FELSEFE TARİHİ

EDİTÖR
UMBERTO **ECO** &
RICCARDO **FEDRIGA**



5

Aydınlanmadan Kant ve Hegel'e

ÇEVİREN: LEYLA TONGUÇ BAŞMACI

ALFA | FELSEFE

4347 | ALFA | FELSEFE | 114

FELSEFE TARİHİ 5

AYDINLANMADAN KANT VE HEGEL'E

UMBERTO ECO (1932-2019)

Gülün Adı ve *Foucault Sarkacı* gibi romanlarıyla bir anda dünya çapında tanınan Umberto Eco, aynı zamanda ortaçağ tarihi, estetiği ve göstergebilim uzmanıdır.

1971'den bu yana Bologna Üniversitesinde profesör olarak çalışan Eco yapısalcılık sonrası göstergebilim gelişmelerine önemli katkılarıyla tanınmaktadır. Yüksek lisans ve doktora çalışmalarını Thomasçılık üzerine yapan Eco'nun çalışmaları 1960'ların ortasından itibaren öncü yapıtlara, kitle kültürüne yönelmiştir. Son dönemlerdeyse edebiyat eleştirileri, tarih ve iletişim yazıları önemli bir yer tutmaktadır. Roland Barthes'tan sonra, "ayrıntıların anlamı" ya da "ayrıntıların sosyolojisi" adı verilen anlayışın temellerini atan Umberto Eco'nun pek çok eseri Türkiye'de yayımlandı.

Alfa'daki kitapları: *Ortaçağ 1* (2014), *Ortaçağ 2* (2014), *Ortaçağ 3* (2015), *Ortaçağ 4* (2015), *Popüler Roman Kahramanları* (2017), *Antik Yunan* (2017), *Antik Yakındoğu* (2019). *16. Yüzyıl* (2019), *Felsefe Tarihi 1* (2020), *Felsefe Tarihi 2* (2020), *Felsefe Tarihi 3* (2021), *Felsefe Tarihi 4* (2022).

RICCARDO FEDRIGA

Bologna Üniversitesinde Felsefe ve İletişim Bölümünde öğretim üyesidir. Milano Devlet Üniversitesi Felsefe Bölümü mezunu olup felsefe tarihi ve fikirlerin ve okumanın tarihi üzerine çalışmaktadır.

Başlıca eserleri: *La Sesta Prosa: discussioni medievali su prescienza, libertà e contingenza; Metter le brache al mondo: Compatibilismo, conoscenza* e *libertà.*

LEYLA TONGUÇ BASMACI

İstanbul'da doğdu. İtalyan Lisesinde okuduktan sonra, Boğaziçi Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümünden mezun oldu. Pennsylvania State University'de karşılaştırmalı İngiliz ve İtalyan edebiyatları alanında yüksek lisans derecesi aldı. İstanbul İtalyan Kültür Heyetinde İtalyanca öğretmenliği, Dünya Yayınevinde metin yazarlığı ve çevirmenlik yaptıktan sonra, uzun süre British Council İstanbul ofisinde Sanat Etkinlikleri Sorumlusu olarak görev yaptı. Halen İtalyanca ve İngilizceden çeviriler yapıyor.

Felsefe Tarihi 5: Aydınlanmadan Kant ve Hegel'e
© 2018, ALFA Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

Storia della filosofia 5: Dall'illuminismo a Kant e Hegel
© EM Publishers SRL

Bu kitap ELKOST Intl. Literary Agency ile yapılan anlaşmayla yayımlanmıştır.

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni M. Faruk Bayrak
Genel Müdür Vedat Bayrak
Yayın Yönetmeni Mustafa Küpüşoğlu
Dizi Editörü Kaan Özkan
Çeviren Leyla Tonguç Basmacı
Kapak Tasarımı Adnan Elmasoğlu
Sayfa Tasarımı Ali Rıza Yatii

ISBN 978-625-449-632-5 (Karton Kapak)
ISBN 978-625-449-057-6 (Karton Kapak Takım)
ISBN 978-625-449-633-2 (Ciltli)
ISBN 978-625-449-056-9 (Ciltli Takım)

1. Basım: Ağustos 2022

Baskı ve Cilt
Melisa Matbaacılık
Çiftehavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa-İstanbul
Tel: 0(212) 674 97 23 Faks: 0(212) 674 97 29
Sertifika no: 45099

Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
Alemdar Mahallesi Ticarethane Sokak No: 15 34110 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: 0(212) 511 53 03 (pbx) Faks: 0(212) 519 33 00
www.alfakitap.com - info@alfakitap.com
Sertifika no: 43949

