumun Bentham için iki sebebi vardır: Birincisi, bireyin neyin kendi menfaatine uygun olduğunu devletten daha iyi bilecek konumda olmasıdır. İkincisi, devlet müdâhalesinin bireylere faydadan çok zarar getireceğine yönelik iddiâsıdır.[70] Fakat kabul edilmelidir ki, pozitif hukûkun bir gereği olarak, toplumun genel mutluluğunu tehdit eden bireylere karşı, toplumun geri kalan diğer kesimi kanunlar tarafından korunmak durumundadır. Bu, pozitif hukûkun en temel işlevidir. Bu noktada karşımıza "cezâ" kavramı çıkmaktadır.

Eyleme acı yüklenmesine ya da eklenmesine, acının ortaya çıkmasına ya da hazzın azalmasına "cezâ" adı verilir.[71] Bentham'a göre cezâ, aslında akıldışı bir yöntemdir. Bunun temelinde cezânın "faydasızlığı" düşüncesi yatmaktadır. Çünkü ona göre bütün cezâlandırmalar bizâtihî kötüdür.[72] Zira sonucunda acı, dolayısıyla da kötülük vardır. Ancak yine de Bentham cezânın varlığını inkâr etmemektedir. Bu sebeple cezânın olmasının zorunluluğunu da daha büyük acıların ortaya çıkmasının engellenmesi olduğunu söyleyerek gerekçelendirir. Ona göre cezâ, eğer toplumun mutluluğunu artıracaksa haklılandırılabilir. Bunun dışında toplumdaki toplam acıyı artıracak herhangi bir cezâlandırmayı haklı bulunamaz.[73] Dolayısıyla Bentham cezânın uygulanması noktasında oldukça hassas davranmaktadır ve bu sebeple de cezânın kullanımının belli standartları olması gerektiğini söylemektedir. Bu standartlar şunlardır; 1. Cezâ kendiliğinden, sebepsiz yere ortaya çıkmamalıdır. Meselâ zararın tazmîn edilmesinin kabul edildiği ve bu tazmîn etmenin garanti altına alındığı bir durumda cezâ gereksizdir. 2. Yine cezâ tesirsiz olmamalı, ıslah edici olmalıdır. Yani sonraki kötü eylemlerin ortaya çıkmasını engellemelidir. Öyle ki, suç işlemeye meyilli olan adamı engellemelidir. 3. Cezâ çok pahalı ya da faydasız olmamalıdır. Yani cezâ uygulandığında ortaya çıkan kötülük engellenmek istenen kötülükten az olmalıdır. 4. Cezâ gereksiz olmamalıdır. 5. Suç ile cezâ birbirine orantılı olmalıdır. Bir başka ifadeyle suç ne kadar büyükse cezâ da o kadar

69. Jeremy Bentham, "Principles Of Judicial Procedure", *The Works of Jeremy Bentham Vol. II*, ed. John Bowring, s. 26 (http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php&title=1921); [09.08.2013]
70. Güriz, *Faydacı Teoriye Göre Ahlak ve Hukuk*, s. 57.
71. Stephen, *The English Utilitarianism*, s. 176.
72. Bentham, *IPML*, s. 170.
73. Başdemir, *Liberalizmin Felsefi Temelleri*, s. 357.

büyük olmalıdır. 6. Cezâ çok çeşitli olmalı ve durumlara göre uyarlanabilmelidir. 7. Cezâda adalet gözetilmelidir. 8. Kurbanların acılarını dindirebilmelidir. 9. Yeni problemlere davetiye çıkarmamalıdır. 10. Genel kabul görmelidir.[74]

Bentham'a göre cezânın birincil amacı caydırıcı olmaktır, ıslah etmek değildir. Suçluların ıslahı Bentham'ın yaptırım anlayışı içinde kendisine ancak ikincil bir amaç olarak yer bulur. Fakat o, bu ek amaca bakıldığında cezâevleri kötülük yuvaları olarak tanınırken bu amacın yerine getirilmesinin zor olduğunu savunmaktadır.[75] Bentham'ın cezâya caydırıcı olarak bakmasının altında yatan sebep, her suçun birincil ve ikincil olmak üzere iki kötülük ortaya çıkarmasıdır. Söz gelimi, hırsızlık suçu, birincil ve ikincil olmak üzere iki kötülük ortaya çıkarır. Birincil kötülük suça birebir muhatap olan birey için geçerlidir. Meselâ evi soyulan biri için bu olaydaki birincil kötülük malını kaybetmesidir. Ancak bunun yanında ortaya çıkan ikincil kötülük çok daha büyük sorunları beraberinde getirir. Hırsızlık olayındaki ikincil kötülük toplumdaki "mülkiyet saygısı" duygusunun zedelenmesidir. Bu duygu zedelendiği ya da ortadan kalktığı zaman toplum açısından çok daha büyük kötülüklere, yani acılara sebep olacaktır. Bunun için Bentham devletin ve kanun koyucuların ikincil kötülükleri birinci derecede göz önüne almalarını ister.[76]

Bentham yaptırımların dört farklı türünden bahseder. Bunlar;

1. Fiziki Yaptırım: İnsanın müdâhalesi olmaksızın kendiliğinden harekete geçen, doğanın olağan seyri içinde beklenebilecek veya hissedilebilecek acı ve hazlardan, doğal veya fiziki müeyyideler meydana gelir.

2. Ahlâkî Yaptırım: Arkadaşlık veya nefret, kıymet verme veya küçümseme, tek kelimeyle bizim hakkımızda verdikleri ânî hüküm gereği insanlardan beklenebilecek veya insanlar tarafından hissettirilebilecek acı ve hazlardan meydana gelir.

3. Siyasal Yaptırım: Yasalar gereğince hâkimlerden beklenebilecek veya hâkimler tarafından hissettirilebilecek acı ve hazlardır.

4. Dinî Yaptırım: Dinî va'dler ve korkutma gereği beklenebilecek acı ve hazlardan oluşur. Bir başka ifadeyle üstün bir görünmeyen güç tarafından ya da her yerde dendiği gibi, evrenin bütün hâkimiyetini elinde bulunduran görünmez yüce bir kudret tarafından ortaya koyulan hazlar ve acılardır.[77] Bir adamın evi yangın sonucu yokolmuşsa... Eğer bu onun ihmali sonucu olmuşsa bu acı fiziksel yaptırımdan kaynaklanır. ... Eğer bir hâkim kararı sonucu bu ada-

74. Bentham, *IPML*, s. 180-185; Başdemir, *Liberalizmin Felsefi Temelleri*, s. 358.
75. Başdemir, *Liberalizmin Felsefi Temelleri*, s. 82.
76. Özkurt, *Jeremy Bentham'ın Ahlak ve Hukuk Teorisi*, s. 197.
77. Bentham, *Yasamanın Temel İlkeleri*, s. 35; Bentham, *IPML*, s. 26.

mın evi yakılmışsa bu siyâsî yaptırım olur ... Eğer bu iş komşularının kötü niyeti sebebiyle ortaya çıkmışsa bu ahlâkî yaptırım olur ... Eğer bu Tanrı'nın dolaysız bir fiili olarak kabul edilirse bu durum da dinî bir yaptırım olur.[78] Son üç yaptırım ilk yaptırımla birlikte ortaya çıkar. Bentham politik yaptırımlara dinî ve ahlâkî yaptırımlardan daha fazla önem verir. Çünkü ona göre insanların birçoğu cenneti ya da karakterlerini kaybetmekten korkabilirler, ancak işkenceden insanların tamamı korkar. Bentham, dinî yaptırımların avantajının, fâilin bulunmasını zorunlu kılmamasına bağlar. Fakat her durumda doğal ya da dinî yaptırımlar kanun koyucuların gücünün ötesindedir. Bentham'ın cezâlandırma konusundaki ilgilendiği temel problem, hangi yaptırımların uygulanacağından ziyâde, hangi yaptırımların mutluluğu artıracağıdır.[79]

DEĞERLENDİRME

Buraya kadar ortaya koyduklarımızdan hareketle sonuç olarak denilebilir ki, Bentham tarafından ortaya koyulan şekliyle faydacılık, kendi döneminde sadece dönemin düşünürlerini değil, İngiletere'de yönetici sınıf da dâhil olmak üzere geniş halk kitleleri üzerinde de derin etkilerde bulunmuştur ve bu durum günümüze kadar da devam etmiştir.[80] Faydacılığın bu kadar geniş bir etki alanına sahip olması ve etkisinin hâlâ günümüze kadar ulaşmasının birçok sebebi varsa da bu sebeplerin aşağıda belirtmeye çalışacağımız üç temel sebebe bağlı olduğunu düşünüyoruz.

Bu sebeplerden birincisi; faydacılığın beklentileri karşılamasıdır. Şöyle ki, genel olarak bir etik teoriden temelde iki beklentimiz vardır. Birincisi; bize hem mantıklı hem de çekici bir "doğru" anlayışı va'd etmesidir. Bu noktada başarısız olan bir teori bütün çekiciliğini kaybeder. İkinci olarak; bir etik teorinin kendi sistemi içersinde tutarsızlıklar göstermemesi beklenen bir başka özelliktir. Bu sebeple doğal olarak, bu iki gereklilik de faydacılıktan beklenmiştir. Bu noktada farklı görüşler mevcut olsa da genel kanı, faydacılığın bu iki beklentiyi de gayet olumlu bir şekilde karşılamayı başardığı şeklindedir. [81]

İkinci sebep; faydacılığın temel hareket noktasını oluşturan düşüncenin oldukça sade olmasıdır. Daha önceki etik teoriler, "iyi"yi, Tanrı'nın emirlerine uymak, aklın buyruklarına uymak, insan doğasının amaçlarını doyurmak ya da kategorik emirlere uymak olarak tanımlamışlardır. Oysa faydacılık, bü-

78. Bentham, *Yasamanın Temel İlkeleri*, s. 36; Bentham, *IPML*, s. 26.
79. Stephen, *The English Utilitarians*, s. 176.
80. Anay, *Hilmi Ziya Ülken'in Faydacılığa Eleştirileri*, s. 105.
81. Scarre, *The Problems of Philosophy: Utilitarianism*, s. 133.

tün bu etik teorilerden farklı olarak her eylemin fayda prensibine göre değerlendirilmesiyle, kısaca "iyi"yi hazla açıklamışlardır.[82] Bu basit açıklama faydacılara geniş bir hareket alanı vermiş, günlük problemlere çözüm bulma noktasında diğer etik teoriler ilkeler kendilerine köstek olurken, faydacıların ilkeleri bu problemlerin çözümünde onlara hızlı ve rahat hareket etme imkânı vermiştir. Rawls'a göre faydacılığın inkâr edilemez câzibesi de bu noktada problemlerle yüzleşmesinde ve sezgiden kaçınmasında yatar.[83]

Üçüncü sebep; bu akıma destek verenlerin çok farklı gruplara mensup olmalarıdır. Bir başka ifadeyle faydacılığın kendisine çok farklı gruplardan (edebiyat, siyâset, felsefe, ekonomi, iktisat, sanat, vb), çok farklı destekçi bulması, kendisini bu kişilere kabul ettirmesidir. Bu genel katılım skalasının bu kadar renkli olması faydacılığın hem tesir alanını hem de geçerlilik süresini oldukça arttırmıştır. Söz gelimi klasik iktisadın kuruluşunda ve gelişmesinde faydacı teoriyi savunanların büyük etkisinin olması, faydacılığın ne kadar geniş bir etkiye sahip olduğunun en güzel örneklerinden birisidir. Adam Smith (1723 – 1790) gibi liberal iktisatçıların savunduğu "Bırakınız yapsınlar (laissez-faire)." şeklinde kısaca ifade edilen devletin iktisâdî hayata müdâhale etmemesi ilkesinin Bentham tarafından kabul edildiği ve onun reform tekliflerinin çoğu zaman liberal mâhiyette olduğu bilinmektedir. Ayrıca David Ricardo (1772 – 1823) ve Thomas Robert Malthus (1766 – 1834) gibi liberal iktisatçıların hukûku fayda ilkesine göre açıklamaları ve XIX. yy'ın iktisatçıları için faydacı teorinin son derece çekici özelliklere sahip olması bu ilişkinin çarpıcı örneklerindendir. Ayrıca XVII. yy'dan itibaren güç kazanan kapitalizmin ahlâkî temeli olması, kapitalizmle piyasa teorisi arasında kavramsal ve tarihsel ilişkide bulunması faydacılığın uzun süreli bir etkiye sahip olduğu düşüncesini desteklemektedir.[84] Bunlara ek olarak XX. yy'ın en etkin felsefelerinden olan pragmatizmin temelinde faydacılığın yer alması günümüze kadar faydacılığın etkisini nasıl devam ettirdiğini bize açıklayan birçok örnekten yalnız birkaçıdır.[85]

Bunun yanında faydacılığın kendi seküler ve bu dünyayı hedef alan karakterine mürâacat etmesi onu bağımsız yapmış, Kudüs ve Roma'ya bağlılığını sunma mecbûriyetini ortadan kaldırmıştır. Faydacıların Kant'ın farklı yönlerden yaptığı gibi, felsefelerden dinî karakterli olmamalarını, insana hak ettiği değeri veren rasyonel bir ahlâk geliştirmelerini istemeleri sonuç olarak bir demokrasi talebini ortaya çıkarmış, insanların dil, din, cinsiyet, ırk ayrımına tâbi tu-

82. Stumpf, *Philosophy: History and Problems*, s. 350.
83. John Rawls and Alasdair MacIntyre, *İki Adalet Arasında*, Çev: Solmaz Zelyüt Hünler, Vadi. Yayınları Ank. 1997, s. 35.
84. Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 189.
85. Anay, *Hilmi Ziya Ülken'in Faydacılığa Eleştirileri*, s. 106.

tulmaması gerektiği[86] düşüncesini ihtirasla savunmuş, ayrıca bu ilkeyi felsefelerine temel yapmışlardır. Faydacıların bu tutumu geniş halk kitleleri tarafından benimsenmesine ve aynı zamanda da taraftar skalasının gelişip farklılaşmasını sağlayan bir başka örnektir.

KAYNAKÇA

Anay, Harun, "Hilmi Ziya Ülken'in Faydacılığa Eleştirileri", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 2011, sayı: 24.

Audi, Robert, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge Uni. Press: London: 1999.

Başdemir, H. Y., *Liberalizmin Ahlâkî Temelleri*, Liberte Yayınları: Ankara, 2009

Bentham, Jeremy, *A Fragment on Government*, Oxford University Press: London, 1891.

———, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford University Press: London, 1907.

———, "Anarcial Fallacy", *The Works of Jeremy Bentham Vol. II*, ed. John Bowring. (http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php&title=1921); [08.09.2013]

———, "Elogia–locke, Priestley, Beccaria", *The Works of Jeremy Bentham Vol.X*, ed. John Bowring. (http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php&title=2085) [08.09.2013].

———, "Principles Of Judicial Procedure", *The Works of Jeremy Bentham Vol. II*, ed. John Bowring. (http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php&title=1921) [08.09.2013].

———, "The Rationale of Reward", *The Wroks of Jeremy Bentham vol.II*, ed. John Bowring. (http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php&title=1921) [08.09.2013].

———, *Theory of Legislation*, çev.: R. Hildreth, Trübner Co.: London, 1917.

———, *Yasamanın Temel İlkeleri*, çev.: B. Asal, XII Levha Yayınları: İstanbul, 2011.

Capaldi, Nicholas, *John Stuart Mill*, çev.: İsmail Hakkı Yılmaz, Türkiye İş Bankası Yayınları: İstanbul, 2011.

Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları: Ankara, 2002,

Copleston, F., *Yararcılık ve Pragmatizm*, çev. Deniz Canefe, İdea Yayınları: İstanbul, 2000,

86. Scarre, *The Problems of Philosophy: Utilitarianism*, s. 50.

Graham, Gordon, *Eight Theories of Ethics*, Routledge: London, 2004.

Güriz, Adnan, *Faydacı Teoriye Göre Ahlâk ve Hukuk*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları: Ankara,1963

Habibi, Don, *John Stuart Mill and the Ethic of Human Growth*,, Kluwer Academic Pub.: Boston, 2001.

Mill, J. S., "Bentham", *The Collected Works of John Stuart Mill, Vol. X*, ed. John M. Robson, Toronto; The University of Toronto Press,1963-1991. (http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php&title=241) [08.09.2013].

Mitchell, W. C., "Bentham's Felicific Calculus", *Political Science Quarterly*, Vol. 33, June 1918

Özkurt, Hülya, *Jeremy Bentham'ın Ahlâk ve Hukuk Teorisi*, XII. Levha Yayınları:İstanbul, 2013.

Postema, G., "Bentham's Utilitarianism", *The Blackwell Guide to Mill's Utilitarianism*, ed. Henry R. West, The Blackwell Pub.: London, 2006.

Rosen, Frederick, *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, Routledge Press: London, 1996

Rawls, J. ve MacIntyre, A., *İki Adalet Arasında*, Çev: Solmaz Zelyüt Hünler, Vadi. Yayınları: Ankara, 1997.

Scarre, Geoffrey, *The Problems of Philosophy Utilitarianism*, Routledge Press: London, 2003.

Sorley, W.R., *A History of English Philosophy*, The Knickerbocker Press: London,1921.

Stephen, Leslie, *The English Utilitarians*, Duckworth Press: London, 1900, I.

Stumpf, S. E., *Philosophy: History And Problems*, McGrow - Hill Book Co.: London, 1977.

Vergara, F., *Liberalizmin Felsefî Temelleri*, çev. Bülent Arıbaş, İletişim Yayınları: İstanbul, 2006.

JOHN STUART MILL

Derda Küçükalp*

Ünlü İskoç asıllı İngiliz politika filozofu John Stuart Mill, 1806'da Londra yakınlarındaki Pentonville'de doğmuş, 1873'te güney Fransa'da, Avignon'da ölmüştür. John Stuart Mill, Kendisi de önemli bir düşünür olan James Mill'in oğludur. James Mill, Jeremy Bentham ve David Ricardo gibi toplumsal reform önerileri getiren *felsefî radikaller* grubunun önde gelen temsilcilerinden biri olup gerek kendisinin gerekse mensubu olduğu *felsefî radikaller*in düşüncelerinin John Stuart Mill üzerindeki etkisi büyük olmuştur.

James Mill, John'u özel olarak yetiştirmiştir. Mill'e uygulanan eğitim programında gerek Bentham gerekse James Mill'in benimsemiş olduğu eğitimde öğrencinin (çocuğun) psikolojik çevresinin kontrol altında tutulması gerektiği yönündeki düşünceyi esas alan *associationism* kuramının önemli rolü olmuştur. John Locke ve David Hartley'in düşüncelerine dayanan bu kuramda insan zihni boş bir levha olduğunu ve bütün bilgi ve düşüncelerin sonradan dış uyarımlar yoluyla kazanıldığını kabul eder. Kurama göre bilgi düşüncelerin belirli bir düzen içerisinde sıralanışından oluşur. Bu sebeple kuram eğitimin başarısının düşüncelerin doğru bir düzen içerisinde öğretmen tarafından öğrenciye aktarılmasına bağlı olduğunu varsayar. Bir faydacı olarak James Mill önce bireyin sonra da toplumun mutluluğunu artırmayı eğitimin nihâî amacı olarak

* Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü.

gördüğü için oğlu John Stuart Mill'i bu doğrultu da yetiştirmeye çalışmıştır.[1] John Stuart Mill, tarihselci düşünce ile tanışması ile birlikte önceleri benimsemiş olduğu söz konusu eğitim anlayışını sorgulamaya başlamış, onun arkasındaki teoride insan zihni, bilgisi ve düşüncesinin tarihî arka planının yok sayılması gibi ciddî bir za'fiyetin bulunduğunu kabul ederek ondan uzaklaşmıştır.

Mill'in 1820 yılında yaşamış olduğu Fransa deneyiminin onun düşünce hayatı üzerinde önemli etkileri olmuştur. Fransa deneyimi Mill'i daha açık fikirli bir insan haline getirmiştir. Montesquieu'nun *Acem Mektupları* çalışmasını okuması Mill'in farklı kültürlere daha geniş bir açıdan bakmasına ve Birtanya'nın kültürel iklimini yeniden gözden geçirmesine sebep olmuştur. Mill, böylece iki önemli düşünce geleneğinin ayrımına varmıştır. Bu gelenekler, mekanik bir evren tasavvurunu esas alan bilimci ve maddeci *Aydınlanmacı* gelenek ve insanı, hareketi içgüdüleri tarafından belirlenen bir organizma düzeyine düşürdüğü gerekçesiyle Aydınlanma düşüncesinin ciddî bir eleştirisini içeren *Romantizm*dir. Mill, Samuel Taylor Coleridge'i romantizmin İngiltere'deki temsilcisi olarak görmüş yaşamı boyunca İngiliz liberalizmini romantizmle bağdaştırmaya çalışmıştır.[2]

1826 ile 1830 yılları arasındaki dönem Mill'in hayatındaki entelektüel bunalım dönemi olmuştur. Bu bunalım, felsefî radikalizmin Mill'i tatmîn etmemeye başlamasından kaynaklanmıştır. Mill, felsefî radikalizmin üzerinde temellendiği Bentham'cı faydacılığın aşırı ölçüde mekanik bir öğreti olduğunu düşünmeye başlamıştır.

Mill, 1828 yılında John Sterling ve Gustave d'Eichtal ile tanışır. John Sterling sayesinde Gothe, Shelling ve Coleridge'in çalışmalarını; Gustave d'Eichtal sayesinde ise Auguste Comte ve Saint-Simon'un çalışmalarını inceler. Söz konusu tanışma Mill'in düşünce hayatını önemli ölçüde etkilemiş ve onun felsefî radikalizmden kopuşunda önemli rol oynamıştır. Mill bireyi yadsıyıcı toplumsal düzen anlayışına katılmasa da Comte'un sosyal bilim metodolojisini ve tarih felsefesini önemsemiştir.[3]

Mill, romantizmi ise modernliğin en büyük sorunu olan bireysel mutlulukla toplumsal mutluluğun uzlaştırılması sorununa bir çözüm olarak görmüştür.[4] Coleridge, Burke'ün tarih anlayışıyla Hegel'in idealizmini birleştirmeye çalışan bir düşünürdü. Mill'in gerek Saint-Simon ve Comte'dan gerekse Coleridge dolayımıyla Burke ve Hegel'den öğrenmiş olduğu tarih felsefesi, onun libe-

1. Cengiz Çağla, "Ada'nın Harika Çocuğu", *Mill*, Cengiz Çağla, Say Yayınları, İstanbul, 2007, s. 17.
2. Çağla, *a.g.m.*, 19-20.
3. Çağla, *a.g.m.*, 27-28.
4. Çağla, *a.g.m.*, 29.

ralizmi tarihselci bir bağlamda savunabilmesine zemin hazırlamıştır. Mill, bireysel haklar, hukuk devleti, piyasa ekonomisi ve temsîlî yönetim gibi ilkeleri içeren liberal kültürü tarihî birikimin ürünü olan bir kazanım olarak görmüştür. O, Coleridge'in muhâfazakâr düşüncesinden ayrılarak tarihi insan iradesinden bağımsız, zorunlu olarak belirli bir yöne akan bir süreç olarak görmediği için tarihin gelinen bu noktada nihâî noktasına varmadığını gelişimin devam etmesi gerektiğini düşünmüştür.[5]

1830'lu ve 1940'lı yılların başları Mill'in liberalizm, romantizm ve tarihselcilik arasında bir sentez oluşturmaya çalıştığı dönem olmuştur. Mill, 1831'de *The Sprit of Age*, 1836'da *Civilisation*, 1838'de *Bentham*, 1840'da *Coleridge* isimli denemelerini yayımladı. Alex de Tocqueville'in, Mill üzerindeki etkisi bu dönemde olmuştur. Mill Tocqueville'in *Democracy in America* isimli çalışması üzerine değerlendirme yazıları yazmış onun demokrasi ile kültür arasında kurmuş olduğu ilişkiyi önemsemiştir.[6] Mill, Tocqueville'in politik ve yasal anlamda demokrasinin varlığının eğer toplum demokratik bir kültüre sahip değilse özgürlüğün hayata geçebilmesi için yeterli olamayacağı yönündeki düşüncesine katılmıştır. Tıpkı Tocqueville gibi Mill'de çıkarlarını her şeyin üstünde tutan bireylerden oluşan bir toplumda eşitliğin çoğunluğun tahakkümünü de beraberinde getireceğini düşünmüştür.

1840'lı yıllarda Mill, bağımsız ve kendine özgü bir düşünür olarak tanınmaya başlanmıştır; 1843'te yayımladığı *A System of Logic*'de metodolojisini ortaya koymuştur. 1848 yılında ise Britanya'nın en ünlü entelektüeli olarak kabul görmesini sağlayan *Principles of Economy* isimli çalışmasını yayımlamıştır. *A System of Logic*'in izini süren ve onun yöntemini politik ekonomiye uygulayan bu çalışmada Mill, ayrıca Sanayi devriminin toplumsal sonuçlarını irdelemiş ve ekonomik ve toplumsal gelişmenin yabanıllık, barbarlık ve uygarlık olmak üzere üç aşamada gerçekleştiğini iddiâ eden bir tarih tezi de ortaya atmıştır. Mill 1859'da en önemli yapıtı olarak gördüğü *On Liberty* isimli çalışmasını yayımlamıştır. Mill'in aynı yıl tamamlamış olduğu *Utilitarianism* isimli çalışması ise 1861'de parçalar halinde *Fraser's Magazine*'de yayımlanmıştır. Mill, 1861'de *Considerations on Represantive Goverment* isimli çalışmasını, 1869'da ise kadın-erkek eşitliği konusundaki düşüncelerini ortaya koymuş olduğu *The Subject of Women* isimli çalışmasını yayımlamıştır.[7]

John Stuart Mill, çok yönlü bir düşünürdür. Mill döneminin geniş ufuklu diğer filozofları gibi politika, ahlâk, eğitim, epistemoloji, sosyoloji, tarih ve ekonomi konularıyla ilgilendiği için onun felsefesi bu konuları ilgi odağı ola-

5. Çağla, *a.g.m.*, 31-32.
6. Çağla, *a.g.m.*, 32.
7. Çağla, *a.g.m.*, 33-39.

rak alan disiplinler için de önemli bir değere sahiptir. Buna karşın Mill, temelde bir ahlâk ve politika filozofudur.

Mill, bir geçiş dönemi düşünürüdür. Onun politik felsefesinin kimi yönleriyle klasik liberalizm, kimi yönleriyle ise modern liberalizm ile benzerlikler taşıyor olması onun geçiş dönemi düşünürü olmasından kaynaklanır.[8] Meselâ Mill'in, negatif özgürlük anlayışını ve siyasal iktidarın sınırlandırılması düşüncelerini savunması onun klasik liberalizmi benimsemiş bir düşünür olduğu izlenimini uyandırırken, bireyin içerisinde bulunduğu sosyal bağlama yönelik ilgisi ve bu ilgi temelinde belirli durumlarda devletin toplumsal yaşama müdâhalesini savunması onu XIX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan ve klasik liberalizmin soyut birey anlayışı yerine tarihî-toplumsal bir birey anlayışını esas alan ve bu birey anlayışı temelinde devleti bireyin maddî ve mânevî gelişiminin önündeki engelleri kaldırmakla yükümleyen pozitif bir özgürlük anlayışını benimseyen modern liberalizme[9] yaklaştırır. Mill, oy hakkının çalışanları ve kadınları da kapsayacak şekilde genişletilmesinin ve kadınların sosyal yaşam içerisindeki dezavantajlı konumlarının düzeltilmesinin önemine dikkat çekerken de bir geçiş dönemi düşünürü olduğunu gösterir.[10] Tarihin işleyişi demokratikleşme yönündedir ve genel olarak demokratik haklara, özel olarak ise kadın haklarına yönelik vurgularıyla Mill'in düşünceleri söz konusu işleyişin izlerini taşır.

Mill'in düşünceleri farklı felsefî ve ideolojik akımlardan izler taşıyan eklektik bir karaktere sahiptir.[11] Mill, gerek babası James Mill gerekse babasının yakın arkadaşı ve aile dostları olan Jerremy Bentham'ın etkisiyle düşünce hayatının başlarında faydacılığı benimsemiştir. Fakat sonraları Alman romantik felsefesi ve tarihselci düşünceyi tanıdıkça Benthamcı faydacılıktan uzaklaşmış ve literatürde niteliksel faydacılık olarak adlandırılan bir faydacılık anlayışını savunmuştur.[12] Alman romantik felsefesi ve tarihselci düşünce Mill'in özgürlük anlayışı üzerinde de etkili olmuştur. Mill'in özgürlük ile bireyin içerisinde bulunmuş olduğu tarihî, toplumsal, ekonomik ve kültürel bağlamlar arasındaki ilişkiyi dikkate alarak, mensûbu olduğu klasik liberal düşünce geleneğinden farklı olarak ılımlı bir negatif özgürlük anlayışını savunması söz konusu etki ile

---

8. Fatmagül Berktay, *Liberalizm: Tek Bir Teorik Pozisyona İndirgenmesi Olanaksız Bir İdeoloji*, Modern Siyasal İdeolojiler, der. Birsen Öz, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 77.
9. Levent Köker, *Demokrasi Üzerine Yazılar*, İmge Kitabevi, Ankara 1992, s. 45.
10. Berktay, *Liberalizm: Tek Bir Teorik Pozisyona İndirgenmesi Olanaksız Bir İdeoloji*, s. 79.
11. R. J. Halliday, *Political Thinkers Volume IV: John StuartMill*, Edited by CeraintParry, Routledge, London and New York, 2004, s. 1-23.
12. Çağla, "Ada'nın Harika Çocuğu", s. 24.

açıklanabilir.[13] Aynı şekilde düşünceleri babası James Mill ve Bentham gibi felsefî radikallerin düşünceleriyle yakınlık gösterse de, Mill yine romantik felsefe ve tarihselci düşüncenin etkisinin bir sonucu olarak felsefî radikaller'in statik politik düzen anlayışını eleştirmiş ve politik düzenin toplumların tarihlerinden ve kültürel özelliklerinden bağımsız olarak düşünülemeyeceğini kabul etmiştir.[14]

Öte yandan Mill'in felsefesi sosyolojiyi tarih felsefesiyle birleştiren erken dönem Fransız sosyoloji düşüncesinden de izler taşır.[15]Mill, bir politika filozofu olmasına rağmen, çalışmalarında özgürlük ideali ve ideal politik düzen ile uyumlu olmayan tarihî-toplumsal koşulların neler olduğunun altını çizerken bir sosyolog gibi düşünür. Mill'in düşüncelerinin eklektik karakteri bir liberal düşünür olarak onun sosyalizme ilişkin değerlendirmelerinde de kendini gösterir. Mill, sosyalizmi, Saint-Simon, Fourrier ve Owen gibi ütopyacı sosyalistlerin sosyalizm tanımları bağlamında ele alır. Mill, ortak mülkiyeti, devletin değil bireylerin özgür irâdeleriyle kurdukları ve demokratik özyönetim esasına göre yönettikleri birlik, şirket, dernek ve kooperatiflerin üretim araçları üzerindeki mülkiyeti olarak anlayan ve devletin doğrudan iktisâdî hayata müdâhalesine karşı çıkan söz konusu sosyalizm anlayışını liberalizmin bireysel özgürlük ve özerklik idealleriyle çelişkili görmez. Tersine Mill, bu tür bir sosyalizmin bireyin endüstriyel alan karşısında özgürlüğünü ve bağımsızlığını geliştireceğini düşünür. [16]

Mill'in bütün çalışmalarından politika felsefesi ile ilgili birtakım sonuçlar çıkarsanabilirse de özellikle *Utilitarianism, On Liberty* ve *Considerations on Representati ve Goverment* isimli çalışmalarının onun politika felsefesinin anlaşılmasında ayrı bir öneme sahip olduğu söylenebilir. Mill'in düşüncelerinin en kâmil halinin yansımasını bulduğu söz konusu çalışmalar birbirlerini tamamlayıcı niteliktedir. Mill, *Utilitarianism* isimli çalışmasında politika için bir değerlendirme ölçütü olarak gördüğü fayda kavramını ele alır. Bu çalışmasında, kendi faydacılık anlayışının yanı sıra faydacılığın ahlâk ve politika felsefesi bakımından anlamını ve faydacılık ile bir politik kavram olan adalet arasındaki ilişkiyi ortaya koyar. Özgürlük ve temsîlî demokrasiyi fayda temelinde savunduğu için *Utilitarianism, On Liberty* ve *Considerations on Representati ve Goverment*'in anlaşılması bakımından kilit öneme sahip bir çalışmadır. Mill, *On Liberty*'de özgürlüğün ne anlama geldiği, özgürlüğün ve bireysel farklılıkların neden bireylerin ve toplumların mutluluğu için gerekli olduğu, özgürlüğün han-

13. John Skorupski, "Liberal Doğalcılığın Kaderi", çev. Selim Dingiloğlu, *Mill,* Cengiz Çağla, Say Yayınları, İstanbul, 2007, s. 70-71.
14. Nicholas Capaldi, *John Stuart Mill A Biography*, Camridge University Press, Camridge, 2004, s. 91-93.
15. Capaldi, *a.g.e.* s. 164-165
16. Bruce Baum, "J. S. Mill'in İktisadi Özgürlük Anlayışı, çev. Ece Cihan Ertem, *Mill,* Cengiz Çağla, Say Yayınları, İstanbul, 2007, s. 154-157.

gi durumlarda politik iktidar tarafından sınırlanabileceği konularını; *Considerations on Representati ve Goverment*'da ise hem bireysel ve toplumsal yararın artırılması hem de bireysel yarar ile ortak yarar arasındaki uyumun sağlanması açısından temsîlî hükümetin (demokrasi) önemi, toplumların gelişimi ve insanlığın ilerlemesi ile temsîlî hükümet arasındaki ilişki ve temsîlî hükümetin toplumsal ve kültürel koşullarla ilişkisi konularını ele almıştır.

Mill, faydacı ahlâk felsefesi anlayışının önemli temsilcilerinden biridir. *Utilitarianism*, Mill'in ahlâk felsefesini ortaya koyduğu temel çalışmasıdır. *Utilitarianism*'de, öncelikle faydacılığın bir izahını yapar. İnsan hareketinin amacı olduğunu düşündüğü faydayı, iyi ve kötünün ne olduğu konusunda kendisine müracaat edeceğimiz nihaî değerlendirme ölçütü (*summum bonum*) olarak kabul eder.[17]Mill'e göre, fâiline fayda getiren eylem iyi, ızdırap getiren eylem ise kötüdür. Bu durumda ahlâk, kendilerine uyulması insanlar için faydalı olan birtakım hareket kurallara ve ilkelere karşılık gelir.

Bu faydacı ahlâk izahı Mill'in savunmuş olduğu faydacılığı anlamak bakımından önemli olsa da yeterli değildir. Zira bu izah Millci faydacılığın, Benthamcı faydacılıktan farkının ne olduğu hususunu aydınlatmaz. Söz konusu hususun aydınlatılması için Mill'in Benthamcı faydacılığa yöneltmiş olduğu eleştiriler çıkış noktası olarak alınabilir. Mill, Benthamcı faydacılığı genel olarak üç sebepten dolayı eleştirir:

Mill'e göre, Benthamcı faydacılık, öncelikle, faydalar arasında niteliksel bir ayrım gözetmediği, dolayısıyla da faydaların ölçülebileceğini varsaydığı için sorunludur. Benthamcı faydacılık her faydanın niceliksel bir değere sahip olduğunu kabul ettiği için bütün faydaları birbirleriyle kıyaslanabilir olarak görür. Meselâ Benthamcı bir kişi kitap okumakla, tıka basa karnını doyurmanın kıyaslayabileceğini ve hangi eylemin kendisine vermiş olduğu fayda niceliksel olarak daha yüksekse onu tercih etmenin doğru olacağını düşünür. Bu kişi, eğer tıka basa karnını doyurmanın kendisine 2 birim, kitap okumanın ise 1 birim fayda getireceğini hesaplamışsa tıka basa karnını doyurmayı okumaya tercih edecektir. Buna karşın Millci bir kişi, faydalar arasında niteliksel bir ayrım gözettiği için kitap okumakla tıka basa karnını doyurmanın kesinlikle kıyaslanamayacağını düşünür.[18] Millci bir kişiye göre kitap okumak entelektüel bir faâliyet olduğu için onun getireceği fayda her zaman daha üstün olacaktır.

Mill'in faydalar arasındaki niteliksel ayrıma yapmış olduğu vurgu, daha temel bir ayrımdan kaynaklanır. Mill haz duymayı insan da dâhil bütün organizmaların ortak bir özelliği olarak görür. Fakat Mill bu ortak özelliğe rağmen in-

17. John Stuart Mill, *Faydacılık*, çev. Şahap Nazmi Coşkunlar, Ara Basımevi, Ankara, 1946, s. 13-14.
18. Mill, *a.g.e.* s. 20.

sanın diğer organizmalarda olmayan birtakım daha yüksek yetilere sahip olduğunu, dolayısıyla da bir organizmayı tatmin eden şeyin insanı mutlu etmek bakımından yeterli olamayacağını belirterek, mutluluk ile doyum arasındaki ayrımdan hareketle insan ile diğer organizmalar arasındaki mâhiyet farkının altını çizer.[19] Mill, zihin, duygu ve hayal gücü ilgili hazlar ile sırf maddî duyularla ilgili hazları eşitleyen Benthamcı faydacılığı bu mâhiyet farkını ihmâl ettiği için eleştirir.[20] Bu eleştiride romantizmin Mill'in düşünceleri üzerindeki etkisinin önemli bir payı olduğu açıktır. [21]

İkinci olarak, Benthamcı faydacılık, faydanın tarihî bağlamını ihmâl etmesi sebebiyle Mill tarafından eleştirilir. Benthamcı faydacılık, bu ihmâlden dolayı faydayı zamana ve mekâna göre değişmeyen evrensel bir değerlendirme ölçütü olarak görmüştür. Buna karşın Mill'e göre, insanlar hiçbir zaman faydayı evrensel olarak düşünmezler. İnsanlar herhangi bir zamanda belirli durumlarda belirli kişilerle karşılaşırlar ve bu sebeple fayda anlayışları da ilgili oldukları bu kişilerle ilişkilerine bağlı olarak değişir.[22] Faydanın tarihî olduğunu kabul etmenin çözülmesi gereken bir sorunu da beraberinde getireceği açıktır. Bu "tarihî olan bir şeyin (faydanın) nasıl olup da ahlâki ve politik eylemler için bir ölçüt olarak düşünülebileceği" sorunudur. Mill bu sorunu ilerleme düşüncesini kabul ederek çözer.[23]

Mill ilerleme düşüncesini benimseyen diğer filozoflar gibi tarihselciliği radikal sonuçlarına kadar götürmez. Diğer filozoflar gibi Mill de tarihi, içerisinde insan doğasının açığa çıktığı bu sebeple de yönü ileriye doğru olan bir süreç olarak görür. Böylece, o, insanlığın tarih içerisinde geliştiğinden hareketle, ilerleyen bir varlık olarak kalıcı çıkarlar[24] üzerinde temellenen bir fayda anlayışını savunur.[25] Mill'e göre, söz konusu çıkarlar, yani nitelik olarak daha yüksek çıkarlar, ileri (medenî) toplumlardaki insanların takip etmiş oldukları çıkarlar oldukları için bu toplumlar insanlık açısından en faydalı olanın hayata geçtiği toplumlardır.[26]

---

19. Mill, *a.g.e.* s. 16.
20. David O. Brink, "Mill's Deliberative Utilitarianism", *Philosophy and PublicAffairs*, Vol.21, No.1 Winter 1992, s. 79.
21. Capaldi, *John Stuart Mill A Biography*, s. 259-261.
22. Clarc W. Bouton," John StuartMill: On Liberty and History", *The Western Political Qarterly*, Vol.18, No.3 (Sep.,1965), s. 569-570.
23. Bouton, *a.g.e.* s. 577.
24. Iain Hampsher-Monk, *AHistory of Modern Political Thought: Major Political Thinkers from Hobbes to Marx*, Blackwel, Oxford and Cambridge, 1992, s. 375.
25. Mill, *Faydacılık*, s. 26-29.
26. Henry M. Magid, "John Stuart Mill", *History of Political Philosophy*, edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey, The University of Chicago Press, Chicago 1987, s. 789.

Tarihselcilik radikal sonuçlarına kadar götürüldüğünde Mill'in faydayı bir ölçüt olarak alması üç sebepten dolayı mümkün olmaz. Öncelikle radikal tarihselciliği kabul ettiğimizde faydanın da belirli bir tarihî dönem (meselâ kapitalist toplumda) için geçerli bir ölçüt olduğunu kabul etmek zorunda kalırız. İkincisi, radikal tarihselcilik kabul edildiğinde tarihin işleyişinde bir düzenlilik olduğunu iddiâ edemeyeceğimiz için deneyim de bir referans olma niteliğini yitirecektir. Mill, faydanın bir ölçüt olmasının tarihî deneyime referansla doğrulanabileceğini kabul eder. Nihâyetinde, radikal tarihselcilik kabul edildiğinde belirli bir insan doğası anlayışı esas alınamayacağı için insanlığın gelişiminden bahsetmek, dolayısıyla da insanlığın ilerlemesine bağlı bir fayda anlayışından bahsetmek de mümkün olmayacaktır.

Mill, Benthamcı faydacılığın bireysel faydadaki bir artışın ortak faydada bir artışı da beraberinde getireceği, bireysel fayda ile toplumsal fayda arasındaki uyumun otomatik olarak sağlanacağı yönündeki varsayımını da eleştirir. Biraz daha derinlemesine düşünüldüğünde aslında Mill'in eleştirisinin Benthamcı faydacılığı, üzerinde temellendiği birey anlayışına yönelik bir eleştiri olduğu görülür. Bentham metodolojik anlamda bireyci olduğu için bireyin toplumu öncelediğini varsaymış ve toplumun faydasını tek tek bütün üyelerinin çıkarlarının toplamına eşitlemiştir. Bu anlayışı sebebiyle Benthamcı faydacılık bireysel fayda ile ortak faydanın uzlaştırılmasında bireyin içerisinde bulunduğu sosyal bağlamların ve devletin önemini dikkate almayarak bireylerin kendi faydalarının peşinden gitmelerinin engellenmediği bir ortak yaşam düzeninde toplumsal faydanın da kendiliğinden artacağını kabul etmiştir. Buna karşın Mill, insanı sosyal bir varlık olarak gördüğü için bireysel fayda ile ortak fayda arasındaki uyumun sağlanmasında bireylerin içerisinde bulunmuş oldukları politik-sosyal bağlamın önemli olduğunu düşünmüştür.[27]

Mill, kanunların ve ortak yaşamı düzenleyen kuralların her bireyin faydasını mümkün olduğu kadar genel fayda ile uyumlu hale getirmesini sağlayacak biçimde olması gerektiğini belirtirken politik bağlamın önemine dikkat çeker.[28] Bu anlamda Mill, kamu otoritesine, yani devlete önemli görevleri olduğunu düşünür. Mill'in yeri geldiğinde devletin toplumsal yaşama müdâhalesine olumlu bakmasının gerisinde bu düşüncenin yattığını söyleyebiliriz. Mill'in adalet kuralları ile diğer ahlâk kuralları arasındaki ayrıma yönelik izahı da onun ortak fayda ile politik bağlam arasında bir bağlantıyı önemsediğini gösterir. Mill'e göre bütün ahlâk kuralları gibi adalet kurallarının da varlık sebebi faydadır. Fakat Mill, adalet kurallarının, kendilerine uyulmasının toplumsal fayda açısından çok daha hayâtî bir öneme sahip olan kurallar olmaları bakımından diğer

27. Capaldi, *John Stuart Mill A Biography*, s. 365.
28. Mill, *Faydacılık*, s. 31-33.

ahlâk kurallarından farklı olarak uygulanmaları devlet gücü ile güvence altına alınmış kurallar olduklarını belirtir.[29]

Öte yandan Mill, kamuoyunun bireylerde sağlam bir ortaklık duygusu oluşturması gerektiğini belirtirken ise bireysel fayda ile ortak faydanın uzlaştırılmasında sosyal bağlamın önemini vurgular. Bu noktada, Mill, bireylerin içerisinde bencil çıkarlarının ötesine geçerek ortak fayda temelinde hareket etme bilincini ve kültürünü edinebilecekleri birtakım sosyal grupların öneminin altını çizer.[30]

Mill, *Utilitarianism*'de, ahlâkî ve politik eylemleri değerlendirme ölçütü olarak gördüğü fayda anlayışını ortaya koyarken, *On Liberty*'de özgürlük anlayışını ortaya koyar. Mill'in iki çalışması arasındaki bağlantı ise onun özgürlüğü hem birey ve toplum hem de insanlık için faydalı olduğunu düşündüğü için savunulması gereken bir değer olarak görüyor olmasıdır; bunu *On Liberty*'de iki yerde çok açık bir şekilde ortaya koyar. İlk olarak özgürlük kavramından genel olarak bahsederken, insanların birbirlerinin tercihlerine ve bu tercihler doğrultusunda yaşam tarzlarını oluşturmalarına tahammül göstermeleri durumunda her bir bireyi belirli bir biçimde yaşamaya zorlamaları durumunda olduğundan çok daha fazla yarar elde edeceklerini belirtirken özgürlüğün değerini fayda üzerinden kazandığının altını çizer.[31] İkinci olarak ise, düşünce ve ifade özgürlüğü bölümünde bu özgürlüğün önemli olmasının sebeplerinden bahsederken faydayı ölçüt olarak alır. Mill, söz konusu bahiste, ifade edilen fikrin bütünüyle doğru, kısmen doğru veya bütünüyle yanlış olabileceği üç durumun ihtimal dâhilinde olduğuna dikkat çekerek, eğer ifade özgürlüğü varsa üç durumda da insanlığın fikrî saâdetinin bundan fayda sağlayacağını belirtir.

Mill'e göre ifade özgürlüğü, ilk durumda doğru olan bir fikrin bilinmesine, ikinci durumda hâkim olan fikirle kısmen doğru olan fikir arasındaki çatışma yoluyla hakikate ulaşılmasına, üçüncü durumda ise yanlış olan fikir karşısında hâkim fikrin savunulması yoluyla hem hâkim fikrin doğruluğunun akıl temelinde izahına, hem de bu fikrin önemine olan inancın canlı tutulmasına imkan sağlayacağı için faydalıdır.[32]

Mill, özgürlüğü değerli kılan şeyin, fayda olduğunu kabul ettiği için faydacı liberalizm[33] anlayışının bir temsilcisidir. Sonuççu bir etik anlayış olan fay-

---

29. Mill, *a.g.e.* s. 102, 110.
30. Mill, *a.g.e.* s. 58-59.
31. John Stuart Mill, *Hürriyet*, çev. Mehmet Osman Dostel, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1997, s. 23.
32. Mill, *a.g.e.* s. 100-101.
33. John Christman, *Social and Political Philosophy: A Contemporary Introduction*, Routledge, London and New York 2002, s. 108-109.

dacılıkta fayda bütün 'iyi'lerin kendisine göre değerlendirildiği 'en yüksek iyi (*summum bonum*)'ye karşılık geldiği için faydacı liberalizmin değerler hiyerarşisinde fayda, başka bir iyi olan özgürlüğün üstünde yer alır.[34] Buna karşın deontolojik bir etik anlayış üzerinde temellenen doğal hukukçu liberalizmde özgürlük bir ilke olarak benimsendiği için, getireceği faydadan bağımsız bir biçimde değerli olarak kabul edilir.

Benzer bir karşılaştırmayı hak kavramı üzerinden de yapabiliriz. Doğal hukukçu liberalizm[35] bireylerin doğuştan birtakım haklara sahip olduğunu ve bu hakların doğal olduğu için korunması gerektiğini savunurken; faydacı liberalizm, hakların doğal olmadığını, insanların hakları bireysel ve toplumsal açıdan yararlı olduğu için benimsediğini bu sebeple de hakların korunması gerektiği düşüncesinin gerisinde bu korumanın sağlayacağı faydanın bulunduğunu iddiâ eder.

Mill, negatif özgürlük anlayışını benimser. Negatif özgürlük anlayışı, özgürlüğü müdâhalenin yokluğu olarak kavramlaştırır; *On Liberty*'de, özgürlüğü, başkalarına zarar vermediği sürece bireyin hareket alanına bir müdâhalenin olmaması olarak tanımlar.[36] Negatif özgürlük anlayışı, kendi maddî ve mânevî güçleri üzerinde, dolayısıyla da tercih ve eylemlerinde mutlak söz sahibi olan özerk bir birey anlayışı varsayar. Bireyin kendisi üzerinde, bizzat kendi vücudu ve dimağı üzerinde başına buyruk olduğundan ve bu sebeple de yalnızca kendisini ilgilendirdiği sürece dilediği gibi eylemde bulunabileceğinden bahsetmesi, Mill'in özgürlük kavramlaştırmasının gerisinde de söz konusu birey anlayışının bulunduğunu gösterir.[37]

Aynı şekilde Mill'in, bir eylemin başkalarını doğrudan etkilemesi onlara doğrudan zarar vermesi durumunda özgürlüğe müdâhale niteliğinde bir eylem olacağı ve bu sebeple de ancak böyle bir eyleme yönelik müdâhalenin haklı görülebileceği yönündeki düşüncesi de negatif özgürlük anlayışı ile uyuşur.[38] Zira negatif özgürlük anlayışı yalnızca niyet edilmiş, yani doğrudan ve bilinçli bir şekilde yapılmış ve sorumlu tutulabilecek bir fâili olan eylemleri (müdâhaleleri) özgürlüğü kısıtlayıcı nitelikteki faktörler olarak görür ve başkalarının özgürlük alanını daraltması durumunda siyasal iktidarın yalnızca bu türden eylemlere müdâhale etme hakkının olduğunu kabul eder.[39] Negatif özgürlük anlayı-

34. Francisco Vergara, *Liberalizmin Felsefi Temelleri*, çev. Bülent Arıbaş, İletişim Yayınları, İstanbul 2006, s. 59.
35. Christopher Wolfe, *Natural Law Liberalism,* Cambridge University Press,Camridge, 2006.
36. Mill, *Hürriyet*, s. 3.
37. Mill, *a.g.e.* s. 3,18.
38. Mill, *a.g.e.* s. 17.
39. Isaiah Berlin, "İki Özgürlük Kavramı", *Cogito*, no. 32 (2002): 205.

şına göre içerisinde bulunulan sosyal, ekonomik ve kültürel koşullar gibi bireyin eylem ve tercihlerini dolaylı olarak etkileyen faktörler özgürlüğü engelleyici faktörler olarak görülemez.[40] Bu paralelliklere karşın *On Liberty*'de ve başka çalışmalarında zikretmiş olduğu bazı hususlar dikkate alındığında, Mill'in, negatif özgürlük anlayışının belirtilen özelliklerini esneterek kabul ettiğini gösterir. Bu sebeple onun negatif özgürlük anlayışının ılımlı bir yorumunu sunduğunu olduğunu söyleyebiliriz.

Mill'in ılımlı bir negatif özgürlük anlayışını benimsemesi onun bireyi tarihî-toplumsal bir bağlam içerisinde düşünüyor olmasından kaynaklanır. O, pür bir negatif özgürlük anlayışının temelinde bulunan toplumu önceleyen özerk birey anlayışı yerine, özerkliğini ancak toplumsal yaşam içerisinde diğerleriyle etkileşim halinde hayata geçirebilen bir birey anlayışını savunur.[41] Bu sebeple negatif özgürlük anlayışının katı bir yorumunu savunan düşünürlerin aksine bireylerin içerisinde bulundukları tarihî, toplumsal ve kültürel koşulların, özgürlükleri kısıtlayıcı bir mâhiyete sahip olabilecekleri gerçeğini dikkate alır.[42]

Mill'in eğitimin önemine yapmış olduğu vurgu ve devleti gençlerin eğitimi ile yükümlü görmesi bunun bir göstergesidir.[43] Negatif özgürlük anlayışına sahip olmasından kaynaklanan bir hassasiyetle, zorunlu eğitimin bireylere belirli bir düşünceyi aşılama tehlikesini barındırdığına dikkat çekmesine rağmen, eğitimin devletin görevi olduğunu kabul etmekle, bazı durumlarda siyasal iktidarın toplumsal yaşama müdâhalesinin özgürlüklerin lehine olabileceğini kabul ettiğini göstermiş olur.[44] Aynı şekilde Mill, maddî kaynak ve imkânların yetersizliğini özgürlüğe engel olan bir kısıtlama olarak gördüğü için devletin ekonomik yaşama müdâhalesinin de bazı durumlarda bireyin özgürlüğü için gerekli olduğunu düşünür. Mill'e göre, birey, meslek seçimi, evlilik ve çeşitli yaşam biçimlerini deneyimleyebilmek için kendisine anlamlı bir bağımsızlığı sağlayacak belirli bir maddî güce ihtiyaç duyar. Mill, çalışan kesimin çoğunluğunun çok az meslek seçimi özgürlüğüne sahip olduğunu ve bu sebeple de çoğu zaman patronların isteklerine tabi olduklarını belirtir.[45]

---

40. Ian Carter, " Positive and Negative Liberty", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
41. Cengiz Çağla, "John Stuart Mill'in Siyaset Felsefesi", *Mill*, Cengiz Çağla, Say Yayınları, İstanbul, 2007, s. 56.
42. John R. Fitzpatrik, *John Stuart Mill's Political Philosophy*, Continuum, London-New York, 1998, s. 79.
43. Mill, *Hürriyet*, s. 159-160.
44. Joseph Hamburger, *John Stuart Mill on Liberty and Control*, Princetion University Press, Princetion-New Jersey, 1999, s. XV.
45. Bruce Baum, "J. S. Mill'in İktisadi Özgürlük Anlayışı", çev. Ece Cihan Ertem, *Mill*, Cengiz Çağla, Say Yayınları, İstanbul, 2007, s. 113.

Mill, kadınların dezavantajlı konumların konumları üzerinde dururken de özgürlük ile toplumsal koşullar arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Mill, kadınların eş seçimlerinde erkeklerden çok daha az özgür olduklarını bunun sebebinin de, kadınları kendi yaşamları konusunda söz sahibi olmaktan alıkoyan, kadın için evliliği bir yaşam tarzı seçeneği olmaktan ziyâde bir zorunluluk haline getiren yasa ve gelenekler olduğunu belirtir.[46] Yine *On Liberty*'de, her ne kadar ilerlemeci tarih anlayışından kaynaklanan oryantalist bakış açısının bir sonucu olsa da, bahsetmiş olduğu özgürlük anlayışının geri kalmış toplumlarda değil ancak medenî toplumlarda hayata geçebileceğini belirtirken[47] ise özgürlüğün tarihî bağlamının önemine işaret eder.

Mill'in, toplumsal koşulların özgürlüğü kısıtlayıcı mâhiyetine ilişkin olarak üzerinde durmuş olduğu iki husus onun özgürlük-demokrasi ilişkisi hakkındaki düşüncelerine ışık tutması bakımından ayrı bir öneme sahiptir. Demokratik rejimlerin belirli durumlarda özgürlükleri tehdit edici bir mâhiyet arz edebileceklerine dikkat çeken ilk husus, Mill'in "kamuoyunun tahakkümü" kavramlaştırması ışığında; demokrasinin özgürlüklerin korunmasındaki önemine işaret eden ikinci husus ise onun özgürlük ile öz-yönetim arasında öngörmüş olduğu ilişki bağlamında anlaşılabilir.

Yukarıda da belirtildiği üzere, negatif özgürlük anlayışı özgürlüğün ancak sorumlu tutabileceğimiz bir fâilin niyet edilmiş eylemiyle kısıtlanabileceğini varsayar. Negatif özgürlük anlayışı bu varsayım doğrultusunda bireylerin, grupların veya belirli kurumları temsil eden görevlilerin doğrudan uygulamış oldukları yasadışı müdâhaleler bir tarafa bırakıldığında, özgürlüğü kısıtlayıcı en önemli faktörün arkasında bir irâdenin bulunduğu yasalar olduğunu kabul etmiştir. Buna karşın Mill, yasal kısıtlamaların dışında, belirli bir fâile atfetmemizin mümkün olmadığı kamuoyu baskısının da özgürlüğü kısıtlayabileceğinden bahseder.[48]

Mill'in kamuoyu baskısı olarak bahsettiği şey onun yine özgürlüğü kısıtlayıcı bir faktör olarak gördüğü çoğunluğun baskısından farklı bir şeydir. Çoğunluğun baskısı yasal kısıtlamalar kapsamına girer ve demokrasilerde çoğunluğu temsil eden siyasal iktidarın söz konusu çoğunluk çıkarına azınlığın özgürlüğünü kısıtlayıcı yasalar yapmasına karşılık gelir.[49] Mill'e göre kamuoyunun tahakkümü toplumsal yaşamın ayrıntılarına sızıp ruhu köleleştirdiği için gizlice etkinliğini sürdürür. Kamuoyu tahakkümü insanların düşünce ve eylem özgür-

46. John Stuart Mill, "Kadınların Köleleştirilmesi", çev. Burcu Erdoğan, *Mill,* Cengiz Çağla, Say Yayınları, İstanbul, 2007, s. 320.
47. Mill, *Hürriyet*, s. 18.
48. Hamburger, *John Stuart Mill on Liberty and Control*, s. 6.
49. Mill, *Hürriyet*, s. 6-7.

lüklerini baskı altına alarak onların bireysel özgüllüklerini ortaya koymalarını engeller.[50] Mill, bireysel özgüllüğün ve çeşitliliğin özgürlüğün en önemli koşulu olduğunu için kamuoyu tahakkümünü, aynılaştırıcı mantığı sebebiyle, özgürlüğün en önemli düşmanı olarak görür. [51]

Mill, bireysel özgüllük ve çoğulculuğun önemine değinirken de yine ilerlemeci tarih anlayışından kaynaklanan oryantalist değerlendirmelerde bulunur. Mill, bireysel özgüllük ve farklı yaşam tarzlarının yokluğunu geri bir toplum olmanın bir işareti olarak görür ve Çin toplumunu böyle bir toplumun örneği olarak sunar. Mill, Avrupa'daki toplumların kitle toplumuna dönüşebileceği endişesini bu toplumların bir Çin olmaya doğru gittiklerini belirterek dile getirir. Mill Doğu toplumları ile kıyaslandığında hâl-i hazırdaki Avrupa uluslar ailesini insanlığın duraklayan bir parçası olmak yerine, gelişmeye açık bir parçası yapmış olan şeyin onların dikkate değer karakter ve kültür çeşitliliği olduğunun altını çizer. Mill'e göre Avrupa toplumlarında bireyler, sınıflar, uluslar birbirlerine benzemez olageldikleri için her biri değerli bir şeye götüren çeşit çeşit yollar açmışlardır.[52]

Mill, kamuoyunun tahakkümünü iki biçimde düşünür. İlk biçim toplulukların çözülmesi ile birlikte ortaya çıkan kitle toplumundaki baskıdır. O, tıpkı Tocqueville gibi atomistik bireyler yığını olarak gördüğü kitle toplumunun aynılaştırıcı mâhiyetinden endişe duyar.[53] Bu anlamda Mill, farklı yaşam tarzlarının varlığına imkan vereceğini düşündüğü toplulukların önemine vurgu yapar. Bu anlamda Mill'in bireylerin gönüllü birliktelikleri olması koşuluyla toplulukları farklı yaşam tarzlarının, dolayısıyla da çoğulculuğun bir ön koşulu olarak gördüğünü gözlemlemek mümkündür.[54] Mill'in bu düşüncesi onun liberalizminin bireyin toplumsal bağlamını dolayısıyla da bireyin değerler ve tercihleri ile topluluk yaşamı arasındaki ilişkiyi ne kadar önemsediğini gösterir. Negatif özgürlük anlayışının katı bir yorumunu benimseyen liberaller bireyin topluluğu öncelediğini varsaydıkları için farklılık, çoğulculuk ve topluluk arasındaki ilişkiyi ihmâl etmişlerdir. Öte yandan Mill, bireylerin kamuoyu baskısına yalnızca kitle toplumunda değil, topluluk içerisinde de mâruz kalabileceklerini düşünür. Bu ikinci biçimiyle düşünüldüğünde kamuoyu baskısı bu sefer de topluluk yaşamı içerisinde bireysel farklılıkların törpülenmesine yol açar. Bu

---

50. Mill, *a.g.e.* s. 8.
51. Alan S. Kahan, *Aristokratik Liberalism: The Social and Political Thought of Jacop Burckhardt, John Stuart Mill and Alexis De Tocqueville*, Oxford Universirty Press, Oxford, 1992, s. 67.
52. Mill, *Hürriyet*, s. 140-141
53. Richard Boyd, "John Stuart Mill ve Liberal Çoğulculuğun İkilemi", çev. Burcu Erdoğan, *Mill*, Cengiz Çağla, Say Yayınları, İstanbul, 2007, s. 162.
54. Boyd, *a.g.e.* s. 163-164.

sebeple bir liberal olarak Mill'in önem atfetmiş olduğu topluluğun, bireye seçenek sunan, fakat bireyin istediği zaman terk edebileceği gönüllü bir birlikteliğe karşılık geldiğini söyleyebiliriz.[55]

Mill'in, bireyin, dolayısıyla da özgürlüğün toplumsal bağlamına atfetmiş olduğu önem onun özgürlük ile öz yönetim arasında kurmuş olduğu ilişkiden de çıkarsanabilir. Mill bireylerin içerisinde bulunmuş oldukları toplumsal ve siyasal kurumların yönetimine katılma imkânından mahrum olmalarını da özgürlüğü kısıtlayan bir faktör olarak görür. Mill, birçok liberal düşünürden farklı olarak bireylerin yaşamlarının devlet tarafından olduğu kadar eğitim kurumları, toplumsal cinsiyet ilişkileri, evlilik ve aile bağları ve çeşitli ekonomik kuruluşlar tarafından yönetildiğini kabul ettiği için her bireyin içerisinde bulunduğu ilişkiler bağlamında yönetimde söz sahibi olmalarının önemli olduğuna dikkat çeker. [56]

Mill'in özgürlük ile özyönetim arasında kurmuş olduğu ilişki onun özgürlük-demokrasi ilişkisine yönelik düşüncelerinin anlaşılmasına da ışık tutar.[57] Bilindiği gibi liberal düşünürler, genellikle özgürlük ile demokrasi arasında gerilimli bir ilişki bulunduğunu düşünürler. Bu düşüncenin sebebi ise demokrasinin üzerinde temellendiği eşitlik idealine yönelik aşırı vurgunun bireysel özgürlüklerin aleyhine olabileceği yönündeki endişedir. Bu sebeple birçok liberal düşünür negatif özgürlük anlayışının katı bir yorumunu benimseyerek özgürlüğün kendini yönetmekle değil, yönetimin sınırlandırılması ile ilişkili bir kavram olduğunun altını çizerek özgürlük ile demokrasi arasında zorunlu bir ilişkinin bulunmadığını, dolayısıyla da demokrasiye yalnızca iktidârın barışçıl yollarla değişmesine imkân veren bir rejim olması sebebiyle olumlu bir anlam yüklenebileceğini belirtmişlerdir. Liberal bir düşünür olarak demokrasinin eşitlik mantığının özgürlük için bir tehdit oluşturabileceğini kabul etse de, tıpkı Tocqueville gibi, Mill de söz konusu tehdidi demokrasinin çoğunluğun sınırlandırılmamış yönetimine indirgendiği kitle toplumundaki bir demokrasinin içerdiğini kabul eder.[58]

Mill ve Tocqueville, bireyle devlet arasında bulunan ve özyönetim esasına göre yönetilen birlikleri toplumun bir kitle toplumuna dönüşmemesinin güvencesi olarak görmüşler ve bireylerin güçlerini birleştirerek çıkarlarını korudukları söz konusu demokratik birliklerin bireyi devlet karşısında ya da devlet gü-

---

55. Boyd, *a.g.e.* s. 184-187.
56. Baum, "J. S. Mill'in İktisadi Özgürlük Anlayışı", s. 114.
57. Bruce Baum, "J. S. Mill on Freedom and Power", *Polity*, V.31, No.2 (Winter, 1998), s. 190.
58. Terence H. Qualter, "John Stuart Mill, Disciple of de Tocqueville", *The West Political Quarterly*, Vol.13, No. 4 (Dec., 1960), s. 883-884.

cünü kullanan çoğunluk karşısında zayıf olmaktan kurtaracağını varsaymışlardır. Bu anlamda Mill ve Tocqueville'in demokrasi ile özgürlük arasındaki gerilimin ancak daha katılımcı bir demokrasi yoluyla giderilebileceğini düşündüklerini söyleyebiliriz.[59] Mill özgürlük ile özyönetim arasındaki söz konusu ilişki sebebiyledir ki, demokrasiyi ideal yönetim biçimi olarak görmüştür.