FELSEFE TARİHİ

EDİTÖR
UMBERTO **ECO** &
RICCARDO **FEDRIGA**



5

Aydınlanmadan Kant ve Hegel'e

ÇEVİREN: LEYLA TONGUÇ BASMACI

ALFA

İçindekiler

13 Sağduyu Felsefeleri ve Akıl Çağı

15 George Berkeley - *Gianni Paganini*
26 David Hume - *Paola Zanardi*

KÜLTÜREL ORTAM

40 Siyaset Bilimi: Devlet Teorisinden Tarih Felsefesine - *Massimo Mori*
47 Montesquieu - *Lorenzo Bianchi*

KÜLTÜREL ORTAM

54 *L'homme de lettres* - *Ezio Raimondi*
62 Pierre Bayle - *Gianluca Mori*
69 Voltaire - *Lorenzo Bianchi*
81 Condillac - *Gianni Paganini*
91 Denis Diderot - *Elio Franzini*
106 Felsefi Bir Tür Olarak *Contes Philosophiques* - *Paolo Quintili*
123 Ansiklopedi: Bir Felsefe Projesinin Hikâyesi - *Walter Tega*
140 Jean-Jacques Rousseau - *Alberto Burgio*
154 *İlluministi*'den *İlluminati*'ye Masonluk - *Umberto Eco*



METİNLER

165 M1 George Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*
166 M2 David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*
167 M3 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*
168 M4 Pierre Bayle, *Bir Kuyrukluyıldız Üzerine Çeşitli Düşünceler*
170 M5 Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*
172 M6 Denis Diderot, *Diderot ve d'Alembert'in Ansiklopedisi*
174 M7 Denis Diderot, *Diderot ve d'Alembert'in Ansiklopedisi*
175 M8 César Chesneau Dumarsais, *Diderot ve d'Alembert'in Ansiklopedisi*
177 M9 Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*

DAHA AYRINTILI BİLGİ

179 Estetik: Güzel Olanın Biliminin Doğuşu ve Gelişimi - *Elio Franzini*



188 Kant

191 Neden Kant?
193 KANT'IN DÜŞÜNCESİ - *Umberto Eco*

KÜLTÜREL ORTAM

219 Alman Aydınlanması - *Paola Rumore*

METİNLER

231 M1 Immanuel Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*
233 M2 Immanuel Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*
234 M3 Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*
235 M4 Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*
236 M5 Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine*
237 M6 Immanuel Kant, *Aydınlanma Nedir Sorusunun Cevabı*

DAHA AYRINTILI BİLGİ

240 Kant ve Bilimler - *Pietro Corsi*



251 ALMAN İDEALİZMİ

253 Fichte, *Gaetano Rametta*

KÜLTÜREL ORTAM

270 Dil Tartışması, *Antonio Carrano*

277 Schelling, *Tonino Griffero*

KÜLTÜREL ORTAM

291 Tarih, Geçmiş ve Klasisizm: Romantik Estetiğin Temaları, *Paola Giacomoni*

300 Hegel, *Remo Bodei*



METİNLER

322 M1 Johann Gottlieb Fichte, *Âlimin Misyonu Konusunda Dersler*

324 M2 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Doğa Felsefesi İçin Fikirler*

325 M3 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Transendental İdealizm Sistemi*

327 M4 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*

329 M5 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*

DAHA AYRINTILI BİLGİ

331 *Naturphilosophie - Stefano Poggi*



Sağduyu Felsefeleri ve Akıl Çağı



Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine* — 1711 — İngiltere'de ilk modern günlük gazetelerden biri olan *The Spectator* doğar



Voltaire, *Felsefe Mektupları* — 1733

Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* — 1739–1740

Condillac, *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme*; Denis Diderot, *Felsefe Konuşmaları* — 1746

Avusturya'da veraset savaşları

Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine*; Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*; Diderot, *Patavatsız Mücevherler* — 1748

1750 — Benjamin Franklin, şimşeklerin elektrik içerdiğini göstermek için bir deney ortaya atar

Ansiklopedi'nin ilk cildi yayımlanır; Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu Üzerine* eseri yasaklanır — 1751

Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* — 1762 — II. Katerina Rus imparatoriçesi ilan edilir

Pietro Verri'nin *Caffè* adlı dergisi yayımlanmaya başlanır; Beccaria, *Suçlar ve Cezalar Hakkında* — 1764