Mill, ideal yönetim biçimine ilişkin değerlendirmelerini *Considerations on Representative Goverment* isimli çalışmasında yapar. Mill'e göre ideal yönetim biçimi halkın yönetimde söz sahibi olduğu demokratik yönetimdir. Mill, halkın yönetimde söz sahibi olmasını, yani katılımın iki yönüne dikkat çeker. Katılım bir yönüyle egemenliğin ya da nihâî denetleme yetkisinin bütün toplum tarafından kullanılmasına karşılık gelirken diğer yönüyle ise, bütün vatandaşların en azından zaman zaman yerel ya da ulusal bir takım kamu görevlerini kişisel olarak üstlenmesine gönderme yapar.[60] Bu anlamda Mill, demokratik rejimi, özgürlüklerin hayata geçmelerine imkân veren bir zemin olarak görür.[61] Mill katılımın arttığı ölçüde bir demokratik yönetimin mükemmele yaklaşacağını, bu sebeple de en tâlî kamusal düzeyde bile olsa katılımın faydalı olacağını belirtir. Mill'e göre, toplumun gelişkinlik düzeyi elverdiği ölçüde katılım arttırılmalıdır. Fakat Mill, küçük bir kent nüfûsunu aşan bir toplulukta herkesin kamu görevlerine doğrudan katılımı mümkün olamayacağından hareketle ideal yönetim biçiminin temsîlî demokrasi olduğunu belirtir.[62]

Mill, demokrasiyi ideal yönetim biçimi olarak görme sebebini açıklarken de faydayı ölçüt olarak alır. Mill'e göre demokrasi, hem bireysel hem de toplumsal faydayı artırdığı için ideal yönetim biçimidir.[63]

Mill, demokrasinin bireysel faydanın artırılması bakımından önemli olmasını bir kişinin çıkarlarını ve haklarını en iyi şekilde kendisinin koruyabileceği yönündeki düşünce ile açıklar.[64] Mill'in oy hakkının gerek kadınların gerekse işçilerin katılımını da kapsayacak ölçüde genişletilmesi gerektiğini bu düşünce temelinde savunur. Mill'in demokrasi ile bireysel yarar arasında kurmuş olduğu ilişki onun özgürlük ile özyönetim arasında kurmuş olduğu ilişki ile uyumludur. Demokrasi, yani özyönetim bireyin içerisinde bulunmuş olduğu koşulla-

---

59. Boyd, "John Stuart Mill ve Liberal Çoğulculuğun İkilemi", s. 161-162.
60. John Stuart Mill, "Temsili Yönetim Üstüne Düşünceler III. Bölüm: En İdeal Yönetim Biçimi Temsili Yönetimdir" çev. Selin Dizgilioğlu, *Mill*, Cengiz Çağla, Say Yayınları, İstanbul, 2007, s. 293.
61. J.S. McClelland, A History of Western Political Thought,Routledge, London and New York 1996, s. 460-461.
62. John Stuart Mill, "Temsili Yönetim Üstüne Düşünceler III. Bölüm: En İdeal Yönetim Biçimi Temsili Yönetimdir", s. 305.
63. Mill, *a.g.e.* s. 296-298.
64. Mill, *a.g.e.* s. 294.

rı kontrol edebilmesine ve dönüştürebilmesine imkân sağlar.[65] Söz konusu imkân, bireysel tercih ve hareket alanını genişletici (özgürlüğü artırıcı) bir fonksiyon gördüğü için bireysel faydayı olumlu yönde etkiler.

Mill, demokrasi ile toplumsal fayda arasındaki ilişkiyi açıklarken ise farklı görüşlerin, farklı bakış açılarının yönetime yansımasının toplumsal faydayı artıracağı yönündeki düşünceye dayanır. Mill'e göre, toplumsal yaşamı ilgilendiren bir meselenin farklı yönleriyle tartışılmasını beraberinde getireceği için birbirinden farklı, hatta birbirleriyle çatışan görüşlerin parlamentoda temsil edilmeleri, toplumsal faydayı artıracaktır. Mil, demokrasinin, bireylerin etkinlik duygularını artırarak farklı arayışlara zemin hazırlaması bakımından da toplumsal faydanın lehine olduğunu düşünür;[66] konuyu açıklamak için despotizm ile demokrasiyi karşılaştırır. Ona göre, yönetimin bir kişinin elinde olması diğer insanların yönetim işleriyle ilgilenmelerinin önünü kapatarak, onların gündelik yaşama ilişkin meselelere odaklanmalarını beraberinde getireceği için despotik yönetimin hüküm sürdüğü bir toplumda durgunluk kaçınılmaz olacaktır.[67] Mill yine oryantalist bir değerlendirmeyle, despotizmin toplumsal gelişmeyi engellediğinden bahsederken Doğu toplumlarını örnek olarak gösterir; öte yandan, çeşitli düzeylerde yönetime katılımın bireylere ortak çıkarın önemine ilişkin bir bilinç kazandıracağını düşündüğü için de demokratik bir yönetimle toplumsal yarar arasında olumlu bir ilişki bulunduğunu düşünür. [68]

Mill, tıpkı birey ve özgürlük gibi ideal yönetim biçimini de tarihî-toplumsal bir bağlam içerisinde düşünür.[69] Mill, ilk olarak bir toplum için temsilî hükümetin uygunluğunun o toplumun uygarlaşma sürecinde bulunduğu aşamaya bağlı olduğunu belirtir. Mill, temsilî hükümetin en iyi biçimde ileri toplumlarda işleyeceğini belirtirken bu koşula dikkat çeker. Mill, bazı durumlarda geri kalmış toplumlarda halkın kendini yönetmesinin yarardan çok zarar getireceğini belirterek bu durumlarda ileri bir toplum tarafından yönetilmesinin söz konusu toplumun uygarlaşmasına katkıda bulunacağını söyler.[70] Mill'in bu değerlendirmesinde batılı toplumların diğer toplumlardan ileri oldukları, bu ileri olma niteliğinin ise onlara diğerleri üzerinde hâkimiyet hakkı vereceği düşüncesini içeren oryantalist bakış açısının etkisi olduğu açıktır. Mill, geri kal-

65. Mill, *a.g.e.* s. 295-296.
66. Mill, *a.g.e.* s. 297.
67. Mill, *a.g.e.* s. 290,299.
68. Mill, *a.g.e.* ", s. 304.
69. Mill, *a.g.e.* s. 294.
70. John Stuart Mill, "Temsilî Hükümet Üstüne Düşünceler'den Seçme Parçalar: 1. Temsili Hükümetin Ülküsel Olarak En İyi Hükümet Biçimi Oluşu", çev. Sina Akşin, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi 3*, der. Mete Tunçay, Sevinç Matbaası, Ankara 1969, s. 86, 90.

mış bazı toplumlarda ise despotik yönetimlerin o toplumların ilerleme sürecinde faydalı olduklarını örneklerle açıklarken de yönetim biçimleriyle tarihî bağlam arasındaki ilişkiye dikkat çeker.

Mill ikinci olarak ise bir toplumun politik kültürü ile temsîlî hükümet arasındaki ilişki üzerinde durur. Ona göre, bir toplumda temsîlî hükümetin var olabilmesi için, halkın, temsîlî hükümeti benimsemeye istekli olması, temsîlî hükümetin korunması için gerekli olanı yapmaya istekli ve yetenekli olması ve nihâyetinde temsîlî yönetimin gerektirdiği ödevleri yerine getirmeye ve temsîlî yönetimin işleyebilmesini sağlayacak olan görevleri yapmaya istekli ve yetenekli olması gerekir.[71]

Mill'in politik felsefesinin politik düşünce bakımından birçok yönüyle önemli olduğunu söyleyebiliriz. Öncelikle o, bireysel özgürlüğe, farklılığa ve çoğulculuğa yönelik vurguları sebebiyle liberal düşünce geleneğinin önemli bir temsilcisidir. Ayrıca özgürlüğünün toplumsal koşullarına yönelik ilgisinin bir sonucu olarak eşitliğe yönelik duyarlılığı ile kendisinden sonra ortaya çıkacak olan modern liberalizmin de habercisidir. İkincisi, Mill'in faydacılık yorumu onun düşüncelerini ahlâk felsefesi bakımından da önemli hale getirir. Literatürde niceliksel faydacılığın eleştirisi yapılırken sıklıkla Mill'in faydacılık anlayışından yararlanılması bu önemin bir göstergesidir.

Öte yandan, özgürlük ile eşitlik ve birey ile topluluk arasındaki ilişkiye yönelik değerlendirmeleri ile Mill, demokrasi teorisi bakımından da önemli bir düşünürdür. Günümüzde liberal demokrasi teorisyenleri eşitliğe yönelik abartılı bir vurgunun çoğunluğun tahakkümüne kapı açacağından bahsederlerken, sıklıkla Mill'e atıfta bulunurlar. Yine, Mill, çağdaş demokrasi teorisinde kimlik, farklılık ve çoğulculuk konuları bağlamında yapılmakta olan birey, topluluk ve özgürlük arasındaki ilişkiye yönelik tartışmalarda da kendisine referansta bulunulan klasik düşünürlerin başında gelir.

Belirtilen önemine karşın, diğer filozofların düşüncelerinde olduğu gibi, Mill'in düşüncelerinde de yaşadığı tarihî dönemle, yetiştiği kültürel ortamla ve tesirinde kaldığı felsefî veya ideolojik akımlarla bağlantılı olan bazı sınırlılıklar bulunmaktadır. Bu sınırlılıklardan biri, Mill'in bir yandan genel oy hakkını savunurken, diğer yandan seçkinci bir yaklaşımla eğitim ve bilgi düzeyi daha yüksek kişilerin oylarının ağırlık gücünün daha fazla olması gerektiğini düşünmesi ise, onun geçiş dönemi düşünürü olmasından kaynaklanan bir çelişki olarak kendini gösterir.

Diğer sınırlılık ise Mill'in çalışmalarında zaman zaman karşımıza çıkan oryantalist değerlendirmelerdir. Bu değerlendirmelerde genel olarak ilerlemeci

71. Mill, a.g.m., 87-88.

tarih anlayışının etkisi olduğu kadar ilerleme düşüncesini sosyolojiye uyarlayarak toplumların tarih içerisinde ilkel biçimlerinden uygar biçimlerine doğru bir evrim geçirdiğini iddiâ eden ilk dönem sosyoloji düşüncesinin de etkisi olduğu açıktır. Diğer ilerlemeci düşünürler gibi Mill de, doğu toplumlarını henüz uygarlık aşamasına ulaşmamış geri toplum biçimleri olarak görmüş ve özgürlük idealinin ve ideal politik düzenin hayata geçebilmesine uygun olmayan toplumsal koşullar ve kültürlerden bahsederken genellikle doğu toplumlarından örnekler vermiştir. Tıpkı Montesquieu'nun, doğu toplumlarının despotik rejimlerin örneklerini sundukları yönündeki değerlendirmesi gibi, Mill'in doğu toplumları ile ilgili değerlendirmelerinin de gerçekten sosyolojik gözlemin bir ürünü olup olmadığı tartışmalıdır.

KAYNAKÇA

Baum, Bruce, "J. S. Mill on Freedom and Power", *Polity,* V.31, No.2 (Winter, 1998).

———, "J. S. Mill'in İktisadi Özgürlük Anlayışı, çev. Ece Cihan Ertem, *Mill,* Cengiz Çağla, Say Yayınları, İstanbul 2007.

Berktay, Fatmagül, *Liberalizm: Tek Bir Teorik Pozisyona İndirgenmesi İmkânsız Bir İdeoloji*, Modern Siyasal İdeolojiler, der. Birsen Öz, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010.

Berlin, Isaiah, "İki Özgürlük Kavramı" *Cogito*, no. 32 (2002): 205.

Bouton, Clarc W., "John StuartMill: On Liberty and History", *The Western Political Qarterly*, Vol.18, No.3 (Sep.,1965).

Boyd, Richard, "John Stuart Mill ve Liberal Çoğulculuğun İkilemi", çev. Burcu Erdoğan, *Mill,* Cengiz Çağla, Say Yayınları, İstanbul 2007.

Brink, David O., "Mill's Deliberative Utilitarianism", *Philosophy and PublicAffairs*, Vol.21, No.1 Winter 1992.

Capaldi, Nicholas, *John Stuart Mill A Biography*, Camridge University Press, Camridge 2004.

Carter, Ian, " Positive and Negative Liberty", *Stanford Encyclopedia of Philosophy.*

Christman, John, *Social and Political Philosophy: A Contemporary İntroduction*, Routledge, London and New York 2002.

Çağla, Cengiz, "Ada'nın Harika Çocuğu", *Mill,* Cengiz Çağla, Say Yayınları, İstanbul 2007.

———, "John Stuart Mill'in Siyaset Felsefesi", *Mill,* Cengiz Çağla, Say Yayınları, İstanbul 2007.

Fitzpatrik, John R., *John Stuart Mill's Political Philosophy*, Continuum, London-New York 1998.

Halliday, R. J., *Political Thinkers Volume IV: John StuartMill*, Edited by Ceraint-Parry, Routledge, London and New York 2004.

Hamburger, Joseph, *John Stuart Mill on Liberty and Control*, Princetion University Press, Princetion-New Jersey 1999.

Hampsher-Monk, Iain, *AHistory of Modern Political Thought: Major Political Thinkers from Hobbes to Marx*, Blackwel, Oxford and Cambridge 1992.

Kahan, Alan S., *Aristokratik Liberalism: The Social and Political Thought of Jacop Burckhardt, John Stuart Mill and Alexis De Tocqueville*, Oxford Universirty Press, Oxford 1992.

Köker, Levent, *Demokrasi Üzerine Yazılar*, İmge Kitabevi, Ankara 1992.

Magid, Henry M., "John Stuart Mill", *History of Political Philosophy*, edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey, The University of Chicago Press, Chicago 1987, s. 789.

McClelland, J. S., A History of Western Political Thought,Routledge, London and New York 1996.

Mill, John Stuart, *Faydacılık*, çev. Şahap Nazmi Coşkunlar, Ara Basımevi, Ankara 1946.

———, *Hürriyet*, çev. Mehmet Osman Dostel, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1997.

———, "Kadınların Köleleştirilmesi", çev. Burcu Erdoğan, *Mill*, Cengiz Çağla, Say Yayınları, İstanbul 2007.

———, "Temsîlî Hükümet Üstüne Düşünceler'den Seçme Parçalar: 1. Temsîlî Hükümetin Ülküsel Olarak En İyi Hükümet Biçimi Oluşu", çev. Sina Akşin, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi 3*, der. Mete Tunçay, Sevinç Matbaası, Ankara 1969.

———, "Temsîlî Yönetim Üstüne Düşünceler III. Bölüm: En İdeal Yönetim Biçimi Temsîlî Yönetimdir" çev. Selin Dizgilioğlu, *Mill*, Cengiz Çağla, Say Yayınları, İstanbul 2007.

Skorupski, John, "Liberal Doğalcılığın Kaderi", çev. Selim Dingiloğlu, *Mill*, Cengiz Çağla, Say Yayınları, İstanbul 2007.

Qualter, Terence H., "John Stuart Mill, Disciple of de Tocqueville", *The West Political Quarterly*, Vol.13, No. 4 (Dec., 1960).

Vergara, Francisco, *Liberalizmin Felsefî Temelleri*, çev. Bülent Arıbaş, İletişim Yayınları, İstanbul 2006.

Wolfe, Christopher, *Natural Law Liberalism*, Cambridge University Press,Camridge 2006.

NIETZSCHE

Mehmet Bayrakdar[1]*

Batı felsefe tarihinde bize göre bugüne kadar iki çok önemli fakat farklı düşünür çıkmıştır; bunlardan birincisi Eflatun ise, ikincisi de Nietzsche'dir. Ancak Nietzsche'ye Batı'da uzun süre filozof olarak bakılmamış; bir şair, edebiyatçı ve ahlâkçı olarak görülmüştür. Bunun biri haklı ve ikisi haksız üç sebebi olabilir. Haklı sebep, Nietzsche'nin felsefî türden eserlerini, geleneksel felsefî formatta yazmamış ve Sokrat sonrası Batı düşüncesinin her çeşidini eleştirmiş olması olabilir. Diğer iki haksız sebep ideolojiktir; bunlardan birisi, Yahudi olması ve özellikle de Hıristiyanlığı olmadık biçimde eleştirmesidir; ikincisi onun Nazi ideolojisinin hazırlayıcısı olarak görülmesidir.

Eflatun bütün Batı felsefesinin yapıcısı olarak düşünülürse, Nietzsche de onun yıkıcısı olmuştur. Neticede yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Sokrat'tan başlayarak kendi zamanına kadarki neredeyse bütün filozofları; modernizm ve pozitivizm de dâhil bütün düşünceleri eleştirmiştir. İşte bu ve benzer başka hususlardan dolayı, Nietzsche önemli bir filozoftur. Bize göre Nietzche'yi Nietzche yapan şey, bazılarının sandığı gibi eleştirileri değil; onun batılı olmayan bir zihniyetle felsefe yapmasıdır. İşte bu nokta tam olarak fark edilmediği için, çoğu zamanda yanlış anlaşılan ve yorumlanan bir filozof olagelmiştir. Başta M. Heidegger ve K. Jasper gibi önemli yorumcuları bile, Nietzche'ye batılı bir zihniyetle bakmış olduklarından yorumlarında çoğu kez isâbet

* Prof. Dr., Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü.

edememişlerdir. Neticede "Yorumlanmış Nietzche" ile "Asıl Nietzche'yi" karşı karşıya getirmişlerdir.

NIETZCHE'Yİ NE DEDİKLERİNDEN DEĞİL NE DEMEDİKLERİNDEN ANLAMA

"Kederimi biliyorum. Bir gün adım, canavarımsı bir şey olarak, yeryüzünde daha önce olmayan bir kriz ile anılacaktır."[1] Öyle de oldu; Yahudi-Hıristiyan kültürünü ve dinini reddeden Nietzsche, her türlü garaz, kin ve nefretin konusu yapılageldi. Bu ifadeleriyle sanki Nietzche, batılıların kendisini nasıl değerlendireceklerini kendisi önceden sezmişti. Sezmeye de gerek yoktu; batılıların, ne dediyse, ne cevap vereceklerini ve ne gibi tepkiler göstereceklerini tecrübeyle bilebilirdi. Esas üzerine vurgu yapacağımız Nietzche'yi anlama sorunundan önce, onu çok kısa olarak tanıtmakta fayda vardır.

Friedrich Nietzsche, dindar bir ailenin çocuğu olarak 1844 yılında Röchen'de doğmuştur. Doğumu, Prusya Kralı IV. Friedrich Wilhelm'in doğum gününe rastladığı için kendisine Friedrich Wilhelm adı verilmişti. Nietzsche daha sonra Alman krallarını da sevmediği için "Wilhelm" adını isminden çıkarmıştır. Babası Karl Ludwig bir Protestan pastörüydü; dedesi ve amcası da pastördü. Babasının ve erkek kardeşinin arka arkaya ölümlerinden sonra 1850 yılında annesi Franziska Oehler ve kız kardeşi Elisabeth ile birlikte Naumburg'a taşındılar. İlk öğrenimini Bürgerschule'de tamamladı. Sonra 1858 yılında ünlü protestan okul Schulpforta'yı kazandı. Daha sonra teoloji ve klasik filoloji okumak için Bonn Üniversitesi'ne kaydoldu. Orada 18 yaşında 1862 yılında birinci sınıf öğrencisiyken inancını kaybetti. Bunu kız kardeşine bir mektupla duyurdu; kız kardeşi ve annesi çok üzüldü; iknâya çalışmışlarsa da, Hıristiyanlığa tekrar dönmedi. Bonn Üniversitesini bitirmeden Nietzsche, yirmi bir yaşında iken Ekim 1865'de Leipzig'e gider ve Leipzig Üniversitesinin Klasik Diller ve Filoloji bölümüne kaydolur; çok parlak bir öğrenciliği olmuştur. İşte bu sebeple, mezun olur olmaz, daha 24 yaşındayken Basel Üniversitesi Klasik Diller bölümüne profesör olarak atanmıştır. Orada edindiği en yakın dostları tarihçi Jacob Burckhardt ve ünlü müzikçi Cosima Wagner'dir. Psikomatik bir hastalığa yakalanmasıyla 1879 yılında Basel Üniversitesi'ndeki hocalığı bırakmıştır. Hayatının geri kalan kısmını yazı yazmaya vererek yaklaşık on yılını, İtalya, Fransa ve İsviçre'nin tatil beldelerinde geçirdi. 1888 yılı Ocak ayından 1900 yılında ölümüne kadar deli halde yaşamıştır ve bu süre zarfında kendisine kız kardeşi Elizabeth bakmıştır.

---

1. Nietzsche, *Ecco Homo*, Oxford University Press, Oxford 2007, s. 88.

Nietzsche'nin başından fizikî ve düşünsel hayatını değiştiren üç önemli olay geçmiştir; bunların bilinmesi de Nietzsche'yi daha iyi anlamaya yardımcı hususlardır. Birincisi, yukarıda işaret ettiğimiz, 18 yaşının sonuna doğru, Hıristiyanlıktan çıkmasıdır. İkincisi, öğrenciyken Leipzig'te bir geneleve gitmesi ve daha sonraları zihinsel bulanıklığına sebep olacak frengi mikrobunu kapmasıdır. O yıllarda bu hastalık tedâvi edilemediğinden, önce doktoru bunu kendisinden saklamıştır. Bir bu olay ve bir de 1878'de evlenme teklifi yaptığı bir kadından ve daha sonra da âşık olduğu Salome adlı kadından red cevapları alması onu derinden etkilemiştir. Bu olayların sonucunda Nietzsche'nin kadınlarla olan ilişkilerine son verdiği sanılmaktadır. Bu sebeplerden dolayı felsefî yazılarında kadınlarla ilgili birçok yüz kızartıcı ifadelerde bulunmuştur; bunların en meşhurlarından birisi "Kadınlara mı gidiyorsun? Öyleyse kırbacını unutma." şeklideki sözüdür. Üçüncüsü, bir sahaf dükkânına girmesidir. Nietzsche orada A.Schopenhauer'in "*İstem ve Tasarım olarak Dünya*" adlı eserine rastlaması ve kitabı satın almasıdır. Schopenhauer'in bu kitabı onu, üslûbu ve düşünce bakımından derinden etkiler. Scponenhauer etkisi, daha çok onun perspektivist bilgi ve hakikat anlayışı ile, varoluşu, irâde ile açıklaması görüşünde meydana çıkar.

Nietzsche'yi etkileyen başka kişiler de olmuştur. Bunlar, L.A.Feuerbach ve Amerikalı yazar R.Waldo Emerson'dır. Söz konusu bu Amerikalı yazar romantik anlayışıyla Nietzsche'den önce Alman romantiklerinde büyük etki bırakmıştır; özellikle F.W.J. von Schelling üzerinde. Feurebach etkisi daha çok Nietzsche'nin idealizm ve Hıristiyanlık eleştirisinde görülür. Daha önce de belirttiğimiz gibi son yıllarını ağır hastalıklarla geçiren Nietzsche 1900 yılında ölür.

Eserleri arasında şunlar daha çok meşhurdur: *Die Geburt der Tragödie* (1872); *Unzeitgemasse Betrachtungen* (1873-1876); *Die Fröhliche Wissenschaft* (1882); *Also Sprach Zarathustra* (1883-1892); *Jenseits von Gut und Böse* (1886); *Zur Genealogie der Moral* (1887); *Der Antichrist* (1895). Nietzsche'nin eserlerine uslûp bakımında XVII. ve XVIII. yüzyılların Montaigne, La Rochefoucauld ve Vauvennvgues gibi denemecilerin eserleri gibi denemeler olarak bakılabilir. Burada bir noktaya işaret etmekte yarar vardır. Bu da, ölümünden kısa zaman önce yazdığı ve ölümünden sonra yayınlanan eserlerinin önemli ölçüde tahrîf edilmesidir; önce arkadaşları tarafından, sonra Paraguay'dan kocasının intihârı üzerine geri dönen kızkardeşi tarafından; özellikle Hıristiyanlığı ağır eleştirdiği kısımlarda bayağı bir değiştirildiği kabul edilir.

Gelelim Nietzsche'yi anlama sorununa; Nietzsche üzerine çalışmış olan birçok kişi onun kolay anlaşılamayan bir düşünür olduğu hususunda hem fikirdirler; bunun bir sorun olduğunu kabul ederler. Bunun sebepleri olarak, meselâ Nietzsche'nin, felsefesini eserlerinde sistematik şekilde değil; ağırlıklı olarak özdeyişler (aforizmalar) şeklinde yazması; beyin kaynaklı olan hastalığının, Nietzsche'yi bazı eserlerinde fikrî tutarsızlığa ve düzensizliğe sevketmesi; özde-

yiş türü yazılarını şiir ve şiirsel nesir tarzında yazması; "*İyi ve Kötünün Ötesinde*" ve "*Güç İstemi*" gibi bazı eserlerinin, ölümünden sonra yayımcılar tarafından derlenmiş olması; son döneminde notlar şeklinde yazdığı eserlerine Nietzsche'nin kendisi son şekillerini verememesi ve tertip edememesi gösterilir.[2] Bütün bunlar doğrudur. Dolayısıyla bütün bunlarla Nietzsche'yi anlamanın zorluğu onun dil ve uslûbuyla ve bir kısım hâricî teknik meselelerle açıklanmaktadır. Elbette bu hususların bir etkisi vardır; fakat ana sorun daha başka bir şeydir.

"Sabırlı dostlarım... Beni iyi okumayı öğrenin." ve "Benim arzum, başkasının bir kitapta anlattığı şeyi, benim on cümlede anlatmamdır." Bu meşhur sözlerinde Nietzsche, kendisini anlamanın bir sorun olacağını bilerek, bize iki anahtarını veriyor. Birisi, Niezsche'yi okumadan önce onu iyi okunmayı öğrenmektir. İkincisi, Nietzsche'yi söylediklerinden değil; söylemediklerinden anlamaktır. Dolayısıyla Nietzsche'yi kendisinin istediği şekilde "iyi okumayı öğrenin." sözünde ifade edilen şeyi, iki anahtarı birlikte kullanıp, söylediklerinden söylemediklerini çıkarmanın yolunu bulmak gerekir ki, bu da, söylediklerinin arkasında dolaşıp Nietzsche'ye ulaşmaktır. Aslında Nietzsche'nin birçok eserinin başlığı, bölüm ve alt bölüm adları veya ara başlıklar da bize bunu anlatmaktadır. Bize göre Nietzsche'yi iyi okumamanın ve anlamamanın esas sebebi, tekrar edelim Nietzsche'nin ne dediğine bakılıp, ne demediğine bakılmamasıdır. Nietzsche, öyle nâdir düşünürlerdendir ki, ne dediğine değil; ne demediğine bakılarak anlaşılabilecek birisidir. Çünkü gerçekten Nietzsche, ne dediklerini, ne demedikleriyle anlatmıştır. Söylemek istediğimizi bazı örneklerle açıklayalım.

Bilindiği gibi, Nietzsche, her yazarın yaptığı gibi, eserlerini bölümlere, alt bölümlere ayırmıştır; onlara başlık adları koymuştur. Meselâ "*İyinin ve Kötünün Ötesinde*" adlı eserinin alt başlıklarından birisinin adı "Akşam Yemeği"dir. Bu alt başlık altında Nietzsche'nin dediklerinin kavranabilmesi, ancak alt başlığın Nietzsche'nin demediği biçimde "Son Akşam Yemeği" olabileceğini hatırlamakla gerekir. Bilindiği gibi "Son Akşam Yemeği" tabiri Hıristiyanlıkta önemli bir tabirdir ve Hz. Îsâ'nın Havârîlerle yediği sanılan bir yemeğe verilen addır. Bu yemeği, Hıristiyanlar bazı özel günlerinde Hz. Îsâ'nın hatırasına tekrarlarlar. "Akşam Yemeği" başlığı altından Nietzsche, Hıristiyanların anlattığı şekilde, hiçbir şekilde Hz. Îsâ'nın ve Havârîlerin yediği yemekten bahsetmez. Ancak orada ne söylemediklerinin anlaşılabilmesi için, söylediklerinin önce Hıristiyanların "Son Akşam Yemeği" hikâyesiyle birlikte düşünülüp anlaşılması lazımdır. Nietzche'hin birçok eseri böyledir. Dolayısıyla Nietzsche'yi anlayabilmek için, onun eserlerinde açıkça belirtmediği başlıkların ve alt başlıklarının referanslarının iyi tesbît edilmesi gerekir. Aynı şekilde kullandığı ba-

2. Nietzsche mad. *A Dictionary of Philosophy*, ed. A.Flew, London, 1979, s. 229.

zı özel kavramların da referansları iyi bilinmelidir. Çoğu okuyucu bundan habersiz olduğu için, Nietzsche'yi anlayamamaktadır veya yanlış anlamaktadırlar.

Nietzsche, Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın dinler tarihini çok iyi bilen birisidir. Özellikle son dönem eserleri, bu iki dinin eleştirilerini konu almıştır; ancak Nietzsche bu eserlerini bir dinler tarihçisi gibi yazmadığı için ve o dinlerin tarihine doğrudan referanslarda bulunmadığı için, demek istediklerini hep dediklerinin arkasına gizlemiştir.

Başka bir örneği de, *Şen Bilim* adlı eserinden alalım. Bu eserde meşhur "Tanrı öldü" sözü vardır ve Tanrı'nın öldürülmesi konusunun işlendiği pasajlar vardır. Pazar yerinde Pazar günü gündüz elinde feneriyle bir deli oraya buraya koşarak halka, "Tanrı nerede?" diye sorar. Neticede "Tanrı Öldü" cevabını alır. Birçok Nietzsche okuyucusu buradan onun Tanrı'yı inkâr ederek ateist olduğu yargısını çıkarır. Bu yargı, o bağlamda hiç doğru değildir. İnsanların yanılgısı, Nietzsche'nin sadece ne dediklerine bakmasıdır. Söz konusu pasajda, Nietzsche hiçbir şekilde doğrudan Hıristiyan inancından bahsetmez; bu, söylediklerinin arkasındadır. Dolayısıyla söylemediklerini anlamak için bizim Hıristiyanlığa gitmemiz lazım.

Bu bölümde Nietzsche'nin ne demek istemediğinin anlaşılması için, Deli'nin Hıristiyanlar ve aynı zamanda Nietzsche'nin kendisi olduğunun; Pazar gününün, Hıristiyanların ayin günü olduğunun, Pazar yerinin kilise olduğunun, "Tanrı nerede" diye sorduğu kişilerin Hıristiyanlar olduğunun farkında olursak ve özellikle de Hıristiyanların dogmasını hatırlarsak, Nietzsche'nin ne demek istediğini çözebiliriz. Bilindiği gibi Hıristiyanlar, insan İsâ'yı tanrı yapmışlar ve onun çarmıha gerilip öldürülmesine rızâ göstermişlerdir. Yanı İsâ çarmıhta ölmüş, sonra Cehenneme gidip orada üç gün yanmıştır. Sonra da dirilip göklere çıkarak babası Baba Tanrı'nın sağındaki bir koltuğa oturmuş ve orada oturmaktadır. Bu konuda yorum yapan K. Jaspers, J. Derrida ve M. Heidegger dahi bize göre Nietzsche iyi anlamış görünmüyorlar. Oysa Nietzsche burada deli rolünde Hıristiyanların Tanrı inancıyla dalga geçmektedir. Ölümlü olanın Tanrı olamayacağını anlatır. Zaten kendisi, anlatımlarının sonunda, "Tanrı'yı biz öldürdük." diyor. Yani "Tanrı'yı ölümlü yapan Hıristiyan olarak bizleriz." diyor. "Tanrı öldü" sözüyle Nietzsche Hıristiyan dogmasını eleştirmiştir; bu sözü kendisinin bu dine inanmadığını ve gerçekte de Tanrı'nın var olmadığı anlamına alınmamalıdır. Çünkü bu konuda yeni araşyışlara girdiğini, meselâ "*Zerdüş Böyle Konuştu*" adlı eseri bunun en iyi bir kanıtıdır.

Başka bir örnek de, Nietzsche'nin en meşhur kavramlarından birisi olan "Üstüninsan" veya "Üstinsan" kavramı olsun. Bu kavramla Nietzsche'nin ne anlatmak istediğinin iyi anlaşılabilmesi için, Hıristiyanların da Kutsal Kitap kabul ettikleri Eski Ahid'de anlatılan Yahudilerin kendilerini seçkin insan veya üstün

ırk kabul etmelerini hatırlamak gerekir. Hatta Hıristiyanlar, Yahudiler günah işledikleri için, Eski Ahid'de anlatılan üstünlüğün Roma Kilisesi'ne geçerek Hıristiyanlara geçtiğini iddiâ etmişlerdir. Nietzsche, hep yaptığı gibi Üstüninsan'ı anlatırken, ne Eski Ahid'e ve Hıristiyanlığa referansta bulunur, ne de bunu îmâ eden bir söz söyler: Ancak daha sonra da işaret edeceğimiz gibi, Nietzsche'nin kafasında söylediklerinin arkasında o Yahudi seçilmişliği fikri vardır. Dolayısıyla Nietzsche'yi anlamak veya daha iyi anlamak için, özellikle Yahudi-Hıristiyan kültürünü ve burada eski Yunan-Roma kültürünü iyi bilmek gerekir.

YÖNSELCİLİK (PERSPEKTİVİZM)

Nietzsche'nin bilgi ve hakikat kuramı genel olarak yönselcilik olarak Türkçeleştirilebilecek perspectivizm olarak adlandırılmaktadır. Nietzsche perspektivist bir tutum takınmaya 1873 yılında yazdığı "*Über Wahrheit und Lüge in Aussermoralischen Sinn*" adlı eseriyle başlamıştır; bunu en iyi şekilde "*Der Wille zur Macht*" (1901) adıyla derlenen eserinde sergilemiştir. Bilgi ve hakikat özdeşleştirilemez; çünkü Nietzsche'ye göre bilgi bakış açılarına göre şekillendiği için, hakikati anlatmayabilir; bir hakikat birden çok alternatif kavramlar sistemiyle ve inanışıyla açıklanabilir; bu açıklamalardan birinin diğerinden daha doğru ve geçerli olduğunu ölçecek bağımsız ve otoriter ölçüt de yoktur. *Ahlâk'ın Soykütüğü*'nde de Nietzsche şunları söyler: "Yalnızca perspektifli bir görme vardır, yalnızca perspektifli bir bilme vardır." Yani bütün bilgimiz perspektiflidir. Yine aynı eserde Nietzsche özetle şunları yazar: Tehlikeli ve eski bir uydurma olan zamansız bilen özneye karşı tetikte olalım; saf akıl, mutlak ruh, kendinde bilgi gibi çelişkili kavramlara karşı tetikte olalım. Dolayısıyla kendinden öncekilerin bilgiye ve hakikate bakışlarını eleştirmiştir. Nietzsche özellikle bilgi kavramı ve dil konusunda perspektivist bir düşünürdür. Perspektivizm, bilgiye veya hakikate sadece bir mantık meselesi olarak bakmayan; bilginin ve onu anlatan kavramların belirli bir tarihî ve sosyal koşullarda oluştuğunu varsayarak bilgiyi tarihi ve sosyal koşullarda açıklayan Nietzsche'nin öncüsü sayıldığı bir anlayıştır.

Nietzsche'nin perspektivist anlayışı kendisini, ondan etkilendiği bilinen Karl Mannheim'ın "Bilgi Sosyolojisi" ile Thomas Kuhn'un "Paradigma" ve P. K. Feyerabend'ın "Her şey gider." anlayışlarında daha iyi ifade edilmektedir. Bir çağda oluşan bir kavram veya sözcük, sonraki başka bir çağda çağın tarihî ve sosyal şartlarında anlamını değiştirerek, hatta eski anlamına tamâmen zıt yeni anlamlar kazanabilmektedir. Bilgi veya hakikati anlamak için işte bu açıdan Nietzsche'ye göre dil önemlidir; ancak dil menfî yönüyle önemlidir. Ona göre dil aldatıcıdır. Nietzsche konuyla ilgili örnekler verir. Bunlardan birisi "dogma" sözcüğüdür. Bu eski Yunancada düşünce demekken, Hıristiyanlık ile birlik-

te düşünmeme anlamını kazanıyor; Hıristiyanlığın üçleme inancının dogmasını ifade ediyor. Nietzsche'nin yine Hıristiyanlıkla ilgili verdiği bir başka örnek de "persona" sözcüğüdür. "Bu sözcük erken Latincede, oyuncuların yüzlerine taktıkları maske demektir." diyor; ancak Hıristiyan inancında üç tanrıdan her birinin tabiatını anlatan şahıs anlamına kullanılmaya başlanıyor. Buna paralel olarak da batı dillerinde şahıs ve kişi anlamları kazanıyor.[3] Nietzsche'ye göre Hıristiyanlar üç tanrının her birine şahıs deseler de, aslında gerçek Tanrı'yı maskelemiş oluyorlar; sonra da Tanrı akılla anlaşılmayan bir sır haline sokuluyor. *Ahlâkın Soykütüğü*'nde Nietzsche şunları yazar: "Yalnızca perspektifli bir görme vardır, yalnızca perspektifli bir bilme vardır." Yani bütün bilgimiz perspektife dayanır. Yine aynı eserde Nietzsche özetle şunları söylemektedir: "Tehlikeli ve eski bir uydurma olan zamansız bilen özneye karşı tetikte olalım; saf akıl, mutlak ruh, kendinde bilgi gibi çelişkili kavramlara karşı tetikte olalım."

Bu söylemlerinden dolayı Nietzsche'yi postmodern görenler ve pluralist yapanlar vardır. Ancak Nietzsche bu söylemleriyle görme ve bilme arasında bir analoji kuruyor. Görmede olduğu gibi bilmede de perspektiflilik objenin görünüşünü etki eden bilenle subjeyle ilgili bir şey. Algılarımız perspektifli olduğu için sadece perspektife dayanan hakikatler aldanmalardır. Çünkü onlar nesnelerin kendinde hakikatine karşılık gelmezler. Nietzsche'nin perspektivizmi aslında kendinde şeylerin bilgisini ve hakikatini elde edebileceğimiz iddiâlarını çürütmek ve onlardan kaçınmak için ileri sürülmüştür. Dolayısıyla pluralizm ile bir ilgisi yoktur. Kısaca Nietzsche'ye göre, nesneyi çeşitli perspektiflerle yorumlama dışında onun hakikatini kendinde hakikat olarak bilmenin yolu yoktur. Hakikatin bilgisine tam olarak ulaşamamada sadece dil ve bakış açıları engel teşkil etmiyor; Nietzsche göre hakikat için insânî kapasitemizin sınırlı oluşu da engel teşkil ediyor. Ayrıca dil konusundaki düşüncelerini dikkate alan M. Foucault, K. Marx ve S. Freud ile birlikte Nietzsche'yi modern hermenötiğin kurucusu olarak görür.

NIETZSCHE, VAROLUŞÇULUK VE ÜSTÜNİNSAN

Başta K. Jaspers ve M. Heidegger olmak üzere birçok batılı felsefeci, Nietzsche'yi varoluşçu bir filozof olarak görmüşlerdir. Bu belki iki açıdan doğru olabilir. Birincisi, Nietzsche'nin klasik felsefenin cevher, a'râz, varlık, öz, mâhiyet, sûret ve madde (beden) gibi temel kavramlarına içleri boş kavramlar olarak bakması ve bu bağlamda klasik felsefeye masal ürünü bir felsefe olarak gör-

3. Boethius, "Persona" kavramını tabiatı olarak tanımlıyor. Bireysel cevherin aklî (natüre rationalis individua substuntia)

mesidir. Hatta Nietzsche, filozofları Eski Mısırlılara benzetir ve her şeyi, kavramsal mumya olarak gördüklerini söyler. "Filozofların binlerce yıldır uğraştıkları bütün şey, kavramsal mumyalardır; elleri arkaya, yaşayan gerçek hiçbir şey bırakmamıştır."[4]

Nietzsche bir anlamda kavramsal olanların değil; somut olgusal olanın ve özellikle bu bağlamda insanın ve insânî şeylerin filozofudur. Nietzsche felsefeyi, insanın hayatıyla, hatta günlük hayatıyla ilgili olarak görmek istemiştir. "Ben, bir soruna ilgi duyuyorum; teologların antika söylemlerinden birine bağlı olmayan insanın kurtuluşu sorununa: Beslenme. Daha kolay anlaşılması için birisi bunu şöyle ifade edebilir: En üst düzeyde sağlamlığa, Rönesans tarzında fazîlete, ahlâkî serbest fazîlete erişmek için siz şahsen kendi besininizi nasıl kazanmalısınız?"[5]

Nietzsche, felsefeyi bu şekilde eleştirenlerin ne ilkidir; ne de sonuncusudur; bilinen birçok kimse benzer eleştirilerde bulunmuştur. Kuşkusuz karın açlığı da insan için bir sorundur; hatta öncelikli önemli bir sorundur; ancak bu insanın bütün sorunları demek değildir. Dolayısıyla felsefeyi açlık sorununa indirmek çok doğru bir şey değildir. Türkçemizde "Göz tokluğu" diye bir anlayış vardır; insanın gözü doyar mı? Doyduktan sonra insan yine mi açlığını düşünmeye devam edecektir?

Dolayısıyla Nietzsche'ye göre felsefeyi ve filozofları somut gerçekle ilgilenmemekle eleştirmesi, bize göre çok fazla ciddîye alınacak bir eleştiri sayılmaz. Çünkü gerçek veya gerçeklik, her zaman varoluşçuların dediği anlamda "şurda", "burda" somut bu bir gerçeklik değildir. Gerçekliğin bir somut yönü vardır, bir de soyut yönü. Felsefe genelde gerçeğin soyut yüzüyle ilgilenir. Felsefeyi gerçekliğin somut yönüne indirgemek, gerçekliğin soyut yönünü konu alan sosyolojiye indirgemek olur.

İkincisi ise, Nietzsche'nin ağırlıklı olarak insan üzerinde durması ve kendisine göre yeni bir insan anlayışı oluşturmaya çalışmasıdır. Bu ikinci husus daha önemli göründüğünden birazcık Nietzsche'nin insan tasavvuru üzerinde durmak gerekir. Bu konuda Nietzsche'nin Üstüninsan tasavvuru öne çıkmaktadır.

Üstüninsan: Nietzsche'nin insan tasavvurunu en iyi anlatan kavramı, "Üstüninsan" veya "Üstinsan" olarak karşılayabileceğimiz "Übermensch" kavramıdır. Üstüninsan sözcüğünü ilk olarak teolog ve yazar Heinrich Miller, XVII. yüzyılda yazdığı "*Geistlichen Erquickstunden*" adlı eserinde kullanmıştır. Nietzsche'ye göre insanda biri diğerinden önemli olmayan iki doğa vardır. Hayvanîlik ve aklîlik. Bu, Nietzsche'ye göre herhangi bir doğa varlığı gibi insanın do-

4. Nietzsche, *The Twilight of the Idols*, Oxford University Press, Oxford -1998, s. 16.
5. Nietzsche, *Ecco Homo*, s. 19.

ğal varlık olduğunu gösterir. Ancak bu doğal insan, bizim mânevî anlamda insan dediğimiz insan değildir. Ona göre bu insanı, insan yapan şey, yani mânevî anlamda insan yapan şey kültürdür. Bu anlamıyla insan bir kültür ürünü veya üretimidir. Dolayısıyla bir insanın kim olduğunu belirleyen şey, o insanın içinde yetiştiği kültürdür. İnsanı anlamanın yolu, kültürü anlamaktır. Ona göre, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi Yahudilerin ve Hıristiyanların kendilerini üstün insan kabul etmeleri, sadece dinî bir avunmadır. Nietzsche kendisini, Üstüninsanın habercisi olarak tanıttığına ve Zerdüşt'ü Üstüninsanın prototipi olarak gördüğüne göre, Üstüninsan üst ve yetkin yeteneklerle kendisini donatmış insanlığın onu beklediği, onun da kendisini insanlığın kurtuluşuna adadığı bir kurtarıcıdır. Üstüninsan, insan türünün doğal soyluluğuna yakışan, düşünce ve eylemde soylu edimler gerçekleştirebilecek bir soylu insandır. Kısaca Üstüninsan, geçmişin, özellikle de Yahudi-Hıristiyan değerlerine bağlı olmayan, iyinin ve kötünün ötesinde irâdesine bağlı kahraman bir insandır.

Nietzsche, Üstüninsanı etnik soyluluk ve kana bağlamasa da, zaman zaman bunlarla dolaylı olsa da bir ilişkilendirmede bulunmuştur; fakat o, bunu ırkçı bir şekilde anlamamaktadır. "*Güç İstemi*"nde şöyle yazar: "Sadece doğuştan ve soydan asillik vardır. (Ben burada "von" ünvanından ve Gotha takviminden bahsetmiyorum) Eşek olanlar için belirtme ihtiyacı duydum da." der. Başka bir yerinde de şöyle der: "Platon, Pascal, Spinoza ve Goethe'den bahsettiğimde, onların kanının benimkinde gezdiğini biliyorum." Nietzsche'nin gözünde söz gelimi, bir Yunanlı, bir Portekiz Mûsevîsi ve bir Alman, Üstinsan ile aynı derecede kan bağına sahiptir. Buna rağmen bir taraftan ırkçı lobiler Nietzsche'yi kendi açılarından lehlerine ve diğer taraftan da Semitistler kendi açılarından aleyhlerine yorumladılar. Çünkü Nietzsche için gerçekten insanlar da doğal olarak zaten eşit değildir; bu onun için apaçık bir gerçek durumdur. Bu sebeple yanlış anlaşılacağına da işaret etmiştir: "İddia ederim ki, benim Üstüninsan dediğime, siz şeytan diyeceksiniz." Neticede çok kısaca bir tanımlamayla Nietzsche'ın tasavvur ettiği Üstüninsan, güç istemini elinde bulunduran insandır.

Güç İstemi. Nietzsche'nin Üstüninsan düşüncesiyle yakından ilgili başka bir fikri de felsefesindeki en önemli düşünce olan "güç istemi"dir. Bu, düşünceyi iki kaynaktan geliştirir. Birincisi, Schopenhauer'ın dünyanın çok güçlü ve kör olan tek bir istem tarafından yönetildiği şeklindeki eski doğu inancı üzerine yaptığı yorumlar; ikincisi, Nietzsche'nin kendisinin Eski Yunanlıları düşünsel harekete geçiren şeyin, herhangi bir yararlı şey ortaya koyma veya doğruluğu gösterme olmayıp, güç ve iktidar elde etmeye yönelik bir çaba olduğunu fark etmesidir.

Nietzsche bunlardan, kendi payına bütün insanlığın, güç ve iktidar istemi tarafından yönlendirildiği sonucunu çıkarır. Ona göre, bütün insânî eylemlerimizin temel dürtüsü, işte bu enerji kaynağıdır. Ona göre bu güç istemi tarih-

te çoğunlukla başka birtakım şekillerde, yani şekil değiştirerek, ortaya çıkıyor, ancak dâimâ mevcut olmuştur. Nietzsche şöyle der: "Güç ve iktidar hırsı değişikliğe uğradı, ama o aynı yanardağ hâlâ yanıp duruyor; sabırsızlık ve sınırsız sevgi kurban istiyor ve önceleri "tanrı aşkına" yapılan şeyler, şimdilerde para uğruna yapılıyor ki, bu da en yüksek güç ve iktidar duygusu ve iyi hissetmeyi sağlıyor."[6] Meselâ Nietzsche'ye göre Hıristiyanlık, öngördüğü tevâzu, sevgi ve merhamet gibi kavramlarıyla sözde insancıllıktı; ama gerçekte tersiydi; insanlığı köleliğe götürmek olan yeryüzündeki Tanrısal krallık kurma çabaları tam bir güç ve iktidar isteminden başka bir şey değildi. Gerçekte Yahudilik, Hıristiyanlık, Mısırlıların ve Romalıların köle zihniyetinden doğmuştur; hiç bir zaman da bu köle zihniyetini üstlerinden atamamışlardır. Bunun ezikliğiyle, olanı kapatmak için Üstün soylulukların iddiâ ede gelmişlerdir. Çünkü onlar gerçekten güçlü kişilerin istemini değil; köle olanların istemini istemişlerdir. Tarihte eskiden soylu ve saygıdeğer bir fedakârlıktan kaynaklandığı sanılan eylemler, Nietzsche tarafından hasta ve yozlaşmış eylemler olarak tanımlanmıştır.

Nietzsche, kendi Üstüninsanını, Darwin ve Darwincilerin dediği anlamda insan türünün evrimleşmesi, yaşam mücâdelesi sonucu seçime uğramış bir tür olarak görmez. Hatta *Putların Alacakaranlığı* adlı eserinde Darwin'i eleştirmiştir de: *"Şu ünlü yaşam mücâdelesi ise söz konusu olan, bana öyle geliyor ki bu kanıtlanmış olmaktan çok, ileri sürülmüş bir iddiâdır."* Şöyle devam eder: *"Türler büyürken kusursuzlaşmıyor, zayıf olan yeniden ve yeniden güçlüye baskın çıkıyor, sebebi bunların çoğunluk olmasıdır. Darwin zekâyı unutmuştur."* Dolayısıyla Nietzche'nin Üstüninsanının üstünlüğü, bedensel değil; zekâsal bir üstünlüğe sahip olmasıdır; istem gücü yüksek olan insandır.

Ne var ki Nietzsche'nin bu güç istemi de kendi içerisinde sorunlu bir kuramdır. İnsanın amacını, tek ölçek güç istemine indirgemek, akla gelebilen bazı sorunlara yanıt veremiyor. Söz gelimi, güç istemine veya onun doğrultularına uymayan eylemler nasıl kötülük olabiliyor? Başka bir şey olabiliyorlar? Bu güç istemini bir insan sırf kendine uygulayabilir mi? Uygulayabilirse bu güç istemi olur mu? Diğer taraftan Nietzsche'nin güç istemi çok döngüsel bir düşüncedir. Şöyle ki, her insanın güç istemesi söz konusuysa, bunu herkes elde edemese de bazıları aynı anda veya farklı zamanlarda elde edebilir; bu durumda güçlü Üstüninsanlar ne yapacaklar? Durmadan düzen ve değer yıkıp, durmadan düzen ve değer mi kuracaklar? İnsanı, toplumu ve tarihi anlama çabamız eğer sadece güç istemine indirgenirse, o zaman anlamamızda eksiklikler olmaz mı? Çünkü insanın sadece insanlarla ilşkisi yoktur; doğa ve evrenle de ilişkisi vardır. Bu açıdan söz gelimi büyük bir doğa felâketi güç isemini işlevsiz hale getirebilir; bu durmda evreni bilme istemi doğarsa bunu da mı güç istemiyle

6. Nietzsche, *The Dawn of Day*, çev. J. M. Kennedy, London, 1924, s. 204

açıklayacağız? Bütün bunlardan daha da önemlisi, güç isteminin zorbalığa dönüşmeyeceğinin bir teminatı var olabilir mi? Nietzsche'nin zihnine de benzer sorular gelmiş olmalı ki, o bunları "Bengüsel Dönüş" ile açıklamaya çalışmıştır.

Bengüsel Dönüş: Ebedî veya Bengüsel dönüş düşüncesi, esas itibariyle Nietzsche'ye has bir düşünce değildir. Hind dinlerinde ve Yeni Zerdüştlükte olan bir düşüncedir. Bize göre Nietzsche'nin en masalımsı düşüncesi budur. Nietzsche'nin böyle bir düşünceyi aktarmasına hiç ihtiyacı yoktu. Belki ozanlık şaşkınlığıyla bir fantazi yapmaya ihtiyaç duymuş olabilir. Fakat belki bu, Üstüninsan olmak isteyip de olamayan insana başka bir zamanda veya anda yeni bir fırsat yaratma imkânı olarak düşünülmüştür. Çünkü o, bunu bir insanın yüceliğinin formülü olarak tasvîr ediyordu. Bu görüşle Nietzche, insanın dünyaya tekrar tekrar geleceğini savunur. Nietzsche'ye göre; "İnsan, bütün yaşamı durmadan döndürülen bir kum saatidir." Bengüsel Dönüş, kendisini gerçekleştirememiş veya hayatı kaçırmış insana sunulan bir hayâlî umut imkân olarak görülebilir. Sonsuz dönüşteki tehlike, insanın Üstünisan olmak için üstesinden geldiği bütün sorunların yeniden ortaya çıkmaları ve yeniden üstesinden gelme zorunluluğudur. Hatta Nietzsche'nin, Üstüninsan projesini geleceğin insanı olarak tasarladığını düşünürsek, insanın üstünlüğe ulaşmasına en büyük engel olarak Tanrı'yı görmektedir. Tanrı, ona göre kıskanç bir tanrı veya Tevrat'ta Yakup ile güreşen bir tanrıdır:

HIRİSTİYANLIK ELEŞTİRİSİ VE HİÇÇİLİK

Hiççilik (Nihilizm) kavramı, çoğu zaman Nietzsche adıyla eş tutulagelmiştir. Gerçekten Nietzsche bir nihilist midir? Nihilist ise, hangi anlamda nihilisttir? Değilse nedir ona göre kim ve ne nihilistir?

Nihilizm sözcüğü, ilk defa "*Babalar ve Çocuklar*" (1862) adlı romanında I. Turgenev tarafından kullanılmıştır. Turgenev, kendisinin de tiksindiği Y. Bazarov adlı kahramanın tutumunu Nihilizm olarak adlandırmıştır. Bazarov, bilimselcilik, materyalizm ve devrimciliğin dışında hiçbir şeye inanmayan birisidir. Bazarov'un bu tutumu, o dönemde ve oraları radikallerin benimsedikleri ortak bir tutum haline gelmişti.

Dolayısıyla Nihilizm, çok kısa olarak, her türlü geleneksel ve yerleşik değerlerin ve bilgilerin inkârı olarak tanımlanabilir. Nihilist ve nihilizm kavramlarını hiç şüphesiz Nietzsche de kullanmıştır. Nietzsche Yahudi-Hıristiyan kültürünün oturduğu değerleri tanımama anlamında bir nihilisttir.

Bugüne kadar Nietzsche'nin hiççiliğinin çok farklı yorumları yapıldı; M. Heidegger'den K. Jaspers'e kadar, ki bunlara T.J.J. Altizer, Gadamer ve G.W.

Knight da dâhildir. Bunlar her şeye rağmen Nietzsche'yi farklı bir şekilde reformcu, samîmî ve gizli bir Hıristiyan olarak görmüşler. Buna karşılık bazıları ise onu, saf bir nihilist, materyalist ve ateist olarak değerlendirmişlerdir; bu sınıf arasında J.P. Sartre, G. Deleuze, S. Kofman, J. Moltman ve benzerleri vardır. Fakat her iki sınıf yorumcunun sonuçlarının tam olarak Nietzsche'yi yansıtmadığını söylemeliyiz. Birinci yorum şekli Nietzsche'nin Hıristiyanlık ve Hıristiyan zemmini kamuoyu nezdinde hafifletmeye yönelik bir girişimden ibarettir.[7] İkinci yorum şeklinin hatâsı ise, Nietzsche'yi bütün kültürlerin ve Tanrı tasavvurlarının nihilisti ve ateisti gibi ortaya koymasıdır. Georges Bataille'yın yargısı ile Nietzsche'nin ateizmi veya Nihilizmi, gerçekte Tanrı'yı bilen ve gören bir insanın ateizmi ve Nihilizmidir.[8] O halde Nietzsche'yi doğru değerlendirebilmenin en önemli ön şartı, onun hangi kültürün ve dinin nihilisti olduğu ve kendisinin nasıl bir Tanrı bildiğinin tesbitidir.

Biz burada konumuz açısından daha çok Nietzsche'nin Nihilizminin konusu olan kültürün dini ve onun Tanrı tasavvuru üzerinde duracağız. Başta sorduğumuz soruyu tekrar soracağız: Nietzsche'nin hiççiliğinin ve ateizminin konusu nedir?

Nietzsche'nin Nihilizmi ve ateizmi, Nietzsche'nin kendi ifadesiyle, "Hıristiyanlığın lânetlenmesi"dir; Nietzsche şöyle der: *"Hıristiyanlığı lânetliyorum, hiçbir zemmedicinin aslâ ifade etmediği zemmetmelerin en kötüsüyle Kilise'yi zemmediyorum. Benim için Kilise, hayal edilebilecek en büyük fesattır."*[9] Çünkü Nihilizmin Hıristiyanlık olduğunu bizzat Nietzsche'nin kendisi "*Deccâl*" adlı eserinde şu cümleleriyle belirlemektedir: *"Hıristiyanlık, acıma (pitié) dini olarak adlandırılır... (Nietzche, acımanın ne anlamlara geldiğini açıkladıktan sonra)... daha da ileri gidilerek acımayı bütün fazîletlerin temeli ve menşei olarak en yüce fazîlet yaptılar, fakat bunun nihilist olan ve hayatın olumsuzlamasını öğretmek için varolan bir felsefenin görüş açısıyla yapıldığını aslâ unutmamak gerekir. Shopenhauer haklıydı: Acımayla hayat inkâr edildi, inkâr edilmiş olmaya en lâyık olarak görüldü. Acıma, Nihilizmin pratiğidir. Acıma sizi yokluğa (le réant) inandırır... Hastalıklı modernitemizin ortamında hiçbir şey, Hıristiyan acımasından daha pis değildir."*[10]

Görüldüğü gibi neredeyse bütün eserlerinde anlattığı Nihilizm, Nietzsche'nin kendi felsefesi ve doktrini değil, Hıristiyanlıktır. Nihilizmin ve ateizmin,

---

7. B. D. Ingraffia, "Nietzsche ve Hıristiyanlık" adlı uzunca makalesinde bu yorumun tutarsızlıklarını ve çelişkilerini ortaya koymaktadır; bkz. Nietzsche ve Din, çev. A. Demirhan, 2. Baskı, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2002, s. 109-180.
8. Bkz. Dionys Mascolo'nun R. Rauvini'nin Antéchrist'in Fransızca tercümesine yazdığı Önsöz; Nietzsche, *L'Antéchrist*, Hollanda, 1967, s. 26.
9. Nietzsche, *a.g.e.* s. 190.
10. Nietzsche, *a.g.e.* s. 82-84.

Hıristiyanlık olduğunu, nihilistin Hıristiyan olduğunu Nietzsche daha açık bir şekilde birçok defa tekrarlar; bunlardan olan şu cümlelerini okuyalım: "*Bütün ateizmin ve Nihilizmin kaynağı Hıristiyanlıktır.*"[11]; "*... ve bütün Hıristiyanlık yoklukta yüzer.*"[12]; "*Nihilist ve Hıristiyan: Aynı şeydir, hatta daha fazla...*"[13]

Nietzsche'ye göre Hıristiyanlık niçin Nihilizmdir? Bu soruya Nietzsche'nin verdiği cevapları vermezden önce, Nietzsche'nin iki Hıristiyanlık anlayışı olduğunu söylememiz gerekir. Birincisi, onun ilk Hıristiyanlık dediği bizzat Hz. Îsâ'nın Hıristiyanlığıdır; tarihte sadece tek bir Hıristiyan olmuştur; o da Hz.İsâ'dır; tek İncil vardır; bu, Hz.İsâ'ya vahyedilen İncil'dir. Bu gerçek Hıristiyanlığın ne Kilisesi ne de Papalığı vardır. İkinci Hıristiyanlık, Aziz Pavlus ile oluşturulan ve tarihte geliştirilen Hıristiyanlıktır. Daha doğrusu Aziz Pavlus ile bozulmaya başlayan Hıristiyanlıktır; Barnaba'ya göre olduğu gibi Nietzsche'ye göre de Aziz Pavlus, Hz. Îsâ'nın Hıristiyanlığını bozan en büyük ilk bozguncudur. O halde ikinci Hıristiyanlık Papalık ve Kilise'nin Hıristiyanlığıdır.[14]

Birinci Hıristiyanlığa göre, ne Kilise, ne Papalık, ne Hıristiyanlar Hıristiyandır; ikinci Hıristiyanlığa, yani Kilise'nin ve Hıristiyanların Hıristiyanlığına göre de, Hz. Îsâ aslâ Hıristiyan değildir.

Nietzsche'ye göre Nihilizm ve ateizm olan, onların kaynağı durumundaki Hıristiyanlık, işte bu ikinci Hıristiyanlıktır. Aziz Pavlus'un ve Hıristiyan teologlarının tarihte oluşturdukları bu ikinci Hıristiyanlık, akîdesinden ahlâk öğretilerine kadar her yönüyle ve her şeyiyle niçin Nihilizm olduğunu Nietzsche şöyle anlatır:

a) Nietzsche'nin ifadesiyle Hıristiyanlık insanlığın düşmanıdır ve insanlığa kötülük yapmıştır: "*Şimdiye kadar Hıristiyanlık insanlığın en büyük kötülüğüdür.*"[15]; "*Hıristiyanlığı güzelleştirmeyelim, makyajlamayalım: O, bu yüce insan tipine (tarihte çeşitli medeniyetlerde ve dünyanın bazı yerlerinde Hıristiyanlıktan önce var olan) karşı ölümcül savaş yürütmüştür; bu tipin bütün temel içgüdüleri üzerine yasak koymuştur ve onlardan bizzat kötüleri süzerek almıştır...*"[16]

b) Hıristiyanlık medeniyete ve medeniyetlere karşı olmuştur; Nietzsche şöyle der: "*Hıristiyanlık bizi antik medeniyetin meyvelerinden mahrum bıraktı, daha sonra İslâm kültürünün hazînelerinden de mahrum etti. Bizim medeniyetimize daha yakın görünen, tatlarımıza ve rûhumuza Roma ve Yunan'dan*

11. Nietzsche, *a.g.e.* s.
12. Nietzsche, *a.g.e.* s. 136.
13. Nietzsche, *a.g.e.* s. 183.
14. Nietzsche, *a.g.e.* s. 109, 141, 154.
15. Nietzsche, *a.g.e.* s. 162.
16. Nietzsche, *a.g.e.* s. 80.

daha yakın olan o muhteşem Endülüs İslâm medeniyetini ezdi (hangi ayaklarla çiğnediğini söylemeyeceğim)... Alman soyluluğu büyük medeniyet tarihinde neredeyse yoktur: Niçinliğini tahmin et... Hıristiyanlık, alkolizm, fesadın iki büyük vâsıtası... İslâm ve Hıristiyanlık arasında kendiliğinden bir seçimi olamayacaktı... Kişi burada seçmek için artık hür değildi... Roma'ya ölümcül savaş! İslâm ile sulh ve dostluk, bu, Alman imparatorlarının en akıllısı, bu büyük zekâ II. Frederich'in yaptığı şeydi, onun duygusu buydu... (Nietzsche'ye göre II. Frederich'ten sonraki Alman kralları onun siyâsetini devam ettiremediğinden söz ederek o şöyle devam eder:) Bir Alman'ın nasıl olup da Hıristiyanî duygulara sahip olabilmiş olmasını anlayamıyorum."[17]

Nietzsche bu ifadeleriyle, Alman rûhunda Alman kavimlerini başlangıçta Latinlerin zorla ve güç kullanarak Hıristiyanlaştırmalarından dolayı tarihten gelen saklı bir karşı koyma hissi olduğunu ve bununla her tarihî fırsatta Almanların Hıristiyanlığa ve Hıristiyanlara karşı bir tavır sergilediklerini vurgulamaktadır. Alman imparatoru II. Frederich XII. yüzyılda Latinlere ve Romalılara karşı Endülüs Müslümanlarıyla ve Memluk sultanlarıyla işbirliği yapmıştır. İkinci büyük karşı koymayı Luther Protestanlıkla başlatmıştır. Ancak Nietzsche'nin de söylediği bu hareketler başarısız olmuştur ve Alman ırkı kendisini Hıristiyanlıktan kurtaramamıştır. Luther'in Papalık ve Kilise'ye karşı hareketi kısmen başarılı olmuş ise de, Hıristiyan öğretisine karşı başarısız olmuştur; bunun sebebi, Nietzsche'nin kendi ifadesiyle Luther'in, "İnciller, daha ilk Hıristiyan toplumunun bağrında bile hiçbir şeyin durduramadığı fesadın değersiz şehâdetlerindendir."[18] şeklinde nitelediği bozulmuş kitaplara dönmesidir.

c) Hıristiyanlık aklın ve aklın ürettiği başarıların karşısında olmuştur ve zihinsel hastalıklar üretmiştir; Nietzsche bunu şöyle ifade eder: "*Hıristiyanlık, bütün en güzel aklî başarıların da antitezidir; Hıristiyanî çıkarları savunmada kullanması için Hıristiyanlığa başta akıl gereklidir; Hıristiyanlık aptallığın bütün şekillerine ortak olur; gerçek rûhu, sağlıklı aklın yüceliğini küfür ilân eder. Hıristiyanlığın özüne hastalık girdiğinden, Hıristiyanlığa tipolojik olarak uygun olan imanın da marazî bir sûrette olması gerekirdi ve Kilise'nin, ilmî, sağduyulu ve dosdoğru olarak bilgiye götüren bütün yolları yasak yollar olarak reddetmesi gerekirdi...*"[19]

d) Hıristiyan imanı, Nietzsche'ye göre gerçeğin ve hakikatin inkârıdır; o şöyle der: "*İman, hakikatin örtbas edilmesinin istenmesidir. Takvâ sahibi ile bulanık cinsiyetten papaz, sahtedirler; çünkü onlar hastadırlar: Onların içgüdüsü, hangi konu olursa olsun her konuda hakikatin ortaya çıkmasına engeldir. Has-*

17. Nietzsche, *a.g.e.* ss. 186-190.
18. Nietzsche, *a.g.e.* s. 144.
19. Nietzsche, *a.g.e.* s. 163.

ta yapan şey iyidir; kemâliyetten, derûnîlikten, güçten gelen şey kötüdür. İnananın inancı, işte budur. Yalan söyleme zorunluluğu, bu sıfatla mukadder teoloğa işaret ediyorum."[20] Ve şöyle devam ediyor: "*Hıristiyanlıkta ne ahlâkın ne dinin gerçekle aslâ bir ilişkisi yoktur. (Tanrı, Nefs, Ben, Rûh, İrade) gibi ondaki hayâlî gerekçelerin dışında hiçbir şey bulunmaz... Hayâlî varlıklar arasında bir ticaret... tabiat hakkında hayâlî bir ilim... Hoşnutluk hisleri üzerindeki hoşnutsuzluk hislerinin baskınlığı, kuruntusal bu dinin ve ahlâkın varlık sebebidir...*"[21]

e) Hıristiyan Tanrı fikri, Hiçlik Tanrısı demektir: "*Hastaların Tanrısı, Örümcek-Tanrı, Rûh-Tanrı olarak algılanan Tanrı'nın Hıristiyanî fikri, dünya üzerinde asla görülmemiş fesatların en bozuklarından birisidir... Yüceltilmenin ve ezelî tasdîkin varlığı olma yerine, hayatın olumsuzlanmasında dejenere olmuş bir Tanrı... Yaşama irâdesine, doğaya ve hayata karşı savaş ilân etmek için olan Tanrı... bizzat hiçlik Tanrı olarak tanrılaştırılmıştır, hiçlik irâdesi kutsanmıştır!...*"[22]

Nietzsche Hıristiyanlığı ve Hıristiyanları, hakarete varan en ağır kelimeler ve üslupla tenkîd etmektedir; o bunu bilinçli yaptığını da söylüyor. Çünkü Avrupalıların geleceklerinin selâmeti için Hıristiyanlığın Avrupa'dan söküllüp atılmasını arzulamaktadır: "*Eh işte, bugün benim tek başıma istediğim zaferdi, Hıristiyanlığın ilgâsı! ... Hıristiyanlığın sona erdirilmesine ulaşılamamış ise, bu hatâ Almanlar'ındır.*"[23] Ve ilave ediyor: "*İşte cümlemi bitirme ve bağlama anı: Hıristiyanlığı lânetliyorum, hiçbir lânetleyicinin ifade etmediği lânetlerin en kötüsünü Hıristiyan Kilisesi'ne karşı taşıyorum. O benim için hayal bile edilemeyen fesadın en büyüğüdür.*"[24]

Nietzsche'ye göre, "*Kutsalca yalan söylemek sanatı olarak düşünülen Hıristiyanlık.*"[25], yaklaşık ikibin yıllık geçmişiyle Nihilist ile Hıristiyan beraberce yürümüştür; bilimin ne olduğunu bilen günümüzde "*Artık Hıristiyan olmak uygun değildir.*", *Yeni ve Gerçek bir Tanrı aramak gerekir.*" Çünkü Nietzsche'ye göre "*Dogma olarak Hıristiyanlık kendi ahlâkıyla harabeye çevrilmiştir; böylece ahlâk olarak da Hıristiyanlık kendi yıkımına gitmesi gerekir...*"[26] Ve bu arzusunu "*Deccâl*" adlı eserinin son cümleleriyle de şöyle dile getirir: "*Bugünkü asrımız, bu kötü kaderciliğin, yani Hıristiyanlığın ilk gününün başlangıcındaki kötü günden itibaren kendisini saymaya başlamıştır. Niçin artık son günün-*

20. Nietzsche, *a.g.e.* s. 163-164.
21. Nietzsche, *a.g.e.* s. 93-94.
22. Nietzsche, *a.g.e.* s. 98-99.
23. Nietzsche, *a.g.e.* s. 189-190.
24. Nietzsche, *a.g.e.* s. 190.
25. Nietzsche, *a.g.e.* s. 144-145.
26. Nietzsche, *La Généalogie Morale*, III, 27.

den itibaren, kendisini saymadın? Bugünden itibaren?"[27] Gerçek-Tanrı'yı aramak için Avrupa insanının artık Yunan düşüncesi ve Aziz Paul ile Îsâ'nın Tanrı'sının "öldürüldüğünü" fark etmesi gerekir.

Nietzsche, "*Şen Bilim*" adlı eserinde Deli sembolüyle Hıristiyanların bu durumunu şöyle dile getirir: "*Sabahın parlak saatlerinde bir fener yakan, Pazar meydanına koşan ve sürekli Tanrı'yı arıyorum! "Tanrı'yı arıyorum!" diye bağıran deliyi işitmedin mi? O an orada olanların çoğu Tanrı'ya inanmayanlardan olduklarından, o kahkahalara yol açtı. Birisi, "Kayıp mı olmuş?" dedi. Bir başkası, "Çocuk gibi yolunu mu kaybetmiş?" diye sordu... Deli ortalarına daldı ve... "Tanrı nerede?" diye bağırdı. Size söyleceğim: Siz ve ben O'nu öldürdük. Hepimiz O'nun kâtilleriyiz... Sürekli olarak sallanıp durmuyor muyuz? Geriye, yana, öne, bütün yönlere? Hiç alt ya da üst kaldı mı hâlâ? Sonsuz bir hiçlikte dalâlate düşmüyor muyuz? ... Tanrı öldü. Tanrı öldü gitti. Ve O'nu biz öldürdük. Bütün kâtillerin kâtilleri olan bizler nasıl unutacağız kendimizi? ... Aynı gün deli kiliselere daldı... Dışarı atılır ve hesâba çekilir; onun her zamanki gibi şu cevâbı verdiği söylenir; Eğer Tanrı'nın türbeleri ve anıt mezarları değilse, bu kiliseler nedir?*"[28]

Aynı eserinde Nietzsche: "Tanrı öldü" veya "Tanrı öldürüldü" sözünün anlamını şöyle açıklıyor: "*Son zamanlardaki en büyük hâdise-Tanrı'nın ölmesi, Hıristiyan Tanrısına inancın inanılmaz oluşu-gölgesini Avrupa üzerine vurmaya başladı bile...*"[29]

İşte Nietzsche'nin ateizm ve Nihilizm dediği şey budur: Yani yukarıdan beri söylediğimiz hususlarla Hıristiyanlığın Tanrı'nın anlamını yok etmesi, insanlığın ideal değerlerinin içini boşaltması, medeniyete ve tarihe düşmanlığı. Hiççilik ve ateizm, Hıristiyanlığın hayatın anlamını ve değerini hiç saymasıdır. Dolayısıyla son tahlilde Nietzsche'ye göre ateizm veya hiççilik, Hıristiyan Tanrı inancının inanılamaz oluşudur.

Aslında Nietzsche, ne kendisi, ne de başkası için gerçek bir ateizm ve Nihilizm doktrini kurgulamıyor. Nihilizm veya ateizm Nietzsche'nin Hıristiyanlığı lânetlemesinin ve zemmetmesinin öyküsüdür; bütün eserlerinde Hıristiyanlığın, insanlara gerçek bir ateizm ve Nihilizm tecrübe ettirdiğini anlatıyor. Bunun böyle olduğunu yine Nietzsche kendi şöyle beyan ediyor: "*Niçin Nihilizmin gelip-çatması gerekli olmuştur? Çünkü şimdiye kadar sahip olduğumuz değerler nihâî neticelerini ortaya koydular; çünkü Nihilizm büyük değerlerimizin ve ideallerimizin nihâî mantıkî netîcesini temsil eder; çünkü bu "değerlerin" gerçekten değerinin ne olduğunu bulmamızdan önce Nihilizmi tecrübe etmeliyiz...*"[30]

---

27. Nietzsche, *L'Antéchrist*, s. 192.
28. Nietzsche, *Gay Science*, bölüm 125.
29. Nietzsche, *A.g.e., Aforizma*, 343.
30. Nietzsche, *Will to Power*, Giriş.

Nietzsche'nin düşüncesinde Nihilizmin ne anlama geldiğini böyle kısaca izah ettikten sonra, yine bununla doğrudan bağlantılı olan, teslis dogması hakkındaki dediklerini aktaralım.

Diğer bazı batılı bilginler gibi Nietzsche de Hıristiyanlıktaki temel inanç ve ayinlerin temelinde Eski Mısır ile Yunan-Roma putperestliği olduğunu söyler. Nietzsche'nin kendi ifadelerine göre, Hıristiyanlıktaki kült kavramını Afrodite ve Adonis kültleri belirlemiştir.[31] Aynı şekilde Osiris ve Mithra inançları ve ayinleri de Hıristiyanlık dogmasının ve ayinlerinin oluşmasına etki etmiştir[32].

Nietzsche'ye göre Hıristiyanlık yeni bir hayat tarzıdır, fakat yeni bir iman değildir[33]. Acı ve öç alma hissiyle dolu olan bu hayat Hıristiyanlıkta psikolojik teslis sembolizmini oluşturmuştur ve bu sembolden de Kilise gerçeklikle ve hakikatle ilişkisi olamayan bir dogma oluşturmuştur. Nietzsche teslis hakkında şunları söylüyor:

"Eğer bu büyük sembolist (Kilise) konusunda bir şeyler anlıyorsam, bu sadece derûnî gerçeklikleri gerçeklikler ve hakikatler gibi görme olgusudur; doğaya, zamana, mekâna ve tarihe ait geri kalan bütün gerçeklik onun için işaretlerden ve misaller vesîlesinden başka bir şey değildir. "İnsanoğlu" ile anlaşılan, tarihin parçası olan somut bir şahsiyet herhangi tek bireysel bir varlık değildir; fakat "ezelî" bir olay, zaman kavramını aşan psikolojik bir semboldür. Bu, en yüce anlamıyla bu tip sembolistin Tanrı'sı, Tanrı'nın hükümranlığı, göklerin krallığı, Tanrı'nın oğullarının hakkı için daha da doğrudur. Hiçbir şey, şahsî bir Tanrı, gelecekteki Tanrı'nın hükümranlığı, dünyanın ötesindeki Tanrı krallığı, teslisin ikinci şahsı Tanrı'nın oğlu gibi kilise çiğliklerinden daha az Hıristiyan değildir. Bütün bunlar, tabiri kullanmama müsâade edilsin göze sıkılan bir yumruktur, hangi göz! İncil'in gözü: Sembole hakaretteki evrensel tarihin bir kelbîliğidir... Oysa ki baba ve oğul işaretlerinin ortaya koyduğu şey, güzel ve gerçekten bir delildir; fakat eminim ki herkes için değildir; Oğul kelimesiyle bütün şeylerin tam kılık değiştirdiği hissine geçiş ifade edilir, baba kelimesiyle bu hissin kendisi, ezelîlik ve kemâliyet hissi ifade edilir. Bu sembolizmden kilisenin yaptığını hatırlatmaktan utanç duyuyorum: Kilise Hıristiyan "imanının" eşiğine bir teşrîfatçı (Amphitryon) tarihi koymadı mı? Ve meydana "lekelenmemiş bir hâmilelik dogması koymadı mı? ... Fakat hâmileliği böylece kilise lekeledi...

Göklerin krallığı bir rûh halidir; aslâ yeryüzünde veya ölümden sonra olacak bir şey değildir. Doğal ölüm kavramı İncil'de tamâmen hatâlı ortaya konmuştur: Ölüm bir köprü değil, bir geçiş değildir; ... Ölüm saati Hıristiyanî bir fikir değildir. Saat, zaman, fizikî hayat ve krizleri "müjde" taşıyıcısı için aslâ var değildir...

---

31. Nietzsche, *L'Antéchrist*, s. 106.
32. Nietzsche, *A.g.e.*, s. 183.
33. Nietzsche, *A.g.e.*, s. 127.

Hırsız şunu der: O, gerçekte tanrısal bir insandı, Tanrı'nın oğlu..."[34] Ve Nietzsche şunu ilave eder:

"Bir Tanrı, bir Oğul; acının iki üretimi."[35]

"Tanrı Öldü": Nietzsche'nin nihilist olduğuna dair gösterilen en önemli sözüdür. Birçok insan ve hatta bazı filozoflar, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Nietzsche'nin "Tanrı Öldü" demesine bakarak onun tanrı tanımaz ve dinsiz olduğu kanâati taşır. Oysa bu hiç doğru bir yargı değildir. *Şen Bilim* adlı eserinde Nietzsche, Pazar yerinde "Tanrı nerede?" diye insanlara bağırarak sorduğu soruyu kendisi şöyle yanıtlar: *"Size anlatıyorum: Biz O'nu öldürdük. Siz ve Ben! Biz hepimiz kâtilleriz. Fakat biz bunu nasıl yaptık? Bu yeryüzünü güneşinden ayırarak zincire vururken biz ne yaptık? Nereye gitti? Biz nereye gidiyoruz? Bütün güneşlerden uzaklaşarak?"*[36] Nietzsche'nin bu sözlerine dikkatlice kulak verirsek, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, onlardan onun gerçek anlamda "Tanrı öldü." demediğini, Hıristiyanların Tanrı'yı öldürdüğünü anlarız. Böylece Hıristiyanlıkta Tanrı kavramının içinin boşaltıldığına vurgu yapıyor. Nietzsche'nin niçin Hıristiyanlığın Tanrı kavramının içini boşalttıklarını anlamak için de onun zihninde olandan, fakat söylemediği, yukarıda da işaret ettiğimiz, iki hususu göz önüne almak gerekir.

Bu iki husus da, Hıristiyanlığın Tanrı inancıyla doğrudan ilgili hususlardır. Birincisi, bilindiği gibi, Valantinler gibi bazı ilk dönem Hıristiyan mezhepler hâriç, Hıristiyanlar Hz. Îsâ'nın çarmıha gerilerek öldüğüne inanır ve iddiâ ederler. Hz. Îsâ çarmıha gerilince Cehennem'e gider ve orada üç gün yanar. Sonra da gökyüzüne yükselerek Baba tanrının sağındaki bir kürsüye oturur. Bunu da Hıristiyanlar, Hz. Îsâ'nın bütün Hıristiyanların günahlarının affı (keffâret) için yaptığını iddiâ ederler. Şimdi Nietzsche, "Tanrı'yı biz öldürdük." derken haksız mı? Hıristiyan teologları ve papazları halka üç tanrıdan birisi kabul ettikleri Îsâ tanrının öldüğünü ve öldürüldüğünü anlatmıyorlar mı?

İkinci hususa gelince, Batı Hıristiyanlığının Îsâ tanrının doğasına ilişkin olarak inançları ve iddiâlarıdır. Onlara göre Îsâ'nın iki doğası vardır. Birisi, annesi Meryem'den gelen insan doğandır; ikincisi Baba tanrıdan gelen tanrısal tabiatıdır. Bu durumda tanrı, hem insan, hem de tanrı olmuş oluyor. Bu da düşünen herkese olduğu gibi Nietzsche'ye de mantıksız geliyor. Bu, Tanrı kavramının içini boşaltmak oluyor. Tanrı, Tanrı olmalı, insan insan olmalıdır. Tanrı-insan kavramı, hem Tanrı'nın Tanrılığını, hem de insanın insanlığını bozmak olur.

Dolayısıyla anlaşılacağı gibi, Tanrı'yı öldüren ve öldürten Hıristiyanlardır. Nietzsche'nin kendisi değildir; o sadece bu durumu Hıristiyanlara ilan etmiş-

---

34. Nietzsche, *A.g.e.*, s. 127-129.
35. Nietzsche, *A.g.e.*, s. 138.
36. Nietzsche, *The Gay Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, s. 125.

tir. İşte bunun üzerine Nietzsche yeni bir Tanrı anlayışının peşine düşmüştür. Önce bazı batılı tarihçilerin Nietzsche zamanında ırken de Almanlarla ilişkilerini kurduğu Aryanlara yönelmiştir; Zerdüşt'ü de Aryan kabul ettikleri için Zerdüşt'e yönelmiştir. "*Böyle Buyurdu Zerdüşt*" adlı eseri bu serüvenin bir mahsulüdür. Zerdüştlüğün, Hıristiyanlıktan daha iyi bir din olduğunu anlamasına karşın neticede orada da istediğini bulamamıştır.

Daha önce Endülüs medeniyetini tanıyan Nietzsche, ona hayranlık duyuyordu. Zerdüştlük'ten sonra İslâm'a yönelmiştir. İslâm'ı yerinde görmek arzusuyla Fas'a gitmek istedi. Ancak kısa süre sonra hastalığının artması üzerine Nietzsche yatağa düştü ve Fas'a gidemedi. Dolayısıyla Nietzsche, yeni değerler ve yeni Tanrı bulma peşindeyken vefât etmiştir.

Nietzsche hakkında pek çok yanlış anlamalar vardır; ama belki de onun hakkındaki en yanlış anlama onun nihilist bir filozof olduğu iddiâsıdır. Bu yazıda, Nietzsche'nin Nihilizmini kısaca izah edip oradan Nietzsche'nin nasıl postmodern bir filozof yapılıp; pek çok temeli olmayan, asılsız yazı ve eserin dayanağı haline getirildiğini incelenecek, böyle düşünen bir kaç yazarın fikirleri ve iddiâları, Nietzsche'nin metinlerine dayanarak eleştirilecektir.

Şüphesiz Nihilizm, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi Nietzsche'nin eserlerindeki önemli temalardan bir tanesidir. Onun Nihilizme karşı tutumunu en açık bir biçimde *Şen Bilim*'de, tanrının öldüğünün ilanı ile bulsak da, diğer eserlerinde de bu temanın çöküş "*decadence*" kavramıyla işlendiğini görmekteyiz. Benim görebildiğim kadarıyla dekadansa ve dolayısıyla Nihilizme ilişkin Nietzsche'nin söyledikleri şöyle özetlenebilir:

Nietzsche, tarihin yaşam için yararları ve zararları konusunda, tarihçinin ve onun tutumunun, şimdiyi ve şimdiki yaşamı düşünmeksizin bulduğunu topladığında, eskiyle ilgili her şey şimdiyle ilgisi kurulmadan tapınma ve saygı nesnesine dönüştürülmesinin çöküş olacağını söyler. Nietzsche geçmişin tarihinin aşırılıklara kaçarak anlatılmasını kişiliğin zayıflatılması olarak görür. Böyle bir tarih, kişiye ve kişiliğe baskı yapar. Baskı altındaki zayıflatılmış kişi, ne kullanılması gerektiği şekilde tarihî bilgiyi kullanabilir, ne de yeni tarih yapabilir. Neticede kişinin özgür gelişiminin önüne geçilmiş olur; bu da ona göre çöküşün başlangıcıdır.

Diğer eserlerine göre çok daha kolay anlaşılabilen *Antichrist* (Deccâl) adlı eseri, bir Hıristiyanlık eleştirisidir ve orada mutlak Nihilizm olarak Hıristiyanlığı ve Hıristiyan din adamlarını anlatır; buna bağlı olarak da *Güç İstemi* adlı eserinde Avrupa Nihilizmine bakar. Nedir Nihilizm? Gerçek insânî yüksek değerlerin içinin boşaltılıp, sahte değerlerle yüklenmesidir. Nietzsche göre bunu yapan Yahudi-Hıritiyan geleneğidir. Ona göre, Hıristiyan ahlâkı ve değerleri onlar üzerine kurulu olduğu için Avrupa değerleri de nihilistir

Nietzsche'ye göre Hıristiyanlık, sadece insanın ve Tanrı'nın düşmanı olmamış; bilimin de düşmanı olmuştur: "*Hıristiyanlık gibi gerçeklikle ilişkisi olmayan, gerçeklik gelir gelmez uzaklaşmak zorunda olan bir din, doğal olarak dünya hikmetinin, yani bilimin düşmanı olacaktır.*" Yine *Deccâl* adlı eserinde, Hıristiyanlık'ı kültür yıkıcısı bir din olarak nitelendirmiştir. Çünkü eski kültürlerin varlığını ve varoluşunu yadsıması sebebiyle onları silmiş ve yağmalamıştır. "*Hıristiyanlık, eski kültürün mîrâsını bizden çaldı. Sonra da bizi, İslâm kültürünün mîrâsından yoksun bıraktı. Temelde bize, Grek ve Roma'dan daha yakın olan ve doğrudan duyu ve zevkimize hitap eden İspanya'nın muhteşem Magribî kültürü ayaklar altında çiğnendi. Sebep? Çünkü soyluydu, çünkü kökenlerini insanca içgüdülerden alıyordu...*"

Nietzsche şöyle devam etmektedir: "*Yaptıklarımla bir sonuca vararak yargımı açıklıyorum; Hıristiyanlığı lânetliyorum! Hıristiyan kilisesinin karşısına, bir savcının şimdiye dek ortaya sürdüğü en büyük suçlamayı ifade ediyorum. Bana göre Hıristiyanlık, yozlaşmanın en uç biçimidir ve algılanabilecek nihâî bir yozlaşmanın istemine sahiptir!*"

Nietzsche'nin kendisi Nihilizmi, aktif ve pasif Nihilizm olarak ikiye ayırarak tanıtır ve anlatır. Kişi, anlam ve değerin olmadığı yerde anlam ve değer arayıp bulamayınca; yanlış bir genelleştirmeyle hiç bir şeyin anlamı ve değeri olmadığı sonucuna vardı. Bunun sebebi, kişinin gücünün eksikliği; ruhun gücünün azalmasıdır. Bu, pasif Nihilizm olarak adlandırılır. Aktif Nihilizm, ruhun gücünü artıran kişilerin, kendi kendileriyle hesaplaşması ve iyileşme dönemleridir. Dolayısıyla passif Nihilizm, insansal değerleri boşaltan Hıristiyanlık ve Batı kültürüdür; aktif Nihilizm ise, Nietzche'nin veya Üstüninsanın Hıristiyanlığın ve özellikle Sokrat ile başlayan bütün Batı düşüncesinin reddidir. İşte bu ikinci anlamda Nietzsche bir hiççidir.

Peki, Nietzsche'ye göre Hıristiyanlık bu pasif Nihilizmi nasıl yapmıştır? Bunu, Hıristiyanların Yahudilerden mîrâs aldıkları diyalektik yöntemiyle yapar. Özetle Nietzsche şöyle anlatır diyalektiği: "*Ayak takımının bir intikam alma yöntemi*", "*çâresiz insanların seçtiği bir Yahudi yöntemi*", "*insanın gücünü kendince teşhîr edip gösteriş yapması ve bu yolla karşı tarafın iddiâsını kurnazca ve hileyle yere vurma isteğidir.*"

Ecce Homo adlı eserinde de Hıristiyanlığı Nihilizmle lânetlemesinin sonucunu açıklıyor: "*Anladınız mı beni? Beni ben yapan, beni insanlığın geri kalanından ayıran, Hıristiyan ahlâkının maskesini düşürmüş olmamdır. Hıristiyan ahlâkı, -yalan isteminin en kötü niyetli biçimi- insanlığın gerçek Kirke'si; insanlığı harâbeye çeviren Hıristiyan ahlâkı... Yaşamın temel içgüdülerini küçümseme öğretildi: Öyle ki, bedeni yok etmek için bir "ruh", bir "tin" yaratıldı sahte bir şekilde, yaşamın ön koşulunda, cinsellikte, pis bir şey barındırdığı öğretildi*

sürekli; öyle ki, katı bencillikle, muvaffakıyet için son derece önemli olan şeyde kötülük ilkesi aranıyor..."

NIETZSCHE VE İSLÂM

"Yine de son bir soru: Gençliğimizden bu yana bütün kurtuluşların İsâ'dan başka birisinden, söz gelimi Muhammed'den geldiğine inansaydık aynı kutsallığı tecrübe etmek gerekmez miydi?"[37] Nietzsche'nin 21 yaşındayken, kız kardeşine yazdığı, 11 Haziran 1865 tarihli mektubunda sorduğu bu soru, onun yayımlanmış ve yayınlanmamış bütün eserlerinin arka planında yatan bir sorudur. Nietzsche 18 yaşında Hıristiyanlığı terk edince, bir arayışa girmiştir. Aradığı ve araştırmak istediği dinlerden birisi de İslâm'dır.

Nietzsche'nin İslâm arayışındaki talihsizliği, şevkle okuduğu, bazılarını bildiğimiz ve İslâm'a sıcak bakmayan oryantalistlerin eserlerinden İslâm'ı öğrenmek zorunda kalmasıdır.[38]

Ancak Nietzsche İslâm'a oryantalistlerin gözüyle okumamayı fark ederek İslâm'ı yerinde görmek amacıyla Fas veya Tunus'a gidip orada bir müddet kalmak ister. Bunun için 13 Mart 1881 tarihinde Köselikz adlı bir arkadaşına yazdığı mektubunda şöyle der: "Eski arkadaşım Gersdorff'a benimle birlikte bir ya da iki yıllığına Tunus'a gitmek isteyip istemediğini sor... İnancın son demce sadâkatla yaşandığı yerlerde, Müslümanlar arasında bir müddet yaşamak istiyorum; böylece Avrupalı olan her şey hakkındaki bakışım ve yargılarım netleşecektir..."[39]

Deccâl adlı eserinde Nietzsche, İslâm hakkında Avrupa'da edindiği bilgilerin netliğe kavuşmasını arzulamıştır. Bunlar, (1) İslâm'ın sosyal eşitlik ve kadının hakkında aydınlatılmamış durumu; (2) İslâm'ın erkeksi bir din olarak algılanması; (3) İslâm'ın tartışılmaz bir din olması; (4) İslâm'ın hayatı olumlayıcı durumu.

Nietzsche'ye göre Batılı Hıristiyanların İslâm'a hor bakışı ve yalancılığı sebebiyle İslâm Batı'yı aydınlatamamıştır: "*Avrupa'da Hıristiyanlığın derin ve aşağılık yalancılığıyla biz, gerçekten Araplara, Hindlilere ve Çinlilere hor bakıyoruz.*"[40] Batılıların İslâm'a erkeksi din olarak bakmalarını da yalancılık-

---

37. Holligdale (R.J.), Nietzsche, London, Routledge, 1965, s. 39.
38. Nietzsche'nin İslam'ı araştırmak için okuduğu eserlerin bazıları şunlardır, Palgrave'in "Reise in Arabien"; M.Müller'in "Islam in Morgen- und Vorarbeiten; Wellhausen'in "Skizzen und Vorarbeiten" ve Benfrey'in "Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie".
39. Nietzsche, *Briefe*, Yay. G.Colli ve M. Montinari, Berlin, 1975, s. 68.
40. Nietzsche, *The Will to Power*, s. 113.

la açıklar: "*Erkeklerin dini olan Müslümanlık, kendisini kadınların dini olarak düşünen Hıristiyanlığa bu dinin yalancılığı ve duygusallığından dolayı hor gözle bakar.*"[41]

Nietzsche Hıristiyanların kendi dinlerine kadınsı, İslâm'a erkeksi olarak bakışlarını tahlil ederken, meselâ cihadı dikkate aldıklarını belirtir. Oysa cihad, Nietzsche'ye göre yerilmesi değil; övülmesi gereken bir hususturur; çünkü Nietzsche cihadı hayatın en yüce olumlaması görür ve doğru bir amel olarak değerlendirir.[42]

Nietzsche, *Deccâl*'da özellikle Endülüs kültürünü yücelttikten sonra, "*Yüksek kültür tarihinde Alman aristoterasisi neredeyse hiç yoktur. Bunun sebebini tahmin edebilirsiniz... Hıristiyanlık ve Alkol... Körlenmenin iki önemli aracı... Roma ile sonuna kadar savaş! İslâm ile barış ve dost ol!*"[43] der.

Evet böylece Nietzsche, Zerdüştlükten ve daha birçok şeyden sonra S. Mandel'in de dediği gibi seçimini İslâm ve Müslümanlardan yana yapmıştır.[44] Ancak seçimini yaptığı o günlerde, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, ağır hastalanınca İslâm'ı yerinde görmek istediği Tunus veya Fas'a da gidemedi. Gitmiş olsaydı ne olurdu? Bilemeyiz; ama Nietzsche'nin İslâm arayışı içinde öldüğünü de rahatlıkla söyleyebiliriz

Sonuç olarak, Nietzsche Batı düşünce tarihinde ortaya çıkmış müstesnâ bir düşünürdür. Kendisinin iyi bir öğrencisi olduğu Antik Yunan kültürü ile Yahudi-Hıristiyan kültürünü iyi bilmezsek ve eserlerini bir bütün olarak, hatta tarihî sırayla okumazsak, birçok kimsenin asılsızca ve temelsizce iddiâ ettiği gibi, onu postmodern, pluralist ve mutlak nihilist yapabiliriz. Nietzche'nin hayatını eleştiriye adadığını söylersek yeridir; her söylediği şey, bir eleştiridir. Ancak eleştirileri hem eleştirdiklerini, hem kendisini anlatır. Bu açıdan eleştirileri her iki açıdan da değerlidir. Nietzche'yi bu açıdan anlamak için, kendini anlattığı *Ecco Homo* eserini iyi okumak gerekir.

---

41. Nietzsche, *a.g.e.*., s. 93.
42. Nietzsche, *The Gay Science*, s. 283; The Will to Power, s. 145.
43. Nietzsche, *L'Antéchrist*, s. 105.
44. Mandel (S.), *Nietzsche and the Jews*, New York, Prometheus Books, 1998, s. 323-324.

BİR POLİTİKA FİLOZOFU OLARAK NIETZSCHE

Derda Küçükalp*

Nietzsche, XIX. yy.ın ikinci yarısında yaşamış olmasına rağmen, ortaya koymuş olduğu düşüncelerin etkileri XX. yy.da hissedilmiş olan bir filozoftur. Nietzsche'nin düşüncelerinin, özellikle çağdaş düşüncede öne çıkan postyapısalcı ve postmodern düşünürlere ilham verdiğini söylemek mümkündür. Nietzsche, Batı metafizik geleneğinin, söz konusu geleneğin bir devamı olarak gördüğü Hıristiyan ahlâkının ve yine bu gelenekle süreklilik ilişkisi içerisinde olduğunu düşündüğü modern düşüncenin radikal bir eleştirisini yapar. Nietzsche'ye göre, Batı metafizik geleneği, Sokratik rasyonalizmin belirleyici etkisiyle şekillenmiş olup, oluşun, yaşamın, içgüdülerin, arzuların ve irrasyonel olan her şeyin bir varlık felsefesi lehine değer yitimine uğratıldığı bir karaktere sahiptir. Bunun en açık kanıtını, söz konusu gelenek içerisinde yapılagelen varlık-oluş, idealar dünyası-gölgeler dünyası, ruh-beden, nesnel bilgi-öznel bilgi, özne-nesne, numen-fenomen ve olgu-değer gibi dikotomik ayırımlarda bulan Nietzsche, söz konusu ayırımların, hiç de objektif olmayan karakterleriyle, rasyonel bir varlık anlayışı lehine oluşu, yaşamı, içgüdüleri ve irrasyonel olarak düşünülen her şeyi değersizleştiren bir değerleme mantığına sahip olduğu kanâatindedir. İşte tam da söz konusu değerleme mantığı nedeniy-

* Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü.

le Batı metafizik geleneği, oluş ve yaşamı yadsıyan bir değer hiyerarşisine vücut vermiştir. Mutlak, kalıcı, evrensel ve rasyonel bir hakikat ve varlık telakkîsiyle karakterize olan bu hiyerarşinin ahlâkî düşüncedeki karşılığı ise, gerisinde *reaktif* güçlerin *sürüce* değerlemelerinin bulunduğu oluş ve yaşam karşıtı bir *iyi-kötü* ayırımı olmuştur.

Nietzsche, ne hakikat, gerçeklik ve söz konusu gerçekliği bütünüyle yansıtmaya yönelik bilginin, ne de ahlâkî değerlerin insânî değerlemelerin dışında mutlaklık, kesinlik ve evrenselliğinden bahsedilebileceği kanâatindedir. Nietzsche'nin, ister fiziksel, ister metafiziksel, isterse ahlâkî ve estetik varlık düzlemi söz konusu olsun, olgu diye bir şeyden bahsedilemeyeceği, bütün bilgi ve hakikat iddialarının bir yorumdan ibaret olduğu yönündeki perspektival hakikat anlayışı bu noktada son derece önemlidir. Şüphesiz Nietzsche yorumlar arasında değer bakımından bir eşitlik öngörmez. Ona göre yaşamı zenginleştiren, oluşla barışık yorumlar sağlıklı bir insan ve kültüre vücut verirken, bütün bir metafizik düşünce geleneğinde hüküm sürdüğü üzere, oluş karşıtı olan, yaşamı, içgüdüleri, insânî arzuları ve irrasyonel olanı yadsıyan yorumlar bir çürüme veya yozlaşma anlamında *decadance*'a ve nihâyetinde nihilizme yol açacaktır. Bu tesbîtiyle paralel bir biçimde Nietzsche, Batı metafizik geleneğinin daha başlangıçta nihilizme yazgılı olduğunu ve söz konusu yazgının modern dönemde gerçekleştiği fikrindedir. Bundan dolayı Nietzsche'nin politika felsefesinin anlaşılabilmesi onun nihilizme yönelik değerlendirmelerinin anlaşılmasından geçmektedir.

Nietzsche'nin politika felsefesine odaklanan bu çalışmada, ilk olarak, nihilizm sorununa ilişkin değerlendirmelerine değinilecektir. Burada, Nietzsche'nin nihilizmi hangi anlamda bir sorun, hangi anlamda ise bir fırsat olarak gördüğü konusu ele alınacaktır. Daha sonra, nihilizm sorununun üstesinden gelmeye yönelik bir çaba olarak, Nietzsche'nin etiğinden bahsedilecektir. Nietzsche için, nihilizmin, özünde ahlâkî bir sorun olması, Nietzsche'nin politik felsefesini ahlâkî ilgileri üzerinde temellendirmiş olması ve modern politik düşüncenin sorunlarını Batı ahlak düşüncesine ait sorunların bir uzantısı olarak görmesi, onun etiğini önemli kılan hususlardır. Üçüncü olarak, politik nihilizm konusu ele alınacak, burada, öncelikle, Nietzsche'nin, politik nihilizm sorununu ele alış biçimi bağlamında modern politik düşünceye yöneltmiş olduğu eleştirilere değinilecektir. Bu eleştirilerin önemine dikkat çektikten sonra, Nietzsche'nin nihilizm sorusuna cevap olarak önermiş olduğu politik toplum anlayışından bahsedilecektir. Son olarak ise, Nietzsche-politik düşünce ilişkisinin onun politik önerisinin ötesinde bir anlama sahip olduğu düşüncesinden hareketle, felsefesinin çağdaş politik felsefe açısından ne gibi açılımlar sağlayabileceği konusu üzerinde durulacaktır.

NİHİLİZM

Nihilizm genel olarak mevcut değerlerin değerlerini kaybettiği, niçin sorusunun cevapsız kaldığı bir tarihsel duruma işaret eder.[1] Değerlerin değersizleşmesi, insanın, kendisiyle, diğer insanlarla ve dünyayla kurduğu ilişkileri anlamlandırmada mürâcaat ettiği değerlerin inandırıcılığını yitirmesi anlamına gelir. "Niçin?" sorusunun cevapsız kalması ise bir anlamda insan için amaç yokluğuna işaret eder. Meselâ insan dünyevî varoluşu gereği bir takım acılara mâruz kalabilir. Fakat eğer çektiği acıları gerekçelendirebileceği kayda değer bir amacı varsa bu acılara severek katlanabilir de. Nihilizm durumunda acı çekmekten çok daha vahim olan şey, insanın neden acı çektiğini bilememesidir.[2]

Nietzsche nihilizmi, kökenleri Platon'a kadar geri götürülebilecek olan Batı düşünce geleneğinin bir yazgısı olarak görür.[3] Söz konusu geleneğin nihilistik mâhiyeti, onun metafiziksel mâhiyetiyle yakından ilişkilidir.

Nietzsche'ye göre, metafiziksel düşünce geleneği, nihilistik bir karaktere sahiptir; çünkü metafiziksel düşünce, içerisinde barındırdığı varlık-oluş, benlik-dünya, fâil-fiil, ebedîlik-zaman, ruh-beden, akıl-duygu gibi dikotomik ayrımlar yoluyla yaşamı değersizleştirir.[4] Her bir ayrımda ilk öğe lehine ikincisi değerden düşürülür. Kendinde hakikat ve bütünlüklü özne gibi aslında kurgusal ve dilsel olan gerçeklikler oluşun dinamik yapısını gizler. Bir anlamda oluş yadsınır. Oluşun yadsınması ise aslında bir öte dünya (aşkın hakikat) düşüncesi lehinde yaşamın yadsınmasıdır.[5]

Metafiziksel düşünce geleneğine içkin olan değerler her ne kadar yaşam karşıtı bir karaktere sahip olsalar da aynı zamanda yaşam için gereklidirler de. Söz konusu değerlendirme biçimleri belli bir yaşam biçimi (sürüce yaşam) için son derece önemlidir. Nihilistik değerlerde de "güç istemi"nin tezâhürünü görmek mümkündür.[6] Bu değerler, birçok insanın yaşam karşısındaki

---

1. Nietzsche, *The Will to Power,* Translated by. Kaufmann, Walter and R. J. Hollingdale, Random House, New York, 1967, s. 9.
2. Alexandre Nehamas, *Edebiyat Olarak Yaşam: Nietzsche Açısından*, Çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 171.
3. Keith Ansell Pearson, *Kusursuz Nihilist*, Çev. Cem Soydemir, Ayrıntı y., İstanbul 1998, s. 58.
4. Debra B. Bergoffen, "Perspektivism Without Nihilism", *Nietzsche as Postmodernist*, Ed. Clayton Koelb, The State University of New York Press, 1990, s. 63.
5. Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy,* Translated by Hugh Tomlinson, The Athlone Press, New York, 1989, s. 147.
6. Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne,* (Çev. Ahmet İnam), Gündoğan Yayınları, Ankara 1998, s. 59.

güçsüzlük hissini telâfî ederek onlar için yaşamı katlanılabilir hale getirirler.[7] Bu noktada bir kültürün veya bir düşünce geleneğinin nihilistik bir karaktere sahip olması ile nihilizmin vukû bulmasını birbirinden ayırmak önemlidir. Nihilizm, özgül haliyle Avrupa nihilizmi, nihilistik de olsa bir zamanlar işlevsel olan değerlerin artık inandırıcılıklarını yitirdikleri bir tarihî duruma gönderme yapar.

Metafiziksel düşünce geleneğine yönelik Nietzscheci değerlendirme, hiçbir şekilde bir "olumsuzlama" ya da "yadsıma" üzerine temellenmez. Tam tersine burada Nietzscheci "onaylama" nosyonu geçerlidir. Tarih onaylanır, çünkü bugünkü halimiz geçmişimizden ayrılamaz. Nietzsche'nin, nihilizmi Batı düşünce geleneğinin bir yazgısı olarak gören yaklaşımının temelinde de bu düşüncenin olduğunu söyleyebiliriz. Metafiziksel düşünme biçiminin en temel güdüsü olan "hakikat istemi", modern dönemde bilimsel vicdana (entelektüel şuur) dönüşerek ait olduğu düşünce geleneğinin sahteliğini ifşâ etmiş (onu değerden düşürmüş) ve böylelikle onun sonunu hazırlamıştır.[8]

Nihilizmin bir sorun olarak telakkî edilmesi, onun hem bireysel varoluş hem de sosyal değerler düzeyinde yaratmış olduğu temelsizlik duygusundan kaynaklanır.[9] Bu anlamıyla nihilizm, pasif nihilizm formuyla karşımıza çıkar. Nietzsche'nin, güç hissinde bir azalmaya neden olduğunu düşündüğü pasif nihilizmin en önemli belirtisi, genel bir kötümserlik duygusudur.[10] Öte yandan Nietzsche, eski değerlerin geçerliliğini yitirmesiyle ortaya çıkan boşluğun tıpkı eski değerler gibi yaşamı evrenselci bir iyi-kötü ayrımıyla yargılayarak hem bireyin gücü ve eylemiyle bağlantısını koparan hem de belirli bir yaşam tarzını evrenselleştirerek farklı yaşam tarzlarını hiçleştiren değerlerle doldurulmasını da nihilizm karşısındaki pasif tutumun bir örneği olarak görür. Nietzsche'ye göre kendilerini "yeni" olarak sunan modern ahlâkî ve politik değerler söz konusu nitelikteki değerler oldukları için bu değerlerin hâkim olduğu bir toplumsal yaşamda nihilizm sorunu varlığını sürdürmeye devam edecektir.

Nihilizmi yalnızca bir sorun olarak görmek, onun üstesinden gelmeye yönelik bir çaba için önemli bir eksiklik olacaktır. Çünkü nihilizmin alt edilmesi öncelikle onun onaylanmasına bağlıdır. Bu ise nihilizmin yalnızca bir sorun olarak değil fakat aynı zamanda bir fırsat olarak görülmesini gerektirir. Nihilizm bir fırsattır, çünkü mevcut değerlerin değersizleşmesi, yeni de-

7. Nietzsche, *a.g.e.* s. 67.
8. Nietzsche, a.g.e. s. 149-150.
9. Keiji Nihistani, *The Self-Overcoming of Nihilism*, Translated by: Graham Parkes, State University of New York Press, New York, 1990, s. 3.
10. Nietzsche, *The Will to Power*, s. 11-17.

ğerlerin yaratılmasının ön koşulunu oluşturur.[11] Nietzsche nihilizmin bir fırsat olarak görülüp onaylanmasını aktif nihilizmin bir işareti olarak değerlendirir.[12] Aktif nihilizmde, pasif nihilizmdeki kötümserlik ve buna bağlı olarak ortaya çıkan yaşam karşısındaki geri çekilme tutumu, yerini, yaşamın onaylanmasına bırakır.

Nihilizmin üstesinden gelmek Nietzsche'ye göre bir yeniden değerlemeyi gerektirir.[13] Nietzsche'nin etiği, bu yeniden değerleme ihtiyacını gidermeye dönük bir çaba olarak kendini gösterir.

NIETZSCHE'NİN ETİĞİ

Kimi zaman ahlâk karşıtı[14], kimi zaman ise ahlâk dışı[15] olduğunu söyleyerek kendisini iyinin ve kötünün ötesinde konumlandıran[16] bir filozofun etiğinden bahsetmenin ilk bakışta sorunlu olduğu düşünülebilir. Fakat burada sorun bahsin kendisinden ziyâde hâkim etik anlayışının evrenselci niteliğinden kaynaklanmaktadır. Nietzsche'nin karşı çıktığı ve kendisini dışında konumlandırdığı şey, tam da böyle bir etik anlayışıdır. Bu sebeple monist karakterli bir etiğe karşıtlığı ifade eden Nietzsche'nin ahlâk karşıtlığı onun bir etik anlayışına sahip olmadığı anlamına gelmez.[17]

Evrenselci etiğin aksine Nietzsche'nin etiği çoğulcu bir karaktere sahiptir.[18] Nietzsche'nin etik çoğulculuğun arkasında ise, çoğulcu benlik anlayışı bulunmaktadır. Nietzsche'ye göre benlik, içerisinde farklı arzuların ve güdülerin birbirleriyle mücâdele ettikleri dinamik bir alanı ifade ettiğinden evrenselci etiğin soyut, kendinde bir bütünlük arz eden kapalı ve statik benlik anlayışı ancak kurgusal bir gerçekliğe sahip olabilir.[19]

---

11. Hans Küng, *Does God exist?*, Translated by: Edward Quinn, St James's Place, London, 1980, s. 391-392.
12. Nietzsche, *The Will to Power*, s. 18.
13. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 175.
14. Nietzsche, Friedrich, *Putların Alacakaranlığı,* Çev. Hüseyin Kaytan, Akyüz Yayınları, İstanbul 1991, s. 27.
15. Nietzsche, *İyinin ve kötünün Ötesinde*, Çev. Ahmet İnam, Gündoğan Yayınları, Ankara 1997, s. 130.
16. Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 39.
17. Daniel Conway, *Nietzsche and The Political*, Routledge, London and New York 1997, s. 30.
18. William E. Connolly, *Kimlik ve Farklılık*, Çev. Fermâ Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları İstanbul 1995, s. 25.
19. Nietzsche, *İyinin ve kötünün Ötesinde*, s. 13.

Nietzsche, evrenselci etiğin merkezinde duran özne nosyonunu dilsel alışkanlıklarımızdan kaynaklanan bir yanılgının ürünü olarak görür.[20] Buna göre dilsel kullanımı içinde bir varlığa sahip olan "Ben" (örn: Ben yapıyorum) dilsel bağlamının dışına taşınarak bir "kendinde şey" olarak düşünülmeye başlanmış ve böylelikle tarihî, duygusal, ilişkisel niteliklerinden arındırılmış soyut, evrensel insânî özne îcâd edilmiştir.[21] Bu bağlamda evrenselci etiğin monist karakterinin söz konusu özne nosyonuyla temellendirildiğini söyleyebiliriz.

Tarih dışı özne nosyonu, fâili fiilden ayırdığı için, evrenselci etiğin kendisini meşrûlaştırmak için kullandığı "ahlâkî özgürlük" ve "ahlâkî sorumluluk" nosyonlarının temelini oluşturur.[22] Çünkü öznenin ahlâkî anlamda özgür olabilmesi (eylemlerini seçebilme özgürlüğü) onun eylemlerinden ayrı bir varlığa sahip olmasını gerektirir. Eylemleri seçebilme özgürlüğü ise gerçekleştirilen eylemlerden sorumlu olmayı da (ahlâkî sorumluluk) beraberinde getirir.

Nietzscheci bir yaklaşımla ele alındığında, evrenselci etiğin nihilistik karakterinin, tam da bu sorumluluk nosyonundan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Çünkü sorumluluk için gösterilen adres, bir anlamda yadsınması gereken kötülüğün de adresidir. Yadsınan şey bir öteki ya da bizâtihî kişinin kendi eylemleri (Nietzsche'ye göre kişinin kendisi) olabilir. Aslında her iki durumda da yadsınan şey bütün çoğulluğu ve zenginliği ile hayatın kendisidir.[23] Evrenselci etiğin evrensellik iddiasında yadsınan ise, kendi dışındaki bütün yaklaşımlardır.

Oluşun olumsuzlanması ve yadsınması üzerinde temellenen evrenselci etiğin tersine Nietzsche'nin etiğinde onaylama esastır. Nietzsche'ye göre oluş bir çocuğun oyunu kadar mâsum olup kendisine dikte edilmeye çalışılan iyi ve kötü kategorilerinin ötesindedir.[24] Eğer her şey oluştan ibaret ise, benliğimiz de eylemlerimizden ibarettir. Bu durumda fâil ile fiil birbirinden ayrılamaz. Nietzsche'de benlik bir süreç, bir etkiler toplamı olarak telakkî edilir. Dolayısıyla benliğimiz de eylemlerimize bağlı olarak değişime açıktır. Bu dinamik benlik anlayışı, farklı benlik rejimlerini; yani farklı etik anlayışları da mümkün hale getirecektir.

Nietzsche'nin etiğinde benliğe yönelik soruşturma metafiziksel bir soru olan "Nedir?" sorusu yerine jeneolojik yaklaşımın merkezi sorusu olan "Na-

---

20. Gianni Vattimo, *Nietzsche: An Introduction*, Translated By. Nicholas Martin, Stanford University Press, California 2001, s. 62.
21. Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s. 47.
22. Pearson, *Kusursuz Nihilist*, s. 57.
23. Connolly, *Kimlik ve Farklılık*, s. 10.
24. Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, Çev. Nusret Hızır, Kabalcı Yayınları., İstanbul 1992, s. 43.

sıl?" sorusuyla başlatılır.[25] Jeneolojik yaklaşım, "Olduğumuz hale nasıl geldik?" sorusunun cevabını ararken, evrensellik iddiâsında olan değerlendirme biçimlerinin aslında güç isteminin (güç ilişkileri) bir tezâhürü olduğunu ortaya koyarak etiğin evrensellik iddiâsını geçersiz hale getirir.[26] Jeneoloji hiçbir şekilde bir şeyin geçmişteki otantik biçimini, özünü bulmaya yönelik bir soruşturma olarak yürümez. Tam tersine, jeneoloji, geçmişin bir yerinde ele geçirilebilecek herhangi bir özün bulunmadığına, yani her şeyin olumsal olduğuna işaret ederek geçmişi, bugün ile olan ilişkisi bağlamında soruşturur. Olduğumuz hale nasıl geldiğimizi anlamak, olduğumuz halin üstesinden gelmenin ön koşulu olarak karşımıza çıkar.[27] Nihilizm sorunu bağlamında düşünüldüğünde, Nietzsche'nin etiğinin önemli bir unsurunu oluşturan jeneolojik soruşturma, nihilizme nasıl varıldığı sorusuna yönelik bir meşgûliyeti ifade eder.

Ahlâkın Soykütüğü adlı çalışması ile Nietzsche, jeneolojik soruşturmanın güzel bir örneğini sunar. Nietzsche bu çalışmasında yaşam karşısındaki tutumlarına bağlı olarak farklılaşan iki ahlâk tipi üzerinde durur: Reaktif karakterli, yaşamı yadsıyıcı (bu sebeple nihilistik) köle ahlâkı ve aktif karakterli, yaşamı onaylayıcı efendi ahlâkı.

Köle ahlâkı reaktif karakterlidir. Çünkü kendi iyi anlayışını ötekinin kötülüğü üzerinden tanımlar. Kötü olan efendi ve onun eylemleridir. Kendini sevme, kendine saygı duyma, kendinden memnûniyet gibi soylu değerler kötü olarak nitelenirken; alçak gönüllülük, diğerkamlık, merhamet gibi sürüce değerler iyi nitelemesiyle sunulur. Böylece efendi ahlâkının değerleri tersine çevrilmiş olur.[28] Bu bağlamda köle ahlâkının reaktif karakterinin onun yaşamı yadsıyıcı tutumundan kaynaklandığını söyleyebiliriz.[29] Çünkü kötü olarak nitelenen ve yadsınan efendi, yaşam karşısındaki güçlülük hissini sembolize eder. Köle öte dünyayla alakalı bir amaç (kurtuluş günü) için kendini yaşamdan geri çekip, ferâgat ederken, efendi yaşamı onaylar. Efendi ahlâkının aktif karakteri tam da bu onaylamadan kaynaklanır.[30] Zira efendi kendi iyi anlayışını temellendirmek için bir ötekine gereksinim duymaz.

Nietzsche'ye göre her iki ahlâk tipi de güç isteminin bir tezâhürü olarak ortaya çıkar. Yaşam karşısındaki memnûniyet hissi (onaylayıcı tavır) efendinin

---

25. Ofelia Schutte, *Beyond Nihilism: Nietzsche Without Masks*, The University of Chicago Press, Chicago, 1984, s. 39.
26. Mark Warren, *Nietzsche and Political Thought*, The MIT Press, Cambridge And London, 1991, s. 102-103.
27. David Owen, *Nietzsche, Politics and Modernity*, Sage Publication, London 1995, s. 39-40.
28. Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s. 32-33.
29. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 117.
30. Deleuze, *a.g.e.* s. 119-120.

güç hissinden kaynaklanırken, yaşamı yadsıyıcı tutum, kölenin yaşam karşısındaki güçsüzlük hissinden kaynaklanır.[31] Köle güçsüzlük hissini telâfî etmek için kendi değerlendirme biçimini evrenselleştirmek zorundadır. Bu amaçla fiil ile fâili birbirinden ayırır. Ancak bu ayrımla, köle, efendiyi gücünden ayırarak kendini onunla eşitleyebilecektir. Bu noktada "evrensellik", "eşitlik", "kurtuluş" nosyonlarını köle ahlâkının (özgül biçimiyle Hıristiyan ahlâkının) ayırt edici nosyonları olarak teşhis edebiliriz. Bu teşhis bize göre önemlidir. Çünkü söz konusu nosyonlar modern politik ve etik düşünce sistemlerinde de seküler formlarda varlıklarını sürdürmeye devam etmişlerdir.

Nietzsche her ne kadar jeneolojisinde efendi ahlâkına olumlu bir değer atfetse de, nihilizm çağında onu bir alternatif olarak sunmaz.[32] Bunun sebebi her şey gibi efendi ahlâkının da tarihî olması ve bu anlamda ancak kendi tarihî bağlamı içinde bir anlama sahip olabilmesidir. Öte yandan Nietzsche kendi çağında hâkim olan etik anlayışların da bir alternatif sunmadığı kanâatindedir. Nietzsche, hem, aşkın bir benlik anlayışı üzerinde temellenen ve bu sebeple de evrenselci bir etiğin hastalıklarını bünyesinde barındıran Kantçı etiği, hem de içerisinde nihilizmin üstesinden gelmeye dönük hiçbir motivasyonu barındırmayan ve ancak hiçbir amaç duygusuna sahip olmayan bir insan tipine, *son insan*a hitap edebilen faydacı etiği nihilistik ahlâk sistemleri olarak görmüştür.[33]

Nietzsche'nin pozitif anlamda alternatif bir etik sunup sunmadığı Nietzsche yorumcuları arasında tartışmalı bir konu olsa da, biz Nietzsche'nin düşüncelerinden pozitif bir etiğin çıkarsanabileceği kanâatindeyiz. Bu kanâatimizi David Owen'in bir etiği oluşturan temel unsurların Nietzsche'nin felsefesinde de bulunabileceğini ileri süren yorumlarıyla da destekleyebiliriz.

Owen, bir etiğin, ontolojik bir ilke, asketizm, etik düzen ve telos olmak üzere dört temel unsura sahip olması gerektiğini belirttikten sonra, felsefesinde dört unsuru da bulabileceğimiz Nietzsche'nin bir etiğe sahip olduğuna işaret eder. Owen'a göre Nietzsche'nin felsefesinde bu unsurlar sırası ile güç istemi, erotik asketizm, ebedî dönüş düşüncesi, üstün insan ideali şeklinde belirlenebilir.[34]

Güç istemi, Nietzsche'nin etiğinde, ontolojik bir ilke[35] olarak karşımıza çıkar ve çoğul, dinamik bir mâhiyete sahip olan benliği bütünleştirmenin ve dönüştürmenin bir aracı olarak işlev görür. Bu sebeple Nietzsche'de, güç istemi,

---

31. Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s. 40.
32. Arthur Danto, *Nietzsche*, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma, İstanbul 2002, s. 76.
33. Nietzsche, *Deccal*, Çev. Hüseyin Kahraman, Yönelim Yayıncılık, Ankara 1992, s. 28.
34. Owen, *Nietzsche, Politics and Modernity*, Sage Publication, London 1995, s. 112.
35. Laurence Lampert, *Nietzsche's Teaching*, Yale University Press, New Haven and London 1986, s. 255.

Hobbes'un güç kavramlaştırmasında olduğu gibi, yalnızca gücün bir başkasına yöneltilmesiyle sınırlı bir anlama sahip değildir.[36]

Gücü kendimize yönelterek, olduğumuz halin üstesinden gelmeye yönelik bir çaba belirli bir asketizmi de beraberinde getirecektir. Bu asketizm, öte dünyayla ilgili bir amaç için kendini dünyadan ve yaşamdan geri çekmek anlamını içeren Hıristiyan asketizminden farklıdır. Hıristiyan düşüncesinde (genel olarak metafizik düşüncede) ruh ve beden (Bu ayrım modern düşüncede zihin-madde ayrımı formunda karşımıza çıkar.) birbirinden ayrı olarak düşünüldüğü ve ruha hiyerarşik olarak üstünlük atfedilip beden yadsındığı için, asketizm, insanın bütün duygularından ve içgüdülerinden arınması, yani duyguların ve içgüdülerin bastırılması anlamına gelir.[37] Buna karşın Nietzsche'de benlik, içerisinde farklı içgüdülerin ve duyguların çatışma halinde oldukları bir bütün olarak telakkî edildiği için erotik asketizm, insanın duygularının ve içgüdülerinin bastırılmasına değil, onların dünyevî bir amaç için bir düzene konulmasına işaret eder.[38]

Nietzsche'nin etiğinde bu dünyevî amaç (telos), üst-insan idealidir. Üst-insan, yaşamını onaylayabilen yani olduğu halden memnûniyet duyan insanı ifade eder. Nietzsche'ye göre amor fati (kader sevgisi) üst-insanın en ayırt edici vasfıdır.[39] İnsanın kaderini sevmesi, olduğu halin ebediyen devam etmesini istemesi anlamına gelir.

İşte bu noktada Nietzsche'nin etiğinin önemli (tamamlayıcı) bir unsuru olarak ebedî dönüş düşüncesi karşımıza çıkar. Ebedî dönüş, bize göre, bazı Nietzsche yorumcularının anladığı biçimiyle her şeyin kendini aynen tekrar ettiği kozmolojik bir prensibe göndermede bulunmaz. Daha ziyâde, bize, olduğumuz halin ebediyen devam edeceğini, eğer halimizden memnûn değilsek, kendimizi ebediyen devam etmesini isteyeceğimiz bir hale (üstün insan) dönüştürmemiz gerektiğini bildirerek yönlendiren bir etik düzene işaret eder.[40]

POLİTİK NİHİLİZM

Nietzsche'ye göre, nihilistik bir kültürün yazgısı, kaçınılmaz bir sonucu olan nihilizm, insanın bütünlüğünü sağlayamaması, eylemleri ile bağlantısını yitirme-

36. Poul Patton, "Politics and The Concept of Power in Hobbes and Nietzsche", *Nietzsche, Feminism and Political Theory*, Ed. Patton, Poul, Routledge, London, 1993, s. 153.
37. Simon May, *Nietzsche's Ethics and His War on 'Morality'*, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 81-82.
38. Nehamas, *Edebiyat Olarak Yaşam: Nietzsche Açısından*, s. 165.
39. Nietzsche, *Ecce Homo*, Çev. Can Alkor, Say Yayınları, İstanbul, 1997, s. 74-75.
40. Leslie Paul Thiele, *Nietzsche, Friedrich And The Politics of The Soul*, Princetion University Press, Princetion and New Jersey, 1990, s. 204.

si sorunu olarak kendini gösterir.[41] Politik felsefe bağlamında düşünüldüğünde ise, sorun, politik kültürün, politik düşünce sistemlerinin, politik ideolojilerin, yönetim biçimlerinin ve politik ideallerin insanın eylemleri ile bağlantısızlığını pekiştirmesi ve sahte bütünlük nosyonları ile bu bağlantısızlığı gizlemesi şeklinde karşımıza çıkar.[42] Nietzsche'nin modern politik düşünceye yönelik değerlendirmeleri tam da bu noktadan beslenir. Ona göre kendini yeni olarak sunan modern politik düşünce biçimleri, aslında nihilistik mâhiyetli metafizik düşünce geleneğinin birer devamı, onun sekülер formlarıdır.

Bu doğrultuda Nietzsche, modern devlet ve demokrasi düşüncesine, liberalizm, sosyalizm ve milliyetçilik gibi modern politik ideolojilere ve özgürlük, eşitlik ve adalet gibi modern politik ideallere ciddî eleştiriler yöneltir.

Nietzsche, modern devleti, bireyleşmenin, yani nihilizmin üstesinden gelmeye yönelik etik çabanın önünde bir engel olarak görür. Bunun sebebi devletin, bireylerin güçsüzlük hissini sahte bir şekilde telâfî eden ve bu yönüyle de onları kendilerini alt etmeye yönelik bir çabadan alıkoyan bir mekanizma olarak gördüğü işlevdir.[43] Nietzsche'ye göre devlet bu yönüyle, Tanrı'nın ölümü ile birlikte ortaya çıkan boşluğu doldurmuş ve Hıristiyan düşüncesinin ve kültürünün nihilistik mâhiyetini sekülер bir formda devam ettirmiştir.[44]

Modern devlet tasavvurunun en sistematik ifadesini Hobbes'un politik felsefesinde bulabiliriz. Hobbes'a göre modern devletin en ayırıcı vasfı egemenliktir. Devlet egemenlik vasfını toplumsal düzenin garantörü olma misyonu ile kazanır. Bu anlamda devlet, kendilerini koruma güdüsü ile hareket eden bireylerin güçlerini kendinde topladığı için yegâne egemen varlıktır. Modern devlet anlayışının Nietzsche'nin etiği açısından sorunlu niteliği tam da bu noktadan kaynaklanmaktadır. Çünkü devlet, egemenlik vasfı ile bireylerin kendini dönüştürmek için ihtiyaç duyduğu bütün gücü kendinde toplamakta ve bir anlamda bireylerin güçsüzlüğü üzerinde temellenmektedir.[45] Hobbes'da devlete atfedilen egemenlik Nietzsche'de bireye atfedilir. Nietzsche'nin etiğinin öznesi konumundaki 'egemen birey', kendi eylemlerinin, kendi gücünün sahibi olan ve eylemlerinin sorumluluğunu kendisinde taşıyan bireye işaret eder.

Modern devlet tasavvuruna yönelik Nietzscheci eleştiri benzer sebeplerle modern dönemin hâkim ideolojilerinden biri olan milliyetçiliğe de yöneltilebilir. Çünkü devlet gibi, Nietzsche'nin ancak kurgusal bir gerçekliğe sahip ol-

41. Warren, *Nietzsche and Political Thought*, s. 13-14.
42. Warren, *a.g.e.* s. 152-153.
43. Warren, *Nietzsche and Political Thought*, s. 220.
44. Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Çev. A. Turan Oflazoğlu, Cem Yayınevi, İstanbul 1999, s. 67.
45. Parton, *a.g.e.* s. 159.

duğunu düşündüğü millet de bireylerin güçsüzlük hissini telâfî edici bir mekanizma olarak işlev görür.[46] Millet her türlü bireysel farklılığı düzleştiren kurgusal bir kimlik olduğu için milliyetçilik de bu anlamda totalleştirici bir ideoloji olarak karşımıza çıkar.

Milliyetçiliğe yönelik Nietzscheci eleştiri genel olarak ideoloji eleştirisinin özgül bir örneği olarak görülebilir. Bu bağlamda ideolojiyi bir yanılsama olarak tanımlayan Marx ile Nietzsche arasında paralellikler kurulabilir. Tıpkı Nietzsche gibi Marx da öznenin tarihîliğini, birey ve pratik arasındaki ilişkiyi önemsemiş, her türlü kurgusal birey anlayışına ve birey ile pratik arasındaki bağı koparan düşünce sistemlerine ciddî eleştiriler yöneltmiştir. Marx ve Nietzsche arasındaki bu paralelliklere karşın bize göre bir bütün olarak ele alındığında Marx'ın düşünceleri iki temel niteliğinden dolayı Nietzscheci bir eleştiriye konu olabilir. Öncelikle Marx'ın teleolojik tarih felsefesi Nietzsche'nin oluş felsefesi açısından sorunludur. Bunun yanı sıra Marx'ın iktisâdî faktörlere son tahlilde atfettiği belirleyici konumdan kaynaklanan özcülüğü de Nietzsche'nin dinamik, çoğul karakterli benlik anlayışı ile çelişir.

Nietzsche'nin çağının yükselen değerleri olan demokrasi ve sosyalizme yöneltmiş olduğu eleştiriler, onun her iki siyasal düşünce sistemini de sürü ahlâkının (Hıristiyan ahlâkı) değerlendirme biçiminin seküler formları olarak görmesinden kaynaklanır.[47] Sürünün soylu karşısındaki güçsüzlüğünü telâfî etmenin bir yolu olarak yüceltmiş olduğu eşitlik ideali hem demokrasi hem de sosyalizm için başat değerdir. Aynı şekilde sürü ahlâkının, nitelikçe eşit olanlara eşit davranma ilkesine dayanan soylu adalet anlayışı yerine ikame etmiş olduğu herkese eşit muâmeleyi esas alan adalet ideali sosyalizmin ve demokrasinin diğer temel değeridir. Öte yandan sosyalistlerin herkesin özgür ve eşit olacağı bir topluma ulaşılacağına yönelik inançları da Nietzsche'ye göre Hıristiyanların kurtuluş gününe yönelik inançlarının seküler bir formudur.[48]

Çağdaş yönetim biçimlerinin liberal demokrasiler olduğu ve çağdaş politik felsefe bağlamında yürütülen tartışmaların genellikle liberal demokrasi üzerinden yapıldığı göz önüne alındığında Nietzsche'nin liberalizme yönelik eleştirilerinin ayrı bir öneme sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu eleştiriler birkaç noktada toplanabilir.

Liberalizm soyut, tarih dışı özne (birey) nosyonu üzerinde temellendiği için liberalizme yönelik ilk eleştiri bir özne eleştirisi olarak karşımıza çıkar. Nietzsche, jeneolojisinde öznenin tarihî, olumsal mâhiyetini gözler önüne sererek,

46. Nietzsche, *İyinin ve kötünün Ötesinde*, s. 157.
47. Fredrick Apell, *Nietzsche Contra Democracy*, Cornell University Press, Ithaca and London 1999, s. 124.
48. Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 68.

öznenin aşkın bir kendiliğe sahip olmadığını göstermiş ve böylece liberalizmin temel aldığı soyut birey anlayışını geçersiz hale getirmiştir. Nietzsche özne eleştirisinin mantıkî bir sonucu olarak politik toplumu bireyler arasındaki sözleşmenin bir ürünü olarak ele alan toplum sözleşmesi teorilerini de reddetmiştir.

Nietzsche'nin liberalizme yönelik ikinci eleştirisi liberalizmin hak nosyonunu hedef alır. Nietzsche'ye göre her insanın bizâtihî insan olmaktan kaynaklanan evrensel birtakım haklara sahip olduğuna ilişkin liberal hak öğretisi hakkı, bireyin mücâdelesinden, performansından ayırarak sağlıklı toplumun bir göstergesi olan ve bireyler arasındaki niteliksel farkların önemsenmesine işaret eden 'mesafe pathosu'nu ortadan kaldırır. Nictzsche her türlü iyi anlayışının aynı derecede muteber kabul edilmesini ifade eden liberal toleransı 'decadence'ın bir semptomu olarak görür.[49]

Nietzsche'nin üçüncü eleştirisi liberal özgürlük anlayışına yöneliktir. Bilindiği gibi liberalizm doğal hakların korunmasını ve bu anlamda doğal haklara yönelik müdâhalelerin sınırlandırılmasını ifade eden negatif özgürlük (bir şeyden özgürlük) anlayışını esas alır. Nietzsche'nin özgürlük anlayışı ise gücün sergilenmesi, benliğin dönüştürülmesi anlamında pozitif bir içerime sahiptir.[50] Nietzsche her türlü engele karşı mücâdele etmeyi, her türlü zorluğun üstesinden gelmeyi özgürlük anlayışının ayrılmaz bir parçası olarak gördüğü için[51], bireye dışsal zorlamalardan ârî korunaklı bir alan yaratmayı hedefleyen liberal özgürlük anlayışını kendi etik projesi açısından tehlikeli olarak görür.

Son olarak, liberalizme yönelik Nietzscheci eleştiri bir düalizm eleştirisidir. Liberalizmin düalist karakteri diğer modern politik felsefeler gibi onun da metafiziksel düşünce geleneğinin bir devamı olmasından kaynaklanır. Bu düalist karakter liberal politik felsefede birey-toplum, sivil toplum-devlet, özel alan-kamusal alan gibi dikotomilerle ifadesini bulur.

NIETZSCHE'NİN POLİTİK FELSEFESİ

Nietzsche'nin kendini modern politika anlayışının dışına yerleştirmesi bazı Nietzsche yorumcularınca[52] onun bir politik felsefeye sahip olmadığı şeklinde yorumlanmıştır. Bu yorumculara göre Nietzsche'nin düşünceleri daha ziyâde

---

49. Nietzsche, *a.g.e.* s. 72.
50. Bruce Detwiler, *Friedrich Nietzsche and The Politics of Aristocratic Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1990, s. 95.
51. Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 73.
52. Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, New Jersey 1974, s. 412.

bireyin kendini geliştirmesi, kendini yaratması anlamında ele alınmalıdır. Bize göre, Nietzsche, pozitivist anlamda sistematik bir politik teori sunmasa da, bir politik felsefeye sahiptir.

Pearson'ın da belirttiği gibi, Nietzsche temelde iki tür politika örneği sunmuştur. İlki, insan için yeni değer ve yasaların oluşturulması yerine, insanlığın idealleriyle hafife alıcı ve ironik tarzda oynanmasına dayanan bir hayatta kalma politikasıdır. Nietzsche bu politika tipiyle nihilizm için bir çözüm ya da son öngörmez. Söz konusu olan, nihilizme dayanma ve katlanma stratejileridir.[53] Nietzsche'nin modern politika anlayışına yönelik eleştirileri ve döneminin politikasına karşı takınmış olduğu küçümseyici tavrın, Pearson'ın bahsetmiş olduğu hayatta kalma politikasına örneklik teşkîl ettiğini söyleyebiliriz. Sunmuş olduğu ilk politika örneğinde Nietzsche, politika karşıtı ya da politikanın dışında duran biri olarak görünür. Fakat Nietzsche'nin karşı çıktığı ya da kendisini dışında konumlandırdığı şey, politikanın kendisi değil, *decadence*ın tezâhürü olarak görmüş olduğu demokratik (modern) politika anlayışıdır[54].

İkinci politika örneğinde ise Nietzsche, tarihin güçlerinin denetim altına alınması, yasa koyma ile politik iktidarın birleştirilmesi yoluyla yeni bir insanlığın yaratılması amacına mâtuf pozitif politik önerisini ortaya koyar.[55] Kuşkusuz Nietzsche'nin nihilizm sorunu ile mücâdelesindeki politik stratejisine karşılık gelen söz konusu politik öneri, onun mevcut politikaya yönelik değerlendirmelerinden bağımsız değildir. Bu anlamda Pearson'ın bahsetmiş olduğu, Nietzsche'de örneği görülen, politika konusundaki iki tutum birbiriyle bağlantılıdır. Nietzsche'nin modern politika eleştirisinde ifadesini bulan ilk tutum, mevcut halin üstesinden gelmek için, şimdinin kesin bir farkındalığa sahip olmanın[56] önemine işaret eden *jeneolojik* yöntemin ilk adımına karşılık gelir. Yani mevcut olanın değerlendirilmesi (modern politika eleştirisi), politik nihilizm sorununa çözüm olarak önerilen politik toplum modeline zemin hazırladığı için önemlidir.[57] Nietzsche için bu toplum mevcut olandan farklı; aristokratik bir toplum olmalıdır.

Nietzsche'nin politik felsefesi onun etiğinin (nihilizmin üstesinden gelmeye yönelik girişiminin) gerçekleştirilebilmesinin dışsal (toplumsal) koşulu ola-

---

53. Pearson, *Kusursuz Nihilist*, s. 186.
54. Lawrence Hatab, J., *A Nietzschean Defense of Democracy*, Open Court Publishing Company, Chicago 1995, s. 42.
55. Pearson, *Kusursuz Nihilist*, s. 186.
56. Karl Jaspers, *Nietzsche*, Translated By. Charles F. Wallraff and Frederick J. Schimitz, The University of Arizona Press, s. 250, 262.
57. Apell, *Nietzsche Contra Democracy*, s. 15.

rak işlev görür.[58] Bu anlamda, politik toplumun amacı, insanlığın geliştirilmesi, zenginleştirilmesi misyonunu kendisinde taşıyan üst-insanların yetiştirilebilmesine olanak sağlamaktır. Fakat Nietzsche üst-insan olma vasfının insanların tamamı için geçerli olamayacağını düşündüğünden ikili bir toplum yapısı öngörür: Bir tarafta üst-insanlardan oluşan ve toplumu yönlendiren yasa koyucu filozoflar, diğer tarafta seçkin insanların yetişmesine ortam hazırlayan diğer insanlar.[59] Bu politik toplum modelinde yasa koyucu filozoflar hem insanlığın zenginleştirilmesi için yeni değerler yaratırlar hem de kendilerinin dışındaki insanların anlam dünyasını oluşturan ve onları topluma bağlayan değerleri üretirler.[60] Bu bağlamda Nietzsche'nin öngörmüş olduğu politik toplum modelini 'aristokratik radikalizm' olarak nitelendirebiliriz. Bu nitelemede aristokratik unsur; politikanın yalnızca seçkin insanlara mahsus bir faaliyet olarak görülmesine işaret eder. Radikal unsur ise bahsedilen seçkin insanların geçmişteki soylu tiplerinden farklı olarak filozof, aziz ve sanatçı kimliklerini bir arada taşımalarından kaynaklanır.[61]

Nietzsche'nin politik felsefesi birbirleri ile mücâdele halinde olan iki eğilimi birlikte bünyesinde bulundurmaktadır. Bu eğilimler, Stoik otarşi ve Aristocu ortaklık (topluluk nosyonu) olarak ifade edilebilir.[62] Stoik otarşi yalnızlığa, bireyin kendine yönelik mücâdelesine ve kendi bütünlüğünü sağlamaya yönelik çabasına işaret ederken Aristocu topluluk nosyonu ise sağlıklı bir topluluk için gerekli olan sağlıklı kültürü mümkün kılan ortaklığa işaret eder.

Nietzsche, politikayı bütünün yönetimi, politik toplumu da organik bir bütün olarak gören yaklaşımıyla, politikayı, biz ve onlar ayrımı bağlamında farklı unsurların bir çatışması şeklinde telakkî eden modern politika anlayışı ve politik toplumu ise yapay, mekanik bir varlık olarak kavramlaştıran modern toplum anlayışından ayrılarak, klasik politika filozoflarıyla aynı yerde durur.[63] Fakat Nietzsche politik toplumun amacının, bütünün *iyi*si olarak düşünülen şeyin pahasına olsa bile, en yüksek tipin zenginleşmesi, gelişmesi olmak zorunda olduğuna yönelik düşüncesiyle, klasik politik düşünceden de ayrılır. Klasik politik düşüncede politik eylem, ortak iyi gibi bir yargılama standardına, dışsal bir referans noktasına tabi iken, Nietzsche, politik eylemi herhangi bir teleolojik belirlenimden bağımsız, anlamını ve değerini kendi içinde taşıyan estetik bir fenomen olarak görür. Tam da bu sebeple, Nietzsche'nin politik öneri-

58. Pearson, *Kusursuz Nihilist*, s. 201.
59. Nietzsche, *İyinin ve kötünün Ötesinde*, s. 166.
60. Apell, *Nietzsche Contra Democracy*, s. 133.
61. Detwiler, *Friedrich Nietzsche and The Politics of Aristocratic Radicalism*, s. 159-190.
62. Apell, *Nietzsche Contra Democracy*, s. 13-14.
63. Warren, *Nietzsche and Political Thought*, s. 209.

sinde, politik eylemin sahipleri olan en yüksek tipler değerlerini, ne ahlâkî iyilik ne de topluma faydalarından alırlar; onları değerli (erdemli) kılan şey, eylemlerinin büyüklüğü, topluma şekil verme gücü ve ortaya koymuş oldukları ürünün yüceliğidir.

Nietzsche'nin politik önerisi Aydınlanma düşüncesi, Aydınlanma düşüncesine bir tepki olarak ortaya çıkan romantizm ve Aydınlanmanın akıl ve ilerleme nosyonlarını, ortaya koymuş oldukları tarih metafiziği dolayımıyla güvence altına almaya çalışan Hegelci ve Marksçı tarihîcilik ile de mesâfelidir. Nietzsche Aydınlanma düşüncesinden doğan ve Batı nihilizmine sebebiyet veren entelektüel şuurun savunucusu olmak bakımından modern politik düşünürlerle ortak bir yöne sahipken, Aydınlanma rasyonalizmi ve optimizmini reddederek, onlardan farklı bir yerde durur. Zira Nietzsche'de *Tanrı'nın Ölümü* modern demokrasi düşüncesinin temelini oluşturan seküler hümanizmin reddini de içerir. Aynı şekilde Nietzsche, Aydınlanma ruhuna karşı, insânî yaratıcılığın kurtarıcı gücüne, bireyin eşsizliğine, diyonizyan olana ve bir nihâî iyi olarak kültürün üstünlüğüne yönelik vurgusuyla romantizmi kucaklasa da[64], geleceği, kutsanan bir geçmişte; unutulmuş fakat hatırlanması gereken, özlem duyulan bir *Altın Çağ*'da aramadığı için, romantik düşünceyle de mesâfeli bir politik öneri sunar. Nihâyetinde Nietzsche, Hegel ve Marx'ın Aydınlanmanın soyut akıl ve tarihdışı soyut hakikat nosyonlarına yönelik eleştirilerini paylaşsa da, onların diyalektik mantığa tâbi olarak ilerleyen ve ideal politik toplumla neticelenmesi mukadder teleolojik ve optimnist tarih yorumlarını da reddeder. Hegel ve Marx'ın insan ve insanlık için en iyiyi gördükleri yerde, Nietzsche insanın küçülüşünü; *decadence*ı görür. Hegel ve Marx'ın tarih tarafından determine edilmiş gelecek vizyonlarına karşıt bir biçimde Nietzsche, geleceğin açıklığının altını çizer.[65] Bu sebeple de, Nietzsche için doğru politik düzene tarihî bir zorunluluğun sonucu olarak değil, ancak insanlığın içinde bulunduğu halin (*nihilizm*) üstesinden gelmeye yönelik bir iradenin ortaya konulması durumunda ulaşılabilecektir.

Genel olarak ele alındığında, Nietzsche'nin politik önerisi, nihilizmin açık hale geldiği ve nihilizm sorununun yaşamın her alanında deneyimlendiği bir çağda, insanın kurtuluşunu ve zenginleşmesini mümkün kılacak koşulları oluşturmaya yönelik bir çabaya karşılık gelir.[66] Anlamsızlığın politik ve sosyal yaşamda yeni bir temel haline geldiği bir dönemde, Nietzsche'nin çözüm önerisi, yeni değer ve yorumlar yaratmak suretiyle, kaosu organize edebilecek ve böy-

64. Detwiler, *Friedrich Nietzsche and The Politics of Aristocratic Radicalism*, s. 190.
65. Jaspers, *Nietzsche*, s. 250.
66. Pearson, *Nietzsche Contra Rousseau: A Study of Nietzsche's Moral and Political Thougt*, Cambridge University Press, New York 1995, s. 201.

lece insan ve toplumun kurtuluşunu temsil edecek olan büyük insânî varlıklar, yani nâdir tiplerdir. Detwiler'in de belirttiği gibi, Nietzsche politik önerisinde nihâî sonuçların zevâle uğradığı nihilizm çağında, en yüksek insânî varlığı bir amaç olarak sunmuştur.[67]

NIETZSCHE'NİN ÇAĞDAŞ POLİTİK FELSEFE BAKIMINDAN ÖNEMİ

Nietzsche'nin politik düşünce açısından önemi yalnızca onun politik felsefesi ile sınırlı tutulamaz. Genel olarak Nietzsche'nin felsefesi, çağdaş politik felsefe ile ilgili tartışmalarda, Nietzsche'nin politika ile ilgili söylemiş olduğu şeylerin ötesinde de birtakım açılımlar sağlamıştır.

Birçok postmodern politika teorisyeni Nietzsche'nin düşüncelerinden, onun öngörmüş olduğu hiyerarşik bir toplum modeli yerine, demokratik bir toplum modeli çıkarsamışlardır. Bu teorisyenler Nietzsche'nin liberalizm ve demokrasiye yönelik eleştirilerini yürüttükleri modern politik teori eleştirisi açısından işlevsel görmüş ve kendi demokrasi anlayışlarının Nietzsche'nin düşüncelerinden beslenebileceğini iddiâ etmişlerdir. Bu noktada Nietzsche'yi postmodern politik teori, özgül olarak da postmodern demokrasi anlayışı açısından önemli kılan üç hususun altı çizilebilir.

İlk husus Nietzsche'nin metafizik eleştirisidir. Metafizik düşünce modern politik teoride farklı adlandırmalarla karşımıza çıkan dikotomik ayrımlarla ifadesini bulmuştur. Liberal demokrasi bağlamında düşünüldüğünde bu ayrımlar devlet-sivil toplum, özel alan-kamusal alan, iktidar-özgürlük dikotomileri şeklinde karşımıza çıkarlar. Postmodern politik teorisyenlere göre söz konusu ayrımlar liberal demokrasilerde politik kamusal alanın daraltılmasında ve böylelikle farklı kimliklerin, politika alanının dışında tutulmasında işlev görürler. Meselâ sivil toplum-politik toplum dikotomisi, totalleştirici ve soyutlayıcı vatandaşlık kimliği dışındaki bütün kimliklerin sivil topluma havâle edilerek susturulmasını meşrûlaştırır. Bu durumda liberal demokrasilerin vatandaşlık kimliğini (bu ekonomik temelli sınıf kimliği de olabilir) baz alarak sağlamış olduğu politik bütünlük birçok kimliği ve bu kimliğe bağlı olarak birçok insânî pratiği dışarıda bıraktığı için sahici olmayan, soyut ve metafiziksel (bu anlamda nihilistik) bir bütünlüktür. Bu sebeple farklı kimliklerin politik kamusal alanda taleplerini dile getirebilmelerini ve buna yönelik politik eylemlerde bulunabilmelerini esas alan agonistik demokrasi teorisyenleri Nietzsche'nin metafizik eleştirisini kendi demokrasi projeleri açısından destekleyici görürler.

---

67. Detwiler, *Friedrich Nietzsche and The Politics of Aristocratic Radicalism*, s. 190-191.

Nietzsche'yi postmodern politik teori açısından işlevsel kılan ikinci husus onun şüpheciliğidir. Bu şüphecilik her türlü objektif hakikat iddiâsının reddedilmesi esasına dayanır. Hakikatin olan değil, yaratılan bir şey olduğunu kabul eden Nietzsche perspektival bir hakikat anlayışına sahiptir. Nietzscheci perspektivizm; bilgimizin tarihîliğimizden, ilgilerimizden ve güç hissimizden ayrılamayacağından hareketle herkes için geçerli olabilecek objektif hakikat iddiâlarını geçersiz kılar. Modern politik teori bağlamında düşünüldüğünde politik toplumun bütünü için geçerli olan iyi anlayışı (ortak iyi) soyut akıl (veya özneler arası ortak akıl) dolayımı ile meşrûlaştırılmıştır. Ortak iyi evrensel insânî özneye referansla tanımlanarak bütün farklı iyi anlayışları gayri meşrû hale getirilmiştir. Nietzsche'nin hakikat-güç arasında kurmuş olduğu ilişkiyi önemseyen postmodern politik teorisyenlere göre modern politik teorinin herkes için geçerli olduğunu varsaydığı iyi, esasında belirli kimliklerin diğerleri üzerinde kurmuş oldukları hâkimiyeti meşrûlaştıran sahte bir bütünlük nosyonudur. Farklı perspektiflerin ve buna bağlı olarak farklı iyi anlayışlarının politik mücâdelelerini önemseyen postmodern politik teorisyenler, her türlü Hakikat iddiâsının kendi demokrasi düşünceleri açısından tehdit edici olduğunu düşündükleri için Nietzsche'yi şüpheciliğinden dolayı müttefik olarak görmüşlerdir.

Üçüncü husus Nietzsche'nin güç felsefesinin politik açılımları olarak karşımıza çıkar. Nietzsche'de güç istemi gücün benliği dönüştürmede kullanılması anlamında etik düşünce açısından önemli olduğu gibi, gücün bir başkası üzerindeki etkisi anlamında politik düşünce açısından da önemlidir. Bu güç kavramlaştırmasından hareketle Nietzsche agonistik bir kültür ve toplum modeli öngörür. Nietzsche'ye göre güç ilişkileri her türlü insânî etkinliği ve ilişkinin ontolojik özünü oluşturur. Nietzsche'nin güç felsefesinin aksine modern politik teori özgürlük-güç dikotomisi dolayımı ile güce olumsuz bir değer atfederek bireyi güç ilişkilerinden soyutlar. Bu soyutlamayı iki büyük modern politik ideoloji olan liberalizm ve marksizmin özgürlük anlayışlarında görmek mümkündür. Biri iktidarın sınırlandırılmasını, diğeri ise iktidarın tamamen ortadan kaldırılmasını özgürlüğün önkoşulu olarak gördüğü için her iki ideoloji de güce olumsuz bir değer atfetmiştir. Buna karşın, Nietzsche'ye göre, özgürlük, kişinin kendisini geliştirmek için gücünü kendisinden ve kendi dışından kaynaklanan engellerin üstesinden gelmek için işletmesi anlamına geldiğinden, güç olumlu anlam içeriğine sahiptir. Postmodern politik teorisyenler politik normları güç ilişkilerinin ürünü olarak gördükleri ve bu normları değiştirmek için politik mücâdelenin önemli olduğunu düşündükleri için güce olumlu değer atfeden Nietzsche'nin güç felsefesini ve güç ilişkilerini ifşa eden jeneolojik yöntemini kendileri açısından faydalı olarak görürler.

Son husus, Nietzsche'nin etiğidir. Nietzsche'nin etiğini postmodern politika anlayışı açısından önemli kılan yönü onun çoğulcu karakteridir. Daha önce de ifade edildiği gibi Nietzsche, farklı etik anlayışları yadsıyan evrenselci bir etik sunmaz. Etiğini bir onaylama etiği olarak sunan Nietzsche, evrensellik iddiâsındaki etik anlayışları şiddetle eleştirir. Öte yandan, Nietzsche'nin etiği, temel aldığı çoğul ve dinamik benlik anlayışı yönü ile de, kimliğin ilişkisel ve olumsal olduğunu vurgulayan ve bu anlamda her türlü kapalı kimlik anlayışına karşı çıkan postmodern politika anlayışı için önemlidir.

KAYNAKÇA

Apell, Fredrick, *Nietzsche Contra Democracy*, Cornell University Press, Ithaca and London 1999.

Bergoffen, Debra B., "Perspektivism Without Nihilism", *Nietzsche as Postmodernist*, (Ed. Clayton Koelb), The State University of New York Press, 1990.

Connolly, William E., *Kimlik ve Farklılık*, (Çev. Fermâ Lekesizalın), Ayrıntı Yayınları İstanbul 1995

Conway, Daniel, *Nietzsche and The Political*, Routledge, London and New York 1997.

Danto, Arthur, *Nietzsche*, (Çev. Ahmet Cevizci), Paradigma, İstanbul 2002.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche and Philosophy*, (Translated by Hugh Tomlinson), The Athlone Press, New York, 1989.

Detwiler, Bruce, *Friedrich Nietzsche and The Politics of Aristocratic Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1990.

Hatab, Lawrence, J. *A* Nietzschean Defense of Democracy, Open Court Publishing Company, Chicago 1995.

Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, New Jersey 1974.

Küng, Hans, *Does God exist?*, (Translated by: Edward Quinn), St James's Place, London, 1980.

May, Simon, *Nietzsche's Ethics and His War on 'Morality'*, Oxford University Press, Oxford 1999.

Nehamas, Alexandre, *Edebiyat Olarak Yaşam: Nietzsche Açısından*, (Çev. Cem Soydemir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.

Nietzsche, Friedrich, *Deccal*, (Çev. Hüseyin Kahraman), Yönelim Yayıncılık, Ankara 1992b.

———, *İyinin ve kötünün Ötesinde*, (Çev. Ahmet İnam), Gündoğan Yayınları, Ankara 1997a.

———, *Putların Alacakaranlığı*, (Çev. Hüseyin Kaytan), Akyüz Yayınları, İstanbul 1991.

———, *The Will to Power*, (Translated by Kaufmann, Walter and R. J. Hollingdale), Random House, New York, 1967.

———, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, (Çev. Nusret Hızır), Kabalcı Yayınları., İstanbul 1992a.

———, *Ecce Homo*, (Çev: Can Alkor), Say Yayınları, İstanbul, 1997.

———, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, (Çev. Ahmet İnam), Gündoğan Yayınları, Ankara 1998.

———, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, (Çev. A. Turan Oflazoğlu), Cem Yayınevi, İstanbul 1999.

Nihistani, Keiji, *The Self-Overcoming of Nihilism*, (Translated by: Graham Parkes), State University of New York Press, New York, 1990.

Owen, David,, *Nietzsche, Politics and Modernity*, Sage Publîcâdion, London 1995.

Patton, Paul, "Politics and The Concept of Power in Hobbes and Nietzsche", *Nietzsche, Feminism and Political Theory*, (Ed. Patton, Paul), Routledge, London, 1993.

Pearson, Keith Ansell, *Kusursuz Nihilist*, (Çev. Cem Soydemir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998.

———, *Nietzsche Contra Rousseau: A Study of Nietzsche's Moral and Political Thougt*, Cambridge University Press, New York 1995.

Schutte, Ofelia, *Beyond Nihilism: Nietzsche Without Masks*, The University of Chicago Press, Chicago, 1984.

Thiele, Leslie Paul, *Nietzsche, Friedrich And The Politics of The Soul*, Princetion University Press, Princetion and New Jersey 1990.

Vattimo, Gianni, *Nietzsche: An Introduction*, (Translated By. Nicholas Martin), Stanford University Press, California 2001.

Warren, Mark, *Nietzsche and Political Thought*, The MIT Press, Cambridge And London 1991.

SIGMUND FREUD

Ali Köse - Ali Ayten*

HAYATI VE ESERLERİ

XX. yüzyılda düşünce dünyasını etkileyen isimlerin başında gelen Freud (1856-1939), sadece psikoloji alanında değil, felsefeden sanata, tarihten edebiyata kadar pek çok alanda iz bırakmıştır.

Sigmund Freud, 6 Mayıs 1856 yılında Freiberg'de doğdu. Bugün yeni ismi Pribor olan bu şehir, Çek Cumhuriyeti sınırları içerisinde yer almaktadır. Sigmund, üç yaşındayken ailesi Viyana'ya taşındı. 1937'de Nazilerin ırkçı politikaları yüzünden Londra'ya göç edinceye kadar burada yaşadı. 1939 yılında Londra'da kanserden öldü. Hayatının son yılını yaşadığı Londra'daki evi bugün müzedir ve psikoloji alanındaki pek çok etkinliğe ev sahipliği yapmaktadır.

Psikolojide görüşleriyle çığır açan Freud, aslında Viyana Üniversitesi'nde Tıp eğitimi almıştır. Freud'un fikirlerinin oluşmasında Shakespeare, Goethe, Homeros, Emile Zola, Mark Twain ve Thomas Mann gibi yazarların etkisi olmuştur. "Tanrı" yerine "doğa" tasarımının zihninde yerleşip gelişmesinde en çok Shakespeare, Goethe ve Heine gibi isimlerin katkısı olmuştur.[1] Freud, insan tabiatı konusunda Charles Darwin'in "Doğal Seleksiyon" teorisinden, teolojinin yeri-

---

* Prof.Dr., Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi-Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi.

1. Serol Teber, *Bilimsel Bir Peri Masalı: Freud'un Aile ve Tarihsel Romanı,* Okuyanus Yayınları, İstanbul 2003, 61.

ni antropolojinin alması gerektiğini savunan Ludwig Freuerbach'ın düşüncelerinden, enerjinin korunulabilirliği konusunda ise Hermann von Helmholtz'un fikirlerinden esinlenmiştir. Tıp eğitimini tamamladıktan sonra bir müddet Viyanalı bilim adamlarından Ernst Brücke'in yanında çalışmış, Brücke'in geliştirdiği fizyolojiden yararlanan Freud, onun "fizik ve kimya kanunlarının insan organizmasına uygulanabileceğine" dair görüşünü geliştirerek insan kişiliğine de bu kanunun uygulanabileceği düşüncesiyle görüşlerini geliştirmeye başlamıştır.[2]

1880'lerden sonra Freud, bir tıp doktoru gibi değil de, daha çok bir psikolog gibi hareket etmiştir. Başlangıçta bir psikoterapi tekniği olarak kullandığı psikanalizi yavaş yavaş geliştirip, kendi kişilik teorisini oluşturur.[3] Hastalarla devamlı meşgûl olması dinamik psikolojisini geliştirmesine yardımcı olurken, genellikle hasta kişilerle ilgilenmesi ve bu kişilerden yola çıkarak teorilerini ortaya koyması ve ulaştığı sonuçları sağlıklı sağlıksız bütün insanlara genellemesi hem kendi dönemindeki hem de daha sonraki pek çok psikolog tarafından eleştirilmiştir.

Fransız nörolog Jean Martin Charcot'un yanında çalışan Freud ondan histerigibi ruhsal bazı rahatsızlıkların tedâvisinde hipnozun kullanılabileceğini öğrenir. Daha sonraki süreçte bu yöntemi yeterli görmez. Ayrıca Freud, Caharcot'un yanında çalıştığı süreçte histeri gibi hastalıkların nörolojik olduğu gibi psikolojik nedenlerin de olabileceğini keşfeder. Buradan yola çıkan Freud, insanların zihninde bilince ulaşmayan bir alanın bulunduğunu düşünmeye başlar. Daha sonraki dönemde Freud, Viyana'da Josef Breuer ile histeri hastalığı üzerine çalışır. Zamanla Bruer'den de ayrılan Freud kendi sistemini geliştirir ve hipnozdaki telkin yerine "serbest çağrışım" metodunu kullanmaya başlar.[4]

Freud'un görüşleri başta Viyana'da olmak üzere pek çok psikolog tarafından benimsenmiş, eleştirilere tâbi tutularak geliştirilmiştir. Anna Freud, Carl G. Jung, Alfred Adler, Karen Horney, Erich Fromm, Erik Erikson ve Otto Rank gibi pek çok psikolog onun fikirlerinden etkilenmiştir. Daha sonraki süreçte bu isimlerden bazıları Freud ile fikir ayrılığına düştükleri için Freud'dan ayrılmışlardır. Bazıları onun libidinal (cinsel) enerji kavramına yüklediği anlamı ve cinselliği davranışların temel motivatorü olarak görmesini eleştirmiş, bazıları ise bilinçdışı teorisine hapsolup kalmasını ve doğaüstüne dair yorumlarını benimsememiştir.[5]

---

2. Duane P. Schultz-Sydney E. Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, (Çev. Y. Aslay), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001, 466.
3. Calvin S. Hall, *Freudyen Psikolojiye Giriş*, (Çev. E. Devrim), Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999, 23-24.
4. Hall, *a.g.e.* 17-18.
5. Anthony Storr, *Öteki Peygamberler*, (Çev. A. Day), Okuyanus Yayınları, İstanbul 2001, 136-137.

Sigmund Freud yazdıklarıyla özellikle psikoloji sahasında son iki yüzyılın en çok referans verilen ve en çok tartışılan düşünürlerinden birisi olmuştur. Eserlerinde psikolojiyle ilgili olarak başta davranışın bilinçdışı çatışmalar boyutunu ele alan Freud, aynı zamanda rüyalar, psiko-patoloji, cinsellik, inanç psikolojisi ve medeniyet gibi çok farklı konulara yer vermiştir. Freud'un temel eserleri şunlardır: *Rüyaların Yorumu*, *Gündelik Yaşamın Psikopatolojisi*, *Cinsellik Üzerine Üç Deneme*, *Totem ve Tabu*, *Haz Prensibinin Ötesinde*, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, *Medeniyet ve Hoşnutsuzlukları*, *Musa ve Tektanrıcılık.*

İNSAN HAKKINDAKİ TEMEL DÜŞÜNCELERİ

Sigmund Freud, insan davranışlarının mutlak anlamda bir sebebe bağlı olarak ortaya çıktığını, sebepsiz hiçbir şeyin mümkün olamayacağını içeren determinist (gerekirci) bir insan görüşüne sahip olmuştur. Sıradan bir davranışın, rüyaların ve hatta dil sürçmesinin bile mutlaka bir sebebi vardır; ancak bu sebepler genellikle bilinçdışındadır. Bu katı determinist düşünce sebebiyle Freud, insanın kendi eylemlerini özgürce yerine getirebileceği fikrini kabul etmez. Ona göre birey, davranışı için karar verirken bilinçdışı çatışma süreçleri, irrasyonel güçler ve içgüdüler rasyonel faktörlerden daha etkili olabilir. Bireyin bu bilinçdışı etkenleri kontrol etmesi oldukça zordur. Bir başka ifadeyle Freud, bilinçdışı süreçlere atıf yaparken bireyin mantık dışı eğilimlerine vurguda bulunur. Aynı zamanda bu görüşüyle kendi zamanında egemen olan ve insanın temel özelliğinin "mantıklı düşünme" olduğu şeklindeki görüşlere karşı çıkar.[6]

İçgüdülerin bireyin davranışlarında önemli olduğunu belirten Freud, bireyde *yaşam içgüdüsü (eros)* ve *ölüm içgüdüsü (thanatos)* olmak üzere iki temel içgüdü olduğunu savunmuştur. Ona göre cinsellik, saldırganlık, açlık ve susuzluk gibi diğer içgüdüler bu iki temel içgüdünün bir nevi türevi durumundadır. Ölüm içgüdüsü, kişinin kendine ve başkalarına yönelik tabiatında yok edicilik duygusudur. Yaşam içgüdüsü ise yaratıcıdır ve insan ırkının devamını sağlar. Freud, yaşam içgüdüsünü çalıştıran enerjiye, "libido" ismini verir. Freud'a göre davranışları belirleyen bu içgüdüler arasındaki süreğen çatışmadan dinamik bir denge ortaya çıkar. Birey bu dinamik denge içerisinde davranışlarını ve hayatını yönlendirir.[7]

Freud'un insanın doğası ile ilgili düşüncesi genel itibariyle olumsuzdur. Onun insan tabiatıyla ilgili olumsuz düşüncesinin, "İnsan insanın kurdudur"

---

6. Margaret Muckenhoupt, *Freud: Bilinçdışının Kâşifi*, (Çev. F. Akatlı), TÜBİTAK Yayınları, İstanbul 2002, 89; Schultz-Schutz, *Modern Psikoloji Tarihi*, 465-466; Engin Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000, 71.
7. Hall, *Freudyen Psikolojiye Giriş*, 72; Geçtan, *a.g.e.* 29- 30; Schultz-Schutz, *a.g.e.* 457.

diyen filozof Thomas Hobbes'un insan tabiatının olumsuzluğuna vurguda bulunan görüşlerinden izler taşıdığı söylenebilir. Ona göre insan cinsel dürtüleri kontrol altına alınması gereken, saldırgan ve yıkıcı nitelikleri olan bir varlıktır. Fakat toplumsal bir ortamda yaşamaya mecbur kaldığı için insan toplumsal baskılara boyun eğmektedir. Tabii ki bu baskılara itâat, insanların cinsel ve saldırganlık enerjilerini rahatça boşaltmalarını engellemekte, bu durum da psikolojik sorunlara sebep olmaktadır. Nihâyetinde insanların arzularını tatmin edemeyip bastırmaları, başta nevrozlar olmak üzere bazı psikolojik rahatsızlıklara sebep olmaktadır. Freud'a göre insanlar kendi arzularına ket vurarak birlikte yaşamanın kurallarını oluşturmakta, bir anlamda medeniyeti inşâ etmektedir.[8]

Freud, daha ziyâde, insanın yapacaklarından, geleceğinden ya da yapmakta olduklarından değil, yapmış olduklarından bahseder. İnsanın geçmişteki yaşamının bilinçdışındaki izleri üzerinde yoğunlaştığından insanların gelecekte yapabileceklerine dair potansiyelleri ile ilgilenmemiştir. Bu görüşü başta onu yakından takip eden Alfred Adler ve Carl Gustav Jung gibi psikologlardan ve daha sonraki dönemde hümanist psikologlardan eleştiri almıştır. Ayrıca Freud, insan yaşamında 0-5 yaş aralığına fazlaca vurguda bulunmuş, âdetâ insanın kaderini bu yaş dilimine ve bu dönemdeki çatışmalara indirgemiştir. Bu görüş, özellikle Erik Erikson gibi ikinci dönem psikanalistler ve yaşam boyu gelişimi savunan gelişim psikologları tarafından eleştirilmiştir.[9]

Freud, toplum hakkındaki görüşlerini insan görüşünden hareketle temellendirir. Freud'a göre içgüdüler ve tatmîn bulmayan arzular gibi içsel güçlerin etkisinde kalan bireylerden oluşan toplum da sağlıklı bir toplum sayılmaz. Ona göre bireyler gerçeklerden ziyâde hayallerle yaşamayı isterler. Gerçeklerden kaçıp yanılsamalara sığınırlar. İyi ve sağlıklı bir toplum inşâsı ancak yanılsamadan uzaklaşıp gerçeğe sarılan bireylerden oluşacaktır. Böyle bir toplum da bilimin gelişip insanları yanılsamalardan uzaklaştırmasıyla gerçekleşecektir.[10]

TEDÂVİ YÖNTEMİ VE KİŞİLİK TEORİSİ OLARAK PSİKANALİZ

Freud'un kurucusu olduğu psikanaliz, bilinçdışı dinamiklerin insan davranışlarına yön verdiğini savunan yaklaşımdır. Charcot ve Bruer gibi isimlerden

8. Geçtan, *a.g.e.* 71.
9. Ali Ayten, *Psikoloji ve Din,* İz Yayıncılık, İstanbul, 2010, 46. Sigmund Freud'a yönetilen tüm eleştiriler için bkz. Michael Palmer, *Freud and Jung on Religion*, Routledge, London 1997.
10. Hall, *Freudyen Psikolojiye Giriş,* 25.

de yararlanan Freud, psikanalizi başlangıçta nevrozlu hastaların tedâvisinde kullanmış, ama zamanla içgüdü ve psiko-seksüel gelişim teorilerini de içine alacak şekilde genişleterek kapsamlı bir kişilik teorisi oluşturmuştur.[11]

Fransa'da Charcot'un yanında bir müddet çalışan Freud, bilinçdışından kaynaklı olduğunu düşündüğü hastalıkların belirlenmesi yönünde araştırmalar yapmıştır. Freud, daha sonraki süreçte bu tür hastalıklara dair tedâvi yöntemleri oluşturmaya devam etmiştir. Hipnoz yerine "serbest çağrışım" tekniğini kullanmıştır. Bu teknikte hasta bir yatak üzerine yatırılıyor ona herhangi bir müdâhale yapılmıyor ve hastadan zihninden geçenleri herhangi bir baskılama ve gizleme yapmadan olduğu gibi anlatması isteniyordu. Seans iki kişi arasında bir konuşma şeklinde geçiyordu. Freud, serbest çağrışım yanında rüyaların analizini de yaparak hastalıkların, davranış bozukluklarının sebeplerine inmeye çalışmıştır. Freud, serbest çağrışım ve rüya analizi yoluyla hastalıkların ve insan davranışlarının sebeplerini bulmaya çalıştığı bu yeni tedâvi metoduna *psikanaliz* ismini vermiştir.[12]

Freud, nevrotik hastalarla yaptığı çalışmalar neticesinde psikanalizi bu hastalıkların iyileştirilmesinde kullanabileceği bir tedâvi yöntemi olarak ortaya koydu. Bu tedâvi yöntemiyle, histeri, fobi, saplantı ve cinsel problemlerin başarılı bir şekilde tedâvi edilebileceğini gösterdi. Freud, haftada beş seanstan az olmamak kaydıyla aylarca sürebilecek bir psikanalitik tedâvi yöntemini öngörüyordu. Ayrıca başkalarını tedâvi edecek psikanalistin öncelikle kendi analizinin yapılması gerektiğini savunuyordu. Bu çerçevede kendisi de diğer meslektaşlarının danışmanlığında analize tâbi tutuluyordu.[13] Daha sonraki çalışmaları neticesinde Freud, başlangıçta bir tedâvi yöntemi olarak öngördüğü psikanalizin alanını geliştirdi. Bu süreçte psikanaliz bir tedâvi yöntemi olmanın ötesinde kişiliğin bütün yönlerini tanımayı hedefleyen bir teori olma iddiâsı taşıdı.[14] Ancak bu noktada Freud'un hata yaptığı söylenebilir. Çünkü o sadece bazı hastalık durumlarında uygulanabilecek tedâvi yöntemini genel geçer bir kişilik teorisi olarak görmüş, belirli sayıdaki vak'a analizinden yola çıkıp genellemeler yaparak çok tartışılan sonuçlara ulaşmıştır.

Freud, ilk çalışmalarında insan zihnini (1) bilinç, (2) bilinç öncesi ve (3) bilinçdışı diye üçe ayırmıştır. Ona göre zihnin iç ve dış dünyadan gelen uya-

---

11. Robert Crapps, *An Introduction to Psychology of Religion,* Mercer University Press, Georgia 1986, 67.
12. Sigmund Freud, *Psikanaliz Nedir ve Beş Konferans* (Çev. K. Şipal), Bozak Yayınları, İstanbul 1975, 2.
13. Schultz-Schultz, *a.g.e.* 451; Ender Gürol, *Sigmund Freud*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, 168.
14. Schultz-Schultz, *a.g.e.* 451; Ender Gürol, *Sigmund Freud*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, 168.

ranların farkına vardığı alan "bilinç" alanıdır. Bilinç öncesi, zihnin ancak biraz dikkatle algılanabilen kısmıdır. Bu kısım, kısa süreli bellek ya da çalışan belleğe benzetilebilir. Bilinçdışı alanı ise, zihnin içgüdüler, travmalar ve bastırılan duyguları içeren kısmıdır. Bilinçdışı alanı, insan zihninin ancak belli oranda çabayla ve psikanalizi kullandığı rüya analizi ve serbest çağrışım gibi tekniklerle bilinç alanına taşınabilen kısmıdır. Freud'un zihni bu şekilde üçe ayırdığı kuram, "topografik kuram" olarak isimlendirilmiştir. "Yapısal kuram" adı da verilen bu kuramda, "id", "ego" ve "süper-ego" birbirleriyle çatışma halinde insan davranışlarına yön verirler. Freud'a göre id, tamamen bilinçdışında bulunan ve insanın dürtüsel ve irrasyonel arzularını temsil eden ve zevk ilkesine göre hareket eden bir yapıdır. Ego, gerçeklik ilkesine göre hareket edip, 'id'in aşırı istekleri ile 'süper ego'nun baskılamaları arasında orta yolu bulur. Ancak genelde 'id'in yararına çalışan bu yapı, 'id'in isteklerinin ortama uygun bir şekilde tatmin edilmesine yardımcı olur. 'Süper-ego' ise çocukluk döneminden itibaren öğrenilen ve içselleştirilen ahlâkî ve sosyal ilkeleri temsil eder. Bir tür vicdanı çağrıştıran 'süper-ego', haz ve gerçekten ziyâde ideal olanı hedefler.[15]

Freud, insan gelişimi noktasında daha çok psiko-seksüel gelişim üzerinde yoğunlaşır. Ona göre birey *oral, anal, fallik, latent (gizil) ve genital (örgensel)* dönemler olmak üzere beş aşamalı bir psiko-seksüel bir gelişim evresi yaşar.

1. *Oral dönem*de (0 - 1,5 yaş) bebeğin dış dünyayı algılaması ve ihtiyaçlarını gidermesi ağız yoluyla olur. Cinsel tatmin ağız yoluyladır.
2. *Anal dönem*de (1,5-3 yaş) tuvalet eğitimi kazanılır, bu dönem kişinin ileride sahip olacağı kişilik yapısında (düzenli ya da dağınık) etkili olur. İhtiyaçları giderilen bebekte dış dünyaya karşı güven duygusu gelişir. Cinsel tatmin anüs yoluyladır.
3. *Fallik dönem*de (3-5 yaş) cinsel tatmin cinsel organlara kayar, karşı cinsten ebeveyne dönük bilinçdışı ilgi artar.
4. *Gizil (latent) dönem*de (5-11 yaş) cinsel dürtüler durgundur, çocuklar kendi cinsiyetlerine ait toplumsal rolleri pekiştirirler.
5. *Genital dönem* ise, ergenliğin ilk dönemleriyle (11-13 yaş) başlar ve ilk yetişkinlik dönemine kadar sürer. Ergen, aileye bağımlılığından koparak, çevreyle ve karşı cinsle olgun ilişkiler geliştirmeyi ve toplumsal kurallara uygun davranışlarda bulunmayı öğrenir.[16]

Freud, bireyin ergenlik dönemine kadar yaşamış olduğu gelişim sürecini bu beş evrede değerlendirmiştir. Freud'un bu gelişim teorisi pek çok yönüyle ek-

---

15. Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası,* 26-47; Anthony Storr, *Freud,* Oxford University Press, New York 1989, 43.
16. Schultz-Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi,* 461-462; Geçtan, *a.g.e.* 34-42.

sik bulunmuş ve eleştirilmiştir. Ancak özellikle *fallik* dönemde (3 ila 5 yaşları arasında) yaşandığı iddiâ edilen *oedipus* ve *elektra* kompleksleri, Freud'un teorisi içerisinde belki de en çok konuşulan ve eleştirilen konu olmuştur. Freud'a göre bu evrede çocuk, bilinçsizce karşı cinsten olan ebeveyne sahip olma, aynı cinsten olan ebeveyni yok etme duygusu geliştirir; buna o, genel olarak *"oedipus kompleks"* ismini vermektedir. Fakat bu terim daha çok erkek çocuğun babasına nefreti ve annesine duyduğu sahip olma duygusu için kullanılır; kız çocuğun babasına hayranlığı ve annesine karşı düşmanlığı ise *"elektra kompleksi"* olarak isimlendirilir. Freud bu kompleksleri isimlendirme konusunda Yunan mitolojisinden yararlanmıştır.[17]

Özetlemek gerekirse, Freud tarafından önce bir terapik tedâvi metodu olarak ortaya konulan ve daha sonra kişilik kuramı haline dönüştürülen psikanaliz, yine Freud ve diğer psikanalistlerin katkılarıyla gelişmiş, sanat, edebiyat, din, mizah ve antropolojinin de içinde bulunduğu geniş bir alanı etkilemiştir. Psikanalitik yaklaşım, Freud'un dışında Anna Freud, Karen Horney, Alfred Adler, Carl Gustav Jung, Erik Fromm, Heinz Kohut, Otto Kerinberg gibi psikologlar tarafından da geliştirilmiş ve alt ekolleri oluşturulmuş, bütün formlarıyla psikanaliz geçmişte ve günümüzde psikoloji sahasındaki en etkin ekollerden biri haline gelmiştir.

DİN VE TANRI GÖRÜŞÜ

Psikolojinin kuruluş dönemi incelendiğinde pek çok psikoloğun din ve inancın hayattaki tezâhürleri, insanın ruh sağlığıyla ilişkisi gibi konularla ilgilendiği görülür. Psikoloji sahasındaki ilk büyük isimlerden kabul edilen Wilhelm Wundt, Stanley Hall, Edwin Starbuck ve William James gibi psikologları buna örnek gösterebiliriz. Freud da daha sonraki yıllarda bu çerçevede din konusuyla ilgilenen ve inancın bireyin psikolojisindeki yansımaları üzerinde duranların başında gelmektedir. Dine bireysel hayatında yer vermeyen ve kendisini "Allahsız Yahudi" olarak tanımlayan Freud, din ve Tanrı görüşüne dair açıklamalarına pek çok kitabında yer vermiş, hatta bazı çalışmalarını bu konulara hasretmiştir. 1907'de yazdığı "Obsesif Davranışlar ve Dinî Ritüeller" başlıklı makâlesinde, ilk kez din konusundaki düşüncelerine yer vermiştir. Freud söz konusu makâlesinde dinî ritüeller ile saplantılı davranışlar arasındaki yüzeysel benzerliklerden yola çıkarak din ile nevroz arasında ilişki kurmuştur. Daha sonra yazdığı *Totem ve Tabu* (1913), *Bir Yanılsamanın Geleceği* (1927), *Medeniyet ve Hoşnutsuzlukları* (1930) ve *Musa ve Tektanrıcılık* (1938) isimli kitap-

17. Ali Köse, *Freud ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012, 37.

larında ise dinin kökeni, çocukluk dönemindeki kaynağı ve insanların dine neden ihtiyaç duyduklarına dair görüşlerine yer vermiştir.

Eserlerinde Tanrı inancının psikolojik temelleri üzerinde duran Freud, din ve Tanrı konusunu psikanalitik kişilik teorisi çerçevesinde ele almıştır. Ona göre psikanaliz dinin anlaşılması konusunda önemli katkılar sunmaktadır. Ona göre, "Psikanaliz, bize baba kompleksi ile Tanrı inancı arasındaki yakın bağlantıyı öğretmiş; Tanrı'nın yüceltilmiş babadan başka bir şey olmadığını ve birçok gencin babalarının otoritesinden kurtulur kurtulmaz dinî inançlarını kaybettiklerini göstermiştir. Psikanaliz din ihtiyacının köklerinin çocuklukta yaşanan komplekslere (*oedipus* ve *elektra*) dayandığını iddiâ eder. Her şeye gücü yeten Tanrı ve tabiat ana imajlarının çocuklukta tecrübe edilen baba ve anne imgelerinin yüceltilerek tekrar canlandırılmasından başka bir şey olmadığını ortaya koyar."[18]

Freud, "Obsesif Davranışlar ve Dini Ritüeller" başlıklı makâlesinde nevrotik hastaları üzerinde yaptığı gözlemleri neticesinde bu hastalarının obsesyonları ile dinî davranışlar arasında belirli yüzeysel benzerlikler olduğunu görür. Freud'a göre hem nevrotiklerin sergilediği davranışların hem de dinî ritüellerin yerine getirilmemesi durumunda kişide vicdan azâbı ve pişmanlık duygusu ortaya çıkmaktadır. Her iki davranış türünde de kişi eylemde bulunurken dünyadan soyutlanmakta ve kendini yapmakta olduğu eylem üzerinde yoğunlaştırmaktadır. Her iki davranış türünde davranışın asıl kaynağı bastırılmış içgüdülerdir.[19] Freud'un bu ve benzeri bazı yüzeysel benzerliklerden yola çıkarak din ile nevroz arasında bir ilişki kurarak dini bir nevroz kaynağı olarak görmesi kendisinden sonra gelen pek çok psikolog tarafından eleştirilmiştir. Alfred Adler, Carl Gustav Jung, Viktor Frankl ve Rollo May bu psikologlardan sadece birkaçıdır.

Freud, *Totem ve Tabu* isimli eserinde ise dinin ilkel kaynaklarını antropolojik verilerden yararlanarak açıklamaya çalışmıştır. Ona göre dinin kökeninde totemizm yer almaktadır. Şöyle ki, Freud'a göre ilkel devirlerde insanlar Primal Baba'nın kontrolünde olan klanlar halinde yaşardı. Bir gün oğullar toplanarak güce, mallara ve kadınlara sahip olan ve mutlak otorite figürü olan Primal Baba'yı öldürürler; etini yiyip kanını içerler. Ancak daha sonra pişman olurlar ve kendisinden korkulan güçlü babanın yerine bir totem hayvanını ikâme ederler. Totem hayvanını kutsayan ve ona zarar verilmesini önleyen bazı kurallar koyarlar. Zamanla totem, korkulan, nefret edilen ve kıskanılan Primal Baba'nın ikâmesi olmaktan çıkar ve bir Tanrı prototipi haline gelir. Ayrıca bu totem hay-

18. Freud, *Art and Literature*, Penguin Books, New York 1990, 216–217.
19. Freud, "Obsessive Acts and Religious Practices", Freud *On Sex and Neurosis*, Ed. S Katz, Art and Science Press, New York 1949, 116-126; Köse, *a.g.e.* 70-77.

vanını ziyâret etme, kurban kesme gibi tapınma davranışları zamanla gelişir ve bir din halini alır. Freud'a göre bu din, yani totemizm, insanlığın ilk dinidir.[20]

Freud'a göre totemizm ile Oedipus kompleks arasında ilişki söz konusudur. "Öldürmeme" ve "aynı klandan kadınla ilişki kurmama" şeklinde totemizmde bulunan yasaklar, Oedipus'un işlediği babayı öldürme ve anneye sahip olma şeklindeki iki suça tekâbül etmektedir. Ayrıca Freud, *Totem ve Tabu*'da Hıristiyanlık ile totemizm arasında benzerlik kurmaktadır. Meselâ Freud'a göre Teslis'te baba unsuruna yer verilmektedir. İlkel babayı öldüren oğulların işlediği suç sebebiyle daha sonraki nesillerin suçluluk psikolojisine girmeleri, Hıristiyanlıktaki "aslî günah" inancını hatırlatır. Totem yemeğiyle temsil edilen semboller Hıristiyanlığın ekmek-şarap ayinindeki sembollerle benzerlik göstermektedir.[21]

Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği* isimli eserinde ise, pozitivist bir görüş ortaya koyarak dinin bir yanılsama olduğunu, insanların bu yanılsamadan bilim vâsıtasıyla kurtulacağını savunmuştur. Freud, yanılsama ile kusurlu bir algılamayı değil, bireyin arzularının Tanrı ve âhireti hayal etmek suretiyle yansıtmada bulunup tatmin bulmasını kastetmiştir. Ona göre bireyler, çocukluk çağında kendilerini güçsüz hissettiklerinde nasıl babalarına sığınıyorsa, yetişkinlikte de özellikle travmalarla, âfetlerle karşılaştıklarında kendisine sığınabilecekleri bir güç arayışı içerisindedir. Freud'a göre çaresiz kalan insan çocukluğundan kalma baba imajını yetişkinliğinde Tanrı'ya yansıtmaktadır. Ona göre bu bir yanılsamadır ve insanoğlu bilimle birlikte doğaya hâkim oldukça bu yanılsamadan kurtulacaktır.[22]

Freud, hayatının sonlarında yazdığı *Musa ve Tek Tanrıcılık* isimli kitapta din konusundaki son psikolojik değerlendirmelerine yer vermiştir. Bu kitabında da *Totem ve Tabu*'da olduğu gibi, Tanrı'yı yüceltilmiş bir baba olarak görmüştür. Freud, bu kitapta özellikle Yahudilik, Hıristiyanlık ve az da olsa İslâmiyet hakkındaki düşüncelerine yer vermiştir. Ona göre İslâm Yahudiliğin bir özeti gibidir.[23]

Freud'a göre Mûsâ bir Yahudi değil, Mısırlıdır. Yahudilere Mısır Fir'avunu IV. Amenophis'in Aton dinini sunmuş, Mısırlılara ait olan erkeklerin sünnet olma âdetini de Yahudilere empoze etmiştir. Ona göre Mısırlı Mûsâ, Yahudiler tarafından öldürülmüş daha sonra ortaya çıkan Medyenli Mûsâ ile karıştırılmıştır. *Mûsâ ve Tektanrıcılık*'ta Hem Yahudiliği hem de Hıristiyanlığı eleştiren Freud, bu iki din ile totemizm arasında benzerlikler kurar. Freud *Totem ve Tabu*'da savunduğu fikri bu kitabında tekrarlar. Ona göre ilkeller ile Yahu-

20. Köse, *Freud ve Din*, 86-93; Ayten, *a.g.e.* 55-56.
21. Köse, *a.g.e.* 107, 117.
22. Köse, *a.g.e.* 120-132; Palmer, *Freud and Jung on Religion,* 34-36.
23. Freud, *Moses and Monotheism,* Penguin Freud Library (PFL), London 1990, 337.

diler arasında "öldürme ve pişman olma" hususunda bir benzerlik söz konusudur. Şöyle ki, ilkel kabilelerde oğulların Primal Baba'yı öldürüp pişman olduğu gibi Yahudiler de Mûsâ'yı öldürmüşler ve pişman olmuşlardır. Yahudilerin Mûsâ'yı öldürmesi sonucu kapıldıkları pişmanlık duygusu, Aziz Pavlus'un kurduğu Hıristiyan teolojisinde de kendini göstermektedir. Freud'a göre bir Yahudi olan Pavlus, Yahudilerin yaşadığı pişmanlık duygusunun etkisiyle "aslî günah" doktrinini ortaya koymuştur. Bu günah tanrıya karşı işlenen bir suçtu ve bu suçun keffâreti ancak ölüm olabilirdi. Freud'a göre gerçekte aslî günah önce öldürülen sonra kutsallaştırılan babanın öldürülmesi olayıdır. İsâ, kendisini insanlık için fedâ ederek ilkellerin işlediği bu günahı temizlemiştir.[24]

Sonuç olarak, din ve Tanrı konusuna önemli sayılabilecek sayıda eser ayıran Freud, dine karşı olumsuz bir bakış açısı geliştirmiştir. Tanrı inancının psikolojik kökenlerini keşfetme iddiâsında olan Freud, bazen dini nevrozla ilişkilendirerek hastalık, bazen de bilimle kendisinden kurtulunacak bir yanılsama olarak değerlendirmiştir. Tanrı inancının kaynağını indirgemeci bir yaklaşımla ele alması başta kendi takipçileri olan psikologlar olmak üzere pek çok psikolog tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Bütün bunlarla birlikte Freud, geçmişte olduğu gibi bugün de fikirleri en çok tartışılan, üzerine eserler kaleme alınan düşünürlerden birisidir.

KAYNAKÇA

Ayten, Ali, *Psikoloji ve Din: Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2010.

Crapps, Robert, *An Introduction to Psychology of Religion,* Mercer University Press, Georgia 1986.

Freud, Sigmund, "Obsessive Acts and Religious Practices", *Freud On Sex and Neurosis*, Ed. S Katz, Art and Science Press, New York 1949.

———, *Art and Literature*, Penguin Books, New York 1990.

———, *Moses and Monotheism,* Penguin Freud Library (PFL), London 1938/1990.

———, *Psikanaliz Nedir ve Beş Konferans*, (Çev. K. Şipal), Bozak Yayınları, İstanbul 1975.

———, *The Future of an Illusion*, Penguin Freud Library (PFL), London 1927/1991.

———, *Totem and Taboo,* Penguin Freud Library (PFL), London 1913/1990.

24. Freud, *Moses and Monotheism,* 243-374; Köse, *a.g.e.* 139-163.

Geçtan, Engin, *Psikanaliz ve Sonrası,* 9.Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000.

Gürol, Ender, *Sigmund Freud*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.

Hall, Calvin S., *Freudyen Psikolojiye Giriş*, (Çev. E. Devrim), Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999.

Köse, Ali, *Freud ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.

Muckenhoupt, Margaret, *Freud: Bilinçdışının Kâşifi*, (Çev. F. Akatlı), TÜBİTAK Yayınları, İstanbul 2002.

Palmer, Michael, *Freud and Jung on Religion*, Routledge, London 1997.

Schultz, Duane P. - Schultz, Sydney E., *Modern Psikoloji Tarihi*, (Çev. Y. Aslay), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001.

Spinks, Stephens G., *Psychology and Religion*, Methuen & Co, London 1963.

Storr, Anthony, *Freud,* Oxford University Press, New York 1989.

———, *Öteki Peygamberler*, (Çev. A. Day), Okuyanus Yayınları, İstanbul 2001.

Teber, Serol, *Bilimsel Bir Peri Masalı: Freud'un Aile ve Tarihsel Romanı,* Okuyanus Yayınları, İstanbul 2003.

CARL GUSTAV JUNG: AKADEMİK KİŞİLİĞİ VE DİN ANLAYIŞI

Abdülkerim Bahadır*

GİRİŞ

Özellikle XIX. yüzyılda araştırma yöntemlerinde kaydedilen ilerlemelerin insan bilimleri adına en önemli ürünlerini verdiği 1890-1930 yılları, *Bilinç Psikolojisi*'nden *Hümanistik Psikoloji*'ye kadar birçok yaklaşımla temsil imkânı bulan sistematik psikolojinin altın yıllarına karşılık gelmektedir. Bu yaklaşımların en önemlilerinden birisi, kuşkusuz *Derinlik Psikolojisi*'dir. Başta Freud ve Jung'un şahsında ön plana çıkan bu ekol, özellikle *Biliçaltı/Bilinçdışı* süreçlere yaptığı vurguyla tanınmaktadır. Yazıda Freud'dan sonra 'ikinci adam' ve "Psikanaliz'in prensi" nitelemesiyle ünlenen C.G. Jung temel görüşleri ele alınmaktadır.

Ortaya koyduğu eserleri genel olarak incelediğimizde, Jung'un öteden beri aldığı tıp eğitiminin ve akademik yapılanmasının dışına taştığı; medikal ve psikoterapik olgulardan ziyâde, genel ya da özel kültür yapıları ve dinî oluşumlarla ilgilendiği sonucuna ulaşılabilir. Bu çerçevede yayıldığı alan itibarıyla rûhî-mânevî içeriklerin, Jung'un eserlerindeki yeri oldukça büyüktür.

Jung, bilimsel arka plan itibarıyla S. Freud, A. Adler, E. Fromm gibi aynı akademik gelenekten gelmesine karşın, dine yönelik olumlu yaklaşımıy-

* Prof. Dr., NEÜ İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı.
akbahadir@gmail.com

la onlardan oldukça farklı bir düşünce sistemi geliştirmiştir. Genel kanâate göre o, dindarlığı insan hayatında merkezî bir problem olarak ele alan ilk psikanalisttir. Bu yönelişinde râhip bir baba, iki ilâhiyatçı amca ve anne soyundan pek çok din adamından oluşmuş dindar aile çevresinin rolü oldukça büyüktür. Hem kendinden önce, hem de kendinden sonraki meslekdaşlarına göre Jung, dine yönelişinde tamâmen farklı, kendine özgü bir zihniyetten hareket etmiştir. Yaşadığı dönem itibarıyla Psikoloji alanında, Din Bilimleri ve Din Psikolojisi ile ilgili konular üzerinde Jung'dan daha fazla yoğunlaştığı bilinen başka bir psikolog olmadığı gibi, din ile ilgili ileri sürdüğü görüşleri nedeniyle bu ölçüde tartışmalar yaratan ya da tartışılan başka bir psikolog da yoktur.

HAYATI, AKADEMİK KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

Carl Gustav Jung, 26 Temmuz 1875 yılında İsviçre'nin Thurgau Kantonu'na bağlı Kesswil kasabasında Paul ile Emilie çiftinin ilk çocuğu olarak dünyaya gelmiş; 86 yıla yayılan verimli ve bir o kadar da gizemli uzun bir ömür sonunda, 6 Haziran 1961'de Zürih'e bağlı Küsnacht'ta ölmüştür. Aile büyüklerinin gerek resmî ve siyasî, gerekse dinî açıdan sahip oldukları psiko-sosyal statüleri dikkate alındığında hem babası, hem de annesi tarafından köklü bir gelenekten geldiği tesbît edilebilir.[1] Kuşkusuz akademik yapılanmasında Jung, entelektüelliğin ve dindarlığın bir araya geldiği böylesine zengin bilgi ve deneyim birikiminden oldukça istifâde etmiştir.

Bilim tarihinde hak ettiği konuma ulaşmasında Jung'u adım adım yönlendiren önemli eser ve şahıslardan söz edilebilir. Bu noktada önemli bir dönüm noktası olarak gençlik yıllarında zihnini kurcalayan kötülük sorununun çözümü ile ilgili okuduğu Goethe'nin *Faust* adlı edebî eserinin katkısı kayda değerdir. Bu eser, geç de olsa, Jung'un yeniden insanların arasına katılmasını kolaylaştırmıştır.[2] Çok geçmeden Jung ara verdiği okul hayatına da geri dönmüş ve böylece ciddî bir akademik çalışma süreci başlamıştır. Bu bağlamda varoluşsal sorularına sistematik bir yaklaşımla cevap bulmak adına Felsefe'ye yönelmiştir. Özellikle Phythagoras, Herakleitos, Empodokles ve Platon'un düşünceleri

---

1. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Gerhard Wehr, *C. G. Jung*, 9. Auflage., Rowohlt Taschenbuch Verl., Hamburg 1980, 8-10; Jolande Jacobi, *C. G. Jung Psikolojisi*, (Çev. M. Arap), İlhan Yayınları, İstanbul 2002, 203-204; Anthony Stevens, *Jung*, (Çev. A. Çayır), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, 10-11.
2. Carl Gustav Jung, *Anılar Düşler Düşünceler*, (Çev. İ. Kantemir) Can Yayınları, İstanbul 2001, 79-80; Stevens, *Jung*, 17.

ilgisini çekmiştir. Aktardığı bilgilere göre kötülük sorunuyla boğuştuğu sıralarda okuduğu Schopenhauer'in *Die Welt als Wille und Vorstellung/İrade ve Tasavvur Olarak Dünya* (1819) adlı eseri ile Kant'ın *Kritik der reinen Vernunft/Saf Aklın Eleştirisi*'nden (1781) oldukça etkilenmiş, sorun olarak gördüğü birçok konuda aydınlanmıştır.[3]

1895'te Basel Üniversitesi Tıp Fakültesi'ne kaydolduktan sonra Jung, gizemli olgulara ilgi duymaya başlamıştır. 1898 yılında kuzeni Helene Preiswerk'in düzenlediği ruh çağırma seanslarına katılmıştır. Bu arada devlet sınavlarına çalışırken Krafft-Ebing'in Psikiyatri ders kitabını okuduktan sonra aradığını bulmuş ve böylece çalışma alanı olarak Psikiyatri'yi seçmiştir.[4] Tıp öğrenimini 1900'de tamamlayarak Zürih'te Eugen Bleuer'in yönetttiği meşhur Burghölzli Psikiyatri Kliniği'nde göreve başlamıştır. Burada çalıştığı sıralarda Jung, *Kişisel Bilinçdışı* görüşünden başka, psikoloji'ye en büyük katkılarından birisi olarak *Kolektif Bilinçdışı* fikrini geliştirmiştir.[5]

1902'de Jung, *Zur Psychologie und Pathologie sogenanter occulter Phänomene/Esrarlı Olguların Psikolojisi ve Patolojisi Üzerine* adlı tezini tamamlayarak doktor unvanını almıştır. Aynı yıl Pierre Janet ile çalışmak üzere Paris'e gitmiştir. 1905'te doçentliğini tamamlayarak başhekim olmuştur. Bir yıl sonra Freud ile yazışmalarla başlayan tanışıklık, sıkı bir dostluğa dönüşmüştür.[6] Kısa bir süre sonra Jung, Bleuer ile yollarını ayırarak 1907'de Zürih Gölü kenarında gördüğü bir rüyasından esinlenerek özel olarak yaptırdığı evine taşınmış, ölümüne kadar da bu evde yaşamıştır.[7]

1911 yılında, "Uluslararası Psikanaliz Derneği"nin başına getirilmiştir. Ancak, iki sene sonra Freud ile aralarının açılmasıyla birlikte derneği ve Psikanaliz'i terk etmiştir. Ayrılıkla başlayan köklü değişmeler çerçevesinde Jung, 1914'te verdiği son seminerle üniversitedeki görevinden de ayrılmıştır. Ana hatlarıyla 1913-1919 yıllarını içine alan değişim sürecini, Jung'un kendini sorguladığı, rüya ve vizyonlarını çözümlemeye çalıştığı en yoğun ve zorlu süreç olarak ta-

---

3. Jung, *Anılar Düşler Düşünceler*, 88-90.
4. Bkz. Jung, *Anılar Düşler Düşünceler*, 92-94,125-131; Stevens, *Jung*, 21; Christiyan Rode, "Jung und seine Zeit", *Freud und seine Folger*, Band III, Die Psychologie des 20. Jahrhundert, (Hrsg. H. Balmer u.a.), Kindler Verl. Zürich 1977, 664-665; Mann, Ulrich,"Tiefenpsychologie und Religion", *Analytische Psychologie*, Vol. XV/I, Krager Verl., Basel-München-Paris 1984, 267.
5. Bkz. Ender Gürol, *Analitik Psikoloji ve Carl Gustav Jung*, Cem Yayınları, İstanbul 1991, 17-20; Cristoph Kolbe, *Heilung oder Hindernis*, Kreuz Verl., Stuttgart 1986, 153; Stevens, *a.g.e.* 23.
6. İlk karşılaşma ve sonrası ile ilgili geniş bilgi için bkz. Jung, *Anılar Düşler Düşünceler*, 162 vd.
7. Kolbe, *Heilung oder Hindernis*, 153.

nımlamak mümkündür.[8] 1913 yılıyla birlikte o, düşünce sisteminin teorik temellerini attığı ve eserleriyle zenginleştirdiği yeni bir psikoterapik yapılanma kararı almış, çalışmalarını hızlandırmıştır. İncelediği binlerce rüya, araştırma alanının sınırlarını çok daha fazla genişletmiştir.[9] Daha 1913 yılında psişik süreçleri merkez alan yeni bir yaklaşım olarak *Analitik Psikoloji*yi kurmuştur.[10]

Jung, hayatının ikinci yarısını teşkil eden sonraki onlu yıllarında İsviçre içinde ve dışında pek çok konferans ya da özel seminerler vermiş, bilimsel tartışmalara katılmıştır. Özellikle modern insanı daha iyi anlamak; başta arketip düşüncesi olmak üzere temel yaklaşımlarını doğrulamak amacıyla ilkel ve modern insanların hayatlarını, örf ve dünya görüşlerini incelemek üzere 1921 ile 1926 tarihlerinde Afrika'ya (Tunus, Cezayir, Kenya, Uganda), 1924 ve 1925 tarihlerinde ise, Amerika'ya (Arizona, New Mexico) seyâhatler düzenlemiştir.[11] Kuşkusuz bu verimli ve çok yönlü seyâhatler, düşüncelerine antropolojik-olgusal dayanaklar kazandırmıştır.[12] 1935 yılında profesör olduktan sonra Jung, oldukça etkilendiği Antik Çağ *Gnostisizm*'i[13] ve Orta Çağ *Simya*'sı[14] ile yoğun olarak ilgilenmeye başlamıştır.

Psikiyatri, arkeoloji, dinler tarihi, mitoloji, gnostisizm, simya, astroloji, doğu felsefesi ve etnoloji, Jung'un başlıca ilgi alanlarını teşkil etmiştir. 1935 ile birlikte başlayan süreçte o, özellikle 1940'lı yıllardan itibaren din ile daha yakından ilgilenmiştir. Araştırmaları sırasında dinî törenler ve mistik ifade şekilleri açısından sistemli dinler arasında büyük benzerlikler tesbît etmiştir. *Psy-*

---

8. Martina W. Stratman, *C. G. Jung und die östliche Weisheit,* Walter Verl., Freiburg 1990, 19.
9. Raymon Hostie, *C. G. Jung und die Religion*, Herder Verl. Freiburg 1957, 2-3.
10. Rode, "Jung und seine Zeit", 664.
11. Gezileri ile ilgili anıları için bkz. Jung, *Anılar Düşler Düşünceler*, 246-293; 10; Kolbe, *Heilung oder Hindernis*, 154-155; Rode, "Jung und seine Zeit", 3.
12. Werner F. Bonin, *Die Grosse Psychologen*, Econ Taschenbuch Verl., Düsseldorf 1983, 162-163.
13. Gnostisizm (Bilinircilik, İrfaniye): Yunanca kökenli "Gnose/Bilgi" kelimesinden felsefeye aktarılan bir kavram olup bilimsel bilginin dışında "gizli, vahyedilmiş ya da ilhama dayalı" bilgi türünü benimseyen bir yaklaşıma karşılık gelmektedir. "Dinî sırların yüce bilgisi" şeklinde de tanımlanabilen Gnostisizm, kişisel ve mistik bilgiyi temsil eder, seçkinlik ve mistiklik gibi nitelikleriyle sıradanlığın dışında hikmet ve mârifet sahibi "ârif" kişilere işaret eder. (Bkz. Süleyman H. Bolay,, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü,* 8. Baskı, Akçağ Yayınları, Ankara 1999, 178-180.
14. Geniş bilgi için bkz. Jung, *Psychologie und Alchemie*, 265 vd.; C. G. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, GW. XIV/I, (Hrsg. L. Jung- Merker, E. Rüf), Walter Verl. Solothurn und Düesseldorf 1995, 302-303; Jung, "Psychologie und Religion", 115-119; Jacobi, *C. G. Jung Psikolojisi*, 188-189. Jung, hemen tüm eserlerinde simyayı derinlemesine işlemiş birisidir. Burada verilen referanslar, konuyla ilgili antik bağlama işaret etmektedir.

chologie und Religion (1940); Das Wandlungsymbol in der Messe, (1942), Aion (1951), *Antwort auf Hiop, (1952)* ve *Mysterium Coniunctionis (1956)* isimli eserleri, söz konusu verimli çalışmaların en önemli ürünleridir.[15]

Kolbe'nin tesbitlerine göre kitap, makâle, tebliğ vb. bilimsel etkinliklerden oluşan Jung'a ait 254 literatür arasında en önemlileri şunlardır:[16]

- *Wandlungen und Symbole der Libido/Libido'nun Dönüşüm ve Sembolleri (1912).*
- *Psychologische Typen/Psikolojik Tipler (1921).*
- *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten/Ben ile Bilinçdışı Arasındaki İlişkiler (1928).*
- *Seelenprobleme der Gegenwart/Çağın Ruhsal Sorunları (1931).*
- *Psychologie und Religion/Psikoloji ve Din (1940).*
- *Psychologie und Alchemie/Psikoloji ve Simya (1944).*
- *Aion-Beiträge zur Symbolik des Selbst/Aion-Kendilik Sembolizmine Katkılar (1951).*
- *Antwort auf Hiop/Eyyüp'e Cevap (1952).*
- *Mysterium Coniucntionis/Sırlı Birlik (1956).*

Jung, gerek kişilikleri ve gerekse fikirleri açısından kendinden önce gelenlere karşı mutlak tepkicilikten uzak, seçici ve düzeyli bir ilişki ortaya koyarken kendinden sonrakileri de etkilemiştir. Bu bağlamda başta bilinçdışı düşüncesi olmak üzere hemen görüşlerinin tamâmının ardında, şahıs ve eserlerden oluşmuş çok zengin bir kaynak bütünlüğü mevcuttur. Görüşleri bağlamında beslendiği kaynaklarla ilgili bir çerçeve çizilecek olursa, bu noktada başlıca şu isimler sıralanabilir: H. Preiswerk, A. Goethe, R. Otto, E. Bleuer, P. Janet, A. Binet, T. Flornoy, S. Freud, A. Adler, A. Meader, H. Silberer, F. W. Schelling, J. G. Fichte, G. H. Schubert, E. T. Hoffmann, C. G. Carus, A. Schopenhauer, E. Hartmann, I. Paul, Schleiermacher, F. Creuzer, F. Nietzsche, Swedenborg, Paracelsus, J. Boehme, St. Martin, Baader, F. d'Olivet, A. Bastian, Hubert, Maus, L. Erobenius, A. Dietrich, R. Wilhelm, H. Zimmer.[17] Diğer taraftan bu etkileşim içinde düşünceleriyle o, psikoloji'den felsefe'ye kadar çok geniş meslek gruplarından önemli şahsiyetleri de etkilemiştir. Örnek olmak üzere, bu noktada başlıca şu isimler sıralanabilir: E. H. Erikson, H. J. Eysenck, D. Riesman, A. Toynbee, R. Hostie, H. Schär, G. Wehr.

---

15. Nils Holm, *Einführung in die Religionspsychologie*, UTB Reinhard Verl., München 1990, 14; ayrıca krş. Rode, "Jung und seine Zeit", 666; David Wulf, *Psychologie of Religion*, John Wiley and Sons, New York 1997, 411.
16. Bkz. Kolbe, *Heilung oder Hindernis*, 154.
17. Konuyla ilgili şahıs ve eserler listesi için bkz. Rode, "Jung und seine Zeit", 668-669.

JUNG PSİKOLOJİSİNDE PSİŞE, BİLİNÇ, BİLİNÇDIŞI VE ARKETİPLER

Analitik psikoloji, tüm yaklaşımlarında ruhun gerçekliği tezinden hareket eder. Jung'a göre gerçek, sadece matematiksel ya da biyolojik açıdan değişmez kabul edilen prensiplerden ibaret değildir. Ruh, kendi iç dinamikleriyle, varoluş açısından daha büyük bir gerçeklik arz eder. Sayısız bilinçli ve sembolik yansımaları yanında *Ben (Ego)*'in belirli olgu ya da kişilerle ilişkilerinin tamâmını ve bilinci kapsaması, ruhun psikolojik gerçekliğinin delîli olarak yeterlidir.[18] Bu anlamda Jung'a göre ruh, fiziksel gerçeklikten daha az gerçek değildir. Ruhun kendine has özel bir yapısı ve bağlı olduğu ilkeleri mevcuttur. Esas itibarıyla insan dış gerçekliği, ruhunun yapısına göre kavrar. Buna göre gerçeklik, ruhun yaşanmasına izin verdiği ölçüde yaşanır.[19] Ruh, yapısı gereği sahip olduğu dinamizmi, ruhsal enerji *Libido*nun[20] varlığına borçludur.[21]

Genel olarak Jung, *psişe (Psyche)* ve *ruh (Seele)* kavramlarını birbirinden ayırarak farklı anlamlarda kullanır. Psişe kavramıyla o, bütün bilinçli ve bilinçdışı süreçleri kasdeder. Ruh kavramıyla ise, bütün psişe içinde kişilik olarak karakterize edilebilecek belirlenmiş ve sınırlanmış bir *fonksiyon kompleksi*ne işaret eder. Buna göre ruh, psişenin içe dönük yanı olan *Anima* ve *Animus*[22] gibi içsel kişiliklere ait bir fonksiyon olarak işlev görürken, psişenin dışa dönük yanı olan *Persona*nın[23] karşısında yer alır.[24] Jung'un bu ayırımı, günümüz Analitik Psikoloji çevrelerinde sonuçları itibarıyla ilke düzeyinde algılanmamıştır. Bu sebeple ruh kavramı, genellikle psişe ile aynı anlamda kullanılmaktadır.[25]

---

18. Bkz. Jung, *Analitik Psikoloji*, 86; krş. Hostie, *C. G. Jung und die Religion*, 18.
19. Frida Fordham, *Jung Psikolojisi*, (Çev. A. Yalçıner), İkinci Baskı, Say Yayınları, İstanbul 1994, 18-19.
20. Jung düşüncesinde libido kavramı, psişik enerji'ye karşılık gelir. Bu bağlamda libido, moral, estetik ya da zihinsel herhangi bir değer ile kayıtlamaksızın, sadece psikolojik bir olgu olarak psişik süreçlerin gerçekleşmesini sağlayan bir enerji işlevi görür. (Bkz. C. G. Jung, *Psychologische Typen*, GW. VI, (Hrsg. M. Nihilus - Jung ve diğ.), Walter Verl., Solothurn und Düsseldorf 1995, 483-484).
21. Bkz. C. G. Jung, "Versuch einer Darstellung der Psychoanalytischen Theorie", *Freud und die Psychoanalyse*, GW. IV, (Hrsg. F. Riklin ve diğ.), Walter Verl., Solothurn und Düsseldorf 1995, 149-150.
22. Anima, erkeğin bilinçdışındaki kadını simgeleyen ruh imgesini temsil ederken; animus, kadının bilinçdışındaki erkeği simgeleyen ruh imgesini temsil eder. (Bkz. Jacobi, *C. G. Jung Psikolojisi*, 154-155; krş. Bonin, *Die Grosse Psychologen*, 162.
23. Persona, dış dünyaya uyum sağlamak için insanın takındığı toplumsal açıdan kabul edilebilir benlik maskesi; toplumun beklentilerine uygun oynadığı roldür.
24. Bkz. Jung, *Psychologische Typen*, 496-502.
25. Lutz Müler - Anette Müler, *Wörtetbuch der Analytischen Psychologie*, Walter Verl., Düsseldorf-Zürich 2003, 333.

Jung, psişeyi bir soy ağacı benzetmesiyle tanımlayarak ayrıştırmıştır. Bu soy ağacının temelinde, ayrışımın her evresinde etkin olan kavranamaz ve açıklanamaz merkez enerji yer alır. Bu enerjik temellerin üzerinde insanın hayvan atalarının deneyimleri; bunun üzerinde ise, en eski insan ataların deneyimleri konumlanmıştır. Sonraki katmanları sırasıyla etnik gruplar, mitler, kabîleler, âileler ve en sonunda bireysel psişe teşkil eder. Merkez enerji her aşamadan geçerek gerekli bölümlemeyi gerçekleştirir ve bireysel psişeye ulaşıncaya kadar ayrışımı düzenler. Genelden özele doğru tamamlanan bu süreç, kolektif psişenin bireysel psişe ile sonlanan ayrışımını ifade eder. Jung'a göre kolektif bilinç, insanın evrimi süresince elde ettiği ve her bireyin beyin yapısında yeniden doğan spritüel mirası içerir.[26]

Jung'a göre insan, aklının bütün rûhu kavrayabileceği ve böylece kendi rûhuna hâkim olabileceği zannıyla aslında büyük bir yanılgı içindedir. Oysa gerçekte akıl ya da bilinç, psişenin sadece bir bölümünü ve fonksiyonunu temsil ederken psişe, bilincin hem annesi, hem öznesi hem de bizzat imkânıdır. Psişe, okyanusun ortasındaki bir adacık benzetmesinde görülebileceği gibi, bilincin sınırlarının ötesine uzanır ve sonsuzluk kazanır. Adacığın küçüklüğüne karşın okyanus, uçsuz bucaksız bir genişlik ve derinlik arz eder. Bilinçdışı, bu esrarengiz bilinmezliği ifade eder.[27]

Jung'a göre insanda *bilinç, kişisel bilinçdışı* ve *kolektif bilinçdışı* olmak üzere üç farklı psişik alan vardır. Bilinç, insanın kendi psişesinin içerikleriyle ilgili doğrudan bilgisini içerir.[28] Kişisel bilinçdışı, daha önce bilinç alanında olmalarına karşın, etkinlik güçlerini kaybettikleri için unutulmuş, bilincin dikkatini üzerinden uzaklaştırmış ya da dikkatini çekmediği halde herhangi bir şekilde psişeye ulaşmış içeriklerin toplandığı kısımdır. Kolektif bilinçdışı ise, doğuştan aktarılan, bireysel tecrübelerle elde edilmeyen, bütün insanlığın ve hatta bütün hayvan âleminin sahip olduğu ilksel formlardan oluşan ve bireysel psişenin temellerini teşkîl eden ortak içeriklerden oluşur.[29]

---

26. Jacobi, *C. G. Jung Psikolojisi*, 55-56.
27. C. G. Jung, "Psychologie und Religion", *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*, GW. XI, (Hrsg. M. Niehus - Jung ve diğ.) Walter Verl., Solothurn-Düsseldorf 1995, 101-102; C. G. Jung, *Analitik Psikoloji ve Carl Gustav Jung*, (Çev. E. Gürol), Payel Yayınları, İstanbul 1997, 300; Mortanges, René P., Die Archetypik der Gotteslästerung als Beispiel für das Wirken archetypischer Vorstellungen im Rechtsdengen, Uni Verl., Freiburg 1987, 22-23.
28. Calvin S. Hall, *A Primer of Jungian Psychology*, New American Library, New York 1973, 33.
29. C. G. Jung, "Die Struktur der Seele", *Die Dynamik des Unbewussten*, GW. VIII, (Hrsg. M. Nihilus-Jung ve diğ.), Walter verl., Solothurn und Düsseldorf 1995, 175; C. G. Jung, "Der Begriff des kollektiven Unbewussten", *Die Archetypen und das kollek-*

Jung düşüncesinde bilinç, ben-tecrübesi ile yakından ilgilidir. Bu sebeple Analitik Psikoloji'de çoğu zaman *Ben-Bilinci* kavramından söz edilir.[30] Jung, bilinci "psişik içeriklerin ben ile ilişkisini koruyan fonksiyon ya da aktivite" olarak tanımlar.[31] Ona göre iç ve dış dünyadan gelen bütün verilerin algılanabilmesi, ancak Benin denetiminden geçmesiyle mümkündür. Bu sürecin ya da denetimin psişede arzulandığı tarzda farkında olarak gerçekleşmesi, bilincin varlığını zorunlu kılar.[32]

Bilinç kavramının dışında Jung, zaman zaman *kolektif bilinç* kavramını da kullanır. Bu kavramla o, insan topluluklarının hayatlarını tayin ederken rehber edindikleri gelenek, örf, an'ane, ahlâkî ilkeler, idealler, değerler, kurallar, inançlar ve önyargılarla ilgili bütüncü bilinci ya da bilinçli bilgiyi kasdeder. Toplumsal düşünceyi oluşturan bu öğeler yanında dil, yazı ve diğer iletişim araçlarıyla aktarıla gelen bütün diğer unsurlar, toplum hayatında hazır olarak bulundukları için, birey tarafından çoğu zaman farkında olmadan içselleştirilir. Bu sebeple kolektif bilinç, pek çok yönüyle Freud'un *Süperego* kavramıyla örtüşür. Ancak, sadece ebeveyne ait içselleştirilmiş değer, emir ve yasakları içeren süperegodan farklı olarak kolektif bilinç, aynı zamanda güncel etkileri de kapsar.[33]

Psişenin bilinçdışı kısmı, bilinçten yapı olarak farklı olmakla birlikte onun tamamlayıcısıdır. Yaratılışı gereği insan, hayatının büyük bir kısmını bilinçdışı süreçlerle geçirir. Hayallerinde, fantezi ve rüyalarında ortaya çıkan sembolizm, bilinçdışının kendini ifade tarzıdır.[34] Jung düşüncesinde anılar, bastırılmış algılar, duygular, düşünceler ve bilinç alanına hiçbir zaman çıkartılamayan öğeler, bilinçdışını oluşturan temel içerikleri teşkil eder.[35] Jung'a göre bilinçli akıl, temelleri bakımından kendisinden daha eski olan bilinçdışından doğar ve çocuğun psikolojik gelişimine paralel olarak aşama aşama gelişir. İcra ettiği fonksiyon itibarıyla o, ömür boyu her sabah bilinçdışından yeniden uyanır ve uykuya dalıncaya kadar aktif işlev görür.[36] Üstlendiği amaç açısından bilinçlenme süreci, *kendilik*e yönelik adım adım tamamlanan bir gelişmeyi ifade eder. Bu süreçte bütünlük kazanan bütün kişilik öğeleri, aslında kendi olmak adına

---

tive Unbewusste, GW. IX/I, (Hrsg. L. Jung- Merker, E. Rüf), Walter Verl., Solothurn und Düsseldorf 1995, 55; Jacobi, *C. G. Jung Psikolojisi*, 23-25.

30. Bkz. Müler – Müler, *Wörterbuch der Analytischen Psychologie*, 45-46.
31. Jung, *Psychologische Typen*, 444.
32. Jacobi, *C. G. Jung Psikolojisi*, 22.
33. Bkz. Müller-Müller, *a.g.e.* 46-47.
34. Gürol, *Analitik Psikoloji ve Carl Gustav Jung*, 32.
35. Jung, *Analitik Psikoloji*, 145; Jacobi, *C. G. Jung Psikolojisi*, 50-53; Gürol, *Analitik Psikoloji ve Carl Gustav Jung*, 41-43.
36. Bkz. Fordham, *Jung Psikolojisi*, 17.

olgunlaşmaya yönelik köklü bir değişime hizmet eder.[37] Bu noktada gündeme gelen önemli kişilik öğelerinden birisi, bendir.

Jung ben kavramını, bilinç alanının merkezini teşkîl eden; kendi içinde yüksek bir süreklilik ve özdeşliğe sahip tasavvurların oluşturduğu bir olgu olarak görür.[38] Prensip olarak ben, bilincin merkezini teşkîl etmekle beraber, kökleri bilinçdışı derinliklerine kadar uzanır.[39] Kolektif bilinçdışından kişisel bilinçdışına çıkan *ben-kompleksi*, çocukluğun ilk gelişim evresinde kendilikten ayrılarak farklı bir yapı oluşturur. Ancak bu ayrılık benin tamâmen bağımsızlaşması anlamına gelmemektedir. Bilincin merkezi olması dışında ben, sürekliliği zorunlu olan kimlik bilincinden de sorumludur. Jung düşüncesinde ben ve bilinç kavramları, birbirinden kesin olarak ayrılmaz, bunun yerine dönüşümlü olarak kullanılırlar. İki kavramın birlikteliğine işaret etmek üzere o, *ben-bilinci* tamlamasını kullanır.[40]

Gerek insanın yaşadığı çevreyle uyumlu bir etkileşim kurmasında aracı olan ben ve persona gibi bilinçle doğrudan bağlantılı kişilik öğelerinin gelişmesinde; gerekse iç dünyanın derinliklerinde, bilinçli hayattan bağımsız hareket ettiği halde etkileriyle kendilerini her zaman hissettiren dinamik güçlerin ifade bulmasında Jung, tek bir çözüme işaret eder: Bilinçdışıyla yüzleşmek, içeriklerine ifade imkânı sağlamak ve böylece psişik bütünleşmeyi gerçekleştirmek.

Jung, bilinçdışının bilince daha yakın kabul ettiği bölümünü, *kişisel bilinçdışı* kavramıyla tanımlar. Ona göre bu bölüm, kısaca bireyin hayatı boyunca bastırdığı ve unuttuğu öğelerden oluşur ve bilinçdışı alanın yüzeysel kısmını teşkîl eder. Kişisel bilinçdışı, bireysel çabalar sonucunda oluşmayan, doğuştan hazır bulunan, bilinçdışının bilince uzak derin bölümünü ifade eden kolektif bilinçdışı üzerinde yükselir.[41] Jung, sistematik psikolojiye en büyük katkısını, kolektif bilinçdışı düşüncesiyle yapmıştır. Ona göre baskın ve pozitif güçlerin, bilinçdışından insanın kalıtsal eğilimlerine ve bilincine önemli etki-

---

37. Bkz. Doris Lier, "Der götliche Marguis und Frömmigkeit in der Jungschen Psychologie", *Gorgo, Zeitschrift für archetypische Psychologie und bildhaftes Denken*, Schweizer Spiegel Verl., Zürich 1992, 60.
38. C. G. Jung, *Psycologie und Alchemei*, GW. XII, (Hrsg. L. Jung - Merker, E. Rüf), Walter Verl., Solthurn und Düsseldorf 1995, 32; krş. Hostie, *C. G., Jung und die Religion*, 23.
39. C. G. Jung, *Aion, Beitrage zur Symbol des Selbst*, GW. IX/II, (Hrsg. L. Jung- Merker, E. Rüf), Walter Verl., Solothurn und Düsseldorf 1995, 12.
40. Stevens, *Jung*, 63.
41. Bkz. C. G. Jung, "Über die Archetypen des Kollektiven Unbewussten", *Die Archetypen und daskollektive Unbewusste*, GW. IX/I, (Hrsg. L. Jung - Merker, E. Rüf), Walter Verl., Solothurn und Düsseldorf 1995, 13-14; Gürol, *Analitik Psikoloji ve Carl Gustav Jung*, 41-43.

leri söz konusudur. Bilinçdışının ifade tarzları olarak semboller, yaşanan tecrübelerin imkân verdiği ölçüde sanatta, efsânelerde, masallarda, mitlerde ve rüyalarda, yeni biçimler halinde ifade bulur.[42] Jung'a göre bilinçdışı, sadece bireysel değil, aynı zamanda kolektif bir boyuta da sahiptir. Kolektif bilinçdışı, kökleri milyonlarca yıl öncesine uzanan atasal tecrübeleri içeren bir depodur. Bu depoya her geçen yüzyıl, küçük tecrübeler ekler. İnsanlar, tarih öncesi olayların yansıma imkânı bulduğu bilinçdışının bu boyutuyla, aynı ortak psişik tarihi yaşarlar.[43]

Kişisel bilinçdışı, bir kenara atılmış olduğu halde her an bilinçte yeniden yapılandırılabilen; çeşitli sebeplere bağlı olarak bireyde rahatsızlık doğurduğu için bastırılmış, unutulmuş; bilinçsizce algılanan, düşünülen ve hissedilen öğelerin toplamıdır.[44] Bu alanda biriken deneyimlerin bütünü, kaynakları itibarıyla bireysel tecrübelere dayanır. Buna karşın kolektif bilinçdışı, bütün insanlığın mîrâsını, tarihten, tek tek toplumlardan ve ırklardan bağımsız olarak başlangıçtan beri süregelen ve evrensellik kazanmış durumlar karşısında gösterilen kalıpsal tepkileri içerir. Korku, tehlike, savaş, aşk, nefret, doğum, ölüm, aydınlık, karanlık gibi durumlar, bu tür içeriklerden bazılarıdır.[45] Jung'a göre kişiliğin bu bölümü, yapısında barındırdığı olumlu-olumsuz güçler sebebiyle, içeriklerini sürekli çözen ve etkinliklerine göre sınıflandıran dinamik bir yapıdır. Durağanlıktan uzak bu dinamik yapısı, üretici fonksiyonlarıyla insan üzerinde belirleyici etkiler icrâ ettiği için kendine özgü bir gerçeklik arz eder.[46]

Jung, en genel anlamıyla kolektif bilinçdışını, insanın kişisel deneyimlerine dayanmayan ve bu sebeple kişisel deneyim ya da çabalar sonucunda oluşmayan; daha önce hiçbir şekilde bilinç alanına ulaşmamış, doğuştan devralınan insanlığın tamâmına ait ortak öğelerin toplandığı psişik kısım olarak tanımlar.[47] Jung, özellikle kolektif bilinçdışına ait içeriklerin beyin aracılığıyla aktarıldığını iddiâ eder. [48] Jung'a göre kolektif bilinçdışı, *bireysel bene* özgü birikimleri içermez. Aksine, genel olanı, kalıtsal ruhsal işleyişin ya da kalıtsal beyin yapısının verilerini kapsar. Bu sebeple kolektif bilinçdışı, bilinçten çok daha eski ve

---

42. Adnan Turanî, *Çağdaş Sanat Felsefesi*, 3. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999, s. 60.
43. Robert V. Crapps, "Psikanaliz ve Din", (Çev. A. Ayten), *Marife*, Yıl 4, S. 1, Konya 2004, 179-180; ayrıca Hostie, *C. G. Jung und die Religion*, 23.
44. Jacobi, C. G. *Jung Psikolojisi*, 23.
45. Gürol, *Analitik Psikoloji ve Carl Gustav Jung*, 32; krş. Jean Shinoda Bolen, *Psikoloji'nin Taosu*, (Çev. N. B. Akdağ), Kuraldışı Yayınları, İstanbul 2004, 30.
46. Susanne Heine, "Religion als Erfahrung", *http://www.univie.ac.at/etf/* lva/vo_rps/rps.html, 26.02.2004.
47. Jung, "Der Begriff des kollektiven Unbewussten", 56; Andrew R. Fuller, *Psychology and Religion*, Rawman-Littlefield Publishers Inc. London 1994, 75.
48. Fordham, *Jung Psikolojisi*, 27.

köklüdür; insanın ilk çağlardan evrensel insan haline gelene kadar türüne uygun tipikleşmiş reaksiyonların tamâmını içerir.[49]

Jung'a göre bireyin kendi psişik yapısı hakkında bilgi edinmek suretiyle bilinçliliği arttıkça ve bu artışa uygun hareket ettikçe, kişisel bilinçdışı tabakası incelir. Bunun sonucunda *ben*in sınırlı yapısında hapsedilemeyen, ilgi dünyasında özgürce hareket edebilen bir bilinçlilik durumu gelişir. Bu genişletilmiş bilinç, bütünleşmeyi sağlayan bir fonksiyon icrâ eder.[50]

Ruhsal varoluş, ancak bilinç alanına çıkabilme yetisine sahip içeriklerin mevcûdiyetiyle tanınabilir. Kişisel bilinçdışı içerikleri, duygusal ifade tarzlarıyla doğrudan ilgili komplekslere karşılık gelirken; kolektif bilinçdışının içeriklerini, *arketip*ler teşkîl eder.[51] Kolektif bilinçdışının nihâî amacı, bütün tehlikeleri ve hastalık doğuran engellenme durumlarını arketipsel uzlaşmalar yoluyla aşarak psişik süreçlerin optimum düzeyde devamlılığını sağlamaktır.[52]

Arketipler, en genel anlamıyla zihinsel prototipler, biçimler ya da bilinçdışı tabiata ait imgeler olarak tanımlanabilirler. Bunlar, dünyanın hemen her yerinde kültürel yapıyı belirleyen ortak mitlerden, yaşantılardan ve bireyi her zaman etkileyen bilinçdışı kaynaklı ürünlerden oluşurlar. Arketipler, toplumsal anlamda sadece kültür ve gelenekler aracılığıyla değil, aynı zamanda kalıtımsal mîrâsla da aktarılan ortak oluşumlardır. Bu oluşumlar, meselâ yol gösteren işaretler, değer ve biçim veren güçler ya da değişime yol açan uyarıcılar tarzında birincil etkilere sahip sembolik içeriklere ve *Numinosum/Kutsal*[53] etkisi gösteren imgelere ait yansıma biçimleriyle ifade bulurlar. Jung'un deyimiyle "rûhun yapısal baskın öğeleri" olarak arketipler, bireyde bilincin gelişiminden önce hazır olarak bulunurlar; yani düşüncenin ürünü değildirler. Bireyüstü bir tabiatta olmalarına karşın hedefleri, birey olarak insanın oluşumuna katkı sağlamaktır.[54]

---

49. Jacobi, *a.g.e.* 23-25.
50. Jacobi, C. G. *Jung Psikolojisi*, 172.
51. Jung, C.G., *Bewusstes und Unbewusstes*, Fischer Bücherei, Frankfurt-Hamburg 1957, 12.
52. Jacobi, *a.g.e.* 56; Gürol, *Analitik Psikoloji ve Carl Gustav Jung*, 43.
53. Numinosum: Rudolf Otto "Numinöse" kavramını, "Kutsal"ı tanımlamak ve böylece dinî tecrübenin ayırt edici yönlerine dikkat çekmek amacıyla tanrı düşüncesinin irrasyonel niteliğini ve onun rasyonel yansımalarını ele aldığı *Das Heilige* adlı eserinde, insanüstü objektif bir varoluşa işaret eden "numen" kavramından türeterek aldığını ifade eder. (Bkz. Rudolf Otto, *Das Heilige*, C. H. Beck Verl., München 1971, 6-7). Orijinal kavrama yakınlığı ve Jung'un eserlerinde ifade bulduğu tarza bağlı kalmak üzere metinde "Numinosum" kavramını aynen kullanmayı tercih ettik.
54. Bkz. C. G. Jung, "Instingt und Unbewusstes", *Die Dynamik des Unbewussten*, GW. VIII, (Hrsg. M. Nihilus-Jung ve diğ.), Walter Verl., Solothurn und Düsseldorf 1995, 160; Kolbe, *Heilung oder Hindernis*, 173.

Arketiplerin başlangıcı konusunda Jung'un bir cevabı yoktur. Bu konuya o, metafizik bir sorun olarak bakar. Zira bu prototipler, bilincin ötesine aittir ve ruhtan kaynaklanan sonsuz bir hazır oluşu ifade ederler. Bireysel hayatla bağlantıları açısından arketipler, *a priori* kavramlar olarak algılanırlar. Bireyin kişisel yaşantısından bağımsız oldukları gibi, bireyin ölümüyle de yok olmazlar.[55] Bir olgunun arketip olabilmesi, uzun bir zaman diliminde sürekli olarak gerçekleşmesine bağlıdır. Arketiplerin büyük çoğunluğu, mitolojik zamanlarda oluşmuştur. Bunlardan sadece bir kısmı, insan kişiliğiyle doğrudan ilgilidir: Persona, gölge, anima, animus, benlik, kendilik bu tür arketiplerdendir.[56] İnsan bağlamında gerek psişik yapı itibarıyla içsel ve gerekse dış çevre itibarıyla fiziksel, kültürel ya da metafiziksel formlarda belli başlı arketiplerden bahsetmesine karşın, Jung düşünce sisteminde, ağırlık noktalarını teşkîl eden arketipler sınırlıdır. Bunlar arasında Jung'un özellikle yoğunlaştığı arketipler, gölge, anima-animus, kendilik ve tanrı arketipleridir.

Arketiplerin en önemli niteliklerinden biri, evrensel ve özdeş yapılar arz etmeleridir. Jung'a göre bu yapılar, bütün insanlığa ait ortak davranış nitelikleri olarak tipik deneyimleri başlatma, kontrol etme, düzenleme ve yönlendirme kapasitesine sahip nöropsişik merkezlerdir. Bu nitelikleriyle arketipler, sınıf, din, ırk, coğrafî konum, tarih vb. farklılıklardan bağımsız olarak, uygun şartlar oluştuğu zaman benzer düşüncelere, imgelere, duygu ve davranışlara yol açarlar. Arketipik bir donanımdan oluşmuş kolektif bilinçdışının otorite ve gücü, kişilik bütünlüğünü sağlayan kendilik arketipinde toplanmıştır.[57] Birbirinden çok uzak ve farklı kültürlerde bile bu sembolik yapılar, bazı değişikliklere uğramalarına karşın, aynı etkiler çerçevesinde ortaya çıkmaktadırlar.[58]

Arketiplerin nesilden nesile kalıtımsal aktarımı, biyolojik soyaçekimle gerçekleşir. Bilinçdışı süreçler eşliğinde gerçekleşen bu aktarımda, aktarılanlar temsillerin kendileri değil, temsilleri yer ve zaman koşulları çerçevesinde ortaya çıkaracak potansiyel formlardır. Buna göre arketipler, zihinsel önkoşul olarak beynin işlevleri arasında yer alırlar.[59] Jung'a göre arketipik aktarımlar, hem toplumsal hem de bireysel hayatta kesintisiz olarak tekrarlanan dinamik bir oluşum ifade ederler. Bu görüşünü desteklemek üzere Jung, örnekle-

---

55. Gürol, *a.g.e.* 49.
56. Bkz. C. G. Jung, *Din ve Psikoloji*, (Çev. C. Şişman), İnsan Yayınları, İstanbul 1993, 14; ayrıca bkz. Bernhard Grom, *Religionspsychologie*, Kösel Verl., München 1992, 402.
57. Stevens, *Jung*, 48-49; ayrıca bkz. C. G. Jung, "Die Schizophrenie", *Psychogenese der Geisteskrankheiten*, GW. III, (Hrsg. F. Riklin ve diğ.), Walter Verl., Solothurn und Düsseldorf 1995, 364; ayrıca, Ayten, *Psikoloji ve Din*, 50-51.
58. Lawrance, *Persönlichkeitstheorien*, 161.
59. Jung, *Analitik Psikoloji*, 306; krş. Stratman, *C. G. Jung und die östliche Weisheit*, 19; Heine, "Religion als Erfahrung", *agw.*

re dayalı pek çok argüman ortaya koyar. Ona göre her şeyden önce, insanlık tarihi boyunca süreklilik arz eden ortak olay ve deneyimler, arketiplerin aktiflik kazanmasına dair en açık delildir. Meselâ ilkel kabîlelerden en modern toplumlara kadar bütün insanların güç, kuvvet, tanrı, ısı, ışık, iktidar, yıkıcılık gibi farklı kavramlar altında, aslında aynı dinamizmi tanımlayarak enerjiyi hem korkuya, hem de inanç ve teslîmiyete konu edinmeleri, onun arketipik değerini gösterir.[60]

Arketip tecrübesinin, numinosum/kutsal etkisiyle dînî tecrübeye yol açtığı iddiâsı, Jung Psikolojisi'nin ayırıcı diğer bir niteliğidir.[61] Numinosum karakterleri sebebiyle arketipler, bir taraftan dinî düşüncenin dogmatik unsurları arasında birleştirici bir rol oynarken, diğer taraftan da tanrısal özlerinin verdiği güçle geride kalan diğer imgeleri kendi etrafında toplarlar ve böylece onlar için merkezî bir konum oluştururlar. Sahip oldukları güç aracılığıyla, insanın en azından düşünce seviyesinde dine yönelmesini ve ruhsal enerjinin yeni bir yapılanmayla gerçeklik kazanmasını sağlarlar.[62] Numinosum karakterlerinin doğal sonucu olarak arketipler, dinî dogmaların ispatlanabilir karşılıklarıdırlar.[63]

Bir bütün olarak arketipler, insan rûhunun bütün gizil güçlerinin toplamını; tanrı, insan ve kozmos arasındaki derin ve sürekli ilişki bağlamında mîrâs alınan bütün aktarımları temsil ederler. Bireyin psişesindeki bu bilgi hazînesine ulaşabilmesi; onu bilinçle bütünleştirmek suretiyle aktif hale getirmesi; yalnızlıktan kurtulup kozmik sürece katılması ve böylece bütünlük kazanması anlamına gelir. Bu sebeple arketip düşüncesi, bilim olarak Psikoloji'den daha öte bir yaşam biçimine karşılık gelir.[64] Bu çerçevede ele alındıkları takdirde arketipler, nihâî anlamda bütün dinlerin kendilerini ifade ettikleri psişik aracılar olarak işlev görürler. Mitoloji ve karşılaştırmalı din araştırmaları neticesinde Jung, dinlerde belirgin ortak konuların var olduğunu gözlemlemiştir. Tesbitlerine göre arketipik kavramlar, değişik dinî ifadelerde sembolik bir şekle bürünmekte ve insanlık tarihinin farklı dinî geleneklerinde, temel dayanışmayı temsil etmektedirler. Bütün dinler, arketipik imgelerle doludur. Dinlerdeki ritüellerin amacı, insanların kendi ötesi âlemle ilişki kurmalarını sağlamaktır.[65]

---

60. Jung, *Analitik Psikoloji*, 146-147.
61. Jung, "Psychologie und Religion", 76.
62. Bkz. Mongomery Watt, *Dinlerde Hakikat*, (Çev. A. V. Taştan - A. Kuşat), İz Yayınları, İstanbul 2002, 147-148.
63. Jung, *Psychologie und Alchemie*, 31.
64. Jacobi, C. G. *Jung Psikolojisi*,73; Gürol, *Analitik Psikoloji ve Carl Gustav Jung*, 52.
65. Crapps, "Psikanaliz ve Din", 180-181.

JUNG PSİKOLOJİSİNDE DİNE YAKLAŞIM VE BİREYLEŞME SÜRECİ

Derinlemesine bir çözümlemeye gidildiği takdirde, Jung'un arketip teorisinin büyük ölçüde din ve tanrı fenomenleriyle bağlantılı bir şekilde sistemleştiği; kutsalın bütün psişik süreçlerde olduğu kadar, psişik bütünlüğün gerçekleştirilmesinde de anahtar işlevi gördüğü tesbît edilebilir. Kuşkusuz din ve tanrı problemi, Jung'u bütün hayatı boyunca en fazla meşgul eden konuların başında gelmektedir.

Çağdaşı Freud'un aksine Jung, din-ruh ilişkisiyle ilgili herhangi bir tereddüt taşımadığı gibi, dinî süreçlerle ruhsal oluşumlar arasında ciddî farklılıklar da görmüyordu. Hemen bütün eserlerinde Jung, dinî tecrübeyi diğer ruhsal olgularla birlikte değerlendiriyordu. Ancak, *Psikoloji ve Din* (1940) eserini kaleme aldığı döneme kadar içsel bağlantılar bulmaya çalıştığı bu çabasında, beklenenin aksine dinin yüceltilmesi sorunundan ziyâde, psişik bütünlükle ilgileniyordu.[66] Bu noktada dine yönelik asıl amacını, dinî içeriklerin psişik bütünlük arayışında ne tür etkilere sahip olabileceğini, ampirik bakış açısıyla belirleme teşkîl ediyordu.

Jung'a göre din, insan tabiatının en eski ve en evrensel olgularından birisidir. Bu temel niteliği yanında o, sadece toplumsal ve tarihsel bir gerçeklikle sınırlı olmanın ötesinde, özellikle bağlıları için bütün psişik yapıya nüfuz edebilecek köklü bir olgudur. Jung, tecrübe edilebilirlik açısından önemli bir psikolojik boyuta sahip olduğu gerekçesiyle dine, ampirist/tecrübeci[67] bir metotla yaklaşır ve dinî fenomenleri sadece gözlemlemekle yetinir. Bu bağlamda öne sürülen açıklamalarla ilgili metafizik ve felsefî görüşlere değer veriyorsa da, güvenirlik noktasında onlara mesafeli davranır.[68] Ancak bu tutumu, dine ya da aşkın kabul edilen güçlere karşı şüpheci davrandığı anlamına gelmez. Araya koyduğu mesafe, sadece kendince doğru kabul ettiği metodik yaklaşımının bir gereğidir. Ona göre deney ötesi aşkın olanın varlığı ve niteliğiyle ilgili her ifadeden insan aklını aştığı için kaçınmak gerekir. Akıl, ancak bilinenle ilgili tasarrufta bulunabilir. Tanrıyla ilgili aklın öne sürdükleri ya da belirledikleri, sadece bilinebilir olgular ölçüsündedir. Akıl, bilinmeyen hakkında belirleyici bir konumda değildir.[69]

---

66. Bkz. Schär, *Religion und Seele in der Psychologie Jungs*, 74-76.
67. Jung'un ampirikliği, ruhsal içeriklerin bilincine ulaşmayı ifade eden "içsel tecrübe" anlamını taşır. Buradaki anlamıyla tecrübe, salt deneyciliğin (experimentel) sınırlarını ötesine taşar. Jung, bu ayırım noktasında her zaman hassas davranır. (Bkz. Bonin, *Die Grosse Psychologen*, 161).
68. Jung, *Analitik Psikoloji*, 239.
69. Jacobi, *C. G. Jung Psikolojisi*, 194.

Din ve Tanrı'yla ilgili düşüncelerinde Jung, çoğu zaman fonksiyonel bir açıklama tarzı sergileyerek her iki olguyu psişik etkileri açısından değerlendirir. Bu çerçevede o, dini tanrı tarafından açıklanmış bir kurtuluş yolu olarak takdim eder.[70] Jung din kavramını, derinden etkilendiği Rudolf Otto'ya ait numinosum kavramıyla doğrudan bağlantılı olarak ele alır ve şöyle tanımlar:

"Din, numinosumu, yani keyfî bir yönelişin sonucu olmayan dinamik bir varlığı ya da etkiyi dikkatle ve itinayla gözetmeyi ifade eder. Söz konusu etki, insanı kavrar ve kuşatır... Tabiatı gereği numinosum, insanın irâdesinden bağımsız olarak mevcut olan insânî bir koşuldur. Dinî gelenek ve öğreti, bu koşulun her zaman ve her yerde bireyin dışında var olan bir sebebe bağlı olduğunu açıklar."[71]

Numinosumun tecrübesi olarak din, Jung'un tanımında da işaret ettiği gibi, nihâyet insanın kendi ötesindeki dinamik faktörleri gözetmeyi, onlara uygun davranmayı ve bu konuda dikkatli olmayı önceleyen insan bilincinde açığa çıkar.[72] Jung'a göre numinosum, arkaik dönemde şamanların, hekimlerin, sonraki dönemlerde hekimlikte sistemleşmiş doktorların, peygamber ve vaizlerin konusu iken; medeniyet aşamasında nihâyet Felsefe'nin ve dinin konusu haline gelmiştir.[73] Bu bağlamda Jung, *religion* kavramını kullandığında, belirli bir inanç kabulünü ya da itikâdı kasdetmediğini açıkça vurgulular. Ancak bununla birlikte, her inanç sisteminin ya da mezhebin bir taraftan kaynak itibarıyla numinosum tecrübesine dayandığını; diğer taraftan da, numinosum etkisinin uyandırdığı belirli bir tecrübeye ve bu tecrübeden kaynaklanan bir bilinç değişimine yönelik sadâkate, inanca ve güvene dayandığını ifade eder. [74]

Psişik gerçeklik olarak bilinçdışının insanın dinî hayatında büyük bir önem arz ettiği hususu, Jung'un psikoloji araştırmaları sırasında ulaştığı en önemli yeniliklerden biridir. Genel olarak Jung, bilince verdiği önemi, bilinçdışına ve dinî hayata da yaygınlaştırır. Zira insanın ruhsal bütünlüğü, onun en yoğun olarak ilgilendiği konudur. Din, söz konusu bütünlüğün ortaya çıkmasında be-

---

70. Jacobi, *a.g.e.* 195.
71. Jung, "Psychologie und Religion", 22; ayrıca krş. Grom, *Religionspsychologie*, 400; Antoine Vergote, *Din İnanç ve İnançsızlık*, (Çev. V. Uysal), İFAV Yayınları, İstanbul 1999, 119; Kerim Yavuz, *Psikanalizde İlk Dinî Gelişmelerin Değeri*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum1987, s. 32.
72. Jung, "Psychologie und Religion", 23; Fordham, Jung Psikolojisi, 90; Wehr, *C. G. Jung*, 62; Wulf, Psychologie of Religion.
73. Bkz. C. G. Jung, "Das Wandlungssymbol in der Messe", *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*, (Hrsg. M. Marianne Niehus Jung ve diğ.) GW. XI, Walter verl., Solothurn-Düsseldorf 1995, s. 309.
74. Jung, "Psychologie und Religion", 25.; ayrıca krş. Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Sönmez Yayınları, Samsun 1993, 33.

lirgin rollere sahiptir. Jung, bilinçdışı fonksiyonların dinî tecrübe sürecine etkilerini her zaman dikkate almıştır. Kaldı ki ona göre nihâî noktada bilinçdışı, bizzat dinî fonksiyonların gerçekleşim ortamıdır. Jung, her fırsatta dinin sahip olduğu düzenleyici içerikleriyle kişiliğin bütün alanlarına karşılık geldiğini; bilinçdışı ve dinî hayatla ilgili süreçlerin esasen zihinde, akılda ya da duygularda değil, bizzat bilinçdışında etkinlik gösterdiğini dile getirir.[75]

Kolektif bilinçdışı arketipleriyle ilgili çalışmaları sırasında Jung, insanlarda "*tabiî dinsel işlev*"in ortak bir gerçeklik olarak mevcut olduğunu tesbît etmiştir. Ona göre bu doğal işlev, içgüdüler gibi ifade bulmak zorundadır. Ne kadar din dışı görünürse görünsün bütün toplumsal değişim projelerinde dinî içeriklerin bilinçli-bilinçsiz ifade bulması, Freud ve yandaşlarının iddiâlarının aksine, dinin kolektif bilinçdışında en büyük ortak fenomen olduğuna dair güçlü bir delildir.[76] Arketiplerin psişik hayatın vazgeçilmez unsurları olarak dinî bir muhtevâ arz etmelerini Jung, insan-din ilişkisinin ayrılmaz bir niteliği olarak yorumlar. Buradan hareketle de, her insanda dünya ötesi aşkınlığa dayalı mânevî-dinî bir ihtiyacın kesin olarak var olduğu sonucuna ulaşır.[77]

Jung, genel anlamda psişik ve dinî olguları, aynı bağlam içinde ve birbirini destekleyen olgular olarak değerlendirir. Freud'un dine ruhsal gelişimi olumsuz yönde etkileyen bir engel olarak yaklaşmasına karşın Jung, gerçek dindarlığı, rûhu keşfedebilme imkânı olarak kabul eder. Ona göre insanları dünyanın her köşesinde her zaman birbirine bağlayan öğe, ruhsal derinliklerinde kök salmış dinî özdür.[78] Jung, özellikle Freud taraftarlarının dinin nevroza yol açtığı şeklindeki iddiâlarını şiddetle reddeder. Ona göre bu iddiâların aksine, nevrozların ve sinir bozukluklarının özünde, içgüdülere ve dolayısıyla dinî tabiata yabancılaşma olgusu, birincil patolojik etkenler arasında yer alır.[79]

Dikkatli bir icrâyı, görünmez ve kontrol dışı faktörleri hesaba katmayı gündeme getiren bir fenomen olarak din, Jung'a göre yansıma biçimlerini insanlık tarihi boyunca izleme imkânı bulduğumuz insana özgü içgüdüsel bir tutum arz eder. Nitekim bunca dinî sorunlarına rağmen günümüz insanının dinî inançlarının üzerine çizgi çekmemeleri, dinî eylemlerin ihtiyaç düzeyinde beklentiler ve içgüdüsel eğilimler barındırdığını gösterir. Din, açık olarak psişik dengeyi koruma amacına hizmet eder. Zira insan, bilinçli fonksiyonlarının hem içerden hem de dışarıdan kaynaklanan kontrol dışı faktörlerce her zaman engellenebileceği-

---

75. Bkz. Schär, *Religion und Seele in der Psychologie Jungs*, 76-77.
76. Geniş bilgi için bkz. Fordham, *Jung Psikolojisi*, 87-89.
77. Jacobi, C. G. *Jung Psikolojisi*, 197.
78. Franz Alt, "C.G. Jung: Heilung durch das Selbst", *www.Sonnenseite.com/ fp/archiv/ vor-themenliste*, 12.09.2003.
79. Jung, *Analitik Psikoloji*, 218.

ne dair varoluşsal bir bilgiye sahiptir. Bu sebeple kendisiyle ya da başkalarıyla ilgili zor bir karar alırken, dini esas alan önlemlerle güvenli bir dayanak arar.[80]

Jung, bilinçdışı süreçleri düzenlemede üstlendiği fonksiyona işaret etmek üzere din kavramını, "en yüce ve en güçlü değerle kurulan ilişki" şeklinde özelleştirir. Bu değerin olumlu ya da olumsuz bir içerik arz etmesi, ona göre fark etmez. Söz konusu ilişki, arzulanarak ve gönüllü olarak kurulabileceği gibi, arzulanmayarak ve gönülsüz olarak da kurulabilir. Başka bir ifadeyle insan, bir üst değer, yani enerji dolu psişik bir faktör tarafından farkında olmaksızın yakalanmış olabileceği gibi, söz konusu faktörü o, bilinçli olarak da kabul edebilir. Jung'a göre insan rûhunda en büyük güce sahip bu psikolojik gerçeklik, tanrı olarak etkinlik gösterir. Zira o, her zaman tanrı olarak adlandırılan baskın psişik faktördür. Bir tanrı, baskınlığını kaybettiği an, içi boşalmış basit bir isimden ibaret kalır. Bu durumda tanrının özü ölür, gücü de özüyle birlikte yok olur.[81]

Jung, din düşüncesinde açıkça ortaya koyduğu psikolojik bakış açısını, tanrı ve aşkınlık ile ilgili düşüncelerine de yayar. Buna göre aşkınlık kavramını o, ruhsal açıdan bilinçdışının yüceltilmesi anlamında kullanır. Dinî çerçevede bu kabul şu anlama gelmektedir: Daha önceden bilinçdışı enerji potansiyeline sahip arketipik bir imge olarak tanrı, bilinç alanına psikolojik olarak yansır. Bu yansıma, numinosum çerçevesinde tecrübe edilen duygusal etkilerle bağlantılıdır. Bu durumda, açık bir vakıa olarak Jung, bilimsel eserlerinde tanrı kavramını, Hıristiyan teolojisinde tanımlanan tanrı kavramıyla eş anlamda kullanmamaktadır. Zira teoloji tanrıyı, öteki dünyaya ait insan kavrayışının sınırlarından bağımsız bir varlık olarak, yani ontolojik bir aşkınlık olarak kabul eder.[82] Buna karşılık Jung, genele yönelik ifadelerinde tanrıyla ilgili metafizik açıklamalardan özenle kaçınır ve aşkınlığı bilinçdışıyla sınırlandırır. O, tanrıyı ruhtaki arketipik konumu ve etkinliği itibarıyla sembollerde, imgelerde ve insanların günlük yaşantılarında nasıl tecrübe ediliyorsa, o şekilde ele alarak tanımlamayı yeğler.

Jung psikolojisini özgün kılan orijinal katkılarından bir diğeri, kişilik bütünlüğünü ifade eden *bireyleşme (individuation)* kavramıdır. Freud sonrası ömrünün önemli bir kısmını kişilik gelişimi ve dönüşümüyle ilgili düşüncelerle geçiren Jung için bu kavram, insan görüşünü belirleyen hayâtî bir sürece karşı-

---

80. C. G. Jung, "Gegenwart und Zukunft", *Zivilisation im Übergang*, GW. X, (Hrsg. L. Jung - Merker, E. Rüf), Walter Verl., Solothurn und Düsseldorf 1995, s. 288, 309; Jung, *Keşfedilmemiş Benlik*, 62.

81. Jung, "Psychologie und Religion", 98; C. G. Jung, "Das Wandlungssymbol in der Messe", *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*, 297; Yavuz, *Psikanalizde İlk Dinî Gelişmelerin Değeri*, 39–40;

82. Bkz. Kolbe, *Heilung oder Hindernis*, 172.

lık gelir. Bu bağlamda, Jung'u XX. yüzyılın diğer psikiyatristlerinden ayıran en dikkat çekici yönlerinden biri, kişilik gelişiminin yaşlılık dönemini de içine aldığı iddiâsı ve bu iddiâyla ilgili öne sürdüğü argümanlardır. Jung'a göre bilinçdışıyla yüzleşme, bireyleşme sürecinde zorunlu bir koşuldur. Bilinçdışının kendini gerçekleştirebilmesi ya da ifade edebilmesi, yansımalarını dikkate almak ve gereğini yerine getirmekle mümkün olur.[83]

İnsan gelişiminin nihâî hedefi olarak bireyleşmenin kavramsal temelleri, doktora tezine dayanmasına karşın, Jung bu kavramı ilk defa 1921'de *Psychologische Typen* (1921) adlı eserinde açık bir şekilde tanımlayarak ortaya koymuştur.[84] Ona göre bireyleşme, her şeyden önce tek tek bireylerin gelişmesini ve özelleşmesini hedefleyen bir sürece işaret eder. Bu sebeple bireyleşme, aynı zamanda bireysel kişiliğin gelişmesini hedefleyen bir "faklılaşma süreci"dir. Buna göre ayrımlaşmamış bir bütün olarak hayatına başlayan birey, gelişim dönemleri boyunca kişiliğinde yetkinleşmeye dönük köklü değişmeler yaşar. Bu değişim sürecinde kişiliğinin her sistemi, bir taraftan kişiliğin diğer sistemlerinden farklılaşmayı sürdürürken; diğer taraftan da kendi içinde ayrımlaşmayı gerçekleştirir.[85]

Jung'a göre bireyin bütünlüğü, toplumun bütünlüğü için zorunluluk arz eder. Bireyin bütünlük kazanması, kendini gerçekleştirmesine bağlıdır. Bu durumda kendini gerçekleştirme, "ahlâkî bir karar" anlamına gelir. Bu ahlâkî karar, Jung'un bireyleşme kavramıyla ifade ettiği kendi öz niteliklerini geliştirme ve sergileme sürecinin aktifleşmesini sağlar. Ona göre bireyleşme, insanın en büyük hedefi olmalıdır. Bireyleşme; homojen, uyumlu bir varlık olmak; kendi özel nitelikleri içinde "kendi" olmak demektir. Kendi olmanın, yani bireyleşmenin, bireycilikten ve benmerkezcilikten farklılığı, onun toplumsal bir bütünlük içinde, kendi insan potansiyellerini en üst düzeyde gerçekleştirme fırsatını vermesinde yatar.[86]

Jung düşüncesinde bireyleşme, yani kendi olma ya da kendini gerçekleştirme süreci, ruhsal bütünlüğün oluşmasını hedeflediğine göre, aynı amaca hizmet eden "doğrudan dinî tecrübe"nin de hedefi haline gelmektedir. Bu durumda bireyleşme, dinî anlamda en güçlü tecrübe olarak da tanımlanabilir. Analitik psikoloji terminolojisinde Jung, insanın insan olmasında esas teşkîl eden arketip olarak *kendilik*in gerçekleşmesinden bahseder. *Kendilik*, sadece arketipik bir model değil, çok daha öte, hedefe ulaşmada zengin tecrübelere dayalı bir yol-

83. Bkz. Stevens, *Jung*, 39-40.
84. Hans Dieckman, "Einige Aspekte zur Individuation der ersten Lebenshälfte", *Analytische Psychologie*, Vol. VII/4, Krager Verl., Basel-München-Paris 1976, 259.
85. Jung, *Psychologische Typen*, 470.
86. Jung, *a.g.e.* 470-471; Jacobi, *C. G. Jung Psikolojisi*, 144-145, 175-176.

dur. Bu sebeple yol, yöntem ya da oluşum olarak bireyleşme, bilinçle bilinçdışı arasında arketipik arka planı dikkate alacak bir uzlaşma sağlamalıdır. Böyle bir kendilik tecrübesi, bütünlük tecrübesiyle aynı anlama gelir.[87]

Dinî tecrübenin farkındalığına yol açacak uygun bir psikolojik zemin hazırlamak, Jung'un en önemli amaçları arasında yer almıştır. Ona göre bu bilinçlilik durumu, ancak bireyleşme sürecinde dinî dogma ve ritüellerle karşılaşmakla mümkün olabilir. Dinî tecrübeyi, işlevi itibarıyla kendilik tecrübesiyle bütünleştirmekle Jung, insan-din ayrılmazlığının en güçlü formunu ortaya koymuştur. Bu bütüncül form bağlamında bireyleşme sürecinin nihâî hedefi olarak kendilik, dinî tasavvurlarda, tanrısal imge ve sembollerde yansıma bulur. Tanrı, psişik bütünlüğün sembolü olan kendilik arketipinin en yüce formuna karşılık gelirken kendilik, Jung Psikolojisi açısından dinin anlam kazandığı en esaslı ortamı teşkîl eder. Bireyleşme ve kendilik ilişkisinde vurgulandığı gibi aslında Jung, başta psişik bütünlüğü hedef alan düşünceleri olmak üzere bütün yaklaşımlarında, dinin eşsiz içerik ve rolleriyle insan hayatını belirlemede sahip olduğu gücü, her vesileyle ortaya koymaya çalışmıştır.

Jung'un din araştırmalarının asıl amacı, dinî hayatı mümkün olduğunca geniş ve derinlemesine ortaya koyacak yeni bir anlayışa ulaşmaktı. Böylece o, bu vesîleyle hangi formlar altında olursa olsun dinin nasıl canlı bir tecrübe ve ruhsal gerçekliğe dönüştüğünü tesbît edebilecekti. Kendisi açısından bu tesbît, hayâtî bir öneme sahipti. Zira ona göre modern insan, mevcut konumuyla belirli bir hayat istikâmetinden yoksundu ve bu sebeple içsel güvenliğin kaybolduğu karmaşık bir noktada bulunmaktaydı. Diğer yandan, varoluşunun anlam ve amacını yitirmesinin yansıması olarak bu sorun, dinî bir kriz şeklinde de tezahür etmekteydi.[88]

DEĞERLENDİRME

Freud'un bilimsel yapılanmasına benzer bir şekilde Jung da, bilim tarihinde önemli izler bırakmış teorisyenler gibi, daha çocukluk döneminde farklı alanlarda pek çok düşünceyle tanışma fırsatı bulmuştur. Bilinmeyeni keşfetme merakı, varoluşu anlamlandırma hırsı, onu akranlarından ayırarak kendi içine kapanık şizoid bir kişilik tipine dönüştürmesine karşın o, bu kapanıklığın içinde bir tür sınırsızlık tecrübesi yaşamıştır. Daha öz bir ifadeyle o, gizemli derinliklerine daldığı iç dünyasından, kendine özgü bir aydınlanmayla dönmüştür.

---

87. Bkz. Jung, *Antwort auf Hiob*, 461.
88. Schär, *Religion und Seele in der Psychologie Jungs*, 270-271.

Kuşkusuz bu aydınlanma, Jung'un kendini ve çevresini aşmasında büyük bir rol oynamıştır. Bu bağlamda o, sadece içsel tecrübeleriyle yetinmekle kalmamış, düşüncelerini teorik çerçeveden kurtarmak amacıyla kıtalar arası yolculuklara çıkmış, çeşitli kültürlerle bizzat temas kurmaya çaba göstermiştir. İnsanı anlamaya yönelik bu özverili çabaları, bir taraftan özgün yaklaşımına dayanak teşkîl edebilecek zengin bir malzeme yığını sağlamışken, diğer taraftan da dünyaca tanınan saygın kişiler arasında hak ettiği yeri almasında büyük ölçüde yardımcı olmuştur.

Jung'un doğrudan gözlemleri, karşılaştırmalı araştırmaları ve neticede sahip olduğu özgün kanâatleri, nihâî anlamda uzun bir geçmişe sahip Asya ve Avrupa yüksek kültürlerinin ürünü olan modern insana odaklanmıştır. Ancak, bu varoluşsal çabasında Jung, verilerini hiçbir zaman modern insanla sınırlandırmamıştır. Psişik bütünlüğü, arkaik insandan modern insana uzanan aktarım zenginliği içinde, bütün insanlığın bütünleşmesi şeklinde algılamış ve bu bağlamda ilkel kültürlere özel bir önem atfetmiştir.

Jung, *analitik psikoloji*yi yapılandırdığı uzun gelişim sürecinde, eşine az rastlanır bir yoğunluk ve çeşitlilik içinde hem tabiat bilimleri, hem de sosyal bilimler alanında fizikten edebiyata kadar çok sayıda eser okumuş, bulgularını özel ve kurumsal toplantı ya da mektuplar aracılığıyla tartışmaya açmıştır. Bu sebeple ulaştığı sonuçlar, ortaya koyduğu düşünce sistemi açısından güçlü temellere sahiptir. Sistematik psikolojiye aktardığı orijinal yaklaşımlarıyla, bilim dünyasına önemli katkılar sağlamıştır. Ancak, onu asıl değerli kılan niteliği, her şeyden önce din psikolojisi açısından din fenomenini, psişik bir gerçeklik olarak düşünce merkezine yerleştirmiş olmasıdır.

Din sorunuyla ilgilenmeyi temel felsefesi haline getiren Jung, dinî olgulara, psişik yapı için hayâtî öneme sahip öğeler olarak yaklaşmıştır. Böyle bir anlayışta din, Freud ve Marx'ın iddiâ ettiği gibi, sadece tabiat olayları ya da toplumun engellemeleri karşısında çaresizlik ve güçsüzlük etkisiyle sığınma ve güven arayan insan için dengeleyici veya telâfi edici fonksiyonel bir mekanizmaya indirgenemez. Bu fonksiyonel yanının çok ötesinde din, bütün psişik hayatı düzenleyen ve böylece kişilik bütünlüğünü sağlayan eşsiz bir fenomen olarak işlev görür.

Jung, doktorluk mesleğini icrâ ettiği uzun yıllar boyunca hastalarının dinî yaklaşımlarını hassasiyetle dikkate aldığı gibi, psikoterapistleri de aynı hassasiyeti göstermeleri noktasında uyarmıştır. Zira, ona göre özellikle hayatın ikinci yarısında ortaya çıkan pek çok nevroza, psişenin dinî içeriklerine kayıtsız kalınması ya da gereğince ifade imkânı tanınmaması yol açmaktadır. Jung, yaklaşımlarında ortaya koyduğu bütün tarafsızlığına karşın, tedâviye yönelik pratik uygulamalarında, dinî inanç ve eğilimlere her zaman değer vermiş birisi-

dir. Bu bağlamda o, kendi dinî kabullerini hissettirmeden dindar hastalarına, öteden beri uyguladıkları dinî pratikleri daha sık ve özenle yerine getirmelerini öğütlemiştir.

Jung, tanrı arketipine bilinçdışındaki belirleyici etkisiyle merkezî bir imge olarak yaklaşmıştır. Ona göre psişenin gerçekliği kadar, tanrı imgesi de gerçektir. Fakat bu gerçeklik, ampirik anlamda objektif değil, sübjektif bir karakter arz etmektedir. Her ne kadar Tanrı, insanın psişik yapısının bir öğesi ise de, bireysel anlamda insan tarafından yaratılmış bir imge değildir. Onun varlığı, kendinden zorunluluk arz etmektedir; yani O, bütün insanların psişik derinliklerinde kaçınılmaz olarak yerleşmiş varoluşsal bir fenomendir.

Kutsalı psikolojinin merkezine taşıması sebebiyle Jung'un din adına önemli bir hizmet icrâ ettiğini kabul ederken aynı zamanda onun, din-psişe bağlamında yaşanan dindarlıkla ilgili düşüncelerinde, beklentilerin aksine tatmin edici ölçüde açık davranmamasının, şaşırtıcı olduğunu da burada ifade etmek yerinde olacaktır. Bununla birlikte, eğilimleri, ilgileri, tecrübe ve bilgileriyle bütün düşünce dünyası dahilinde Jung'un kendine özgü bir profil çizdiğini; bu profiliyle başkalarının kabullerini desteklemek kaygısından uzak bir şekilde, kendi tercihleri doğrultusunda farklılığını ifade etme özgürlüğünü sonuna kadar kullandığını her zaman akılda tutmak gerekir.

Bilinçdışı anlayışı, arketip teorisi, psişik imgeler, rüya yorumu, mitoloji, Doğu düşüncesi, din ve psikoloji ilişkisi, tedâvi yöntemi ve daha pek çok yöneliş açısından Jung, psikoanalitik gelenekten gelmesine karşın büyük ölçüde özgün biridir. Bu özgünlük içinde o, analitik sisteminde ele aldığı olguların büyük bir kısmını, hem yapı, hem de fonksiyon açısından kendi zihniyeti içinde yeniden temellendirmiş ve anlamlandırmıştır.

Geniş bilgi birikimi ve uygulama deneyimlerinden beslenen hayata bakışı ve insan görüşüyle Jung, hem kendi döneminde yaşayan, hem de kendinden sonra gelen birey ve gruplara esin kaynağı olmuştur. 1960'larda hızla yaygınlık kazanan *Hümanistik Psikoloji* ile 1970'lerde ABD'de gelişen bir yaklaşım olan *Transpersonel Psikoloji*, bu bağlamda gündeme gelen ciddî örneklerdendir. *Analitik psikoloji* adıyla kendisini bilim dünyasının dikkatine sunan bu yeni ekol, insana bir bütün olarak yaklaşılmasında önemli bir adım sayılmaktadır. Zira özgün yöntemiyle bu yaklaşım, insanı çözümleme noktasında yüzyıllar öncesine dayalı güçlü bir geleneğe sahip Doğu'lu yöntemlerin Batı'lı tekniklerle sentezini gündeme getirmede öncülük etmiştir.

Sergilediği bilim adamı profili ve kariyeriyle Jung, unvan ve şöhret peşinde koşan bir kişilik yerine, orijinaliteyi ve insan adına gerçekten önemli olanı bulmaya adanmış bir kişilik ortaya koymuştur. Fikirlerine taraftar arama, kitleleri peşinden sürükleme ve insanları düşünceleri noktasında iknâ etme çaba-

sı içine girmeksizin, hemen her konuda fikir yürütmüş, tartışma ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu rahatlığının doğal bir yansıması olarak iddiâ ve düşüncelerini belirli bir sistem ya da ekol içinde düzenleme kaygısı taşımamış; üstelik böyle bir yapı oluşturmaktan özellikle kaçınmıştır. Zira ona göre insan, sonsuz, sınırsız ve kesin olarak belirlenemez bir oluşum arzettiği için, belirlenmiş bir düşünce sistemi dahilinde çözümlenemez. Analitik psikoloji yaklaşımı bu çerçevede ele alındığı takdirde, psikoterapi tekniği açısından bir sistematik sunma girişimi olarak değerlendirilebilir.

KAYNAKÇA

Alt, Franz, "C.G. Jung: *Heilung durch das Selbst*", www.Sonnenseite.com/ fp/archiv/vor-themenliste, 12.09.2003.

Bolay, Süleyman H., *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 8. Baskı, Akçağ Yay., Ankara 1999.

Bolen, Jean Shinoda, *Psikoloji'nin Taosu*, (Çev. N. B. Akdağ), Kuraldışı Yay., İstanbul 2004.

Bonin, Werner F., *Die Grosse Psychologen*, Econ Taschenbuch Verl., Düsseldorf 1983.

Crapps, Robert V., "Psikanaliz ve Din", (Çev. A. Ayten), *Marife*, Yıl 4, S. 1, Konya 2004.

Dieckman, Hans, "Einige Aspekte zur Individuation der ersten Lebenshälfte", *Analytische Psychologie*, Vol. VII/4, Krager Verl., Basel-München-Paris 1976.

Fordham, Frida, *Jung Psikolojisi*, (Çev. A. Yalçıner), İkinci Baskı, Say Yay., İstanbul 1994.

Fuller, Andrew R., *Psychology and Religion*, Rawman-Littlefield Publishers Inc. London 1994.

Grom, Bernhard, *Religionspsychologie*, Kösel Verl., München 1992.

Gürol, Ender, *Analitik Psikoloji ve Carl Gustav Jung*, Cem Yay., İstanbul 1991.

Hall, Calvin S.; *A Primer of Jungian Psychology*, New American Library, New York 1973.

Heine, Susanne, "Religion als Erfahrung", *http://www.univie.ac.at/etf/ lva/vo_rps/ rps.html*, 26.02.2004.

Holm, Nils, *Einführung in die Religionspsychologie*, UTB Reinhard Verl., München 1990.

Jacobi, Jolande, *C. G. Jung Psikolojisi*, (Çev. M. Arap), İlhan Yay., İstanbul 2002.

Jung, C. G., "Das Wandlungssymbol in der Messe", Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion, (Hrsg. M. Marianne Niehus Jung ve diğ.) *GW.* XI, Walter verl., Solothurn-Düsseldorf 1995.

———, "Der Begriff des kollektiven Unbewussten", Die Archetypen und das kollektive Unbewusste, *GW.* IX/I, (Hrsg. L. Jung- Merker, E. Rüf), Walter Verl., Solothurn und Düsseldorf 1995.

———, "Die Schizophrenie", Psychogenese der Geisteskrankheiten, *GW.* III, (Hrsg. F. Riklin ve diğ.), Walter Verl., Solothurn und Düsseldorf 1995.

———, "Die Struktur der Seele", Die Dynamik des Unbewussten, *GW.* VIII, (Hrsg. M. Nihilus-Jung ve diğ.), Walter verl., Solothurn und Düsseldorf 1995.

———, "Gegenwart und Zukunft", Zivilisation im Übergang, *GW.* X, (Hrsg. L. Jung - Merker, E. Rüf), Walter Verl., Solothurn und Düsseldorf 1995.

———, "Instingt und Unbewusstes", Die Dynamik des Unbewussten, *GW.* VIII, (Hrsg. M. Nihilus-Jung ve diğ.), Walter Verl., Solothurn und Düsseldorf 1995.

———, "Versuch einer Darstellung der Psychoanalytischen Theorie", Freud und die Psychoanalyse, *GW.* IV, (Hrsg. F. Riklin ve diğ.), Walter Verl., Solothurn und Düsseldorf 1995.

———, Aion, Beitrage zur Symbol des Selbst, *GW.* IX/II, (Hrsg. L. Jung- Merker, E. Rüf), Walter Verl., Solothurn und Düsseldorf 1995.

———, *Analitik Psikoloji ve Carl Gustav Jung*, (Çev. E. Gürol), Payel Yay., İstanbul 1997.

———, *Din ve Psikoloji*, (Çev. C. Şişman), İnsan Yay., İstanbul 1993.

———, *Keşfedilmemiş Benlik*, (Çev. B. İlhan), İlhan Yay., İstandul 1999.

———, *Mysterium Coniunctionis*, GW. XIV/I, (Hrsg. L. Jung- Merker, E. Rüf), Walter Verl. Solothurn und Düesseldorf 1995

———, *Psychologie und Alchemie*, GW. XII, (Hrsg. L. Jung - Merker, E. Rüf), Walter Verl., Solthurn und Düsseldorf 1995.

———, *Psychologische Typen*, GW. VI, (Hrsg. M. Nihilus - Jung ve diğ.), Walter Verl., Solothurn und Düsseldorf 1995.

———, *Bewusstes und Unbewusstes*, Fischer Bücherei, Frankfurt-Hamburg 1957.

Jung, Carl Gustav, *Anılar Düşler Düşünceler*, (Çev. İ. Kantemir) Can Yay., İstanbul 2001.

Kolbe, Cristoph, *Heilung oder Hindernis*, Kreuz Verl., Stuttgart 1986.

Lawrance, A. Pervin, *Persönlichkeitstheorien*, UTB Reinhardt Verl. München 1993.

Lier, Doris, "Der götliche Marguis und Frömmigkeit in der Jungschen Psychologie", *Gorgo*, Zeitschrift für archetypische Psychologie und bildhaftes Denken, Schweizer Spiegel Verl., Zürich 1992.

Mann, Ulrich,"Tiefenpsychologie und Religion", *Analytische Psychologie*, Vol. XV/I, Krager Verl., Basel-München-Paris 1984.

Mortanges, René P., *Die Archetypik der Gotteslästerung als Beispiel für das Wirken archetypischer Vorstellungen im Rechtsdengen*, Uni Verl., Freiburg 1987.

Müler, Lutz - Müler, Anette, *Wörtetbuch der Analytischen Psychologie*, Walter Verl., Düsseldorf-Zürich 2003

Otto, Rudolf, *Das Heilige*, C. H. Beck Verl., München 1971.

Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Sönmez Yay., Samsun 1993.

Rode, Christiyan, "Jung und seine Zeit", *Freud und seine Folger*, Band III, Die Psychologie des 20. Jahrhundert, (Hrsg. H. Balmer u.a.), Kindler Verl. Zürich 1977 .

Schär, Hanz, *Religion und Seele in der Psychologie Jungs*, Rascher Verl. Zürich 1964.

Stevens, Anthony, *Jung*, (Çev. A. Çayır), Kaknüs Yay., İstanbul, 1999.

Stratman, Martina W., *C. G. Jung und die östliche Weisheit*, Walter Verl., Freiburg 1990.

Turanî, Adnan, *Çağdaş Sanat Felsefesi*, 3. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999.

Vergote, Antoine, *Din İnanç ve İnançsızlık*, (Çev. V. Uysal), İFAV Yay., İstanbul 1999.

Watt, Mongomery W., *Dinlerde Hakikat*, (Çev. A. V. Taştan - A. Kuşat), İz Yay., İstanbul 2002.

Wehr, Gerhard, *C. G. Jung*, 9. Auflage., Rowohlt Taschenbuch Verl., Hamburg 1980.

Wulf, David, Psychologie of Religion, John Wiley and Sons, New York 1997.

Yavuz, Kerim, *Psikanalizde İlk Dinî Gelişmelerin Değeri*, Atatürk Üniversitesi Yay., Erzurum 1987.

ERIC FROMM

Mustafa Doğan Karacoşkun*

Alman asıllı ABD'li bir psikanalist ve sosyal bilimci olan Fromm, 23 Mart 1900'de, Frankfurt'ta Ortodoks Yahudi asıllı bir ailenin tek çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. O, bu çocukluk dönemine ilişkin annesinin aşırı koruyucu, babasının ise oldukça resmî tutumu sebebiyle kendisinin de *"dayanılması zor ve nörotik bir çocuk"* olduğunu belirtir. Ona göre, sıkıntılı ve kaygıların yüksek olduğu bir ailede tek çocuk olmak, gelişimini olumsuz yönde etkilemiş; ama yıllar içinde üzerindeki bu zararlı etkiyi aşmayı bilmiştir.

Fromm çocukluğunda hem seküler, hem de dinî eğitim almıştır. Hatta sadece dinî bilgiler almakla kalmayıp, Yahudilik ve Siyonizm aktivitelerine de katılmıştır.[1]

1922'de Heidelberg Üniversitesi'nden felsefe doktoru olarak mezun olmuştur. Frankfurt ve Münih'de psikoloji ve sosyoloji dalında, Berlin'de psikanaliz dalında eğitim görmüştür. Heidelberg'te, Max Weber'in kardeşi Alfred Weber tarafından yönetilen "*Mûsevî Hukuku: Yahudilerin Sürgünden Sonra Dünyanın Her Tarafına Yayılmasının (Diaspora) Sosyolojiye Katkısı*" üzerine isimli teziyle doktorasını tamamlamıştır. Daha sonra "*Frankfurt Okulu*" denilen Sosyal Araştırmalar Merkezi'nde aktif görev almıştır.

---

* Prof. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi.

1. Bkz. Svante Lundgren, "The Jewishness of Erich Fromm", s. 1, *www.erich-fromm.de*, 23.07.2005.

Hitler yönetiminin Yahudiler üzerindeki baskısı sebebiyle 1933 yılında Amerika Birleşik Devletleri'ne (ABD) göç etmiştir. Burada "*William Alanson Institute of Psychiatry*" (William Alanson White Psikiyatri Enstitüsü)'nün kurucuları arasında yer almıştır. Özel klinik açmasının yanı sıra, ABD ve Meksika'daki bazı üniversitelerde[2] öğretim görevliliği yapmıştır. 1962'de New York Üniversitesi Psikiyatri profesörlüğüne atanmıştır. Ayrıca çeşitli araştırma ve meslek kurumları ile bilim akademilerinde üyelik görevlerinde bulunmuştur. 18 Mart 1980'de tedâvi amacıyla bulunduğu İsviçre'de ve sekseninci doğum gününe sadece beş gün kala ölmüştür.

Fromm, Kitâb-ı Mukaddes ve Talmud okumalarının yanında, yaşadığı ve dinlediği bu tür olaylar sebebiyle, modern dünyaya karşı olumsuz bakışının hayat boyu hep devam ettiğini söyler. Kendi ifadesine göre, hayatı boyunca, iş dünyası, kültürü ve toplumuna hep yabancı kalmış ve sosyalist olmayı tercih etmiştir.[3] O, bu politik tutumunu eyleme de dökerek, 1950'li yılların sonlarında Amerikan Sosyalist Partisi'ne katılmış ve partinin çeşitli çalışmalarında yer almıştır.

Fromm, politik sistemler arasında en insancıl olanın demokratik sosyalizm olduğuna inanmaktadır. Bu anlamda sosyalizmi Rusya'daki uygulamalarla değerlendirmenin yanlış olacağını, gerçekte Marksist düşüncede ifadesini bulan demokratik sosyalizmin insanlığın reçetesi olduğunu iddiâ eder.[4]

Fromm'un bir diğer politik ilgi alanı, uluslararası barış konusudur. O, gerçekleşmesini arzuladığı bu konuyu da salt söylemde bırakmayarak, eyleme dökmeye çalışmıştır. Kellner'in aktardığına göre, I. ve II. Dünya savaşlarının korku ve dehşet dolu buhranlarından nefret etmesi, onu milliyetçilik karşısında şüpheli olmaya itmiş ve 1920'lerde açıkça Siyonist olmasına rağmen, İsrail'in Araplara karşı politikasını ve bunu destekleyen Yahudileri eleştirmiştir.[5] Ayrıca nük-

---

2. Fromm'un görev yaptığı üniversiteler arasında Yale University, Columbia University, Bennington College, New York University, The University of Michigan ve Meksika'daki National Autonomous University sayılabilir. Bkz. *www.humanistsofutah.org*, 18. 06. 2005.
3. Erich Fromm, *For The Love of Life,* trans. By Robert and Rita Kimber, Ed. Jürgen Shultz, New York, 1986, s. 99.
4. Fromm, bu görüşlerine pek çok çalışmasında yer vermiştir. Ancak "*May Men Prevail?*, (New York, 1964)" isimli çalışmasını tümüyle bu konuya ayırmıştır. Bu nedenle geniş bilgi için bu esere bakılabilir. Ancak Fromm'un Karl Marks ve sosyalizme ilişkin değerlendirme ve yorumlarının sosyalist çevrelerde çok geniş bir ilgi ve kabul gördüğünü söylemek oldukça zor gözükmektedir. Geniş bilgi için bkz. V. İ. Dobrenkov, *Erich Fromm ve Yeni Freudçuluğun Eleştirisi*, çev. Oya Tangör- Levent Küey, İstanbul, 1979.
5. Fromm'la ilgili olarak aktarılan bu bilgi dışında, onun dünyadaki haksız savaşlar ve özellikle Hitler zulmüne hemen pek çok kere değinmesine karşın, hiç bir eserinde İs-

leer silahlar ve Wietnam'daki savaşa karşı çıkmak için kurulmuş olan S.A.N.E adlı bir organizasyonun kurucuları arasında yer almıştır. 1968'deki başkanlık seçimlerinde senatör Eugene McCarthy'yi güçlü bir şekilde desteklemiştir. Ancak Nixon'un seçilmesi üzerine politik çalışmalardan el çekmiştir.

Fromm, kendisi de böyle bir çizgiden geliyor olmakla birlikte, 1920'li yılların sonlarında kurumsal dinleri eleştirerek geleneksel dinî yapılara karşı çıkmış ve dinî pratiklerden uzaklaşmıştır.[6] Kurumsal dinlerin tamâmını, akıldışı davranış formları olarak görerek, geleneksel Yahudilikten kesin bir şekilde uzaklaşmıştır.[7] Lundgren'e göre, onun bu dinî inanç ve pratikleri terk etmesinde Reichmann'ın de etkisi önemlidir. Hatta ona göre temel sebep bu kadındır. Birlikte yaptıkları analizler sonucunda, dinin bir yanılsama olduğu kanaatine ulaşmış ve geleneksel Yahudiliği terk etmişlerdir.[8]

İnsana ilişkin özgürlükçü ve kendilikçi yaklaşımı çerçevesinde Fromm, Yahudiliği de içine alan bir bütünsel düşünceyi savunmaya başlamıştır. Lundgren'e göre o, aşkın bir Tanrı'nın varlığını inkâr etmekle birlikte mistik bir dindardır. Yani kendi ifadesiyle, "*ateist bir mistik*"tir.[9] Bu anlamda Fromm'u en iyi tanımlayan cümlelerden biri de, Maccoby'nin şu ifadesi olsa gerek: "*O, derin bir şekilde dindardı ama Tanrı'ya inanmıyordu.*"[10]

Din ve Tanrı konusunu bu çerçevede yorumlayan Fromm, Yahudiliğin yanı sıra, aydınlanma, Marksizm ve Freud psikanalizindeki radikal hümanistik düşüncenin diğer bütün şekillerinden dinî bir perspektifle etkilenmiştir.[11] Marksizm ve Freud psikolojisini sentezlemiş ve bunu sık sık Yahudilikle de buluşturmuştur. O, bunu yaparken, her bir inanç ve düşünce sistemini kendine özgü yorumlarıyla revize etme yoluna gitmiştir. Hümanistik inanç diyebileceğimiz bir temel felsefeyi esas alan Fromm, oluşturduğu yeni sentezi, dinî olarak nitelemiştir. Çünkü ona göre her tür hümanistik düşünce dinî bir karakter arz eder. Bu açıdan, genel bir bakış açısıyla, onun çeşitli konulardaki düşünce ve görüşlerini, yukarıda sıralanan inanç ve düşünce sistemlerinin dinî revizyonu olarak değerlendirmek yanlış olmayacaktır.

---

rail Devleti'nin Araplara karşı tutumuna ilişkin açıkça bir değerlendirmenin yer almamış olması, evrensel barışı savunan Fromm adına düşündürücü gözükmektedir.

6. Douglas Kellner, *Erich Fromm, Judaism and Frankfurt School*, s. 3, *www.gseis.ucla.edu, 16.03.2005.*
7. Kellner, *a.g.e.* s. 5.
8. Svante Lundgren, "The Jewishness of Erich Fromm", *www.erich-fromm.de*, 23.07.2005, s. 1.
9. Lundgren, a.g.m., s. 2.
10. Michael Maccoby, "The Two Voices of Erich Fromm: The Prophetic and the Analytic", s. 12, *www. maccoby.com*, 17.02.2005.
11. Kellner, *Erich Fromm, Judaism and Frankfurt School* s. 8.

Fromm, yazdığı yirminin üzerinde telif ve diğerleri derleme[12] olmak üzere çok sayıda kitap ve makâleleriyle, her ne kadar çok sık tekrarlarda bulunsa bile, oldukça üretken bir insandır. Ana dili Almanca olmakla birlikte, ABD'ye yerleşmesi ve İngilizce'nin daha popüler bir dil olması sebebiyle kitaplarının hemen hemen tamâmını İngilizce olarak yazmıştır. Daha sonra çalışmaları dünyanın pek çok diline çevrilmiştir.[13] Eserlerinin çoğu Türkçe'ye de aktarılmıştır. Fromm'un genel çalışma alanı ise, psikoloji, psikanaliz, sosyoloji, hümanizm, din, ahlâk, Budizm, Marksizm ve sosyalizm gibi konulardır.

Özellikle Marks, Fromm'un düşüncelerinin ve insana ilişkin geliştirdiği radikal hümanist sistemin oluşmasında önemli bir role sahiptir. Ancak o, Marks'ı kendine özgü yorumu ile klasik Marksist yaklaşımın öngördüğünden farklı değerlendirir. Ona göre Marks, hümanistik peygamberî bir gelenekte yer alır. Çünkü onun, ölüme karşı yaşamaya önem veren ve insanı yaşatmaya çalışan bir düşünür olduğu inancındadır.[14] Onun materyalist düşünceyi temsil ediyor olarak kabul edilmesini, onu anlamamak olarak niteleyen Fromm, daha da ileri giderek Meister Eckhart[15] gibi mistikler ile Marks düşüncesi arasında paralellik olduğunu iddiâ eder.[16] Hatta Marks'ın düşüncelerinin pek çok din bilgini ile aynı olduğu, Zen Budizm'le de neredeyse birebir örtüştüğü kanısındadır.

Fromm'a göre, Marks'ın insan bilgisine katkısı yahut dar anlamıyla psikolojiye katkısı oldukça az dikkati çekmiştir. Onun sadece toplum yasaları ve evrimiyle ilgilendiği kabul edilmiş, ekonomik olaylara ilişkin yorumu ve Fromm'un yanlış yorumladığını iddiâ ettiği tarihsel maddecilik anlayışı öne çıkarılmıştır. Oysa ona göre, Marks'ta her şeyden önce hümanistik psikanalizin özü vardır. Fromm, Marks'ın, dinamik ve güçlü insan doğasından söz etmenin yanında, insandaki ihtirasların bir meleke yahut "*varoluş gücü*" olarak bulunduğu gibi, yaklaşımlarıyla, hümanist psikanalizin önemli bir ismi olduğunu iddiâ eder.

---

12. Bunlar, genellikle Fromm'a ait olan makale, TV-radyo konuşması türü materyallerin bir araya toplanmasıyla oluşmuş çalışmalardır.
13. Bilgi için bkz. *www.Fromm.de*, *www.humanistsofutah. org*, 18.06.2005. Diğer Fromm'un çalışmalarından bahseden çok sayıda sitenin yanında, gerek yayıncı, gerekse çevirmen olarak pek çok eserini Türkçe'ye kazandıran Aydın Arıtan'ın bazı kitaplarına yazdığı çeviren önsözlerinde de (özellikle bkz. Aydın Arıtan "Çevirenin önsözü", *Psikanaliz ve Din*, (Erich Fromm), İstanbul, 2004) bu durum vurgulanır.
14. Fromm, *The Crisis of Psychoanalysis*, New York, 1970, s. 72; Romano Biancoli, "Psychology In Marx According To Fromm", s. 10, *www.erich-fromm.de*, 23.07.2005.
15. Meister Eckhart, 1260-1328 yıllarında yaşamış, dönemin en meşhur Hıristiyan mistiklerinden biridir. Tanrı'yı pek çok sıfatlardan uzak olarak görmesi ve insanın "*Tanrı'da bir Tanrı*"olarak var olduğunu iddiâ etmesi gibi fikirleriyle bilinmektedir. Geniş bilgi için bkz. Ray Billington, *Religion Without God*, New York, 2001, s. 52 vd.
16. Fromm, *For The Love of Life*, s. 103.

Psikoloji bilimi içerisinde bir biçimde yer almaması ise, Fromm'a göre insana ilişkin yaklaşımlarını sistematik bir biçimde ortaya koyamamış olmasındandır.[17] Ayrıca ona göre, Maks'ın yaşadığı dönemde insan sorununa uygulanabilecek dinamik bir psikoloji de mevcut değildir.[18]

Sovyet sistemine karşı olmakla birlikte, kendini sosyalist bir hümanist ve Marksist olarak tanımlayan Fromm'un bu yaklaşımları, genelde sosyalist ve komunist çevrelerin tepkisine yol açmıştır. Nitekim komunistler onu, sosyalist rüzgârdan ayrılmış, tehlikeli bir reaksiyoner, yani yenilik ve ilerleme karşıtı bir muhâfazakâr olarak görürler.[19]

Marks'la diğer hümanistik düşünce sistemleri ve dinlerin temel buluşma noktasının, mesihçi peygamber ideali olduğuna inanan Fromm'a göre Marks'ın temel amacı, kurulacak yeni düzende para ve mal hırsının egemen rolünün ortadan kalkmasıdır.[20]

Diğer yandan bir psikanalist olması sebebiyle Fromm, düşünce temellerini önemli derecede Freud düşüncesi üzerine oturtmuştur. Ancak Freud'un ortaya koyduğu klasik psikanalizi kendine göre yorumlamış, analizlerinde kültürel ve sosyal faktörleri, etkin biçimde kullanmıştır. Bunun sonucu olarak "*Kültürel Psikanalist*", "*Sosyal Psikanalist*" "*Atropolojik psikanalist veya psikolog*"[21], "*Neo-Freud'çu Psikanalist*" ve psikanalizi revize etme çabalarından dolayı "*revizyonist*"[22] tanımlamalarına muhâtap olmuş, sık sık bu şekilde kategorize edilmiştir. Fromm'la ilgili en büyük yanlış değerlendirmenin onu Neo-Freudçu yahut kültüralist olarak takdîm etmek olduğunu söyleyen Burston, onun Horney'le sevgi ilişkisinde bulunduğunu, Sullivian'la arkadaşlık yaptığını, ama onların yaptığı gibi kendini Freud'tan uzak tutmaya çaba harcamadığını sadece onu eleştirmekle yetindiğini söyler. Nitekim Cortina'ya göre de Fromm'un yaptığı iş, bireysel güdü ve inançların yanında, sosyal etkileri de dikkate alarak Freud'un bilinçdışı kavramını genişletmek olmuştur.[23] Bu kategorize edilmelerden Fromm'un bizzat kendisi de rahatsız olmuştur. Ona göre, Freud ve klasik psikanaliz konusundaki okullardan çoğu, her ne kadar doğru bir eksende gelişmelerini devam ettirseler de, Freud'un önemli buluşlarından çoğunu göz-

17. Bkz. Fromm, *The Crisis of Psychoanalisis*, s. 62 vd.
18. Dobrenkov, *Erich Fromm ve Yeni Freudçuluğun Eleştirisi*, s. 29.
19. Bkz. Rainer Funk, "Major Points In Erich Fromm's Thought", s. 1, *www.erich-fromm.de*, 23.07.2005.
20. Fromm, *Marx's Concept of Man*, New York, 1998, s. 14.
21. Bkz. Dobrenkov, *Erich Fromm ve Yeni Freudçuluğun Eleştirisi*, s. 33 vd.
22. Bkz. Fromm, *Toplumsal Bilinçaltının Araştırılması*, çev. Aydın Arıtan, İstanbul, 1998, s. 47.
23. Maoricio Cortina, "Review Essay of Daniel Burston *The Legacy of Erich Fromm*", s. 2, *www.erich-fromm.de*, 23.07.2005.

den kaçırma yanılgısı içinde olmuşlardır. O da Freud'u eleştirir ve teorisinden yararlanma konusunda sınırlar ortaya koyar.[24]

Fromm'a göre Freud veya başka bir düşünürün sistemini doğru anlayabilmek, aynı zamanda o sistemin içerdiği yanlışları da görmekten geçer. Üstelik Freud, teorisini kurup açıkladıktan sonra, geçerliliği konusunda hiçbir zaman iddiâlı olmamış, hatta teorinin değerini azaltacak biçimde konuşmaktan geri kalmamıştır[25].

Freud'un temel kavramları, Fromm düşüncesinde de önemli bir yer işgal etmiştir. O, yukarıdaki yaklaşımları çerçevesinde, bu kavramları aynen kullanmakla birlikte, Freud'un eksik bıraktığı yönlerini, analitik bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır[26].

Freud psikanalizinin temel kavramlarını, hümanistik psikolojisine uyarlayarak, daha çok insanın olumlu yönlerine vurgu yapan Fromm, insana temelde varoluşçu-hümanistik[27] bir perspektiften yaklaşır. Psikanalizin kültürel ve sosyal yapının etkilerini göz ardı ettiğini düşünerek, yeni açılımlara ihtiyaç duyduğuna inanır. Gerçi Berlin Enstitüsü'nde katı bir Freudçu olarak eğitilen Fromm, kariyerinin başlangıcında onun teorilerini tamâmıyle doğru kabul ederek işe başlamış, ancak kendi kişisel tecrübelerinin ve hastalarında gördüklerinin bu bilgileriyle örtüşmediğini anladığında içinde şüpheler oluşmaya başlamıştır. Zamanla klasik psikanalizin öngördüğü bakış açısının, hastalarının gerçek problemine ulaşmada yetersiz olduğunu anlamış ve Freud'un ortaya koyduğu psikanalitik yaklaşım cinselliği merkeze aldığı için, hastalara uygun bir yöntem olmadığı kanaatine varmıştır. Ayrıca bu rutin olmaktan öteye gitmeyen ezber uygulama Fromm'u sıkmıştır. O, bu sıkılmanın sebebini hastalarının hayatları ile direkt ilişkisi olamaması ve sürekli soyut şeylerle uğraşmasına bağlar.[28]

Fromm, bu tecrübelerden sonra, katı Freudçu tutumunu terk ederek, farklı bir noktaya yönelir. Psikanalizle ilgili bilgi ve yaklaşımlarını bu yeni anlayışıyla zenginleştirmeye başlar. Bu farklı nokta, insanın temel yapısında var olan his ve duygular ile diğer insanlarla ilişkileridir.

Fromm, ne Freud gibi biyolojik güdüleri temel alır; ne de insanı salt toplum tarafından belirlenen bir kişilik olarak değerlendirir. Bu açıdan o, hem biyolojik maddeci, hem de rölativist sosyo-kültürel yaklaşımlara karşı çıkar. Sosyo- kültürel tezlere çok önem verir ama bireyin potansiyel yetileri ve temel ih-

---

24. Maccoby, "The Two Voices of Erich Fromm: The Prophetic and the Analytic", s. 1.
25. Bkz. Fromm, *Greatness and Limitations of Freud's Thought*, New York, 1980, ss. 4-5.
26. Genel bilgi için bkz. Fromm, *Sigmund Freud'un Misyonu*, çev. Emre Ak, 2. Basım Ankara, 2000 ve *Greatness and Limitations of Freud's Thought, New York, 1980,* (Türkçesi *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları*, çev. Aydın Arıtan, 2. Baskı, İstanbul, 1981).
27. Paul Mattick, *Fromm's Sane Society*, New York, 1956, s. 2.
28. Fromm, *For The Love of Life*, ss. 106-107.

tiyaçlarının önüne geçirmez. O, insandaki psikolojik faktörlerin özünü kavrayabilmek için kuramını, insanın varoluşunu antropolojik-felsefî bir temel üzerine oturtarak geliştirir.[29]

Freud'den, çok temel bazı noktalarda ayrılmasına karşın Fromm da diğerleri gibi, özde psikanalitik kavram ve anlayışları reddetmemiş ve kendi yorumları çerçevesinde uygulamıştır.[30] Ancak psikanalist çevrelerde, belki de uygulamadan çok teoriye ağırlık vermesi sebebiyle, meselâ Horney kadar etkili olamamıştır.[31]

Fromm'un insana bakışına gelince, o bireyi, toplum içinde ve sevgi ile üretme yetilerini öne çıkararak değerlendirir. Ona göre insan kendi problemlerini çözebilecek bir kapasiteye sahiptir. Hatta çözmesi gerektiğinin farkında olan bir varlıktır. Nitekim o, en çok insana ve insanın güçlerine inanır ve bu açıdan insanın hayvanlar arasında üstün bir yeri olduğunu düşünür. Bu açıdan insanı, kendi varlığını hiçbir şekilde kaçamayacağı bir problem olarak gören, bunu çözmesi gereken ve öleceğini bilen tek hayvan olarak görür.[32]

Fromm'a göre bu iki yön, aynı zamanda insan olmanın hem olumlu, hem de riskli olan iki yanıdır. En başta hayat ve ölüm arasında olmak üzere, her alanda karşılaşılacak çelişkiler, insanın sürekli zorlanım yaşayabileceği konulardır. O, insanın bu çelişkileri, doğru ve sağlıklı yollarla aşılabilmesi durumunda, varoluşun anlamını çözerek rûhen huzurlu ve daha sağlıklı yaşamasının mümkün olacağını düşünür.

Hayatı anlayabilmek için önce insanı anlamak gerektiğine inanan Fromm'a göre, insanı anlamanın yolu, onu bir işçi, bir mühendis vb. sosyal işlevi ve rolü bağlamında ele almak değildir. İnsanı sağlıklı bir şekilde tanımak ve tanımlayabilmek için, onun salt insan olma özelliğinden hareket etmek gerekir.[33] Ortak noktamız budur ve tek bir insan, insan soyunun simgesidir. O, kişiliği ile bütün insanlarda ortak olan insana ait özellikleri taşır. Bu çerçevede insan bir yanıyla ilkel, yırtıcı, yamyam, puta tapıcı; diğer yanıyla, akıl, sevgi ve adalet güçlerine sahip ve bunları geliştirip kullanabilen bir varlıktır. Yani olabilecek bütün kültürleri içinde barındıran bir bütünlüktür.[34]

İşte bu düşünceleri insan anlayışının odak noktası kabul eden Fromm, insanı anlama çabasına, en geriden, varoluş sürecinden başlar. "İnsan nasıl varolmuştur?" "Diğer varlıklar ile, özellikle hayvanlar ile arasındaki varoluştan

---

29. Dobrenkov, *Erich Fromm ve Yeni Freudçuluğun Eleştirisi*, s. 35.
30. Gülgün Yanbastı, *Kişilik Kuramları*, 2. Baskı, İzmir, 1996, s. 88.
31. Erol Göka ve M.H. Türkçapar, *Freud*, İstanbul, 1992, s. 97.
32. Bkz. Fromm, *Man For Himself*, New York, 1947, ss. 39-40.
33. Fromm, *For The Love of Life*, ss. 141-142.
34. Geniş bilgi için bkz. Fromm, *Beyond The Chains of Illusion*, New York, 1962, s. 74 vd.

gelen donanımsal farklılıklar nelerdir?" "İnsan doğası diye bir şey var mıdır ve her insanda ortak mıdır?" şeklindeki çok temel ve aynı zamanda felsefî sorulara cevaplar arar. Bu sorulara geliştirdiği cevaplarla, insan anlayışının temellerini oluşturmaya çalışır. Çünkü psikanalitik sağaltımla anlaşılmaya çalışılan insan, önce bütün yönleriyle görülebilmeli ve tanınabilmelidir. O halde önce insan soyunun evrende varolma ânıyla işe başlamak gerekir.

Varoluşçu felsefenin iddiâ ettiği gibi insanın tesâdüf eseri belli bir zaman ve mekâna fırlatıldığını öngören Fromm[35], insanın doğayla köklü bir ayrılık yaşama durumuyla yüz yüze kalmış olarak dünyaya geldiğine inanır. İnsan, her ne kadar doğanın birer parçası olan diğer şekil verilmiş yaratıklar gibi, doğanın değişmez kurallarına tâbi olsa da, onda hayvansal oluşu karakterize eden içgüdüsel uyum bozulmuştur.[36] Hayvanlar yine içgüdüleri ile hareket etmeye devam etseler de, insanlar farklılık gösterir. Şöyle ki, hayvanın kendi dünyasına uyumu hep aynı kalır. Bu içgüdüsel uyum, çevreye başarılı bir şekilde ayak uyduramadığında, hayvanın bütün hayatı sona erer. Çünkü çevresini değiştirmesi söz konusu olamamaktadır. Hayvanların donanımları itibarıyla yapabilecekleri tek şey, değişen şartlara kendi kendilerini uyarlayarak uyum sağlama çabasıdır. Bunu yapabilmelerinde sahip oldukları güçler, fiziksel yapılarının yanı sıra, içgüdüsel donanımlarıdır. Oysa insanlarda, hayvanlarda olmayan öz-farkındalık, dünyayı anlayabilmek için mantık sahibi olma ve hayal gücü gibi nitelikler söz konusudur. Bu haliyle insan hayvanlar arasında beynin en fazla geliştiği bir türdür.[37] Hayvanlar programlanmış güdülere sahipken, insan, bir hayvan olarak fizyolojik ihtiyaçlarını sürdürmekle birlikte, davranışlarını bu nitelikleriyle oluşturur.

Diğer yandan doğanın bir parçası olarak insan, kendi hayat sınırlarını fark ettiğinde başlangıçtaki doğayla birliğe yeniden ulaşmak ile kendinin anlamını kavrayıp özgürleşme ve insan olmanın mutluluğuna erişme arasında bir varoluşsal ikilem yaşar.[38] Fromm'a göre insan, ya tekrar doğayla uyumuna (hayvanca varoluşa) dönecek yahut bu niteliklerini kullanarak varoluş sorununu ve hayatı çözmek için aklı tarafından zorlanacak ve sürekli daha ileriye giderek bilinmeyene cevap arayacaktır.

---

35. Fromm, *Barışın Tekniği ve Stratejisi*, çev. Fevzi Emir-Kaan H. Ökten, İstanbul, 1996, s. 20. Varoluşçu felsefe ile bağlantılı olarak gelişen varoluşçu psikoloji yahut psikoterapi, insanı anlamı olmayan bir evrene fırlatılmış, anlam arayışı içerisinde bir varlık olarak görür. İnsanın anlam ararken yaşayacağı en temel çatışma, bu varoluş ve sonrasındaki insanın anlam arama çabalarından oluşur. Bkz. Irvin Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, çev. Zeliha İyidoğan Babayiğit, İstanbul, 1999, s. 20.
36. Fromm, *Man For Himself*, s. 40.
37. Fromm, *a.g.e.* s. 40.
38. Dobrenkov, *Erich Fromm ve Yeni Freudçuluğun Eleştirisi*, s. 36; Fromm, *a.g.e.* s. 41; *The Sane Society*, London, 1963, s. 29.

Fromm, bu arayışta insanın yaşayacağı en temel varoluşsal ikilemin, yaşam ile ölüm arasında olduğunu iddiâ eder. İnsanın farkına vardığı ölüm olgusu, hayat tecrübesinin dışındadır ve yaşamla uzlaşmamaktadır. İnsan bu gerçeği bilmekte ve bu da onun hayatını derinden etkilemektedir. Çünkü ölüm, hayatın tamâmen karşıtıdır. Yaşama ile bağdaşması hiçbir şekilde mümkün değildir. Diğer yandan insanın bu çatışmayı, bir şekilde çözebilmesi gerekir. İnsan aklı, hayatı sağlıklı bir şekilde devam ettirebilmek için buna zorlanır.

Fromm, bu durumda insanın önünde iki yol bulunduğunu söyler. Birincisi, insanlık öncesi dönemdeki doğa ile uyum haline geri dönmedir. Burada herhangi bir risk almadan esenlik ve güven içinde olma vardır. Ancak insanın bu özlemi, onu sağlıklı olmayan yönelimlere sürükleyebilir. Çünkü insan artık doğayla ayrılmış ve ayakları üstünde duramadığı takdirde döneceği edilgin kimlikte hayatı gerçek dışı yaşayacaktır.

İnsanın önünde var olan bir diğer seçenek, aklını geliştirme yoluyla ilerleme sağlamaktır. Bu insan için, varoluşuna dönük daha rasyonel bir çözüm yoludur. Ancak insanın bu ikilemi aşabilmesi hiç de kolay olmamaktadır. Bu ikilem aşılmadığı sürece de, insanın kendi güçlerini yeterince geliştirmesi güçleşecektir. Çünkü korkular, anlamsızlık duygusu, güçsüzlük ve ölümden sonra ne olacağını bilememe gibi düşünceler, insanların çoğu için dayanılması mümkün olmayan bir ruhsal durum oluştururlar. Bu sebeple böylesi korkulara kapılan herkes, kendini huzurlu hissetme, hayatı sevme ve gelecekten korkmadan ileriye doğru adım atma şanslarını da yitirecektir.[39]

Fromm'a göre insanlığın yaşadığı daha sayısız çelişkileri aşmanın tek yolu, gerçekle yüz yüze gelerek, temelli tek başına ve yalnız olduğunu kabul etmek ve kendi sorununu, kendisi için çözebilecek hiçbir gücün bulunmadığını onaylamaktır. Bunun aksine bir davranış olan, yaşanan varoluşsal çelişki ve günümüz şartlarının acımasızlığı karşısında yenilgiyi kabullenme ve umudu bir başka dünyaya ertelemeyi o, teslimiyetçi ve edilgin bir davranış olarak görür.[40] İnsan mücâdeleden yılmamalıdır. Bu konuda takip edilebilecek doğru yöntem, kendimizi savunmak ile akıl, sevgi ve üretici çalışma gibi yetileri geliştirmektir. Freud'la çeliştiği bu noktada Fromm, onun insan mutluluğunu, sadece güdülerin tatmin edilmesiyle izahının[41], o dönemin mekanist-natüralist anlayışına uyan yanlış bir yaklaşım olduğunu, gerçekte bu güdüler doyu-

---

39. Fromm, *Yaşama Sanatı,* çev. Aydın Arıtan, İstanbul, 1997, ss. 18-19.
40. Maccoby, "The Two Voices of Erich Fromm: The Prophetic and the Analytic", s. 12; Fromm, *The Revolution of Hope,* New York, 1968, s. 7.
41. Freud'a göre, insan içgüdüsel dürtülerini kontrol ettiği sürece daha çok uygarlaşır ve bu anlamda uygar olmanın bedeli, nevrozlarla ödenir. Geniş bilgi için bkz. Sigmund Freud, *Uygarlık, Din ve Toplum*, çev. Selçuk Budak, 2. Baskı, Ankara, 1997.

rulsa bile insanın doyuma ulaşıp mutlu olamayacağını ve hayvan olma yönünü aşamayacağını söyler.[42]

Fromm, fizyolojik ihtiyaçların giderilmesinin, insanın zihinsel ve ruhsal olarak sağlıklı olmasına yetmeyeceğini iddiâ eder. Çünkü insan, kendisine verilmiş olan mantık sayesinde, kendisi ve diğer insanların, geçmiş ve geleceğin imkânlarının farkındadır. Kendi ömrünün, irâdesi dışında başlayıp, irâdesine rağmen biteceğinin, kendisinin sevdiklerinden önce veya sevdiklerinin ondan önce öleceğinin, yine hayatın çeşitli risk ve zorlukları karşısında yalnız ve bazen çaresiz olduğunun farkındadır. Bu durum onun hayatını dayanılmaz bir hapishâneye çevirir.[43] Bu durumda insan, bu hapishâneden kurtulmak için başka ihtiyaçlarını da karşılamalıdır. Ona göre, ruhsal rahatsızlıkların temelinde bu ihtiyaçların tatmin edilmemiş olması yatar. Bunun sonucunda gelişen sevgi, adalet vb. değerlerin yoksunluğunu yaşayan insan, patolojik eğilimlere yatkın hale gelir.[44] Bunlar; insan olmak sebebiyle ortaya çıkan ihtiyaçlardır. Bu türlü ihtiyaçlardan en belli başlı olanları; ilişki ihtiyacı, aşkınlık ihtiyacı, kimlik ihtiyacı, köklülük ihtiyacı ve bir yönelim nesnesine duyulan ihtiyaçtır.[45]

İlişki İhtiyacı

İnsan, başkalarıyla ilişki kurmadan yalnız kalmaya katlanamaz. Mutlu ve akıl sağlığı yerinde olabilmesi için mutlaka kendini, diğer insanlar ve gelecek kuşaklarla dayanışma halinde hissetmesi gerekir.[46] O halde yapılması gereken, insanların birbirleriyle sevgiye dayalı ilişki kurmalarıdır. Bu ihtiyacın en tatmin edici şekilde karşılanabilmesinin yolu budur.[47] Aynı zamanda en güçlü tutku olan bu ihtiyacı doğru şekilde karşılamak yoluyla insan, sağlıklı bir ruh yapısına sahip olabilir. Güçlü bir tutku halinde var olan bu başkalarıyla ilişki ihtiya-

---

42. Fromm, *The Sane Society*, s. 25.
43. Varoluşçu felsefe ve varoluşçu psikanalizde en temel kaygı bu ayrılık olup, ayrılığın farkına varma bütün anksiyetenin kaynağı olarak görülür. Bkz. Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, s. 582.
44. Bkz. Fromm, "The Influence of Social Factors in Child Development". Bu makale, 1958 yılında Erich Fromm tarafından İspanya'da verilmiş bir konferans metninden oluşmaktadır. "Los factores sociales y su influencia en el desarrollo del niño" başlığı altında *La Prensa Médica Mexicana* (Volume 23, 1958, p. 227f.'da yayınlanmıştır. Jorge Silva García tarafından yapılan İngilizce çevirisi ise, ilk kez *The International Erich Fromm Society (Uluslararası Erich Fromm Toplumu) Yıllığı*'nda (Vol. 3, Münster: LIT-Verlag,1992, ss. 163-165). yayınlanmıştır. Bkz. *www. marksists.org*, 11.09.2005.
45. Fromm, *Yaşama Sanatı*, ss. 19-20.
46. Fromm, *The Sane Society*, s. 43.
47. Calvin S., Hall. and Gardner Lindzey, *Theories and Personality*, New York, 1978, s. 171.

cı, Fromm'a göre cinsel tutkulardan ve hatta yaşama isteğinden bile daha güçlüdür.[48] Bu amaca ulaşma konusundaki bir başarısızlık, delilik anlamına gelir. Çünkü tamâmıyle yalıtılmış olma paniği, ancak dış dünyadan köklü bir uzaklaşmayla üstesinden gelinebilecek bir durumdur.[49] Böylece kişinin ayrı düştüğü dış dünya ortadan kalkacağı için, ayrılık duygusuna yer kalmaz.[50]

Fromm'a göre bütün bu arayışların doğru adresi, bu ihtiyacın diğer insanlar ve bütün canlı varlıklarla sevgi boyutunda birlikte yaşanarak karşılanmasıdır.[51]

Aşkınlık İhtiyacı

Aşkınlık, insanın hayvansal özelliklerini aşma ve yaratıcı bir varlık olma ihtiyacıdır. Fromm, her insanın varoluşunda salt edilgin bir yaratık olma konumunu aşarak yücelme ihtiyacı olduğu düşüncesindedir. Bir açıdan insanın hayvan, bitki ve organik olmayan maddelerden bir farkı yoktur. Çünkü o da diğerleri gibi dünyaya, kendi izni ve isteği olmadan atılmış ve yine kendi isteği olmadan bu dünyadan götürülmektedir. Fakat akıl ve hayal gücü ile donatıldığı için, tesâdüfen bir araya gelişle ve yaratılmış olan diğer varlıkların edilgin rolüyle yetinemez.[52] Yaratık rolü ve varoluşunun tesâdüfe bağlı ve edilgin oluşunu, bir "*yaratıcı*" olmak sûretiyle aşmak ister.[53] Böylece yaratıcı bir kişi olmak sûretiyle hayvansal doğasını aşarak aşkınlığa ulaşabilir.[54]

Aşkınlık ihtiyacı bağlamında insanın sevgi ve nefret dürtülerine de değinen Fromm, bunları, insanın hayvânî özelliklerini aşma ihtiyacının bir sonucu olarak görür. Çünkü ona göre, bu özellikler, insana aittir. Hayvanlarsa, ne sevebilir, ne nefret edebilirler.[55]

Köklülük İhtiyacı

Fromm, insanda doğal bağları koparmama ve bu konuda direnme isteği olduğunu iddiâ eder.[56] Bu doğal bağların en ilkeli ise, anneye olan bağlılıktır. Çocuğun yaşama başladığı yer anne karnıdır. Doğumdan sonra çocuk tamâmıyle anneye bağlı bir yaşam sürdürür. Fizikî olarak bağımlı ve çaresizdir. Annenin

---

48. Fromm, *Beyond The Chains of Illusion*, s. 126.
49. Dobrenkov, *Erich Fromm ve Yeni Freudçuluğun Eleştirisi*, ss. 38-39.
50. Fromm, *The Art of Loving*, New York, 1956, s. 9.
51. Engin Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, 4. Baskı, İstanbul, 1990, s. 222.
52. Fromm, *Barışın Tekniği ve Stratejisi*, s. 20.
53. Fromm, *The Sane Society*, s. 36.
54. Dobrenkov, *Erich Fromm ve Yeni Freudçuluğun Eleştirisi*, s. 42.
55. Geçtan *Psikanaliz ve Sonrası*, s. 222.
56. Fromm, *The Sane Society*, s. 38.

yardımı ve ilgisi olmaksızın hayatı sürdürebilmesi imkânsızdır. Üstelik annenin çocuğa bakması ve büyütmesinin maddî bir karşılığı yoktur. Anne ona sadece çocuğu olduğu için, yoğun sevgi duygularıyla bakar. Bu sevgi ve ilgi, sınırlı bir zaman ve mekân içermez. Onun için çocuk sürekli kendini annesine ait hisseder. Onda karşılıksız sevgi, özveri ve yardım vardır. Hayatının ileriki dönemlerinde birey, bu annesiyle birlikte yaşadığı koruyucu, besleyici ve kuşatıcı deneyimleri hayatın temeli olarak alır. Sürekli bir anne tarafından sevilmek, çocuğun yaşam sürmesi, köklülük duygusuna sahip olması ve kendi öz yuvasında yaşaması anlamına gelir.[57]

Yetişkinlik döneminde insan hep annenin merkezi olduğu bu köke özlem duyar. Bir özlem olarak son derece doğal görülebilecek olan bu yönelim, anneyle yeniden bütünleşme arzusu gibi bir gerileme işlevi görmeye başladığında zararlı bir saplantı niteliği kazanır. İnsanın bu süreçte rahat edebilmesinin yolu, bu doğal kökleri aşabilmektir. Bu çözümlemeler ile problemi ortaya koyan Fromm, sağlıklı çözüm olarak diğer insanlarla kardeşçe yaşamanın ve yeni kökler bulmanın gerekliliğine inanır.[58] İnsan ancak böyle bir kök bulunca, bu dünyada kendini evinde hissedebilir. Bu yüzden insan, doğal bağlarını koparmamak için içinde sürekli bir özlem duyacaktır. Ayrıca onun, doğa, ana, kan ve topraktan koparılmaya karşı direnme içinde olması son derece doğal bir davranıştır. Çünkü insanın bu ihtiyacını bir şekilde karşılayamamasının sonucu, akıl sağlığını kaybetmek gibi vahim bir durum olacaktır.[59]

Kimlik İhtiyacı

İnsan, "*ben*" diyebilen ve kendisinin ayrı bir öz olduğunu fark edebilen bir canlı varlıktır.[60] Diğer yaratıklar aynı durumda değildir. Meselâ hayvan, doğanın içerisinde olduğu ve onu aşamadığı için kendi durumunu algılayabilme yeteneğine sahip değildir ve bu yüzden de onda bir kimlik duygusu ihtiyacı mevcut değildir. Oysa insan, doğadan koparılıp atıldığı, aynı zamanda da akıl, bilinç ve hayal gücüyle donatılmış olduğu için, kendi hakkında bir kavram oluşturma gereği duyar. "*Ben, benim*" diyebilmek ve bunu hissetmek onun için bir ihtiyaçtır. Eğer kendisinin ve çevresindekilerin ayrı kişiler olduğunun farkındaysa, eylemlerinin öznesi olarak kendisini idrak etmek zorunluluğu duyacaktır.[61]

Fromm, bireyselliğin, pek çok kimse için olumlu anlamda işlev görmek yerine, "*kimlik duygusu*"na erişememenin bir maskesi olarak işlev gördüğün-

57. Fromm, *The Sane Society*, s. 38.
58. Dobrenkov, *Erich Fromm ve Yeni Freudçuluğun Eleştirisi*, s. 41.
59. Fromm, *Barışın Tekniği ve Stratejisi*, s. 23.
60. Fromm, *Barışın Tekniği ve Stratejisi* s. 27.
61. Fromm, *Barışın Tekniği ve Stratejisi* s. 27.

den söz eder.[62] Dolayısıyla, insanlara özgürlük ve mutluluk va'd eden Batı uygarlığı, ne yazık ki pek çok kimse için sahte özgürlük ve mutluluk duygusundan başkasını kazandırmaktan öte bir işlev görememiştir. İnsanlar, ulaşılan refah düzeyine rağmen, kimlik ihtiyaçlarını varoluşlarına uygun şekilde cevaplayabilme düzeyi elde edememişlerdir. Gelinen noktada insanın oynadığı rol, ancak bir kukla gibi, maskeli yaşamak olmuştur.[63]

Bir Yönelim ve Bağlılık Nesnesine Duyulan İhtiyaç

İnsanın, içinde yaşadığı dünyayı tutarlı bir şekilde algılamasını sağlayacak, en temel ihtiyaçlardan biri de, bir yönelim ve bağlılık nesnesine duyulan ihtiyaçtır.[64] Bu da insanın varoluş sorununa bir çözüm bulabilme çabasıdır. İlkel olsun, tanrılı yahut tanrısız olsun bütün din ve düşünce sistemleri böylesi bir ihtiyaçtan kaynaklanır. Fromm'a göre bu ihtiyaç iki düzeyde ortaya çıkar. Birincisi doğru yahut yanlış her hangi bir yönelmeyi içerir ve en temeldeki ihtiyaç budur. Ancak eğer insan, bu tür bir öznel tatmine ulaşamazsa, sağlıklı yaşayamaz. İkinci düzeydeki ihtiyaç, akıl aracılığı ile gerçeklikle ilişki kurmayı, dünyayı nesnel olarak algılayabilmeyi içerir. Aklı geliştirme ihtiyacı, bir yönelme ihtiyacını geliştirme gereği kadar âcil değildir. Fromm, buna sebep olarak, insanın sağlıktan ziyâde, mutluluk ve iç huzurunun tehlikede olduğunu söyler.[65] Çünkü insan sadece düşünce yetisine sahip bir varlık değildir. Varoluşundan kaynaklanan çelişkilere yalnızca düşüncesiyle değil, aynı zamanda yaşama süreci, duygu ve fiilleri ile de tepki göstermek durumundadır. İşte bir yönelim nesnesi ve kendini adama sistemi de, bu bağlamda işlevsellik gösterir.

Fromm, insanın bir yönelim sistemi ve kendini adama nesnesine dönük cevaplarının içerik ve şekil bakımından farklılıklar gösterdiğini ifade eder.[66] Konuyla ilgili çözümlemelerini ilk insanlardan başlatan Fromm'a göre, önceleri animizm[67] ve totemizm[68] gibi insanın anlam arayışına cevap olabilecek doğal

---

62. Fromm, *The Sane Society*, s. 62.
63. Richard I. Evans, *Dialogue With Erich Fromm*, Second Edition, New York, 1981, s. 29.
64. Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, s. 222.
65. Fromm, *The Sane Society*, s. 65.
66. Dobrenkov, *Erich Fromm ve Yeni Freudçuluğun Eleştirisi*, s. 42.
67. *Ruhçuluk* yahut *canlıcılık* olarak da ifade edilen *animizm*, evrendeki çeşitli canlıların ruh âlemine ait güçlerce idare edildiğini ileri süren bir akımın adıdır. Bkz. James Drever, *A Dictionary of Psychology*, Victoria, 1962, s. 15; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, 6. Baskı, 1996, s. 59.
68. Totemizm, sosyal ve dinî bir kurum olarak Totem etrafında merkezîleşen bir hukuk ve gelenek sistemidir. Totem ise, bazı ilkel toplumlarda toplum üyelerinin kendilerini koruduğuna inandıkları bitki, hayvan ve eşyalara verilen isimdir. Bkz. Sezgin Kızılçe-

nesneler yahut atalar bu ihtiyaca cevap olarak geliştirilmiştir. Sonraları insanlar bu ihtiyaçlarını çok tanrılı ve zaman içinde tek tanrılı dinî sistemlerle karşılama durumunda olmuşlardır. Ayrıca ona göre, içeriğinde Tanrı olmayan, ancak dinî olarak nitelenebilmesi mümkün olan Budizm gibi sistemlere yönelmenin gerisinde de aynı ihtiyaç yatar.[69]

Kişilik Kuramı ve Karakter Tipleri

Fromm, Freud'un aksine, insan kişiliğinin kültür tarafından şekillendirildiği ve kişiler arası ilişkilerden etkilendiği görüşündedir.[70] Ona göre kişilik, kalıtımın yanında, sosyal ve kültürel etkilerle oluşur.[71] Çünkü her ne kadar, psişik yapısı ve çocukluk deneyimleri bireyin kişilik yapısında etkili olsa da, içinde yaşadığı topluma ait sosyal gerçeklikler, önemli derecede belirleyici bir role sahiptirler.[72] Nitekim Fromm, bireysel karakterden daha çok sosyal karakter üzerinde durur.[73] Ona göre sosyal karakter, bireysel karakterden daha özgündür. Temelde, dürtüler de toplumun izin verdiği ve sınırladığı ölçüde gerçekleşebilir. O halde, insan enerjisinin nasıl yönlendirildiğini ve belli bir toplumsal düzen içinde üretken bir güç olarak nasıl işlediğini anlayabilmek için, sosyal karaktere bakmak gerekecektir.[74]

Sosyal karakter özellikleri, Fromm'a göre, bireyin kendini, içinde bulunduğu toplumsal şartlara uyarlayarak, yapmak zorundaymış gibi bir arzuyla hareket etmesiyle gelişir. Yani toplumsal kişilikte dışsal zorunluluklar içselleşir ve böylece insan, enerjisini belli bir ekonomik ve toplumsal sistemin hizmetine verir. Bu çerçevede kişilik yapısı belli ihtiyaçlara paralel davranışlar geliştirir. Bunlar, psikolojik ve nesnel başarı açısından tatmin edici bir değer ifade ederler.[75]

Fromm, kişiliğe ilişkin bu yaklaşımları bağlamında klasik psikanaliz ve onun kurucusu Freud ile ayrışmaktadır. Çünkü Freud'un kişilik sisteminde insan, kendine dönük ve içgüdüsel ihtiyaçları tatmin edebilme yahut engellenmeye bağlı olarak kişilik geliştirirken, Fromm insanı öncelikle sosyal bir varlık olarak ele alır. Bu sebeple, bireysel psikolojinin aynı zamanda ve temelde sosyal psikoloji

---

lik, Yaşar Erjem, *Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü*, Konya, 1992, s. 422; Drever, *a.g.s.*, s. 296.

69. Fromm, *The Sane Society*, ss. 65-66; *Man For Himself*, s. 47.
70. Yanbastı, *Kişilik Kuramları*, s. 88.
71. Fromm and Maccoby, *Social Character In aA Mexican Village*, New York, 1970, s. 16.
72. Fromm, *The Dogma of Christ*, s. 10; "Character and Social Process", 1942, s. 2. Bkz. *www. marksists.org/archive/fromm/works*, 11.09.2005.
73. Maccoby, "*The Two Voices of Erich Fromm: The Prophetic and the Analytic*", s. 4.
74. Fromm, *Escape From Freedom,* New York, 1965, s. 304.
75. Fromm, *Escape From Freedom*, ss. 311-312.

olduğuna; psikolojinin temel sorununun, içgüdüsel isteklerin tatmini yahut engellenmesi değil, kişinin dış dünyaya ilgi durumu olduğuna inanır.[76] O'na göre insanın kendisi ve dünya arasındaki ilişkilerde, özümseme, kendisi ile ve diğer insanlar arasındaki ilişkilerde toplumsallaşma esastır. Bu süreç sevmeyle, sevmeyi öğrenme ve yaşamayla sağlıklı kılınır. İnsan dünyadaki diğer nesneleri belli bir şekilde edinmek, özümsemek zorundadır. Aynı şekilde savunma, çalışma, cinsel doyum, çocuk yetiştirme, bilgi aktarımı gibi yaşantılar için de başkalarıyla işbirliği yapmak, onlarla bir ve ilişkili olmak zorundadır.

Fromm'a göre, insanın dünyayı özümseme ve kendisi ve diğer insanlarla ilişkiler kurarak toplumsallaşma sürecinde sevgiyi öğrenememesi yahut bu yetinin yeterince ve sağlıklı gelişmemesi durumunda, bireyin mazoşist yahut sadist eğilimlere saptığı da görülür. Mazoşist kişi, kendini; yönlendiren, yöneten, koruyan, hayatının vazgeçilmezi olduğuna inandığı bir insanın parçası haline getirir. Böylece, dayanılmaz olan tamâmıyle yalnız kalma ve ayrılık duygularından kaçar. Fromm, kişinin itâat ettiği ve kendini güvende hissettiği bu gücün Tanrı veya bir insan olabileceğini söyler.[77] Horney de, böyle kişinin itâat etmekteki gerçek amacının mutluluk elde etmek değil, güvenlik ihtiyacını karşılamak olduğunu söyler.[78] Mazoşist kişiye göre o, her şeydir, kendisi ise, onun parçası olmanın dışında hiçbir şeydir. Bir parça olarak, büyüklüğün, gücün, eminliğin bir parçasıdır ve kararlar almak, riske atılmak zorunda değildir. Yalnız değildir ama bağımsız ve bütünlüğü olan bir varlık da değildir.[79]

Mazoşizme karşılık gelen diğer sapkın yönelim de sadizmdir. Fromm, sadist kişiyi, "Başka bir insanı kendisinin bir parçasına dönüştürerek kendi yalnızlığı ve tutsaklık duygusundan kaçmak isteyen kimse" diye tanımlar. Ona göre sadist kişi, kendisine itâat eden insanı kendine katarak kendini büyütür ve zenginleştirir.[80] Burada aktif duygu, bir başka insan yahut diğer canlı nesneler üzerindeki egemenlikten alınan hazdır.[81]

Her iki durumda da bireysellik ve özgürlük yitirilir. Böylece birey, yitirmiş olduğu kendi özünün bütünselliğini, bir başka yoldan gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Oysa ona göre insan, olgun sevgi ve diğer insanlar ve evrenle birlik sayesinde kendi bütünlüğünü, bireyselliğini koruyarak gerçekleştirebilir.[82]

---

76. Fromm, *Man For Himself*, s. 58. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Fromm, *The Dogma of Christ*, s. 18; *Escape From Freedom*, ss. 326-327.
77. Fromm, *The Art of Loving*, s. 20.
78. Karen Horney, *Çağımızın Tedirgin İnsanı*, çev. Ayda Yörükan, İstanbul, 1980, s. 104.
79. Fromm, *The Art of Loving*, 20.
80. Fromm, *The Art of Loving*, 20.
81. Fromm, *Escape From Freedom*, s. 179.
82. Fromm, *The Art of Loving*, s. 21.

Fromm, karakter kavramına yaklaşımında da, daha önce üzerinde durduğumuz gibi, sosyal öğeleri öne çıkarır. Bireysel psişik yapı ile sosyo-ekonomik yapı arasındaki ilişkinin sonucu ortaya çıkan karakter yapısına, *sosyal karakter* adını verir.[83]

Fromm, ayrıca sosyal psikolojik odaklı karakter tiplerinden söz eder. Bunların *üretken* yahut *üretken olmayan yönelimli* diye temelde ikiye ayrılabileceğini belirtir. Üretken olmayan yönelim biçimlerini, genelde birbirinin içine geçmiş olacağını belirterek, dört kısımda açıklar. Bunlardan birincisi *alıcı yönelimli kişiler*dir. Bunlara göre bütün iyiliklerin kaynağı dışarıdadır. *Sömürü yönelimli kişiler*de de temel düşünce, bütün iyiliklerin kaynağının dışarıda olduğu ve insanın kendi başına hiç bir şey üretemeyeceğidir.[84] *İstifçi yönelimli tipler*, genelde insanların dış dünyadan elde edebileceklerine az güvenirler. Güvenlikleri istifleme ve biriktirmeye dayalı olup, harcamanın kendileri için bir tehlike olduğunu düşünürler.

Diğer bir insan tipi de *pazarlayıcı yönelim tipleri*dir. Fromm'a göre pazarlayıcı yönlenme, insanın kendini bir mal, kendi değerini de değiş-tokuş değeri olarak görmesinden kaynaklanan, çağdaş dünyanın bir ürünüdür.

Üretici yönelimli tipler, aynı zamanda Fromm'un ideal tipleridir. Fromm'a göre üreticilik, sakatlanma olmaması şartıyla, her insanın yetenekli olduğu bir tavırdır.[85] İnsanın kendisinde kalıtsal olarak var olan potansiyellerini gerçekleştirmesi ve kendi güçlerini kullanma yeteneğidir. Fromm, güç derken, insanın özgür bir şekilde kullandığı yeteneklerini kastetmektedir.[86]

"Sahip Olmak" Güdüsünün Yapısı ve İşlevleri

Fromm'a göre, kaynağı ölümsüz olma dürtüsü olan "sahip olmak", kişinin kendi benliği, diğer kimseler, şöhret ve bilgi gibi maddî değeri olmayan şeylerde söz konusu olabildiği gibi, günümüzde daha çok özel mülkiyete ulaşma ve onu sahiplenme noktasında odaklanır. Aynı zamanda güç ilişkileri, saldırganlık ve gereğinde başkalarını dışlamak üzere temellenen bir yaşantıya öncülük eder. İnsanda besleyip geliştireceği bazı olumsuz duygular da söz konusu olabilir. Bunlar arasında en göze çarpanlar, açgözlülük, kıskançlık ve şiddet duygularıdır.[87]

---

83. Fromm, *To Have or To Be*, s. 133.
84. Fromm, *Man for Himself*, s. 64.
85. Fromm'un öğrencisi ve meslektaşı olan Maccoby, onun bu yaklaşımını ispatın zor bir konu olduğunu söyler. Yaptığı pek çok araştırmada Fromm'un üretken tipini, yer yer yaklaşsa da bulamadığını ifade eder. Dolayısıyla ona göre, Fromm'un üretken kişilik tipi son derece tartışma götürür bir konudur. Bkz. Maccoby, "The Two Voices of Erich Fromm: The Prophetic and the Analytic", s. 8-9.
86. Fromm, *Man for Himself*, s. 84.
87. David M. Wulf, *The Psychology of Religion*, New York, 1997, s. 598.

Fromm, "*sahip olmak*" güdüsünün böylesine olumsuz işlevleri olmasına karşın, neden insan davranışlarında özellikle günümüz dünyasında daha dominant bir karakter olduğuna ilişkin çözümlemelerde bulunur. Buna göre, insanı "*sahip olmak*" güdüsüyle davranmaya yönelten temel sebebin endüstri toplumları olduğunu düşünür. [88]

Fromm'a göre, endüstri toplumlarındaki bireylerin, kazanç elde etmek ve mal-mülk sahibi olmak için çalışmaları, doğal ve kutsal olarak görülür. Ancak olay bu derece mâsum olmakla kalmayıp, bu kazanma hırsı o derece öne çıkar ki, mülkiyetin kaynağı ve nasıl kullanıldığı önemsiz hale gelir. Ayrıca mülkiyet elde eden kimseler, sahip oldukları mal konusunda her hangi bir sorumluluk da taşımazlar. Daha doğrusu onlara kendi dışlarından yüklenen böyle bir sorumluluk mevcut değildir. Bu yaşam tarzı ve anlayışı, toplumun bütün bireylerine yayılıp kabul gördükçe, bir karakter özelliğine dönüşür.

Fromm'a göre "*sahip olma*" davranışının çeşitli şekilleri vardır. Meselâ, insan bütün enerjisini kendi başarısı uğrunda kullanıp, toplum ve diğer insanları dışladığında "kendine sahip olma" eğilimi içinde olur. "Ben kendime sahibim" düşüncesindeki böyle bir birey, ileri derecede narsist bir kimsedir. Bütün dünya sadece kendisi içinmiş gibi davranır. Ona göre, her şey sadece kendisiyle var olur. Kendi dışındakiler hiçbir öneme sahip değildir.[89] Evlilikte de benzer durum söz konusudur. Fromm'a göre karşı cinsi sevmek, genelde onu kendinin kılmak, denetimi altına almak, yani ona "*sahip olmak*" şeklinde gerçekleşmektedir. Bu sebeple zamanla evlilikler, "*sahip olma*" mantığıyla kurulduğundan gerçek sevgi olmaksızın, sahip olunan para, toplumsal yer, ev, çocuklar gibi konularda dostane bir mülkiyet ortaklığına dönüşür.[90]

"*Olmak*" *Güdüsünün Yapısı ve İşlevleri*

Fromm'a göre "*olmak*" güdüsü, nesneler üzerine değil, deneyimler üzerine odaklanır. Bu yüzden tanımlanması imkânsız denecek derecede zordur. "Olmak" tarzında bir yaşantıya ulaşabilmek için birey, hayallerden arınmış ve "sahip olmak" karakterinin gözlerini görmez hale getirmesinden uzaklaşmış olmalıdır. Fromm, "*sahip olmak*" yöneliminde, ölümsüz olma arzusunun belirleyici olduğunu söyler. Ona göre "*olmak*" yönelimindeki temel özellik ise, özgürlük ve insanın güçlerini kullanarak yapacağı faydalı işlerdir.[91] İnsanı şiddetle başkalarıyla birlikte olmaya yönlendiren "*olmak*" güdüsü, ona göre, ay-

88. Fromm, *To Have or To Be,* London, 1976, s. 75.
89. Fromm, *The Art of Being,* New York, 1992, s. 114.
90. Fromm, *To Have or To Be,* s. 53.
91. Wulf, *The Psychology of Religion,* s. 598.

nı zamanda aşkınlık, gelişme, kendilik ve sevgiyi de ifade eder. Nitekim insanlar arasındaki ayrılığın üstesinden gelebilmenin yegâne yolu, herkesin bir arada yaşamaya yönelmesidir.

"*Olmak*" yaşantısında öncelikle özgürlük, bağımsızlık ve eleştirel aklın varlığı esastır.[92] Dolayısıyla "*olmak*", hayatı aktif bir sürece dönüştürerek yaşamayı gerektirir. Böylece birey, herkeste ortak olan özellikleri ve insancıl zenginliklerini değerlendirerek onları geliştirecektir. Kendini yenileme ve geliştirmenin yanı sıra, sevgiyle ve yalıtılmış benliğin hapishânesinden çıkarak, diğer insanlarla ilgilenme, onlarla işbirliği yapma ve verebilme[93] yoluyla yaşamı daha bir anlamlı kılacaktır.

Fromm, "*olmak*" eksenli bir yaşam sürdürebilmek için "*sahip olmak*"tan uzaklaşmak gerektiğini, ikisinin bir arada olamayacağını vurgular. Bunun için yapılması gereken, "*kişinin ben merkezli ve bencil olmaktan uzaklaşması yahut mistikler tarafından sıklıkla kullanıldığı üzere kişinin kendini 'boşaltması' yahut 'yoksullaştırması'dır*".[94] Ona göre günümüz insanının bunu yapmaya her zaman olduğundan daha fazla ihtiyacı vardır. Çünkü o, "*olmak*" yaşantısının geçerli olmadığı günümüz insanlarının pek çoğu için hayatın boş ve anlamsız olduğuna inanmaktadır.

Din Anlayışı

Fromm, dinî hayata ilişkin yaklaşımlarıyla pek çok psikanalistle benzerlik arzeder, ama daha geniş bir perspektif sunar. Dinî tecrübenin, dış gerçeğe karşılık gelmemesi gerektiği inancıyla Freud, bir tecrübe olarak gerçekliğine ilişkin düşünceleriyle Jung ve dinî yaşantıyı bir sosyal ihtiyaç olarak görmesi açısından Horney'e[95] benzer. Ama bu, çok genel bir yaklaşımla söylenebilecek bir değerlendirmedir. Çünkü Fromm'un bütün bu isimlerle düşünce benzerlikleri yanında, ayrıldığı önemli noktaları da görmek gerekir. Meselâ Fromm, dine salt sosyal yönüyle önem veren Horney'e katılır. Ancak o, dinin aynı zamanda bir tecrübe olma yönünü de görmezden gelmez. Yine Freud'un dinin tarihî şartların doğurduğu bir gerçeklik olduğu yaklaşımını[96] onaylar; ancak bir ihtiyaca karşılık olduğunu ve yararlı da olabildiğini söyler. Ayrıca Fromm, din kavramında olduğu gibi, dinî tecrübeyi açıklarken de onun anlamını oldukça genişletir. Ona göre dinî tecrübe, hem teist, hem de teist olmayan inanç ve anlayış-

92. Fromm, *To Have or To Be*, s. 92.
93. Fromm, *To Have or To Be*, s. 92.
94. Fromm, *To Have or To Be*, s. 93.
95. E. O. Wayne, *Religious Factor in Mental Illnes*, First Edition, London, 1957, s. 131.
96. Sigmund Freud, *Hz. Musa ve Tektanrıcılık*, çev. Kâmuran Şipal, İstanbul, 1998, s. 198.

larda yaşanabilir.[97] Dinle ilgili çalışmalarında bu ilkeden hareket eden Fromm, ayrıca diğer hümanist psikologlar gibi, teorik yaklaşımlar geliştirmiştir.[98]

Fromm, dinin oluşumunu biraz da insanın dış dünya ve diğer insanlarla ilişkilerinde görmektedir. Ona göre insan; her zaman sevgi, özgürlük ve adaletin hüküm sürdüğü bir dünyayı düşler. Ama böyle bir ortamı bir türlü bulamadığı için, bu özlemlerini tatmîn etmeye yarayan dini oluşturmuştur. O, dinin insana; teselli, cesâret ve umut verdiği, ayrıca kişiyi hayata bağlı ve ayakta tutacak bazı hayaller kurmasını sağladığı görüşündedir. Sosyal hayatı ve insan ilişkilerini son derece önemseyen Fromm, bir yandan da dini, toplumla bir uyum ve barış içine sokma amacında gözükmektedir.

Fromm, din ile toplumsal yapı arasındaki uyumun, barış ve buradan doğan hayallerin, insanlara uzunca bir süre yeterli geldiğini düşünür. Ancak daha sonra insanlar, rüyaların artık kendilerini doyurmadığını görmüşler, gerçek sağlığı ve gerçek bilgiyi arar hale gelmişlerdir. Fromm, bu arzuların gerçekleşebilmesinin, ancak bütün yapısını değiştirmiş ve ilkelerini insana yararlı olmak ve sevgi temelleri üzerinde inşâ etmiş bir toplumla mümkün olabileceği düşüncesindedir. Böyle kurulmuş ve bu doğrultuda işleyen bir toplum düzeni içinde, dinî düzenlemelere gerek kalmayacaktır. Çünkü toplumsal düzen, din kurumunun ortaya koyduğu ilkeleri kendi bünyesinde toplamış ve yaşantıya dökmüş olacaktır.[99]

Ona göre dinî ihtiyacı olmayan hiç kimse yoktur. Çünkü bir yönelim ve bağlılık sistemine duyulan ihtiyaç, insan varoluşunun ayrılmaz bir öğesidir.[100] Bu sistem, tanrılı, çok tanrılı, yahut tanrısız bir din olabileceği gibi; ulus, sınıf, parti, başarı, tapınılan ağaç, hayvan, taştan yapılmış putlar da olabilir. Fromm'a göre, "Bunların hepsini din kavramı içinde değerlendirmek mümkün müdür, değil midir?" sorusu pek önemli olmamakla birlikte, onun din tarifine göre bütün bunlar dindir. Çünkü Fromm, dini; "*bir topluluğun bireylerince paylaşılan ve o bireylere belli bir yöneliş, belli bir bağlanma amacı kazandıran herhangi bir düşünce ve eylem sistemi*" diye tanımlamaktadır.[101] Bu yüzden ona göre din olgusuna sahip olmamış hiçbir kültür yoktur ve gelecekte de olmayacaktır. Ancak önemli olan bu dinlerin insana yönelik işlevleridir. Meselâ Fromm'un tarifine uyan herhangi bir din yıkıcılığın ya da sevginin; baskının ya da kardeşliğin gelişmesine elverişli olabilir. Bu yönüyle din, insanın akıl yeteneğini geliştirebileceği gibi, köreltebilirler de. Bu durumda, Fromm'a göre asıl sorulması

97. Fromm, *You Shall Be As Gods*, London, 1967, s. 18; *The Art of Loving*, s. 57.
98. John B. P. Shaffer, *Humanistic Psychology*, New Jersey, 1978, s. 32.
99. Fromm, *Yaşama Sanatı*, ss. 155-156.
100. Fromm, *Man For Himself*, s. 49.
101. Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, thirteenth printing, New Haven, 1963, s. 21.

gereken soru şudur: "Acaba bağlanılan din, insana özgü olan yeteneklerin gelişmesini sağlamakta mıdır, yoksa bunları kösteklemekte midir?"[102]

Fromm, dinin törensel yönlerinin bireysel ve sosyal hayatımızdaki yerini de önemsemekle birlikte, önceki bölümlerde sözünü ettiğimiz gibi, ona daha ziyâde, bir tecrübe olması açısından değer atfeder. Bu tecrübî yaşantıda, aşkınlık önemlidir. Nitekim dinlerin aşkınlık rolü vardır. Ancak, aynı aşkın süreci bir Tanrı inancı olmayan biri de yaşayabilir.[103] Bir hümanist psikolog olan Maslow'a göre de, dinî tecrübe tanrılı olsun yahut olmasın, her inanç ve düşünce sistemini buluşturan ortak bir yaşantı şeklidir.[104] Meselâ Fromm'a göre bu yaklaşımlar çerçevesinde, sosyalizm dinine inanan sosyalistlerin, bu sistemlerini terk etmeleri gerekmez. Sadece bürokratik ve göstermelik sosyalizmi terk ederek, gerçek ve insancıl bir sosyalizme yönelmeleri gerekir.[105]

Fromm, dinlerin ve tanrı inancının oluşumunda insanın hayatı olumlu ve anlamlı kılmaya dönük umut ve özlemlerinin etkili olduğu kanâatindedir. Nitekim bazı dinlerin umudu bir başka dünyaya ertelemek sûretiyle, bir yönüyle hayatını anlamlandırmaya çalışan insanı köreltttiğini söyler.[106]

Din ve Tanrı'nın sosyal işleyişe uygun oluşum sürecini bu sözlerle açıklayan Fromm, bu durumun zamanla insanlara yetmediğini ve insanlığın gerçeğin sağlıklı ve doğru bilgisini istemeye başladığını söyler. Bu ise, ancak insana yararlı olmak ve sevgi temelleri üzerine kurulmuş bir toplum yapısı içinde gerçekleşebilir. Ona göre, böyle bir toplum yapısının gerçekleşmesi halinde dinî düzenlemelere gerek kalmayacaktır. Çünkü toplumsal düzen, din kurumunun ortaya koyduğu ilkeleri, kendi bünyesinde toplamış ve hayata yansıtmış olacaktır.[107]

Fromm, başlangıçta belirttiğimiz gibi, dinin kendisinden ziyâde dinî tecrübeleri önemser.[108] Ona göre bunlar, doğdukları zamana ve mekâna, diğer yandan o dönemin kültürel ve toplumsal yapısına göre, birbirinden farklı biçimler ve tanımlar almışlardır. Onun iddiâsına göre, bu tecrübelerle bağlantılı olarak inanılan güç yahut oluşturulan tasarımlar, yakın doğuda kabîle reisi veya kral

---

102. Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, s. 26.
103. C. Daniel Batson-W. Larry Ventis, *The Religious Experience A Social-Psychological Perspective*, New York, 1982, s. 12.
104. Abraham Maslow, *Religions, Values and Peak-Experiences*, New York, 1972, fifth printing, s. 28.
105. Maslow, *a.g.e.* s. 28.
106. Maccoby, "The Two Voices of Erich Fromm: The Prophetic and the Analytic", s. 12.
107. Fromm, *Yaşama Sanatı*, s. 156.
108. Bkz. Jan Dietrich, *The Religious Understanding of Erich Fromm*, s. 2, *www.erich-fromm.de*, 23.07.2005; Rainer Funk, *"Biophilia and Fromm's Critisism of Religion"*, s. 1, www.erich-fromm.de, 23.07.2005.

biçimini kazanmış ve böylelikle tanrı kavramı, Yahudi, Hristiyan ve İslâm dinlerinde en yüce yere oturtulmuştur.[109]

Fromm, Tanrı'ya yüklenen bu üstün konuma karşın, insanların tarihin bir yerinde onunla yaptıkları bir anlaşma ile özgürlük ve itiraz edebilme haklarını ellerine aldıklarını söyler. Bu tarihî an, ona göre, kutsal kitaplarda anlatılan Nuh Tufanı olayının olduğu dönemdir. Tanrı, Nuh ve yandaşları ile yaptığı bir anlaşma ile, yeryüzünde yıkıcılık ve kan akıtmanın olmaması için uzlaşmaya varır. Fromm'a göre bu, kişinin tamâmıyle, hatta Tanrı'dan bile özgür olmasının yolunu hazırlayan bir adım olmuştur. Bu sözleşmeden sonra Tanrı, mutlak otoritesini kaybetmiş, kurumsal monarşik bir yapıya dönüşmüştür. Sonuçta insan açısından en önemli kazanım, ona göre, Tanrı'ya itiraz edebilme özgürlüğünün kazanılmış olmasıdır.[110]

Fromm, psikolojik bir yaklaşım sergileyerek, dini herkesin ihtiyaç duyacağı bir yönelim objesi olarak değerlendirir.[111] Ona göre, insanda bundan daha güçlü bir enerji yoktur. Bu anlamda önemli olan insanın bu enerjiyi nasıl kullandığıdır. Yani ona göre din, ortalama dinî yaşantılarla algılanan şeyin ötesinde bir anlam ifade eder. Burada Fromm'un işlevselci bir yaklaşımla dini yorumladığı görülmektedir. Ona göre önemli olan dinlerin insana yönelik işlevleridir. Yani inanılan dinin ismi, ritüelleri vb. çok da önemli değildir. Ona göre, insanların tercih ettiği bir dini değerlendirirken, insanın kendini geliştirmesine dönük olumlu katkılarına bakılmalıdır.

Fromm, bir psikologun din gibi bir olguya yaklaşımında, bir teolog gibi, kendi inancının doğruluğu yahut diğer inançlara üstünlüğü anlayışının olamayacağını belirtir. Ona göre, olması gereken dinin insanlar üzerinde ne gibi etkiler yaptığının ortaya konulmasıdır.[112] Böyle olunca dinin psikolojik temellerinin yanı sıra, değeri de araştırma konusu olacaktır.[113]

Bu görüşleriyle Fromm, herhangi bir dinin, insanlar için öngördüğü davranış şekilleri, insanın kendini geliştirmesi ve insana yaptığı katkı bağlamında, psikoloji bilimi açısından araştırılabileceği tezini savunmaktadır. Böylece o, salt teolojik din tanımlamalarının ötesinde ayrı bir kategori önermektedir. Dinlerin[114] bu kategorik ayrımı, Fromm'un din anlayışını belirleyen en önemli konulardandır. Ona göre bu kategoriler iki tanedir: Otoriter ve hümanistik

---

109. Fromm, *Yaşama Sanatı,* s. 158.
110. Fromm, *You Shall Be As Gods,* London, 1967, ss. 24-25.
111. Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, s. 25.
112. Dietrich, *a.g.m.*, s. 1.
113. Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, s. 26.
114. Burada *din* kavramı ile salt kurumsal dinî yapılar değil, önceki bölümlerde açıklanan Fromm'un din kavramına yüklediği anlam kastedilmektedir.

dinler.[115] O, kurumsal dinlerle ilgili yorum ve değerlendirmelerini de, bu kategorik sistemi esas alarak yapar. Bu ayrıma göre, insanın gelişimine dönük işlev gören *dinî* sistemlerin tamâmı *"hümanistik"*, insanı ve sahip olduğu güçleri önemsiz kılan bütün sistemler ise *"otoriter"* olarak değerlendirilir.

Otoriter dinî yaşantıda, genellikle insanın kaderini elinde bulunduran, kendisine boyun eğilmesi, saygı gösterilmesi ve tapınılması gereken üstün bir gücün var olduğu kabul edilir. Bu tür dinde tanrısal varlığa tapınma ve saygı gösterme, ondaki ahlâkî niteliklerden, sevgi ya da adaletten değil, denetimi elinde bulundurmasından kaynaklanmaktadır. Tanrı, aslında insana ait olan akıl, sevgi vb. güçlerin tek sahibi olarak düşünülür. Tanrı ne kadar mükemmel olursa, insan o kadar yetersiz ve eksik hale gelir. Fromm'a göre bu anlayışta insan, yaptığı, her şeyi Tanrı'ya yansıtıp, kendini beceriksiz olarak görür ve ezik bir kişilik olur. Buna göre, bütün sevgi, bütün bilgelik, bütün adalet Tanrı'dadır. İnsan ise, bütün özelliklerinden soyutlanarak, zayıf ve değersiz bir şekilde ortada kalakalmıştır. Kendini küçük görerek başladığı bu süreçte, zamanla bütün gücünü yitirmiş ve yetersizleşmiştir. Çünkü böyle bir anlayışta, ona güç veren, kendine güven getiren her şeyi Tanrı'ya yansıtınca, kendisi her yeterlikten yoksun kalmış ve çaresizleşmiştir. [116]

Fromm, insanın bu güçlerini Tanrı'ya yansıtması olayını insan ilişkilerindeki mazoşizme benzetir. Ona göre mazoşist tipler de karşılarındakine bir tanrıymışçasına yaklaşırlar.

Fromm, burada çok önemli bir soruya cevap geliştirir. İnsan en değerli güçlerini Tanrı'ya yansıtmıştır. Bu Tanrı aynı zamanda insanın sürekli ve yoğun bir ilişki içinde olduğu bir varlıktır. Otoriter dinî yapıların bu özellikleri sebebiyle, Fromm'a göre, kendini değersiz bulan bu dinî inanç taraftarları, yoğun günahkârlık duyguları içinde olurlar. Çünkü kendilerinde iyilik adına hiçbir şey kalmamıştır. Öyle ki, yeniden iyi nitelikleri elde edebilmek, ancak Tanrı'nın lütfu yahut keyfine kalmıştır. Tanrı'nın insana bu özelliklerden yeniden lütfedebilmesi için, insanın iyi işler yapma ve sevgi yeteneği konusunda ne kadar zavallı ve yetersiz olduğunu ortaya koyabilmesi şarttır. Bunun için de, Tanrı'ya yalvarması ve onun lütfunu beklemesi gerekmektedir.

Fromm'a göre, insanın, bu tür dinî yaşantıda bir yandan kendini hiçleştirirken, diğer yandan yücelttiği şey, aslında kendine ait bir yanıdır. Yapılan iş, insanın belli bir yanını mutlaklaştırma ve puta dönüştürmesidir. Yani otoriter dinlerdeki Tanrı'ya tapınma, insanın yabancılaşmış bir şekilde yine kendine tapınmasıdır.[117] Çünkü bu tür yapılarda çoğu kez insan, narsistçe bir yoldan Tan-

115. Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, s. 34.
116. Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, s. 34.
117. Fromm, *The Heart of Man*, New York, 1964, s. 89.

rı'yı putlaştırır.[118] Ancak Tanrı'nın tanımlanamaz ve anlatılamaz olduğu mistik ve hümanistik din anlayışlarında Tanrı, insanla bir olarak kabul edilir.[119]

Sonuç olarak, sekiler ve dinî metinleri hümanistik düşüncelerine göre bir arada kullanıp yorumlayan Fromm, ağırlıklı olarak Yahudilik, Aydınlanma düşüncesi, Marksizm ve Freud'ün düşüncelerinden etkilenmiştir. Onun, psikanaliz ve sosyal bilimlere önemli katkıları olmuştur. Ancak hemen her eserinin başında yer alan dinî metinler ve pek çok düşüncesini desteklemek için kullandığı diğer dinî ifade ve hikâyeler ile salt din ve Tanrı konularına ayırdığı çalışmalarını, Fromm'un çocukluk döneminde aldığı din eğitiminin yetişkinliğe yansıması olarak görmek mümkündür. Çünkü Fromm, aldığı yoğun din eğitimini her şeyden önce içselleştirmiştir. Buna karşılık o, herhangi bir Yahudi gibi inanmamaktadır. Çünkü her şeyden önce o, dinin ve Tanrı'nın hayattaki rolünü kendi hayat felsefesine göre belirlemek yoluna gitmiştir. Bu sebeple onun, belki birçok Yahudi inancına sahip kimseden farklı olarak, Yahudilik ve Tanrı'sına, kendisine güvenlik ve statü sağlaması rolünü vermediğini görmekteyiz.

Fromm, tarihî şartların Tanrı'ya yüklediği ama aslında kendisine ait olduğuna inandığı güçleri, Tanrı'dan almak sûretiyle Tanrı'nın üzerinde bulunduğu zemîni yok ettiğine inanmıştır. Bu açıdan o da *"Tanrı öldü"* diyen bir anlayışın temsilcisidir. Ona göre de Tanrı ölebilir. Hatta o, kendi tanrısının öldüğüne inanır. Ama ölen Tanrı'nın kişiliğidir. Ona yüklenen olumlu güçler ise, yok olmamış, yeniden gerçek sahibi olan insana dönmüştür. Çünkü sonuçta Tanrı, ona göre, adalet, iyilik ve sevgi gibi hümanist niteliklerin bir sembolüdür. Bu yönüyle o, Tanrı duygusunun var olduğu, ama Tanrı'nın olmadığı bir durumdan söz etmektedir.[120]

Fromm, din kavramının anlamını genişletmenin yanında, din kavramıyla açıklanabilecek her yaşantı biçiminde var olduğunu belirttiği ve daha çok olumlu anlamlar yüklediği dinî tutumlar üzerinde durur. O, hangi inanç ve düşünce sistemine ait olursa olsun, bu tutumların aynı derecede değerli oldukları inancındadır.[121] Oysa davranışları, kaynaklarını anlayarak yorumlamak psikoloji açısından daha bilimsel bir yaklaşım olacaktır kanâatindeyiz. Nitekim benzer

---

118. Lundgren, "The Jewishness of Erich Fromm", s. 3.
119. Fromm, *The Heart of Man*, s. 89.
120. Eliot B. Gertel, "Fromm, Freud and Midrash", s. 2, *www.findarticles.com*, 15.02.2005.
121. Fromm'un bu yaklaşımları, İslâm dininin kaynaklarıyla karşılaştırıldığında, din tanımının Kur'an-ı Kerim'in tanımıyla pek farklı olmadığı görülmektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim de, salt Allah'a tapmayı değil, her tür dinî nitelikli bağlılık ve yönelimi din kavramı ile açıklamaktadır. Ancak, Kur'an-ı Kerim, ilâhî kaynaklı olmayan bağlılık ve tapınmaları olumsuz olarak nitelemekte ve bu açıdan din kavramını hem olumlu, hem de olumsuz olarak açıklamaktadır. Kur'an-ı Kerim'e göre, olumlu yahut hak din, Allah'a bağlılık ve kulluğun esas olduğu İslâm dini olup, diğer dinler olumsuzdur.

davranışlar, farklı etkenlere dayalı olarak ortaya çıkabilmektedir. Bu durumda bir davranışı, nereden geldiği değil, sadece ne olduğu üzerinde durarak anlamaya çalışmak, böylece kuşatıcı ve kollektif bir sonuca gitmek yanıltıcı olabilir. Kanâatimizce Fromm'un bu tutumu, onun bilim adamı kimliğinden ziyâde, idealist kişiliğinden kaynaklanmaktadır.

Bu modern anlayışlara karşı olumsuz bir tavır takınan Fromm, tanrısız ama aynı zamanda dindar olabilme gibi iki farklı gözüken anlayışı kendi şahsında birleştirebildiği inancındadır. Böylece Yahudilik ve hatta diğer bütün dinlerin hümanistik ve çoğunlukla mistik yönlerini reddetmek gibi bir genel tutuma gerek duymamıştır. Kendi yüklediği anlamlar bağlamında dindar olmaktan vazgeçmeyen Fromm, Yahudilik ve diğer bütün dinlerin hümanistik ve çoğunlukla mistik yönlerine ilgi göstermiş ve idealize etmiştir. Çünkü onun savunduğu pek çok hümanistik öğenin, kurumsal dinler ve özellikle bunların mistik yanlarında var olduğu görülmektedir. Özellikle onun bu düşüncelere ulaşmasında, kendini yakın bulduğu ve gençlik yıllarında dâhil olduğu Yahudiliğin Hasidizm yorumunun oldukça etkili olduğu düşünülmektedir.

Fromm, özellikle akıl ve bilimin ışığından da yararlanmayı gerekli görür. Hatta insanlığın bu yoldaki kazanımlarını daha çok önemser. Ama onun bu düzlemdeki yaklaşım biçimi de, pozitivist değil, insanı merkeze alan hümanistik anlayışına uygun düşer.

KAYNAKÇA

Fromm, Erich, *The Art of Being*, New York, 1992.

———, *The Art of Loving*, New York, 1956.

———, *Beyond The Chains of Illusion*, New York, 1962.

———, *Barışın Tekniği ve Stratejisi*, çev. Fevzi Emir-Kaan H. Ökten, İstanbul, 1996.

———, *The Crisis of Psychoanalysis*, New York, 1970.

———, "Character and Social Process", 1942, *www. marksists.org/archive/fromm/works*, 11.09.2005.

———, *The Dogma of Christ and Other Essays On Religion,Psychology and Culture*, London, 1963.

———, *Escape From Freedom*, New York, 1965.

———, *For The Love of Life*, trans. by Robert and Rita Kimber, Ed. Jürgen Shultz, New York, 1986.

———, *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları*, çev. Aydın Arıtan, 2. Baskı, İstanbul, 1981.

———, *Greatness and Limitations of Freud's Thought,* New York, 1980.

———, *Marx's Concept of Man,* New York, 1998.

———, *Man For Himself,* New York, 1947.

———, *Psychoanalysis and Religion*, thirteenth printing, New Haven, 1963.

———, *Sigmund Freud'un Misyonu,* çev. Emre Ak, 2. Basım Ankara, 2000.

———, *The Sane Society,* London, 1963.

———, *The Revolution of Hope,* New York, 1968.

———, *Toplumsal Bilinçaltının Araştırılması*, çev. Aydın Arıtan, İstanbul, 1998.

———, *To Have or To Be,* London, 1976.

———, *You Shall Be As Gods*, London, 1967.

———, *Yaşama Sanatı,* çev. Aydın Arıtan, İstanbul, 1997.

———, *The Heart of Man*, New York, 1964.

Fromm and Maccoby, *Social Character In aA Mexican Village*, New York, 1970.

Batson, C. Daniel-Ventis, *The Religious Experience A Social-Psychological Perspective*, New York, 1982.

Biancoli, Romano, "Psychology In Marx According To Fromm", *www.erich-fromm.de*, 23.07.2005.

Billington, Ray, *Religion Without God*, New York, 2001.

Cortina, Maoricio, "Review Essay of Daniel Burston, The Legacy of Erich Fromm" *www.erich-fromm.de*, 23.07.2005.

Dobrenkov, V. İ., *Erich Fromm ve Yeni Freudçuluğun Eleştirisi*, çev. Oya Tangör-Levent Küey, İstanbul, 1979.

Evans, Richard I., *Dialogue With Erich Fromm*, Second Edition, New York, 1981.

Freud, Sigmund, *Uygarlık, Din ve Toplum*, çev. Selçuk Budak, 2. Baskı, Ankara, 1997.

———, *Hz. Musa ve Tektanrıcılık*, çev. Kâmuran Şipal, İstanbul, 1998.

Funk, Rainer, "Major Points In Erich Fromm's Thought", *www.erich-fromm.de*, 23.07.2005.

Geçtan, Engin, *Psikanaliz ve Sonrası,* 4. Baskı, İstanbul, 1990.

Gertel, Eliot B., "Fromm, Freud and Midrash", *www.findarticles.com,* 15.02.2005.

Göka. Erol-Türkçapar, M.H., *Freud*, İstanbul, 1992.

Hall., Calvin S.-Lindzey, Gardner, *Theories and Personality*, New York, 1978.

Horney, Karen, *Çağımızın Tedirgin İnsanı,* çev. Ayda Yörükan, İstanbul, 1980.

Kellner, Douglas, *Erich Fromm, Judaism and Frankfurt School, www.gseis.ucla.edu.16.03.2005.*

Lundgren, Svante, "The Jewishness of Erich Fromm", *www.erich-fromm.de*, 23.07.2005.

Maccoby, Michael, "The Two Voices of Erich Fromm: The Prophetic and the Analytic", *www. maccoby.com,* 17.02.2005.

Maslow, Abraham, *Religions, Values and Peak-Experiences*, fifth printing, New York, 1972.

Mattick, Paul, *Fromm's Sane Society*, New York, 1956.

Shaffer, John B. P., *Humanistic Psychology,* New Jersey, 1978.

Wayne, E. O., *Religious Factor in Mental Illnes*, First Edition, London, 1957.

Wulf, David M., *The Psychology of Religion*, New York, 1997.

Yanbastı, Gülgün, *Kişilik Kuramları*, 2. Baskı, İzmir, 1996.

GIAMBATTISTA VICO

Sema Önal*

Giambattista Vico, bir İtalyan hukukçu, filololog ve filozoftur. Napoli'de doğmuş ve orada ölmüştür. Fakir bir kitap satıcısının oğludur ve büyük ölçüde kendi kendisini yetiştirmiştir. 1699'dan 1741'e kadar Napoli Üniversitesi'nde, Latin dili retoriği kürsüsünde görev yapmıştır. Hukuk bilimi ile ilgilenmiş ve bu konuda birçok eserler yazmıştır. 1723'de, sivil kanun kürsüsü için açılan bir sınavı kaybedince, tarih incelemelerine dönmüştür. Böylece, onu, ömrünün sonuna kadar meşgul edecek olan *Yeni Bilim* adlı eser belirmeye başlamıştır. Ölümünden sonra çok geniş bir okuyucu kitlesini etkilemiştir. Bu okuyucular arasında şairler, hukukçular, filozoflar ve tarihçiler de yer alır. Jules Michelet'ten Friedrich von Savign'ye, Karl Marx'tan, Benedotte Croce'ye, Mattew Arnold'dan James Joyce'a kadar bir çok düşünür Vico'dan etkilenmiştir. Vico, çağdaşları tarafından bilinmeyen Tarih Felsefesinin veya Sosyal İlimlerin Batı'da kurucusu olarak kabul edilir. İngiliz filozofu R. G. Collingwood (1889-1943), kendisine ve diğer entellektüellere doğrudan etki yapmak bakımından Vico'yu zamanının çok ilerisinde görür. Vico'nun ölümünden kırk yıl sonra Napoli'de bir Vico kültürü büyümeye başlamış, eserleri Fransızca'ya ve Almanca'ya tercüme edilmiş, düşünceleri moda olmuştur. Ölümünden sonra büyük eseri '*Yeni Bilim*' (NouvaScienza) İngilizce'ye çevrilmiştir.

---

* Kırıkkale Üniversitesi Felsefe Bölümü.

Onun temel eserleri şunlardır:

The New Science., The Autobiography of GiambattistaVico., On the Study of Our Time., Discovery of True Dante.,On the HeroicMind., Juno to Apollo., On the Most Ancient Wisdom of the Italians, Unhearthed from the Origins of the Latin Language.[1]

Giambattista Vico'nun, ölümünden kırk yıl sonra, Napoli'de bir Vico kültü büyümeye başlamış, eserleri birçok dile çevrilmiş ve Vico incelemeleri için iki kurum ve bir dergi ona adanmıştır.

17.yüzyıl gibi büyük bilimsel devrimlerin gerçekleştiği ve etkilerinin güçlü bir şekilde devam ettiği 18.yüzyıl düşünürü, hukukçusu, tarihçisi ve belagatçısı olan Vico, Rönesans'ın merkezi olan İtalya'da doğan ve oradan çıkarak bütün dünyayı etkisi altına alan güçlü düşünce ortamlarının içinde yetişmiştir.

İtalya, hem klasik dönem Grek düşüncesi hem de Ortaçağ dini düşüncelerinin yayılıp geliştiği ve Latince dilinin bilim ve yazın dili olarak kullanıldığı, bazı bilimlerin köklendiği geniş ve her yanı kültürle yoğrulmuş bir coğrafyadır. O halde, bu coğrafyada eski, yeni, klasik ve modern düşünceler bir arada ve iç içedir. Vico, tabiat bilimindeki son gelişmelerden etkilenmiş ve "yeni" kavramı onu da oldukça etkilemiştir ve ünlü eserine '*Yeni Bilim*' adını vermiştir.

Vico, *Yeni Bilim*adlı eserini 1725 te yayınlamıştır. Eserin ikinci edisyonu, 1730 da ve üçüncü edisyonu 1744 te yapılmıştır. Eserin tam adı şöyledir: '*Ulusların Müşterek Tabiatı Üzerine Giambattista Vico'nun Yeni Biliminin İlkeleri (Principles of New Science of GiambattistaVico Concerning The Common Nature of the Nations.* Ünlü tarihçi, Jules Michelet (1798-1874), *Yeni Bilim ve Otobiyografi*'yi Fransızca'ya çevirmiş ve Vico, onun aracılığıyla birçok tarihçiyi etkilemiştir.

Vico'nun *Yeni Bilim* için büyük ümitleri vardır. Bu eserinde, sivil dünya veya ulusların dünyasını veya toplumu incelemeyi düşünmüştür. Vico, *Principia Mathematica'yı* yazan büyük bilim adamı Newton (1642-1727)' a, incelemesinin bir kopyasını, bir haham aracılığı ile göndermiştir.[2] Bu kopyanın ona ulaşıp ulaşmadığı bilinmiyor.

Giambattista Vico, Yeni bir bilimin ilkelerini sunduğu eserinde, yalnız hükümdarların değil, ulusların, mit ve efsanelerinin, siyasal, kültürel ve kurumsal yapılarının tarihini de kapsayacak şekilde, bir tarihin ilkelerini verir. O, eserini,

---

1. Vico'nun yapıtları hakkında ayrıntılı bilgi, "Vico: A Bibliography of Works in English from 1884-1994. Molly Black Verene. Published by Philosophy Documentation Center. Bowling Green State University." adlı eserde bulunmaktadır.
2. Burke, Peter; *Vico,* Oxford University Press, 1985, s. 28.

kendisinin de sık sık vurguladığı gibi Herodot, Homer, Varro, Livy'nin eserleri çerçevesinde değerlendirir.

Vico'nun *Yeni Bilim*adlı eseri '*ulusların ideal sonsuz tarihi*' anafikri bağlamında, her ulusun doğuş, büyüme, yükselme, iniş ve düşüş itibariyle ebedî bir döngüsel kaderi olduğu kabulüne dayanır.

Vico, bu büyük eserinde zaman zaman bir şair, bir hukukçu, bir Platoncu ya da Bacon'cu gibi tavırlar almıştır. Ele aldığı problemler şunlardır? Tarihte bir model var mıdır? İnsanın tabiatı her yerde aynı mıdır? Eğer, insanın tabiatı her yerde aynı değilse hangi nedenlerden ve hangi yönlerden farklılaşır? Sosyal değişim nasıl ve niçin ortaya çıkar? Vico, bütün bu soruların temelinde olduğuna inandığı, merkezi bir problemde odaklanmıştır. Ulusların tarih içerisindeki seyri nasıldır? Bu eserde, insan tabiatının kanunlarının ilkelerini ve dolayısıyla insanlardan oluşan ulusların kanunlarının ilkelerin kurmaya çalışmış, bu maksatla ilk insanların dünyasını yeniden incelemeye ve kurmaya teşebbüs etmiştir.

Ona göre, kültür ve medeniyet bir ulus içerisinde doğup gelişir. Ulus kuramamış topluluklarda kültür ve medeniyetten söz edilemez. Vico, insanın ortaya koyduğu kültürün temellerini araştırırken ulusların kuruluşunda ortaya çıkan efsanelerde, destanlarda, mitolojilerde varolduğu görülen eski hikmetin ne olduğunu sorgulamıştır. Bu hikmetin ilk filozofların hikmeti olduğu düşüncesine katılmamıştır. Çünkü, ona göre, yeryüzünde filozoflar ortaya çıkmadan çok önce de hikmet var idi. Bu hikmet, geleneklerin, ritüellerin, mitlerin içinden gelen halk hikmeti (vulgarwisdom) idi. Bu halk hikmeti, ulusların ortak duyusu, sezgisi, hisleri ve düşünceleri idi.

Vico, insanlığın tabiatını ve tarihini incelemek için genel bir yöntem bulmak üzere yola çıkar. Bunun için, kendine, Bacon'un *Novum Organum*'unu örnek alır. Bilindiği gibi, Bacon, Aristoteles'e dayalı skolastik yönteminin yerine yeni bir yöntem olarak tecrübe ve endüksiyon yöntemini önermiştir, ancak, bu yöntem ile Aristoteles'in yöntemini tamamen yıkamadığı gibi, sadece, niteliksel açıklamalarda bulunmuştur. Vico'nun, Bacon'u kendine yakın bulmasının nedeni, onun da, tıpkı Bacon gibi, insanî tabiatta, yasa haline gelebilecek müşterek noktaları aramasındandır. Vico, kendi zamanındaki bilimin etkisinde de kalarak, bu yasanın genel geçer ve zorunlu, yani, a priori olmasını da istemiştir. Vico'nun, iddiasına göre, getirdiği yöntemle kültür ve tarih bilimleri yeni baştan inşa edilecek ve daha da ilerleyecektir.

Vico'ya göre, insanın en temel özelliği, toplumsal varlık oluşudur. Vico, insan, dediğinde toplumsal bir varlığı anlar. Toplumsal oluş, insanın temel tabiatıdır. İnsanın toplumsal varlık oluşu, onun felsefesinin temelini oluşturan ilk metafiziksel ve ontolojik ilkedir. Bu, insan tabiatının gereğidir ve Vico'nun bir

aksiyom olarak öne sürdüğü '*şeyler doğal yapılarının dışmda varolmazlar*'[3] savından dolayı, insanı, toplumsal tabiatından ayrı düşünmek mümkün değildir. Bu durumda, insan doğuştan mı toplumsaldır? sonradan mı toplumsal olmuştur? tartışması anlamsızdır[4]. Çünkü bu iki sav da aynı şeyi söylemektedir. Vico'ya göre, insan tabiatı özgürdür, seçme şansına sahiptir. Ancak, tutkuları nedeniyle değerleri oluşturmakta zayıftır. Buna rağmen ilahi inayetin yardımıyla, değerleri oluşturabilmektedir. İnsani seçim, ihtiyaç ve faydaya dayalıdır. Bu ihtiyaç ve faydayı isteme, önce insanın bireysel yararını, sonra ailesinin yararını, daha sonra da mensup olduğu toplumun faydasını ve yararını gözetmesini sağlamıştır. Böylece, insanlar arasında '*ortak duyu*' temellenmeye başlamıştır.[5]

Ayrıca, Vico'nun eserinin temel yönü, Grotius, Selden ve Pufendorf'tan farklı bir biçimde doğal kanunun ilkelerini kurmaktır. Bu maksatla, o, ilkel insanın veya kendi deyimiyle, ilk insanların dünyasını mitos ve fabllerin[6] ilk anlamlarına inerek tahminen yeniden kurmaya teşebbüs etmiştir. Ona göre, bu eski hikmet söylendiği gibi ilk filozofların başarısı değildir. Tersine, o bir halk hikmetidir (vulgarwisdom). Bu hikmet, kendini, gelenek mit ve rituellerle ifade etmiştir. Vico'ya göre, Bacon, Platon, Makyavelli, Grotius, hepsi bir anakronizma yapmaktadırlar. Çünkü, onlar, ilk insanları, kendi zamanlarındaki fikirlerine göre değerlendirmişlerdir. Oysa, Vico için, bu en büyük hatadır. Yapılması gereken, modern düşünceleri bir yana bırakıp ilk insanın tabiatını anlamak için onun idrakinin veya imgeleminin gücünü anlamaya çalışmak olmalıdır. Vico'ya göre, bu, filoloji ile felsefenin ortak çalışması ile yapılabilir. Filoloji, kelimelerin kökenini araştıracak, felsefe ise kelimelerdeki anlamlara yönelecek ve bu kelimelerin neden bu anlamda kullanıldığını araştıracaktır. Çünkü, insanlığın kültürü dilde yansımaktadır, Vico, bunu farketmiştir. Kelimeler ve dil, bize, o kültürün kurumları hakkında ipuçları verebilir ve buradan yola çıkarak, ilk insanların hayal gücüne ve düşüncelerine girilebilir.

O halde, Vico, kurumların tarihi kadar düşünce tarihi ile de ilgilenmiştir. Düşüncenin ve kurumların tarihini, üç devir olarak ayırmıştır. Tanrılar döne-

---

3. Vico, *New Science,* paragraf 134.
4. Vico, *New Science,* paragraf 135.
5. Vico, *New Science,* paragraf 136,141.
6. Fablin ne olduğunu Vico *New Science*'ın *İkinci Kitab*ının *Şiirsel Mantık* kısmında inceler. Buna göre, Grekçe'de, fabl, mytos, myth, İtalyanca'da, favella, mantık (logos) teriminin ilk manasıdır. Latince, mute, mutus (sessiz) buradan gelir. Konuşma ilkin zihinsel ve işaret dili olarak sessiz zamanlarda doğmuştur. Bundan dolayı, logos, hem kelime hem de bir fikirdir. Fabller, Vico'da, yaratıcı sınıf kavramlarıdır. Mitolojiler de bu fabllere uygun allegorilerdir. Örneğin, Achilles, bir fabl, o ve diğer tanrılar ve kahramanlara ilişkin anlatımlar da mitoloji. O halde, fabli, efsane olarak da çevirebiliriz. Ancak, fabl kelimesi, Türkçemize, yalnızca, hayvan masalları olarak yerleşmiştir.

mi, Kahramanlar dönemi ve İnsani dönem. Bu çağların her birinin, kendine ait bir kanun biçimi vardır. Her bir devrin kendi dili de vardır. Çünkü, bu bilimin temel ilkesi Vico'nun 25 yıllık araştırmasından sonra keşfettiği gibi, ilk insanlar şairler gibidir, akıllarından çok hayal güçlerini kullanmışlardır. Soyut değil, somut bir tarzda düşünmüşlerdir. Düşüncelerini de sembol, ritüel ve mitlerle açığa vurmuşlardır.[7]

Bu üç çağ içinde, Vico'ya göre, insan aklı ve akıl yürütme gücü tarih içinde gelişme göstermiştir. *Akıl yürütme gücü zayıf iken hayal gücü çok yüksektir. Hayal gücünün ürünü olan fabllerilk tarihlerdir.*[8] Vico'ya göre, insan tabiatının ve dolayısıyla aklın da tarih içinde gelişimi fikri, kendinde sonraki düşünürleri de etkilemiştir. Çünkü, bildiğimiz gibi insan düşünme gücü ile hem geçmişe hem de geleceğe uzanabilir. Geçmişini sorgulayabilir. Geleceğe yönelik olarak felsefi bir sistem içinde öngörülerde bulunabilir. Aklın gelişme çizgisi bunu hep mümkün kılmıştır. Böylece, insan, değerler sistemini oluşturup, kültürünü kurmuştur. Kültür, incelenmeye değer bir olgu olarak Vico'nun içinde bulunduğu yüzyılda ve en çok da Aydınlanma ile birlikte ön plana çıkmış, kültür olgusunun incelenmesi 19 ve 20. yüzyıllarda daha da gelişerek parlak bir dönem yaşamıştır. '*Vico, Hamann, Humbolth ve Herder aracılığıyla Dilthey'i etkilemiştir.*[9]

TARİHTEKİ İDEAL SONSUZ DÖNGÜ

Vico,"ideal sonsuz tarih"in genel ilkelerine kurarken, şu felsefi iddiasını dile getirmektedir. İnsanların sosyal hayattaki fikirlerinin gelişme düzeni, kurumların gelişme düzeniyle belirlenir. Kurumlar geliştikçe ve yeni kurumlar teşkil edildikçe, bu kurumların yapı ve oluşumuna göre düşünen ve hayatını bu kurumlar doğrultusunda yaşayan insanoğlu, yine bu kurumlar doğrultusunda geleceğini kurmaya çalışır. Bu da bir ulusu teşkil eden insanların ortak duyusunu ve dolayısıyla tarihini meydana getirir. Çünkü kurumlar, insanlığın bellekleri, dolayısıyla tarihleridir. Her ulusun kurumların yapısıyla ve değişmesiyle ilgili olarak ideal sonsuz tarihi vardır. Yani, her ulus, sosyal olma yolunda kurumlarını oluştururken Tanrılar, Kahramanlar ve İnsanlar Çağından geçer. Bu Çağlar, döngüsel olarak her ulusun hayatında devam eder. Aslında, Vico'da 'ideal sonsuz tarih' dedüktif bir teori olarak sunulmaktadır.

Tarih, Vico'ya göre, insanlığın zihinsel ve ruhsal gelişiminde vahşi ve kaba halinden kurtulup, insanî olan, medenî hâline gelinceye kadar geçirmiş olduğu

---

7. Vico, *New Science,* paragraf 214- 21 7.
8. Vico, *New Science,* paragraf 185,198.
9. Leon Pompa *Vico: A study of New Science,* Cambridge University Press. 1990, s. 48.

süreçtir. Tarih, insanın kendi yaptıklarının, ürettiklerinin ürünüdür, yani, insan varlığının bütün olarak tinselliğinin ürünüdür. İlk fabller sivil gerçeklikler olmaları dolayısıyla ilk insanların tarihlerini içermişlerdir. Tarih, insanın kendi yaratımıdır ve insan olmadan tarihten söz edilemez. Tarih, insanın somut, güncel, bireysel varoluşunun ürünüdür. Bireysel varoluşlar insanlığın varoluş tarzını belirler. Ancak, Vico, bireysel varoluşlar üzerinde durmamıştır. Daha çok bir ulusun insanlarının ortak duyusu ve genel insanlık üzerinde durmuştur. Vico, hem tarihsel olguların tekliği üzerinde temellenen ve insanı tarihsel bir varlık olarak ele alan tarzda ilerler. Hem de tarihte metodolojik ilkelere dayalı olarak bir tarih teorisi kurar. Bunları yaparken, o, tarihten, mitolojiden ve hukuktan sayısız örnekler verir. Ona göre, tarih ve doğal kanun anlayışı, aynı zamanda başlamıştır. Onun tarih teorisi, aynı zamanda ilk toplulukların (gentes) doğal kanununun da teorisidir. Somut güncel tarihi belirlemek için filolojik çalışma esastır. Tarih teorisi için ise felsefî çalışma gerekir. Çünkü, tarihte evrensel ve zorunlu ilkelere ulaşmayı sağlayan, felsefe olacaktır.[10]

Vico'ya göre, bütün tarihsel ve kültürel süreç, anlaşılır bir yapıda ilerlemiştir. İnsanlığın ilk yaratımları olan ilk tarihsel örnekler olan fabllerin (mitolojik anlatımlar) çirkin, müstehcen ve saçma anlamları da aslında anlaşılmaz değildir. Dillerin etimolojik incelenmesi yapılarak onların ilk anlamlarına ulaşmak gerekir. Bu noktadan sonra, fabllerdeki bozulma ve değişmenin nedenleri anlaşılabilir. Kendisi, bunu birtakım fabller üzerinde yapmıştır. Bu nedenle, *Yeni Bilim* adlı eser mitolojinin ilk ve gerçek anlamlarının araştırılması bakımından önemli bir denemedir. Çünkü insanlığın kendini ilk ifâde şekli olan şiir ve mitoslar, insanlık tarihinin de ilk biçimleridir. Mitoslar, Vico için, kendiliğinden oluşan (spontane) anlatım biçimlerdir. Tıpkı, bir çocuğun hayal gücü ile olayları anlatması kadar doğaldır. Zaten, ilk insanlar, aslında, insanlığın çocukluk dönemlerini temsil etmektedir. Bu tarih süreci içinde insan üç çağ içinden geçer. Tanrılar Çağı, Kahramanlar Çağı, İnsanlar Çağı. İnsan, ilk çağ olan Tanrılar Çağında, akıllarını henüz kullanamayan korkunç devsel yaratıklar ve vahşiler halindeydi. Çünkü, onlar, daha önce de söz edildiği gibi Vico'nun Kutsal Kitaba dayalı olarak bize sunduğu anlatımların ışığında, Nuh tufanından sonra büyük yeryüzü ormanına dağılmış ve vahşiler gibi beslenen yaratıklardı. Bu nedenle de vücut ölçüleri devsel boyutlardadır. Bu konuda, Vico, kendini Lucretius'a refere eder. Onun *Tabiat'a Dair*[11] adlı eserinde devlerden söz edilmektedir. Bu devler gök gürültüsü ile korkuya kapılıyor. Ve sonra, mağaralara saklanıyorlar. Ve kendilerinden üstün güçlerin olduğu korkusuna kapılıp tanımlayamadıkları her şeyi tanrı olarak nitelendiriyorlar.

---

10. Vico, *New Science,* paragraf 142, 163, 165, 171, 198, 238, 242-247, 349, 359.
11. Lucretius, *On The Nature of Things,* Great Books of Western World, cilt.12, Robert Maynard Hutchins, Editor in Chief, USA 1952.

Vico, Homer destanlarında, Homer'in "tanrıların dili" diye kendinden önceki bir çağa atıfta bulunduğunu belirtir. Tanrılar çağı olan bu çağda, insanlar, her şeyin bir tanrı olduğunu veya bir tanrı tarafından yapıldığını düşünmüşlerdir. Çünkü, onlar henüz akıllarını kullanamadıkları için evreni büyük bir beden olarak algılamaktaydılar.[12] Bu durum da Tanrı'nın inâyetinin bir göstergesidir. Çünkü, insanlar, gerçek Tanrı'nın varlığını soyut biçimde, ancak akılları geliştiğinde anlayabileceklerdir.

Bir sonraki çağ olan, Kahramanlar Çağı, Vico tarafından, her hakkı mızrağın ucunda gören bir çağ olarak tanımlandı. O, Homer'deki kahramanları örnekleyerek bu çağı anlatmaya çalışır ve bu çağı, çok sert, şiddet dolu, zalim mizâca sahip insanların çağı olarak yorumlar. Bu çağda, insanlar, kahramanları kendilerine tanrı edinmişlerdir.

Vico, bu çağa örnek olarak, Roma'nın Kahramanlar Çağı hakkında anlatımlarda bulunur. Soylular veya köleler veya Roma şehri plepleri arasında geçen mücadeleleri inceler. Sonra, Kahramanlar Çağını, kendi zamanının Avrupa'sında göstererek aynı zamanda Barbarlık Çağı olarak adlandırdığı bu çağın Avrupa'nın feodal yapısında görüldüğünü belirler. Düellolardan örnekler verir. Bu çağdaki hükümlerin hiç te adilâne olmadığını göstermeye çalışır ve yukarıda söz ettiğimiz gibi, bu çağda, hakkın, mızrağın ucuna dayalı olduğunu yani, düello'yu kazananın tanrı tarafından yardım gördüğünü ve haklı kabul edilmiş sayıldığını belirtir.

Üçüncü çağ olan İnsanlar Çağında, insanların, artık, sert vahşi ve zâlim olmaktan sıyrılıp, insanî, ılımlı ve yumuşak, şefkatli ve merhametli tabiata sahip olduklarını, toplum içinde birbirlerine destek olarak yaşadıklarını, kendi faydaları ile birlikte, ailelerinin ve içinde yaşadıkları toplumun faydasını düşündüklerini ileri sürer.

Burada belirtilmesi gereken nokta, Tanrılar ve Kahramanlar Çağında görülen şiirsel ifade ve anlatımın, insanlık, insanîleşme sürecine doğru ilerledikçe zayıflayarak bunun yerini aklın ve refleksiyon gücünün aldığıdır. Halbuki, ilk çağ olan Tanrılar Çağında, insanlar, henüz aklını kullanamazken imgelem yoluyla kurguluyor ve evreni böyle ifadeediyorlardı. Her şeyde bir tanrısallık görmek metafor ve allegoriler yapmak bu ilk iki çağın özelliği idi. Bunlar, bilinçli metaforlar ve alegoriler (mecazlar) değildi. Onların tabiatı böyleydi, soyutlama yapamıyorlardı, somut düşünebiliyorlardı bu da metaforlara yol açıyordu.

Vico'ya göre, Achilles, Scipo, Caeser Tiberus, Nero gibi tarihsel karakterler bile bu ulusların bu üç çağı ve insani tabiattaki değişikliklerle uyumludur. Bu üç çağ, onları oluşturan insanların tabiatları gibi, ilkin, kaba; sonra, sert;

12. Vico, *New Science*, paragraf 193-222.

sonra, ılımlı; sonra ince; son olarak çözülmüş durumdadır. Bu anlamda Nero bile şiirsel karakterdir.[13]

Bunlara bağlantılı olarak, bu üç çağ, insanlık tarihi içinde, döngüsel olarak hareket etmektedir. Önce, Tanrılar, sonra Kahramanlar, daha sonra da İnsanlar Çağı. Bu hareket, Vico tarafından '*corso*' yani tarihî akış olarak olarak adlandırılır. İnsanlık, bu üç çağı tamamladıktan sonra, üçüncü çağ olan İnsani Çağda, lüks ve eğlenceye düşkünlük sonucu, bu çağa kadar oluşan insanî değerlerin çözülmeye başlamasıyla, yeniden, vahşi ve barbar, şefkatli ve insanî dönemler sırasıyla birbirini izlemeye başlarlar. Bu yeniden dönüş eylemine 'rıcorso' denir. Ancak, bu '*ricorso*', çağların tekrardan akmaya başlaması olmakla birlikte, her şey '*corso*' yani tarihin veya çağların ilk akışında olduğu gibi aynı değildir. Evrensel diyebileceğimiz birtakım ilkeler dışında bu çağların iç özellikleri birbirine benzemez. Örneğin, Homer'de geçen Kahramanlar Çağı ile veya Roma Kahramanlar Çağı ile, Vico'nun kendi zamanındaki Batı Avrupa'nın yaşadığı Kahramanlar veya Barbarlık zamanı bir takım benzerlikler gösterir. Ama, tamamen aynı özellikleri taşımaz. Vico, bu benzerlikleri örneklendirir. Ona göre, her ulus kendi içinde bu çağlardan geçmiştir. Çünkü ona göre, bu, insanın tabiatının gelişmesinin bir sonucudur. Her ulusun kendi mitolojik tanrıları kahramanları vardır. Her ulus, barbarlar dönemi ve insanî dönemden geçmiştir veya geçecektir. Her ulusun yerel ve içsel bir kültürel dokusu vardır. Örneğin, Vico'ya göre, "On iki Levha Kanunları"nın Roma'ya Grek "Solon Kanunları"nın gelmesiyle gerçekleştiği düşüncesi saçmadır. Çünkü, her iki ulusun da kültür dokusu ayrı ayrı kendi kanunlarının kurulmasını sağlamıştır. Birçok mitolojik tanrının Babil'deki tanrıların taşınmasıyla ve yayılmasıyla oluştuğu görüşü yanlıştır. Her ulusun kendi tanrıları, kahramanları, gelenekleri, âdetleri doğrultusunda oluşturduğu kendi dilleri vardır. 'Aksiyomlarda bunu şöyle ifade eder: *birörnek fikirler ortak bir gerçeklik zeminine sahiptir*[14]. Bu ortak gerçeklik ise, her nerede olursa olsun insanların ortak bir tabiata sahip oldukları-dır. Gerçek Tanrı'dan kaynağını alan bu ortak tabiat, yöresel, iklimsel vs. gibi farklılıklara rağmen ortak özellikler gösterirler.

VICO'NUN ORTAYA KOYDUĞU YENİ BİLİMİN İLKELERİ

Metafiziksel ilk ilke olarak, insanın toplumsal varlık oluşundan başlayan Vico'ya göre, bu ilkelerden ilki, ilâhi inâyettir. Uluslar, medenîleşme ve insanî-

13. Vico, *New Science,* paragraf 243.
14. Vico, *New Science,* paragraf 144.

leşme sürecinde kendi tabiatlarının değişimi ile birlikte şu sırayı izlemişlerdir. Onlarda, ilkin, ilâhî inâyet (providence) anlayışı gelişmiştir. Tabiat içinde, korku içinde yaşayan kaba ve vahşi insanlar, kendilerini koruyacak ve tabiata üstün olan bir şeye ihtiyaç hissetmişler ve böylece, henüz akılları gelişmemiş olduğu için, duyusal yolla, ilâhi inâyeti kavramışlardır. Burada, Vico'nun söylemek istediği şey, onların, kendilerinden üstün bir gücün varlığını hissetmiş olmalarıdır. Yani, gerçek Tanrı[15], onlara, duyusal yolla varlığını ve inayetini hissettirmiştir.

Vico der ki: *'Yeni Bilim, inâyet sıfatı altında Tanrı'yı temâşâ ederek uluslara kural kanun koyucuların halk hikmeti ile başlar ve onların doğal teolojilerini akılsal yoldan ispat eden filozofların esoterik (sırrî) hikmeti ile tamamlanır. Böylece, bu bilim ilâhî inâyetinrasyonel sivil teolojisi olur'*[16]. Çünkü, Tanrı'nın inâyet sıfatı sonucu, otorite anlayışı da gelişmeye başlamıştır. Otorite de ilkin, kutsal biçimde anlaşılmıştır. Dağlara yayılmış dev biçimli insanlar gök gürlemesiyle, dağların altına mağaraların derinliklerine itmiştir. Vico, Grek fablinde, devlerin, kalplerinden yüksek bir kayaya zincirlenmiş Tityus ve Prometheus olarak hikaye edilmesini bu duruma örnek olarak verir. Yani, onlar, gök tanrı Jove'un kehanetlerinden (gök gürlemesi, şimşek çakması gibi) ibaret olan din ile kalplerinden zincirlenmişlerdir. Vico Stoalıların dünyayı kuşatan bir sonsuz kader zincirinden bahsettiklerini de söyler ve şöyle der: *Gentillerde,*[17] *insanları ve pagan tanrıları bu zincirle sürükleme, Jove'un seçimine bağlı iken, Stoalılar, Jove'u de kadere boyun eğdirmiş oldular*[18]. Bu otorite anlayışından dolayı, insanlar, bedenin hareketlerini kontrol etmek ve onlara iyi bir yön vermek için, insanî seçimlerdeki özgürlüğü incelemeye başladılar. İnsanî tabiatın bu otoritesini doğal kanun otoritesi izlemiştir. Yabani ve vahşi şekilde dolaşan dev yapılı insanlar, rastlantı sonucu buldukları yerlerde yerleşik kalarak oraların efendileri (lordları) oldular. Böylece, dünyada ilk egemen yerleşim bölgelerinin (dominyonların) kaynağı ortaya çıktı. Bunlar, Jove'un sevdiği kişiler olarak kabul edildi. Daha sonra, bu anlayış, filozoflar tarafından sahip oldukları değerler ve

---

15. Vico, gerçek tanrı deyimi ile semavi dinlerin tanrısı olan tek Tanrı'yı kasteder ve eserde bu tanrı büyük harfle *God* olarak gösterilmektedir. Gentillerin veya paganların, doğa olaylarına, verdikleri her bir tanrı ise,*god* kelimesi ile yani, küçük harfle gösterilmektedir.
16. Vico, *New Science,* paragraf 385.
17. Gentil: Vico, insanlığı ikiye ayırır.İbraniler vegentiller. İbraniler Nuh tufanından sonra Tanrının göstermiş olduğu doğru yoldan ayrılmayanlardır. Gentil ise bu doğru yoldan sapmış, yeryüzünün çeşitli bölgelerine yayılmış, kitaplı dinlerden habersiz, kendi tanrılarını kendileri yaratan, putperest, kendi yollarını kendileri çizen kendi doğrularını kendileri bulan ve kendi kurumlarını kendileri oluşturarak medenî, sivil hayata ve uygarlığa yükselebilen anlamındadır.
18. Vico, *New Science,* paragraf 387.

doğal yetenekleri nedeniyle, Tanrı tarafından tercih edilen insanlara dönüştürüldü. Bu ilk dominyonların insanları, birçok ailelere ayrılan eski soylu evler (gentes) olan daha büyük kabile veya klan (gentes) diyebileceğimiz oluşumların prensleri oldular. Böylece, ilk krallıklar ve şehirler oluştu.[19]

Artık kendisine kutsallık atfedilen göksel âlem, beden gözü ile temâşâ edilmeye ve kehanetler alınmaya başlandıktan sonra insanî fikirlerin tarihi de oluşmaya başladı. Kâhinlerin, âsalarıyla, gökyüzünde işaretledikleri bölgeler, gökyüzünün tapınakları olarak adlandırıldı. Vico'ya göre, Greklerin ilk tanrısal şeyleri temâşâ etmek olan *theoremata* ve *mathematas*ı buradan çıktı. Buradan da matematiksel ve metafiziksel soyutlamalar çıktı. Örnek: Jove'un yıldırımları, onlarda iyi ile kötüyü ayırtetme duygusunu ortaya çıkardı. Böylece, Homer'in iyi ile kötünün bilgisi olarak tanımladığı ilk Müz (Musae) doğdu. İlk Müz, Urania daha sonra astronomiye yerleşti.

Vico'ya göre, bu şekilde fikirler tarihine bakıldığında, uluslar arasında kullanılan uygulamalı bilimlerin kökenlerinde, mitolojinin kavramlarını ve bilginlerin işlediği spekülatif bilimleri görebiliriz.

Vico'ya göre, soyut cümleler, filozofların işidir. Çünkü, onlar, evrenselle-rle uğraşır. Tutkular üzerine düşünceler üretmek de duygusuz şairlerin işidir.[20] Halbuki, insanlığın, karanlıkta kalmış çağlarını iyi anlamak için bu teolojik şairlerin dili çok iyi anlaşılmalıdır. Bu da ancak, o çağı kendi içinde ve o zamanki dilin kavramlarını çözerek ve bunun üzerine etraflıca bir araştırma yapılarak mümkün olabilir. Her çağı ve her konuyu kendi bünyesi içinde değerlendirmek gerekir düşüncesine, Vico'nun da katkısı olduğu burada açıkça görülmektedir.

Buraya kadar belirlenen *Yeni Bilim*'in ilkelerine bakıldığında 'ideal sonsuz tarih' içinde insanlığın oluşunun temel etkeni olan ulusların oluşumu dinle başlar, gelişir, büyür ve son bulur. Bu süreç, tıpkı insanın tabiatı gibidir. Bir insanın nasıl çocukluk, gençlik, ihtiyarlık ve ölüm gibi evreleri varsa ulusların da böyle evreleri vardır. Ancak, şurası kesindir ki, bütün uluslar, dinle kurulmuştur. Ateizm üzerine hiçbir ulus kurulmuş değildir[21].

Yeni Bilim'in diğer bir ilkesi kanun fikridir. Vico'ya göre, kanun fikri, Jüpiter fikrinin ulusların kurucularının zihninde doğmaya başladığı zamana kadar geri götürülebilir ve götürülmelidir de. Çünkü, ona göre, doğal kanun kuramcılarının üç büyü prensi olan Grotius, Selden ve Pufendorf, buradan başlamadıkları için kuramları eksik kalmıştır. Vico, kanun kelimesinin kökenini araştırır ve şunları tespit eder: Latince, *Ious*, Jove (Iove) anlamındadır. *Ius* la-

19. Vico, *New Science,* paragraf 385-391.
20. Vico, *New Science,* paragraf704.
21. Vico, *New Science,* paragraf 393, 518.

tince *Ious* dan gelir. *Dios* latince *subdiosubIove* açık gökyüzü altında demektir. Vico'nun tespitine göre, Platon, Kratylos 412 D2 de Grekler'de kanunun, ilkin, *diaion* anlamında olduğunu göstermiştir ve Platon'da *Iove* herşeyin içine akan ve dolu olan eterdir. Grekler'de *Iove, Diosdiaion Iove* den gelir ve *diaion* ses ahenginden dolayı *dikaion* olmuştur. O halde, kanun fikri ile ilâhî inâyet fikri birlikte başlamıştır. Köken olarak, tanrısal olan ve ulusların bütün insanî kurumlarını düzenleyen tanrısal kanundur. Hugo Grotius, Pufendorf ve Selden, üçü de ortadan başlamışlardır. Yani, adalet fikrinin yükseldiği filozoflar zamanından başlamışlardır. Grotius, ilâhî inayeti bir kenara koymuştur. Vico'ya göre, Grotius'a bakılırsa, Tanrı'nın tüm bilgisi bırakılsa bile onun sistemi ayakta kalır ki bu doğru değildir. Selden ise, inâyeti varsayar, ancak, İbraniler ve gentiller ayırımına dikkat etmez. Pufendorf, Epikürcü bir varsayım ile başlar ve ona göre insan, Tanrı'nın yardımı ve ilgisi olmaksızın bu dünyaya atılmıştır. Vico'ya göre, Pufendorf, inâyeti ilk ilke olarak almadığında kanun hakkında konuşmaya başlayamaz bile.[22]

O halde, Vico'ya göre, ilahi inayet olmaksızın ne kanundan ne de otorite anlayışından bahsedilemez. Toplumsal ve siyasal yaşamın temelinde, ilahi inayet anlayışı yer almaktadır. Büyük bir imparatorluğu yönetmiş olan ve bu günkü kanunların ve hukuk anlayışlarının temelinde bulunan Roma ulusunun hukuk ilmi de ilahi inayet anlayışına dayandığı için bu kadar etkili olmuştur.[23]

Bütün bunlara dayanıldığında artık Evrensel Tarih İlkelerinin Görünümü belirmeye başlar. Bütün insanî kurumlar, tanrılarla başlar. Örneğin, Grek şairleri, evrensel tufanı ve devlerin varlığını ve böylece profan tarihin varlığını doğru bir şekilde anlatmışlardır. Ancak, sonraki insanlar, gentil insanlığın hayal gücüne girmeyi başaramayıp o insanların tanrıları gördüğünü düşünmeye başlamışlardır. Bu nedenle, tarih, insanların hayal güçlerinin güçlü, akıllarının zayıf olduğu döneme kadar geri gitmelidir.[24]

Bütün bunların ışığında Vico *Yeni Bilim*'i neden bir teoloji ve metafizik olarak ele almaktadır diye sorabiliriz. Vico, bilim ve teoloji arasında ne tür bir ilişki kurmuştur? Bu soruyu şöyle yanıtlayabiliriz: Vico'ya göre, insan tabiatı gereği doğuştan sahip olduğu korku duygusunun doğurduğu inanma ihtiyacına sahiptir. Gentillerin içinde bulunduğu belirsizlikler veya kaos durumu, büyük yeryüzü ormanında bu korkuyu büyütmüş ve yine insanın tabiatında var olan bir düzen arama eğilimini doğurmuştur. Diğer canlılara göre, genetik olarak yetersiz olan insanoğlu, kaos durumundan kurtulmak ve bir düzen kurmak için inanç veya değer sistemlerini geliştirmeye başlamıştır. Düzen arayışı sonun-

22. Vico, *New Science,* paragraf 394-398.
23. Vico, *New Science,* paragraf 335.
24. Vico, *New Science,* paragraf 399.

da belli yerlere yerleşerek hem maddi hem de manevi veya tinsel yönünü geliştirmiştir ki bu da kültür demektir. İşte, Vico'ya göre, insanlık yerleşme sonucu birarada yaşayarak inançlar ve değerler sistemini geliştirdikten sonra felsefe ve bilimler doğmuştur. Böylece insanlık uygarlaşmaya doğru adım adım ilerlemiştir. İnançlar ve dogmalar yerini gittikçe, soyutlama gücünün geliştiği, felsefe ve bilimlerdeki aksiyomlara terk etmektedir. İnançların ve dogmaların sorgulanamaz oluşu, aksiyomların da sorgulanamaz oluşunu getirmiştir. Yani dogmalar da aksiyomlar da ya kabul edilir ya da red edilir. Vico'da *Yeni Bilim*i oluştururken temele sorgulanamaz kabul ettiği aksiyomları koymuştur. En temel aksiyomu ise insanın toplumsal varlık oluşudur.

Şimdi, toplumsal bir varlık olarak belirlenen insanın ve insanlık ürünlerinin, nasıl bir yöntemle incelenmesi gerektiği konusunda, Vico'nun öne sürdüğü tezler şunlardır:

Vico'nun *Yeni Bilim*'i de tarihsel alanın *Novum Organum*'udur demiştik. Bacon der ki bilgiler piramit olduklarında tarih en temeldedir [25]. Vico, bu düşünceden oldukça etkilenmiş görünüyor. O, yöntem hakkındaki düşüncelerine Descartes'in 'cogito'dan kalkmasını eleştirerek başlar. Sofistlerle ortak bir görüşü paylaşır. Toplumdaki önermeler, insanı herşeyin ölçüsü olarak alan anlayışa bağlıdır. Bunlar, kosmos'un değil, nomosun önermeleridir. Vico'ya göre, nomos alanında da öncüller yaparız ve onlardan neticeler çıkarabiliriz. Çünkü tarih ve toplum insanın meydana getirdiği kurumların düzeninden çıkmaktadır. Vico, tabiat bilimleri ve insanlık ürünlerinin bilgisinin farkını şu sözleriyle ortaya koyar:

'Soyut bilgi-bilim- en yüksek gerçeklikle (verity) ilgilenir. Ortak duyu ise, tersine en düşük (sıradan) gerçeklikle ilgilenir. Bu temel üzerinde insanların çeşitli tiplerinin ayrı özellikleri işaretlenmelidir. Aptal, akıllı ama cahil kimse, basiretten yoksun bilgili kimse ve bilge. Hayatın akışında örneğin aptal kimse, en yüksek veya en değersiz gerçekliklere dikkat etmez. Akıllı ama cahil kimse, en vasat şeylere dikkat eder. Onun en yüksek şeyleri algılamasına imkan yoktur. Bilgili ama basiretsiz kimse en yüksek gerçekliklerden en vasat/düşük gerçekleri çıkarır. Bilge ise, tersine en önemsiz olanlardan en yüksek gerçeklikleri çıkarır. Soyut ve genel gerçeklikler sonsuzdur. Somut ve özel olanlar ise, andan ana gerçeklikten gerçeklik olamaya doğru durmadan değişir. Sonsuz gerçeklikler, tabiatın üstünde dururlar. Tersine, tabiatta herşey, sabit değildir ve değişebilir. Fakat, iyilik ve gerçeklik arasındaki uyum varolur. Onlar, aynı öze ve aynı niteliklere katılırlar. Hem tümel hem de tikel gerçekliklerde habersiz olan aptal kimse kibri yüzünden sürekli cezalara katlanır. Özel gerçeklikleri kavrayabilen ancak tümel gerçekliklerden habersiz olan akıllı ama cahil kimse, bu gün için fay-

25. Bacon, *Advancement of Learning* IV 5, IV 2.

dalı olan belki de yarın için zararlı olabilecek olanı bulur. Bilgili fakat, basiretsiz kimse, tümel gerçekliklerden tikel gerçekliklere doğru bir çizgi üzerinde seyahat eder. Hayatın dikenli yollarında yolunu bulamaz. Fakat, insani eylemlerin ve olayların belrsizliği ve dolambaçlı yolları içinden geçen bilge kimse, gözünü sonsuz gerçeklikler üzerine odaklayarak ve doğru bir çizgi üzerinde seyahat edemez ve çevrimsel bir yolu izleyerek yolunu bulur ve zamanın akışı içinde eylem sahasında şeylerin tabiatının izin verdiği ölçüde faydalı olduğunu ispat edeceği kararlar alır.[26]

Bu alıntıdan anlaşılacağı gibi Vico için yapılması gereken şey, en sıradan ya da vasat görünen gerçekliklerden en yüksek gerçekliklere ulaşmaya çalışmak olmalıdır. Belli bir zaman için faydasız gibi görünen şeyler genel olarak bakıldığında çok faydalı olabilir. İnsani eylemler ve olayların belirsizliği ve karışıklığı, onları araştırmak ve incelemekten bizi vazgeçirmemelidir. Bu küçük ve ya önemsiz gibi görünen şeyler bizi gerçekliğin bilgisine eriştirebilir. İşte bilge bir kişi de bunu yapar. Değişmelere ve belirsizliklere rağmen iyilik ve gerçeklik arasında her zaman bir uyum vardır. İşte, insanlığı kuran ve geliştiren de bu uyumdur.

Vico için, tarih ve kültür alanında da evrensel bir gerçeklikten ve evrensel ilkelerden söz etmek mümkündür. Bütün bunlara göre değerlendirdiğimizde, Vico'ya göre neyi bilebiliriz sorusunun cevabı, tarihsel süreçte insanın yaptıklarını bilebiliriz idi. Bunlar yukarıda da söylendiği gibi insanın tabiatından kaynaklanan duygu, imgelem, önyargı, âdet, gelenek vs. den ayrı değildir. Şimdi, Vico'nun *Otobiyografi*sindeki şu sözlerine dikkatle eğilelim:

'*Bütün ilâhi ve insani bilgi (learning) üç elementten ibarettir. Bilgi (knowledge), irade (will), ve güç (power) bunların tek ilkesi zihindir. Bu nedenle, zihnin gözü sonsuz gerçekliğin (eternaltruth) ışığını veren Tanrı'ya dönüktür. O halde, tıpkı yaşadığımızı bildiğimiz gibi, kesinlikle varolduğunu ve bize ait olduğunu bildiğimiz bu üç element, şunu açıklamamıza izin verir. Elbetteki, hiçbir şekilde şüphe edemeyeceğimiz şey düşüncedir. Şimdi daha kolayca anlamak için bu tartışmayı üçe bölelim. Bunların ilki, bilimlerin (sciences) bütün ilkelerinin Tanrıdan çıktığını göstermemize izin verir. İkincisi, ilahi ışık veya sonsuz gerçeklik. Yukarıda adı geçen üç element bütün bilimlere nüfuz eder ve onları birbirlerine en yakın bağ ile bağlı olan bir düzen içinde açar ve onları hepsinin kaynağı olan Tanrı'ya bağlar. Üçüncüsü, ilahi veya insani bilgi (learning) üzerine yazılmış veya söylenmiş her ne olursa olsun bu ilkelerle uyum içinde ise doğrudur. Değil ise, yanlıştır. Bu üç şeyden daha fazla olarak ilâhi ve insanî şeyler hakkında söylemeye çalıştığım şey şudur: Onların kökeni, döngüsel ve tutarlıdır ve ben herşeyin kökeninin Tanrıdan çıktığını ve bir döngü halinde tanrıya geri döndü-*

26. Vico, *A Study On OurMethods...* s. 34-35.

ğünü göstereceğim. Hepsi de Tanrıda olduğunda bur tutarlılığa sahiptir. Tanrıdan ayrıldığında onlar karanlık ve hatalıdır'[27]

Vico'nun bu açıklamalarında Bacon'un özellikle *İlahi ve İnsani Bilginin İlerlemesi (Advancemet of Learning DivineandHumane)* adlı eserinden büyük ölçüde etkilendiği görülüyor. Bacon, şöyle söylemektedir: '*Yüce bilgiyi Tanrı'nın sıfatları ve eylemlerindeki arke-tiplerde veya ilk platformlarda aramalıyız. Onlar her nekadar insana bildirilmiş olsa da büyük bir titizlikle araştırılmalı ve gözlenmelidir, Ancak, biz bu bilgiyi, kazanılmış bilgi veya öğrenilmiş(learning) adıyla arayamayız. Çünkü, Tanrı'daki bütün bilgi gerçek bilgidir (knowledge) ve bu nedenle biz onu başka bir adla aramalıyız, yani, tıpkı Kutsal Kitabın dediği gibi, hikmet veya bilgelik (wisdom or sapience) ile.*[28]

Görüldüğü gibi, Bacon'un da etkisiyle Vico, insânî ve ilahî bilginin ayrımını yapar. Felsefenin görevi insanların gerçekleştirdiği her alanda özellikle halk hikmeti alanında o hikmetin tabiatını anlamaya yardım edecektir. Halk hikmeti, mitolojiler, fablller, semboller, deyimler kelimelerin özel kullanımlar metaforlar v.s gibi dilde bulunan ve kültürü temsil eden ögelerdir. Özellikle, halk hikmetinin tabiatı ancak o zamanın durumunun ve kurumlarının tam olarak incelenmesi ile anlaşılabilir. Bunun için felsefe ve filoloji ortak çalışmalıdır. Tanrı da, insan da kendi yarattığı dünyayı bilir. O halde, Tanrı yarattığı doğayı, insan da kendi yarattığı kültürü iyi bilir. Bu bakımdan ilâhî ve insanî şeyler arasında fark vardır. İnsan, bu bakımdan Tanrı'ya benzemektedir. Biz gerçek bilgiyi (knowledge) Tanrı'nın insana bildirdiği kadarıyla biliriz ve bizim bilgimiz (learning) tanrısal anlamdaki gerçek bilgi (knowledge) değildir.

Vico, felsefenin alışılmış terimleri olan kosmos ve nomos gibi evreni, sivil dünya ve tabiat dünyası diye ikiye ayırıyor. Ona göre, Tanrı, tabiat dünyasını ve sosyal gerçeklik alanını yarattı. Vico bu kabulüne bağlı olarak yasalar nerede olduğu sorusunu sorar. Yasalar, sosyal gerçeklik alanında mı yoksa tabiatta mıdır? Vico'nun ortaya koyduğu ve çözdüğünü iddia ettiği en önemli sorunlardan biri de budur. Yasalar, insan tabiatından çıkmaktadır. Çünkü, Tanrı, ilâhi inayeti ile insanın tabiatını ister kendi dışında ister kendi içine yasa ve düzen arayacak şekilde yaratmıştır. İnsan aklı, hep yasa ve düzen aramıştır. Bu nedenle, Vico, *Yeni Bilimi* o, ilâhi inayetin akılsal sivil teolojisi olarak adlandırır. Sivil dünya dinle başlar. İlahi inayet, tabiat içinde sosyal olma tabiatını gerçekleştirmektedir. İnsan sivil tabiatın içinde ve onu gerçekleştirendir. Ona göre, tabiatta sivil kanun vardır.

---

27. Vico, *Autobiography*, s. 156.
28. F. Bacon, *Advancement of Learning Divine and Human*, VI, 1. Great Books of Western Books, v. 30, s. 17.

DOĞRU VE OLGUNUN (VERUM, FACTUM) DÖNÜŞÜMÜ

Vico, gerçekten varolan nedir ve kesinlik alanı neresidir Bunları araştırır. Vico'ya göre, insan bilimleri, Descartes'in yaptığı gibi, işte, bu kuramsal olarak açık ve seçik hareket noktası saptama girişimlerinden zarar görmüştür. İnsan tabiatı hakkındaki bilgimiz, ne yalnızca bir duyum izlenimi sorunu, ne de mekanik gibi matematik gibi bir işleme uygun düşer.' *Ancak insanî işlerle yapılan kurumlar, nokta, çizgiler, yüzeyler ve şekiller tamamen daha büyük bir gerçekliğe sahiptir'*[29]

Vico, gerçeklik ve kesinlik arasında fark gözetir. Ancak, bunu açık açık dile getirmiş değildir. Kesinlik veya certum (certainity), insanların yaratımı olan dünyada, tikel olgular hakkındaki inançları bilmektir. Bu, bütün düşüncelerin ve eylemin ön şartıdır. Gerçeklik (verum), evrensel gerçekliğin bilgisidir. Vico, bunlar arasındaki bağlantının nasıl olduğunu birinden diğerine geçişin nasıl olduğunu açıklamaz. Ama ona göre, genel gerçeklikler olmadan bir bilim de olamaz. *Verum,* yukarıda da sözünü ettiğimiz gibi Vico için, a priori bir gerçekliktir. Kesinlik alanı, sosyal yaşayışla ve sosyal bağlantılarla ilgilidir. Bunlar, toplum içinde gerekli olan fayda ve gereksinimden doğan bağlantılardır. Ona göre, herkes, bir kültür içinde doğar ve bu kültür sosyal hayatı gerekli kılan gereksinim ve faydada temelini bulan kurumlar ağından oluşmuştur. Bu kurumlar, bizim hayatımızı, düşünüşümüzü, varoluşumuzu etkilerler. Bunların sonucunda bu kurumlar zaman içinde gelişme gösterirler Örneğin, dil, devlet böyle kurumlardır. Ayrıca, Vico için dil mi öncedir, düşünce mi öncedir tartışması saçmadır. Çünkü, akıl tarihsel süreç içinde gelişir. Aklın gelişmesi dillerin gelişmesi ile paraleldir. Yani, diller geliştikçe, düşünce de gelişmiştir. Biz, dili inceleyerek kültürümüzde sahip olduğumuz şeyleri bilebiliriz. Buradan, kurumların yapısını insanların yaşayış ve inanış şeklini gelenek ve göreneklerini tespit edebiliriz.

Vico, bunlara göre, bilgi tiplerini ayırır. *Scienza,* veruma gerçekliğe dayalı bilgidir. Yani, bir kimse, ancak, kendi yarattığı şeyi bilebilir. Tanrı'nın tabiatı, matematikçinin kendi kurguladığı objeleri bilmesi gibi. *Scienza, e*vrensel ilkelerin bilgisidir. *Coscienza,* bütün insanlarda müşterek olan olgu nesnelerinin bilgisidir. Yani, *certum*a ilişkin bilgidir. Olayların insanların davranışlarının şekillendirdiği dış dünyanın bilgisidir. Vico'ya göre vahiy de bir bilgi türüdür.[30]

Bu düşünceler, Vico'nun kendi zamanında ülkesinde yaygın olan Yeni Platonculuktan etkilendiğini gösterir. 'Batı düşüncesi tarihinde bu teori ilkin erken Kilise Babalarının yazılarında görülmüştür. Onlar, Hristiyanlık ile Platonculuğu bağdaştırmayı kendilerine bir görev edinmişlerdi. Bilindiği gibi, Platon, ar-

29. Vico, *New Science,* paragraf 349.
30. Vico, New Science, paragraf 137-142.

ketipler (arketipsel idealar, paradeigmata) ve imajlar (ferdi objeler, eidola) arasındaki farkı öne sürmüştü. Erken Kilise babaları, Platon'un fikirleri ile Hristiyanlığın görüşlerini birleştirmeyi, AlbertusMagnus ve St. Thomas'ın Aristoteles ile Hristiyanlığı birleştirmesinden daha kolay bulmuşlardı. Onlar, Platon'un idealar dünyasını, Tanrı'nın zihnine yerleştirerek daha iyi anladılar ve tanrısal kavramların bir sistemi olarak *cosmosnoetos*u açıkladılar. Bu arketiplere göre, Tanrı, yaratılmış şeylerin çeşitli tiplerini biçimlendirmişti. Ortaçağda, Platon'un düşüncelerinden etkilenen St.Augustine'e göre de (*De divinatione*, Q. XIVI) idealar, şeylerin belli orijinal formlarıdır, onların arketipleridir. Bu arketipler, tanrısal bir zekada bulunduklarından dolayı süreklidir ve bölünmezler. İdealar ne başlar ne de son bulur. Varlığa gelen ve varlıktan giden dünyadaki türlü türlü şeyler, bu idealar tarafından şekillendirilmiştir'[31].

Vico'ya göre de gerçek varlığın bilgisi Tanrı'dadır. Bilgi ve Yaratma bir ve aynı şeydir.[32] Düşüş ile insanoğlu tanrısallıktan uzaklaşmıştır ve gerçek varlığın bilgisine ulaşması mümkün değildir. Ancak, Tanrı'nın inayetinin bize gösterdiği kadarını bilebilir.

Vico bu meseleye, yani tümel ve tikel bağlantısına, tanrısal olana ait kıldığı gerçeklik (truth/verum) ve düşmüş olan insanî varlıklara ait kıldığı kesinlik (certainity/certum/yakîn) arasında ayırım yaparak başladığından söz etmiştik. Verum/certum ayırımı onun bütün düşüncelerinin temelinde yer alan ve yukarıdaki teolojik probleme temel olacak varoluşsal veya ontolojik bir ayırımdır. Asla epistemolojik bir ilke olarak öne sürülmüş değildir. Bu iki ayırıcı sıfatın varlığı, onların bilgideki rollerini de önceler. Tanrı gerçeklik alanında insan ise kesinlik alanında yaşar. *Düşüş* görüşüne uygun olarak Vico, ilâhi ve insani olanın nasıl temasta olduğunu belirlemek zorundadır. İnsan hiç olmazsa kısmen verum alanında yani Tanrısal planda da yaşayabilmelidir. Düşüşe rağmen, Tanrı da insanî certum alanında içinde yaşamaya tenezzül etmelidir. Bu düşünce biçimi bize *Tanrı'nın oğlu İsa*'nın insanlar içinde yaşamasını çağrıştırmaktadır, yani, Tanrı, zaten insanî planda kısmen yaşamaktadır.

Verum ve certum arasındaki fark, Vico'nun *conatus*gücü dediği özel bir itici gücün varlığını iddia etmesine önderlik edecektir. Bu Tanrı ve düşmüş insan arasında uzun süreli bir bağlantıdır. *Conatus*, ilkin insana kendinden daha yüce bir varlığı hissettiren korku duygusu ile ortaya çıkmıştır.

Verum, öncelikle yapılan şeydir. Bu nedenle, ilkin, Tanrı'dadır. Çünkü, Tanrı, İlk Yapıcı, Yaratıcıdır. İlk gerçeklik sonsuzdur. İnsan yaratılmış bir varlıktır. Bütün gerçeklikler son kaynağını Tanrı'da bulur.

---

31. 'İdealism', *CatholicEncylopedia,* New York,. D. AppletonCo. 1910 Vol VII., s. 634.
32. Vico, *New Science,* paragraf 349.

Vico'nuncertum (kesinlik) dediği Descartes'in açık ve seçik fikirler dediği kesinlik değildir. Descartes'te bu açık ve seçik fikirler bütün bilgi için bir temel sağlar. Vico'da tersine o, insanın yarattığı varlıkların bir karakteristiğidir. Tanrı'nın tabiat dünyasını yaratmasına karşın insan da kendi dünyasını yaratmaktadır ve her iki yaratan varlık, kendi yarattığı dünyayı iyi bilmektedir Tanrı'da bilgi ve yaratmanın aynı olması durumu, insanın yarattığı âlem için de söz konusu olmaktadır. Çünkü, insanın bileceği kesinlik burada kendi yarattığı âlemdedir. Bu durumda Tanrı'nın yaratması olan '*creatio De ye* karşılık *imitatio Dei* söz konudur. Yani, insan, Tanrı'yı taklit etmektedir ve kendi kurumlarını kendisi yaratmaktadır. Bu inayetin gereğidir. Dolayısıyla da bu kurumlar hakkında kesin bilgiye sahip olmaktadır.

Vico'ya göre, Tanrı'da bilgi ve yaratmanın aynı olmasından dolayı, Tanrı bilgisiyle yaratmaktadır, yarattığı herşeyi de yakînen bilmektedir. Vico'nun şiirsel mantık tanımında belirttiği gibi logos = akıl = söz, aynı zamanda Greklerde şey, nesne (thing); İbranice'de eylem (deed) anlamlarına gelir. Ayrıca, fabl, mytos, myth İtalyanca, favella mantık teriminin ilk ve en uygun manasıdır. Latince, mute, mutus (sessiz) buradan gelmektedir ve konuşma ilkin zihinsel veya işaret dilidir[33]. Buradan da anlaşılacağı gibi Tanrı zihinsel olarak insanî planda (certum) yaşamaktadır. Öğrendiğimiz her şey, formların içinden gelen tanrısal yaratma teorisi üzerinde durmaktadır. Tanrı, sonsuz metafiziksel formlar vasıtasıyla her şeyi yaratarak gerçekliğin tanrısal krallığında iş görür. Bu formlar arasında yaşayan insan, şeylerin evrensel özelliklerinde o formları gördüğünü düşünür. Fakat, eğer, o, bilge ise, formları Tanrı'ya bırakacaktır ve şekiller ve kuralların araştırmasını yapmak yerine gururlu bir eylemle tikellerin kesin bilgisiyle ilgilenecektir. O, metafiziksel dünyadan uzak olan fiziksel görünüşler dünyasında yaşamaktadır.[34]

Vico, bu noktada bir açıklama yapar. Şeyler hakkındaki sanılar, tarikatları (sect) doğururken, bilgi (knowledge) bölünemez. Değer, hiçbir yerde aynı değildir. Halbuki, iyilik, her yerde ve geniştir. Adalet, tektir, kötülük sayısızdır. En iyi şeylerin bir çok çeşidi vardır. Fiziksel dünya mükemmel olmayan sonlu ve bölünebilir şeylerden yapılmıştır. Metafiziksel dünya fikirlerden yani en iyi şeylerden ve bölünemez değerlerden yapılmıştır.

Vico, 'insanlık âleminde kurallar bütününü oluşturan etiğin, tabiat âleminin kuralları diyebileceğimiz fiziğe göre daha az kesinliğe sahip olduğunu iddia eder. Çünkü, biz, ruhun içini göremeyiz. Fizik, ise mekanikten daha az kesindir. Çünkü, biz fiziğin objelerini yapamayız. Mekanik ise geometriden daha az kesindir. Çünkü, geometri fiziksel bir ispat gerektirmez. Aynı

33. Vico, *New Science*, paragraf 401.
34. Vico, *A Study On Our Methods*, s. 23.

şey, sanatlar için de geçerlidir. Resim, heykelcilikten, heykelcilik mimariden daha az kesindir'[35].

Bir Vico yorumcusu olan Lilla bu konuyla ilgili olarak şöyle söylemektedir: *'Vico'da, metafiziksel ve fiziksel dünya arasındaki fark, verum ve insani certum arasındaki farkla aynıdır. Vico, kartezyenizmin zihin beden dualizminin üstesinden gelmeye çalışırken yeni bir dualizm yaratmıştır: metafiziksel/ fiziksel veya real/ nominal.*[36]

O halde, Vico, ilkin, kartezyenizmin düalizmini başağı çevirerek felsefesini kurmaya başlamıştır. Yani, kartezyenizm tarihi ve tabiatı ayırıp, bunlardan tarihi bilinemez kabul ederken Vico, tabiatı, bilinemez, tarihi bilinebilir alan olarak kabul etmişti. Tabiatı ancak, Tanrı bilir, çünkü, onu kendi yaratmıştır. İnsan da kendi yaratımı olan şeyleri bilir. Matematik te bir insan yaratısıdır. Vico'ya göre, insan bir matematikçi olduğunda Tanrı'ya en yakındır. Çünkü, Tanrı gibi kendisinin oluşturduğu elemanlarla matematiği kurmuştur ve kendi elemanlarıyla bilmek ister. Vico der ki: Akıl Tanrı'dadır ve ona ilâhi hikmet denir. O, yalnızca, bilge tarafından bilinir ve bu durumda da insanî hikmet olarak adlandırılır[37]

Yalnızca Tanrı, varlığın bilgisini (scientia) bilir. Biz, onun hakkında yalnızca şuurlanmakla, bilinçlenmekle (conscientia)yetiniriz. Mitos ve fabller aslında varlığın bilgisi hakkında henüz akılları gelişmemiş olan ilk insanların bir tür bilinçlenmesidir. O halde, akıl tarih içinde gelişme göstermektedir.

Bütün insanî ve ilâhî şeylerin kökeni Tanrıdadır. Tanrı aynı zamanda ius (kanun)'un yeridir. İnsan bu bilgiye üç yeteneği ile katılır. Bilgi, irâde, güç. Bunları, Vico, daha sonra, insanın özel değerlerinin temeli olarak verir gurur, ölçülülük, metanet veya sabır (prudence, temperance, fortitude). Bu üç değerin, insanın üç doğal hakkı içinde ele alındığı görülmüştür (dominion, liberty, protection). Bunlar, *conatus*tan güç alan akıl ve faydadır (utulitas).

Vico için verum/certum' a göre, öğrendiğimiz her şey, formların içinden gelen tanrısal yaratma teorisi üzerinde durmaktadır. *'Tanrı, sonsuz metafiziksel formlar vasıtasıyla her şeyi yaratarak gerçekliğin tanrısal krallığında iş görür. Bu formlar arasında yaşayan insan, şeylerin evrensel özelliklerinde o formları gördüğünü düşünür. Fakat, eğer, bu kişi bilge ise, formları Tanrı'ya bırakacaktır ve şekiller ve kuralların araştırmasını yapmak yerine gururlu bir eylemle tikellerin kesin bilgisiyle ilgilenecektir. Çünkü, o, metafiziksel dünyadan uzak olan fiziksel görünüşler dünyasında yaşamaktadır'.*[38]

---

35. Vico, *A Study On Our Methods*, s. 33.
36. Mark Lilla, *G. B. Vico: The Making of an Anti-Modern*, s. 28.
37. Vico, *New Science*, paragraf 365, 506.
38. Vico, *A Study On MethodsOur Time...*, s. 23.

Bütün bu anlatımlardan görülüyor ki Vico'nun anlayışına göre, insan her ne kadar fiziksel dünyada yaşıyor olsa da aklı sayesinde tanrısal alanda bulunmaktadır ve bu nedenle bütün değerlerin kökeni, dindarlık ve dindedir. Din ile bütün değerler eylemde etkin kılınmıştır. Bu durumda, Vico'ya şu soru sorulmalıdır: Akıl mı, iman mı *Yeni Bilim*'in temelinde yer almaktadır? Vico, *Yeni Bilim*'ini "rasyonel sivil teoloji" olarak adlandırmaktadır. O halde, burada, bir paradoks ortaya çıkmaktadır. Görüldüğü gibi Vico, akılsal bir takım önermelere dayanarak değil de Kutsal Kitaba dayanarak bir felsefe yapmaktadır.

Vico'da *verum* ve *factum* alanı arasında ayrılık söz konusudur. İnsanın toplumsal oluşu insanın tabiatının özünden gelir. İnsan, yalnızca kendi yaptığı şeyi tam olarak bilebildiği alanda olumsallık (contigenty), şans, seçim bir tarafa bırakılamaz. Günlük işler dünyası empirik alandır. Böyle bir alanda, bilgi (scienza) söz konusu olamaz. Ancak, insanın, bu günlük işler dünyasında bilinçlenmesinden söz edilebilir (coscienza). İnsanî tabiatta bir gelişme söz konusudur. İnsan, hayal gücünü kullandığı ilk yıllardan başlayarak aklını kullanmaya doğru gittikçe gelişmektedir. İnsanın tabiatı geliştikçe, insanın yaptığı kurumlar ve toplumun tabiatı da gelişmektedir. İşte, insan tabiatında ortak olan bu özellikler bizim geçmişimizi yeniden yaratmamızı, tarihi anlamamızı mümkün kılacaktır. Ancak, bunu yaparken bir anakronizmaya düşmemek için geçmişi inceleyecek olan kişinin geçmişe bu günün teorileri içerisinden bakmaması, geçmişi, kendi içyapısı bakımından anlamaya çalışması gerekmektedir. Ulusların dünyası, insanlar tarafından yapılmıştır. Bu Vico'nun temel iddiasıdır. İnsan tabiatında, ortak duyunun (common sense) olması, ulusların da müşterek bir tabiata sahip olduğunu açıklar. Ulusların bu dünyasının ilkeleri, insan zihninin değişmeleri içinde yeniden keşfedilebilir. Bu ilkeler, insan zihninin değişmelerinin metafiziğini sağlar.

Vico'ya göre, insanlığın dünyası hakkında bilgi edinmek ve birtakım ilkeler belirlemek için felsefe ve filoloji birbirinden yardım görmelidir. Filoloji, tikel olanla emprik olanla uğraşır. Dilleri, kurumları, eylemleri, kısaca, insanın yaptıklarını incelemelidir. Burada, Vico'nun söylemek istediği kültürün dilde yansıdığı ve bu nedenle dilin incelenmesi gerektiğidir. Vico'ya göre kesinlik (certum) alanı burasıdır. Felsefe ise, bunlara bakarak, aklın soyutlama gücünü kullanarak, insanlığın tarihi üzerine teoriler üretmeli, açıklamalarda bulunmalı ve evrensel ilkelere ulaşmalıdır. Filoloji, bu ilkelere göre, tarihsel gerçekliğe ulaşırken felsefe yerinde ve uygun başvurmalarda bulunarak insan tabiatı üzerine teoriler üretmelidir ve en temel ilkelere ulaşmaya çalışmalıdır. İnsanî tarihsel gelişmenin ve böylece tarihsel bilginin ışığında kapsayıcı ve kavrayışlı bilgiye ulaşmalıdır. Güncel tarihsel geçmişle bağını devamlı koruyarak buna uygun ve uyumlu "ideal sonsuz tarih"in ilkelerini ortaya koymalıdır. Böyle bir ideal sonsuz tarihte, felsefe teorilerini apriori olarak kuramaz, yani, yöntemi deduktif olmamalıdır. Felsefe geçmişteki güncel tarihsel olaylardan, ifa-

delerden çıkardığı evrensel ve zorunlu ilkelerle bunu yapmalıdır. Bu nedenle, devamlı olarak, filoloji ve felsefe mukayeseli çalışma yapmalıdırlar. Diller, kurumlar, o dönemde insan aklının işleyiş biçimi, insan tabiat özellikleri, uluslardaki yönetim şekilleri, değer anlayışları incelenmelidir. Bunun başarılı olması için iki şeye dikkat edilmeli ve bunlar bertaraf edilmelidir. Birincisi, ulusların kibri, ikincisi, bilginlerin kibridir. Çünkü, her ulus, kendisini dünyanın en eski ulusu olarak belirler ve bunun için belgeler ileri sürer. Diğeri, yani, bilginlerin kibrine gelince, bilginler kendi teorilerine göre insanlığın tarihi için bir başlangıç belirlerler ve kendi teorilerinin diğerlerininkine göre daha doğru olduğunu ileri sürerler. Doğru bir araştırma yapılırken bunlar bertaraf edilmelidir.

Yöntemini felsefe ve filolojinin birliğine dayandıran ve kartezyen bilgi teorisinden dolayı derin bir tatminsizlik hisseden Vico, şunu farkederek bu güçlüğün üstesinden gelmiştir. Evrensel ve sonsuz bilgi, Platon ve Descartes'in düşündüğü şekillerde, yalnızca, kavramsal olarak doğru olan şeyin bilgisiyle sınırlı değildir. Bu evrensel ve sonsuz bilgi güncel insan davranışlarını ve olayları da içeren ve bunları belirleyen emprik kanunların bilgisini de içerir.

Vico'ya göre, tıpkı, Platon gibi, fiziksel dünya, görünüşler dünyasıdır. Gerçekler, Tanrı'nın zihninde bulunan formlardır. Fakat, bu gerçekler, aynı zamanda görünüşler dünyasında yaşayan insanın zihninde de bulunmaktadır. Biz, ancak, içinde yaşadığımız ve kendi yarattığımız dünyanın kesin bilgisine sahip olabiliriz, Tanrı'nın yarattığı alanda ise kesin bir bilgiye sahip olamayız, ancak, bu alanda bilinçlenebiliriz. *Yeni Bilim*'de, Vico, insanın tabiatında müşterek noktalar olduğunu farketmiştir. İnsanın tabiatında, onları, birtakım şeyleri yapmaya sevkeden yönelimler vardır. Bu yönelimlerin nedensel olarak belirlenmesi gerekmektedir. Bu da yalnız soyut genel bir formu gerektirir. Bu nedenlerin içeriğinin belirlenmesini gerektirmez. Ancak, bu nedenler, empirik olgulardan elde edilebilir. Böylece, bu nedenlerin ne olduğunu bularak, somut olgularda onların işleyişini açarak insani işlerin bilgisine ulaşmak mümkündür.

Vico'ya göre, insanî fikirlerin düzeni, ispat yapmak için şeylerin benzerliklerini gözlemeyi gerektirir. İspat için tek benzerlik veya tek örnek yeterlidir. Tümevarım için çok örnek gerekir. Aristoteles, Socrates'in tümevarımına bir evrensel olmadan devam edemeyen kıyas ile mükemmelleştirdiği diyalektiği sokmuştur. Ancak, gelişmiş zihinleri ikna etmek için tek benzerlik yeterlidir. Örnek: Aesop tarafından icat edilmiş bir tek fabl türü ile Agrippa isyankar Roma pleplerini itaat ettirmiştir.

Vico ispat yöntemini kullanarak ne yapmak istemiştir. "Tanrısal inayetin rasyonel sivil teolojisi"ni araştırmak istemiştir.[39] Bu bilim, tarihte şimdiye ka-

39. Vico, *New Science*, s. 385.

dar yapılmamış bir ispattır.[40] İlk kurumlar olan kehanetler olmak üzere kurumlar evrensel ve ilahi ebedi inayet tarafından yapılmıştır. Bu bilim, ebedi inayeti temaşa ederken kendini doğrulayan ve ispat eden bazı tanrısal deliller bulur teolojik delilleri mantıksal delillerle doğrular. Bu bilim, bütün kurumların tanrısal inayetle başladığını ve ulusların akışının böyle olduğunu ispat eder. İlk insanların şiirsel tarzda konuşan şairler oluşunun keşfi Yeni Bilimin anahtarıdır.[41]

Vico, geçmiş hakkındaki gerçekliği açığa vurmayı kendine en temel görev olarak belirler ve ilk insanların, kendilerini, metaforik ifade etmesi hakkındaki buluşunu yeni bir şey olarak yorumlar. İnsanlar, ilkin kabaca ve güçlü imgeleme sahipti. Yeterli sınıf kavramları yoktu. Onlar, kendilerine özgü düşünüşlerine göre şeyleri yaratılar.[42] Fabllerinde hayali evrenseller belirlediler. Örneğin, Achilles'e bütün güçlü insanlarda bulunan şeref değerini atfettiler. Onların şairliği, nedenleri bilmemelerinden doğmuştur. Çünkü, cehalet merakın annesidir ve hiç şey bilmeyen insanlara, her şeyi olağanüstü gösterir. [43]

Vico'ya göre ilk insanların şair olmaları bu günkü anlamda değildir. Bu ilk insanlar, akıl gücüyle soyutlama yapamadıkları için hayal güçleriyle soyutlama yapmışlardır. Biz genel bir kavramın, bir sınıf kavramını ifade ettiğini biliyoruz. Vico'da mitolojik tanrılar, böyle bir genel bir kavram olarak değerlendiriliyor. Örneğin, Neptün, deniz tanrısıdır ve denizle ilgili her şey bu tanrı ile ilişkilendirilmeden anlatılmaz.

Mark Lilla'nın dediği gibi "felsefede nominalistlerin tümeli yalnızca addan ibaret görmeleri ve gerçekliğe tekabül etmediğini söylemeleri belki de buna dayandırılabilir. Bu da felsefe ve bilimde mantıksal ve epistemolojik açıdan karşımıza hep şunu çıkarır. Hiçbir genel kavram, hiçbir tümel hiçbir evrensel nesnesi ile örtüşmez. Çünkü, onun örtüşebileceği türden algılanabilir bir evrensel nesne yoktur".[44]

Burada, bilim ile şiir arasında nasıl bir ilgi vardır sorusu akla gelebilir. Vico, ilk bilimin mitoloji olması gerektiğini eserinde sık sık vurgular. Çünkü ilk insanlar, evreni şiirsel bir tarzda hayal güçleriyle algılamışlardır ve soyut olmayan tarzdaki ifadelerle bunu dilde yansıtmışlardır. Bu nedenle, dilbilim, Vico'da çok önemli bir yer tutar. Kesin deliller ve tartışmasız ilkeler yardımıyla bu bilim, ilk insanların şiirsel mantığı gözler önüne sermektedir. Bu bilim, ilk

40. Vico, *New Science,* s. 342.
41. Vico, *New Science,* s. 34.
42. Vico, *New Science,* 375-376, 403.
43. Vico, *New Science,* 375, 383; *Social Research* s.453.
44. Mark Lilla, *G. B. Vico the Making Of Anti-Modern,* Harvard University Press, 1993, s. 25.

insanlardan bize kadar gelmiş olan mitosları ve diğer linguistik kalıntıları çözmek için kullanılacaktır.

Vico'nun ortaya koyduğu bu bilim, insanî düşüncenin ne zaman ve nerede başladığını göstermek için, kronoloji ve coğrafya vasıtasıyla bu yeni bilime bir kesinlik vermek için ulusların kurucuları ile ilgili eleştiri sanatına başvurur. Eleştirinin ölçütü, insan ırkının ortak duyusudur. Nasıl, geometri nicelikler dünyasını kendi elementlerinden kurduğu zaman kendisi için yaratıyorsa, bu bilim de ulusların dünyasını böyle yaratır. Ancak, insanî şeyler nokta çizgi v.s den daha büyük bir gerçekliğe sahiptir. Bu bilimin elementleri olan deliller de tanrısal bir zevk verir, çünkü, nasıl Tanrı'da bilgi ve yaratma aynı şey ise, insan da kendi dünyasını kendisi yaratır. Bu aslında Tanrı'nın insanî planda bulunduğunun da delilidir. Hristiyanlığa göre, Tanrı'nın Hz. İsa görünümünde insanlar arasında yaşaması gibi.

Vico'nun, *Yeni Bilim*'de düzensiz ve karışık bir şekilde ileri sürdüğü, felsefe ve filolojinin ortak çalışması gerekliliği fikri, şu bakımdan önemlidir. Filoloji, olayın; felsefe ise, evrensel ve sonsuz olanın bilimidir. Bu bilimler, birbirlerini ihmal ettikleri için tarih, bütünlükten ve duygudan yoksun kalmıştır. Vico, somuttan ziyade soyutla uğraştıkları için bu bilimlere eleştiride bulunmaktadır. Ona göre, insan zihni, teoriyi kurarken ve felsefî hakikatlere ulaşırken, aynı zamanda da tarihî gerçekliği de vücûda getirmektedir. Şöyle ki: İnsan, kendisinin bilinçlenme sürecinde kültürel ürünlerini yaratırken, ilkin, anlama yeteneğine sahip değildir. Ayrıca, Tanrı'nın yarattığı ve sadece, onun bilebileceği birtakım olayları da kavrayamaz. Ve, daima, tabiatta gizemli bir şey olacağını düşünmüştür. Hatta, Ona göre, '*insan, anlamadan insan olmuştur*'[45]. Çünkü, anlama bir refleksiyon işidir ve çocukları dikkate alırsak onlar da bir çok şeyi anlamadan sadece öğrenmektedirler ve itaat etmektedirler. Bu nedenle, insan, ancak kendi yarattığını anlayabilir. Tarihçi veya araştırmacı, tarihsel belgeler ve diller üzerinde refleksiyon yaparak kültürü incelerken, filolojik çalışma yoluyla emprik olaylardan, felsefenin yardımıyla tümevarımsal çıkarımlar yaparak soyut ilkeler elde ederken, aynı zamanda, tarihsel olayları da anlamakta ve yorumlamaktadır.

KAYNAKÇA

Bacon Francis. Novum Organum, (Tabiatın Yorumu ve İnsan Âlemi Hakkında Özlü Sözler) çeviren: Sema Önal. Say yayınları Ankara, 2012.

45. Vico, *New Science,* paragraf 405.

———, Advancemet of Learning Divine and Human, Great Books of The Western Books 30.

Burke, Peter. Vico. Oxford University Press, 1985.

Caponigri, Robert. TimeandIdea (The Theory of History in GiambattistaVico), University of Notre Dame, London, 1953.

Lilla, Mark. G.B.Vico the Making of an Anti-Modern, Harvard UniversityPress, 1993.

McMullin, Ernan. "Vico'sTheory of Science" Social Research, Winter, 1976.

Pompa Leon. Human Nature andHistorical Knowledge, Hume, Hegeland Vico, Cambridge University Press, 1990.

Pompa, Leon "Human Nature and the Concept of a Human Science" Social Research, Winter, 1976.

Pompa, Leon. Vico A study of the New Science, Cambridge University Press, 1990.

Verene Molly Black. Vico. A Bibliography of Works in English from 1884 to 1994, Published by Philisophy Documentation Center Bowling Green State University, Bowling Green, Ohoio U.S.A.1994

Verene, Donald Phillip. Vicoand Joyce, State University of New York Press, 1987.

Verene, Donald Phillip. "Vico's Philisophy of Imagination" Social Research, Winter, 1976

Vico, Giambattista, A Study On the Methods of Our Time, traslated Elio Gianturco, translation by Donald Philip Verene Cornell Universitypress, 1990

———, The Autobiography, translated from the Italian by Max Harold Fisch& Thomas Goddard Bergin, Cornell University Press, fifthprinting 1995.

———, The New Science 1725, translatedby Thomas Goddard Bergin and Max-Harold Fischer, Cornell University Press Ithacaand London.

———, "On the HeroicMind" Social Research international Quarterly of the Social Sciences, Autumn 1976.

———, Selected Writings, edited and translated by Leon Pompa Cambridge University Press,1982.

———, Principjdi SCIENZA NUOVA D'intorno Alla Comune Natura DelleNazioni, Milano, seconda la terza impressione del 1730, Milano 1844.

YAZARLARIN KISA ÖZGEÇMİŞLERİ

Ahmet Erhan ŞEKERCİ

1973 yılında Ordu/Mesudiye'de dünyaya geldi. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 1997 yılında mezun oldu. 2000 yılında "Presokratik Dönemde Yunan ve Hint Düşüncesinde Ruh" başlıklı yüksek lisans, 2009 yılında "Gazzali ve David Hume'da Nedensellik"başlıklı doktora tezini Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri bölümünde tamamladı. 1999-2009 tarihleri arasında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri bölümünde araştırma görevlisiolarak çalıştı. 2005-2006 yılları arasında Ürdün Üniversitesi'nde, 2011-2012 yıllarında TübitakYurt Dışı Araştırma Programı çerçevesinde, Oxford Üniversitesi Faculty of Oriental Studies'de misafir araştırmacı olarak bulundu. Aralık 2009'da İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki görevine başladı. "Gazzali ve David Hume'da Nedensellik ve Mucize" başlıklı eseri 2010 yılında Fotografika yayınlarından çıktı. Bilimsel sempozyum ve hakemli dergilerde çıkmış muhtelif makale ve sunumları bulunmaktadır.

Mustafa Doğan KARACOŞKUN

1966 yılında Kilis'te doğdu. 1989 yılında Samsun O. M. Ü. İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Yüksek lisans ve doktora çalışmalarını aynı üniversitede tamamladı Bir süre. D.İ.B.'de ve M.E.B.'nda görev yaptı. 1993 yılından bu yana değişik üniversitelerde akademisyen olarak çalışmıştır. Halen Kilis 7 Aralık Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi'nde görev yapmakta olan Karacoş-

kun'un, yayınlanmış çok sayıda kitap, makale, bildiri, şiir ve denemeleri mevcuttur. Özellikle ülkemizde Erich Fromm düşüncesi üzerine yapılmış ilk te'lif kitap olan "Ateist Bir Mistik Erich Fromm" yazara aitir. Yazar, evli ve üç çocuk babası olup, İngilizce ve Arapça bilmektedir.

Derda KÜÇÜKALP

Doğum yeri ve yılı: Erzurum 1971. Lisans: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü Yüksek lisans ve doktora: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler enstitüsü Kamu yönetimi Anabilimdalı Halen Uludağ üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümünde Doçent olarak görev yapmakta. Siyasal Düşünce alanında çalışmaktadır.

Abdülkerim BAHADIR

1966 Trabzon'da doğdu. 1986'da Samsun/Terme İmam-Hatip Lisesinden, 1991'de İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu ve aynı yıl meslek dersleri öğretmeni oldu. 1991-1993 tarihlerinde iki dönem Bursa Orhangazi İmam-Hatip Lisesi'nde; bir dönem de Orhangazi Lisesi'nde Meslek Dersleri ve Din Kültürü öğretmenlik görevlerinde bulundu. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'de 1994'te tamamladığı "Ergenlik Döneminde Dinî Şüphe ve Tereddütler" adlı teziyle Din Psikolojisi Bilim Uzmanı oldu. Aynı yıl aynı enstitüde 1999'da tamamladığı "Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-Sosyal Faktörler ve Din" adlı teziyle Bilim Doktoru oldu. 1993'te öğretmenlik mesleğinden ayrılarak Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi olarak göreve başladı. 2001'de aynı anabilim dalında Yardımcı Doçent oldu. 2006'da Din Psikolojisi doçenti oldu. 2012 de Aile Psikolojisi ve Din adıyla hazırlamış olduğu eserle Profesörlük kadrosuna atandı. Halen Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Din Psikolojisi Anabilim Dalı Başkanı olarak görevini sürdürmektedir. Özellikle gençlik, dini hayat, logoterapi, aile ilişkileri konularıyla ilgili yurt içi ve yurt dışında çok sayıda kültürel ve bilimsel toplantılara konuşmacı olarak katılan Bahadır, ayrıca 1995'te kurucuları arasında bulunduğu ve yurtiçi-yurtdışı çeşitli bölgelerde yoksulluk nedeniyle evlenmekte güçlük çeken gençlerin düğün ve ev eşyası masraflarını karşılayan Konya merkezli "Gençleri Evlendirme ve Mehir Vakfı"'nın genel sekreteri olarak hizmet üretmeye devam etmektedir.

Ali TAŞKIN

1958 yılında Malatya'da doğdu, Orta öğrenimini Sivas'ta, üniversite lisans öğrenimini Atatürk Üniversitesi'nde, yüksek lisans öğrenimini Cumhuriyet Üni-

versitesi'nde yaptı. 2002 yılında, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Tarihi bilim dalında doktora derecesi aldı. Cumhuriyet Üniversitesinde, 2003 yılında yardımcı doçent, 2007 yılında doçent, 2013 profesör ünvanlarını aldı. Halen Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde, Felsefe bölümü başkanı ve Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı başkanı olarak görev yapmaktadır. Yazarın, Hume Araştırmaları, İstanbul 2007 (Birey yayınları); İskoç Aydınlanması, İstanbul, 2007 (Birey yayınları); Rönesans ve Yeni Çağ Felsefesi Tarihi, Bursa, 2012 (Sentez yayınları) adlı kitapları ve çok sayıda akademik, makale, bildiri proje sonuç raporu biçiminde bilimsel yayınları bulunmaktadır.

İlyas ALTUNER

1977 yılında Çarşamba'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Çarşamba'da tamamladı. Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. Aynı üniversitede bir yıl kadar Din Felsefesi alanında yüksek lisans öğrenimi gördü. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde *Yeniçağ Akılcı ve Görgücü Felsefelerinde Zihin-Kavram İlişkisi* adlı tezle yüksek lisans eğitimini tamamladı. Halen İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında *Yanılsamanın Mantığı Olarak Transandantal Diyalektik* konulu tezle doktora eğitimine devam etmektedir. Ekim 2011 tarihinden bu yana Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi Anabilim Dalında Araştırma Görevlisi olarak çalışmaktadır. *Beytulhikme* ve *Entelekya* adlı uluslararası dergilerin editörlüğünü yürütmektedir.

H. Ömer ÖZDEN

1962 Erzurum doğumlu. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 1985 yılında mezun oldu. Aynı yıl bu fakültede İslam Felsefesi Alanında öğretim elemanı olarak göreve başladı. 1986'da başladığı Felsefe Tarihi alanındaki Doktorasını "İbni Sina ve Descartes'ın Metafiziklerinin Karşılaştırılması" adıyla 1991'de tamamladı. 1993 yılında Yardımcı Doçent, 2002 yılında Doçent ve 2007 yılında da aynı alanda Profesör oldu. Halen Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı Başkanı olarak görevine devam etmektedir.

Eserleri: İbni Sina-Descartes/Metafizik Bir Karşılaştırma, Dergah Yayınları, İstanbul, 1996; Estetik ve Tarih Felsefesi Açısından Yahya Kemal, Kültür bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001; Aşk Felsefesi, Arı Sanat Yayınları, İstanbul, 2007; Bir inanç ve Kültür Terkipçisi Yahya Kemal, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2011; İlkçağ Felsefesi Tarihi, Osman Elmalı ile birlikte, Arı Sanat Yayınları, İstanbul, 2011; Yeniçağ Felsefesi Tarihi, Osman Elmalı ile birlikte, Arı Sanat Yayınları, İstanbul, 2012.

Gerek Felsefe Tarihi, gerek İslam Felsefesi ve Türk Düşünce Tarihi ile ilgili çok sayıda makalesi bulunmakta olup aynı zamanda kültür-sanat-düşünce alanlarında ve şehir kültürü konusunda (Erzurum) çok sayıda deneme yazısı bulunmaktadır.

Muhammed ÖZDEMİR

1981 Kilis doğumlu olup Mersin'de ilk ve ortaöğretim tahsillerini yaptı. 2003 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü ve Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde master öğrencisi oldu. 2005'te yüksek lisans ve 2012 yılında doktora derecesi aldı. İstanbul'da Fenerbahçe Lisesi'nde ve Artvin Çoruh Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde çalıştı. Şu anda İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. İslam felsefesi, İslam hukuku, Çağdaş Batı felsefesi, oryantalizm eleştirileri, Postkolonyalizm ve bilim tarihiyle yakından ilgilenmekte; akademik işlerini görecek düzeyde Arapça ve İngilizce bilmektedir.

Ali KÖSE

1981'de Antalya İmam-Hatip Lisesi'nden, 1985'te Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisans (1988), Londra Üniversitesi King's College'de doktora (1994) eğitimini tamamladı. 1998'de doçent, 2004'de profesör oldu. Halen Din Psikolojisi Anabilim Dalı öğretim üyesidir. Din Psikolojisi ve Din Sosyolojisi alanlarında araştırmaları bulunan Köse'nin eserleri şunlardır: *Conversion to Islam, Neden İslam'ı Seçiyorlar, Freud ve Din, Deprem ve Din, Milenyum Tarikatları, Sekülerizm Sorgulanıyor, Laik Ama Kutsal, Avrupa Birliği Ülkelerinde Din Devlet İlişkisi, Avrupa ve İslam, Üç Yusuf Bir İslam, Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları, Enteller Aleykümselam Der mi, Din Psikolojisi, Kutsalın Dönüşü.*

Ali AYTEN

1979'da Konya'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Derbent'te tamamladı. 2002 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2004'te "Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık İlişkisi" başlıklı çalışmasıyla yüksek lisansını bitirdi. 2009'da "Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü" başlıklı teziyle doktorasını tamamladı. Evli ve iki çocuk babası olan yazar, halen Marmara Üniversitesi ilahiyat Fakültesi "Din Psikolojisi" bölümünde öğ-

retim üyesi olarak çalışmaktadır. Eserleri: *Psikoloji ve Din, Empati ve Din, Türbeler, Din Psikolojisi: Dine ve Maneviyâta Psikolojik Yaklaşımlar, Tanrı'ya Sığınmak, Erdeme Dönüş.*

Enver ORMAN

1985 yılında Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun olmuştur. ODTÜ'den "Kant'ta Özgürlük Problemi" üzerine tezi ile yüksek lisans programından mezun olmuştur. Doktorasını İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Hegel'de Sınır Kavramının Önemi" başlıklı tezi ile tamamlamıştır. Halen İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi olarak çalışmalarına devam etmektedir. Çalışmaları genel olarak Alman idealizmi ve Hegel felsefesi üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Metin AYDIN

20.03.1984 tarihinde Karabük'te doğdu. 2006 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 2011 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalına Araştırma görevlisi olarak atandı. 2013 yılında *John Stuart Mill'in Ahlak Felsefesinin Problemleri* başlıklı teziyle yüksek lisansını tamamladı. Hali hazırda doktorasını yapmakta olan müellifin çalışma alanı 18 ve 19. yy İngiliz Ahlak düşüncesidir.

Songül DEMİR

Songül Demir, Tokat/Reşadiye'de ilk ve Orta eğitimini tamamladıktan sonra, Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde okudu. Mezuniyet sonrası Gazi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak göreve başladı ve yine bu üniversitede Yüksek Lisansını tamamladı. Doktora eğitimini Berlin'de bulunan Freie Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yaptı. Halen Yıldız Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır. Ayrıca Augsburg Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Habilitation çalışmasını sürdürmektedir. Bilimsel çalışmaları İstanbul, Münih ve Augsburg arasında devam etmektedir.

İsmail ÇETİN

1993 yılında "John Locke'da Tanrı ve Tanrı-Âlem İlişkisi" başlıklı tezi ile Uludağ Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsünde doktorasını tamamladı. 2005 yılında doçentlik ünvanını alan İsmail Çetin 2011 yılında Din Felsefesi Anabilim Dalında Profesör olarak atandı; halen aynı kurum ve kadroda görevini sürdürmektedir.

Mehmet GÜNENÇ

İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünden mezun oldu. *Kant'ın Tanrı Anlayışı* adlı doktora teziyle aynı üniversiteden mezun olan yazar, halen İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde doçent olarak çalışmaktadır.

Lokman ÇİLİNGİR

1965 yılında Trabzon'da dünyaya geldi. Samsun'da ortaöğretimini tamamladıktan sonra girdiği Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden 1985 yılında mezun oldu. Bir süre Milli Eğitimde felsefe öğretmenliği yaptıktan sonra, Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE'nde yüksek lisansını, J.W. Goethe Üniversitesinde de doktorasını tamamladı. 2004 yılında Doçent 2009 yılında profesör olan Çilingir'in *Ahlak Felsefesine Giriş*, *Umut Felsefesi*, *Pratik Aklın Doğal Diyalektiği*, *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset*, *Felsefeye Giriş* gibi kitapları ve başta etik olmak üzere çeşitli konularda yayınlanmış makaleleri bulunmaktadır.

Erdal YILMAZ

İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü mezunu (2004). Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümünde yüksek lisans yaptı (2009). Doktora Çalışmasına felsefe alanında, müşterek doktora çerçevesinde, Galatasaray ve Paris I Panthéon-Sorbonne Üniversiteleri'nde devam ediyor (2010-). İstanbul Şehir Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim görevlisidir. Başlıca araştırma alanları arasında filozof olarak Leibniz, Kant, Hegel ve Heidegger, alan olarak metafizik-ontoloji, tarih ve zaman felsefeleri ile siyaset ve hukuk felsefeleri bulunuyor.

Süleyman Hayri BOLAY

1937 Ermenek doğumlu. Ortaöğretimi Konya'da İlahiyat fakültesini Ankara'da okudu. Öğretmenlik yaptı. Bağdat'a gönderildi. A.Ü.İlahiyat Fakültesine 1971de felsefe tarihi asistanı olarak girdi. 1975de doktor, 1980de doçent, 1987de profesör oldu. 10 sene Hacettepe üniv. Felsefe bölümünde çalıştı. 1996'da Gazi üniversitesi felsefe bölümüne geçti. O bölümü kurdu, başkanlığını yürüttü ve 2004 yılında emekli oldu. Evli dört çocuk babasıdır. Fransızca ve Arapça metinlerden istifade eder. Birçok felsefî, bilimsel kitabı ve makalesi vardır.

Nazif MUHTAROĞLU

2004 Boğaziçi Felsefe mezunu, 2012'de ABD Kentucky Üniversitesi felsefe bölümünden doktorasını almıştır. Şu an Harvard Üniversitesi'nde post-doktora yapmaktadır.

Mehmet BAYRAKDAR

1952 yılında Konya'nın Beyşehir İlçesi'nde doğdu. İlkokul ve lise tahsilinden sonra, 1973 yılında Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1973-1978 yılları arasında Paris Sarbonne Üniversitesi Felsefe ve İslâm Bölümü'nde, İslâm Felsefesi dalında master ve doktorasını tamamladı. 1985-1986 yılları arasında Georgetowne Üniversitesi'nde misafir Profesör olarak görev yaptı. 1986-1990 yılları arasında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Doçent olarak görev yaptı. 1991-1993 yılları arasında Kualalumpur'da Uluslar Arası İslâm Düşüncesi Medeniyeti Enstitüsü'nde, 1995-1996 yılları arasında da Roma Gregoiana Üniversitesi'nde İslam Felsefesi Profesörü olarak görev yaptı. Halen Yeditepe Üniversitesi 'nde Öğretim Üyesi olarak görev yapmaktadır. İslâm Felsefesi'ne Giriş, İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi, İslâm'da İbadet Fenomonolojisi, Tasavvuf ve Modern Bilim, İslâm ve Ekoloji, İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi, Kayserili Davut, İdris-i Bitlisi, İslâm'da Düşünce Özgürlüğü, Yunus Emre'de Aşk Felsefesi, Din Felsefesine Giriş, İslâm Düşünce Tarihi adlı Türkçe yayınlanmış eserleri vardır. Mehmet Bayraktar'ın Fransızca, Arapça ve İngilizce olarak yayınlanmış eserleri de bulunmaktadır. Arapça, Farsça, İtalyanca, Fransızca, İspanyolca, İngilizce, Latince ve Yunanca bilen Mehmet Bayraktar, evli ve iki çocuk babasıdır.

Ömer Naci SOYKAN

1945 yılında Rize'de doğdu. 1965 yılında Trabzon Lisesi'ni bitirdi. 1965-1971 yılları arasında İstanbul Üniversitesi'nde Felsefe, Sosyoloji, Yunanca, Latince öğrenimi gördü. 1969-1971 yılları arasında Hamburg Üniversitesi'nde konuk öğrenci olarak felsefe derslerini izledi. 1972-1974 yılları arasında Türkiye'de çeşitli liselerde felsefe ve Almanca Öğretmenliği yaptı. 1982 yılında İstanbul Üniversitesi'nde "Schelling'de Varlık ve Sanat Formları" teziyle doktorasını tamamladı. Aynı yıl Mimar Sinan Üniversitesi'nde felsefe dersleri vermeye başladı ve bunu 1984 yılına dek sürdürdü. 1984-1986 yılları arasında İnönü Üniversitesi Sosyoloji Bölümüne yardımcı doçent olarak çalıştı. 1986 yılında Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümüne katıldı. 1988 yılında Doçentliğe, 1996 yılında Profesörlüğe yükseltildi. Aynı bölümde 2006 yılına kadar çalıştıktan sonra Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü'nü kurmak üzere görevlendirildi. Bu bölümün başkanlığını 2013 yılındaki emekliliğine kadar sürdürdü.

2001 yılında 6 aylığına New York Üniversitesi'ne (NYU) konuk araştırmacı ("Visiting Scholar") olarak davet edilen Soykan, 1987 yılında Internationale Schelling-Gesellschaft e.V., 1996 yılında ise Austrian Ludwig Wittgenstein Society üyesi olmuştur. Türkiye Felsefe Kurumu ve Türk Felsefe Derneği üyesidir.

H. Attilla ERDEMLİ

Mersin'de dünyaya geldi. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. Bir süre felsefe öğretmenliği yaptı, sonra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde Doktora çalışmalarına başladı. 1980 yılında Felsefe Tarihi Kürsüsü'ne asistan olarak girdi. 1984 yılında "Spinoza'nın Ahlak Anlayışı" adlı tezi ile Felsefe Doktoru oldu.1990 yılında Yardımcı Doçent, 1996 yılında Doçent ve 2009 yılında da Profesör oldu.

Felsefe Çalışmaları *Yaşama Sorunu'nda* yoğunlaşmaktadır. Yaşama Sorunu bağlamında *Varlık Felsefesi, Tarih Felsefesi, Devlet Felsefesi, Aydınlanma Felsefesi* ve *Spor Felsefesi* gibi alanlarda çalışmaktadır. Felsefede akademik etkinlikler yanında, Felsefeyi topluma götürmeyi amaçlayan çalışmalar da yapmaktadır.

Ahmet UĞURLU

2002 yılında Harran üniversitesi İlahiyat fakültesinden mezun oldu. 2004 yılında Harran üniversitesi Sosyal Bilimler Entitüsü Temel İslam Bilimleri bölümünün Kelam Anabilim dalında yüksek lisansa başladı. 2008 yılında *el-İbane* adlı eseri Örnekliğinde el-Eş'ar'nin Kelamcılığı adlı çalışmayla yüksek lisansı bitirdi. Aynı yıl İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümünde doktoraya başladı. 2013 yılında doktorayı Schopenhauer'de İrade Ahlak ilişkisi adlı çalışmayla bitirdi. Aynı yıl içerisinde Abant izzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam felsefesi Anabilim dalında öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Yaşar TÜRKBEN

1974 Sungurlu/Çorum doğumlu. İlk ve orta öğrenimini Sungurlu'da tamamladı. 1998 yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdi. "Richard Swinburne'e Göre Vahiy" başlıklı yüksek lisans çalışmasını Prof. Dr. Turan KOÇ danışmanlığında yaptı. Aynı yıl güz döneminde Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde doktoraya başladı. 2008 yılında "Richard Swinburne ve Gazali'de Mucize Problemi" ismini taşıyan doktora çalışmasını Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM danışmanlığında tamamladı. Halen Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğretim üyesi olarak görev yapmakta olup, evli ve iki çocuk babasıdır.

Sema ÖNAL

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümünden de Lisan Lisans, Yüksek Lisans ve Doktoramı tamamladı. Gazi Üniversitesi Felsefe Bölümünde 2 yıl Öğretim Görevlisi olarak, Mersin Üniversitesi Uluslara-

rası İlişkiler Bölümünde 3 yıl, Yrd. Doç olarak görev yaptı. 2009- 2010 Öğretim yılından itibaren Kırıkkale Üniversitesi Felsefe Bölümünde çalışmaktadır.

Nejdet DURAK

Giresun, Tirebolu'da doğdu. İlk ve orta öğretimini İstanbul'da tamamladı. İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünden mezun oldu. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsünde, Türk-İslam Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalında "Platon ve Fârâbî Felsefesinde Erdem Kavramı" adını taşıyan teziyle Yüksek Lisansını (1996) tamamladı. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Anabilim Dalında "Aristoteles ve Farabi'de Etik" adını taşıyan teziyle (2003) doktorasını tamamladı. Halen Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalında çalışmalarını sürdürmektedir.

Batı düşüncesinin en büyük düşünsel kırılmalarından biri, kuşkusuz Descartes ile başlayıp, diğer rasyonalist filozoflarla devam eden Aydınlanma düşüncesinin zirve noktasını temsil ettiği, idealizmle taçlanıp bizleri çağdaş düşünceye ulaştıran Yeniçağ düşüncesidir. Bu dönem, kendisinden neş'et ettiği Batı Düşüncesi ile beraber, diğer düşünme biçimlerine de derinden tesir etmiş; yakın geçmişte olduğu kadar günümüzde de etkin olan birçok paradigma, felsefe ve akımın başlatıcısı olmuştur.



Ortaçağ'dan Yeniçağ'a geçişte günümüze ışık tutan filozoflar arasında Malebranch'ı, çağa damgasını vuran Descartes'ı, rasyonalizmin gölgesinde ilerleyen Spinoza'yı ve Leibniz'i, Yeniçağ'daki bilim anlayışındaki paradigmatik değişiminin en önemli temsilcisi olan Francis Bacon'ı ve Aydınlanmanın kurucu filozofu Locke'u, Berkeley'i, Kant'ın müjdecisi Hume ve yüzyılın en büyük filozofu Kant'ı tartışmak gerekmektedir.

İnsan

DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

YENİÇAĞ DÜŞÜNCESİ

PROJE EDİTÖRÜ: PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA

CİLT EDİTÖRÜ: YRD. DOÇ. DR. A. ERHAN ŞEKERCİ

KİTAP NO	DİZİ ADI	DİZİ NO
658	DÜŞÜNCE	47

ISBN: 978-975-574-758-3 (TK)
ISBN: 978-975-574-761-3 (3.CİLT)

9 789755 747613 >

BU PROJE BAŞBAKANLIK TANITMA FONU'NUN DESTEĞİYLE HAZIRLANMIŞTIR.

THG 0228169 EEA 2016