1769 — Ajaccio Napoleon Bonaparte Ajaccio'da doğar

D'Holbach, *Doğa Sistemi* — 1770

İdeologlar Auteuil'de toplanmaya başlar — 1771

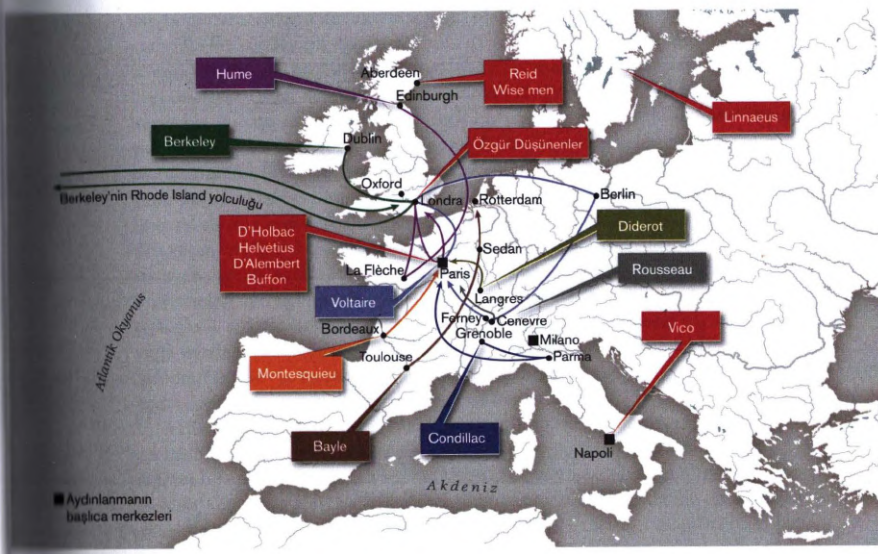
1776 — Bağımsızlık bildirgesiyle Amerikan Devrimi başlar



1783 — Montgolfier Kardeşler ilk defa halk karşısında bir aerostatla uçarlar

1789 — Fransız Devrimi başlar

1798 — Aveyron Ormanında yabani bir çocuk bulunur ve üzerinde araştırmalar yürütülür


Hume
Aberdeen
Edinburgh
Reid
Wise men
Linnaeus
Berkeley
Dublin
Özgür Düşünenler
Berkeley'nin Rhode Island yolculuğu
Oxford
Londra
Rotterdam
Berlin
D'Holbac
Helvetius
D'Alembert
Buffon
Diderot
Sedan
La Flèche
Paris
Rousseau
Voltaire
Langres
Ferney
Cenevre
Grenoble
Milano
Parma
Vico
Bordeaux
Toulouse
Montesquieu
Atlantik Okyanusu
Bayle
Condillac
Napoli
Akdeniz
Aydınlanmanın başlıca merkezleri

SAĞDUYU FELSEFELERİ VE AKIL ÇAĞI

XVIII. yüzyıl, okul kitaplarında "Işıklar Çağı" veya başka dillerde farklı anlamlara sahip olan İtalyanca bir ifade kullanmak gerekirse, "Aydınlanma Çağı" olarak tanımlanır. Bazen de "akılcılık çağı" olarak tarif edilir. Bu yüzyılda felsefe alanında bir yandan bir önceki yüzyılın akılcılığının ve deneyciliğinin temel temaları yeniden ele alıp geliştirilirken, diğer yandan da geleneksel metafiziğin, dini ilkelerin, insan zihni ile bildiğini iddia ettiği gerçeklik arasında "kolay" ve kesin bir ilişkiye olan güvenin şiddetli bir eleştiriye tabi tutulduğuna şüphe yoktur. Locke'un deneyciliği bu yüzyılda hem George Berkeley, hem David Hume tarafından farklı yönlerde geliştirilir ve bilgi teorilerinin geçirdiği büyük çaplı değişimi en iyi ifade eden Kant olur. Bu yüzyılda Descartesçı mekanikçiliğin de ele alınıp geliştirildiğine şüphe yoktur: Bu dönemde köklü bir değişimden geçen ve giderek daha bağımsız hale gelerek endüstriyel devrime zemin hazırlayan makine, insan organizmasının küçük ölçekli bir modeli olarak görülür. Bu yüzyılda ayrıca duyumcu ve materyalist felsefeler ortaya çıkarken, ekonomi ve siyaset doktrinleri, toplumsal olguların bilimsel ve gerçekçi bir bakış açısıyla incelenmesi sonucunda geliştirilir. Devlet, toplum ve yönetim kavramları "dindışı" bir boyut kazanır; Tahtın ve Sunağın geleneksel işlevleri tartışmaya açılır, özgür düşünce ve hoşgörü temaları derinleştirilir.

Aklın gücü, eleştirel incelemenin acımasız süzgeci araştırmanın her alanına kendini dayatır gibidir. Bu anlamda bu yüzyıla *Ansiklopedi*'nin etkisi açısından bakmak yanlış olmayacaktır. *Ansiklopedi*'yle geleneksel bilginin bütün verileri köklü bir eleştirel revizyona tabi tutulur; bütün bilgiler derlenirken çelişkilerden, farklı bakış açılarından kaçınılmaz, hepsi eşit hoşgörüyle kabul edilir. Hoşgörünün bazen eleştiriye çok açık müdahaleleri daha uyumlu olanlarla telafi etme amaçlı, ihtiyatlı bir öngörünün sonucu olduğu doğrudur; ama bu esnek kültür "politikası" da XVIII. yüzyıl duyarlılıklarına özgüdür.

Üniversite çevrelerinde faaliyet gösteren âlimler sınıfı ile felsefe, doğa bilimleri ve edebiyat alanında bir o kadar bilgili, meraklı ve bağımsız "seküler" topluluk arasındaki ayrım bu yıllarda ortadan kalkar; bu topluluk, inceleme yazılarını yeni ve keskin fikirleri yaymak için bir araç olarak kullanmakta beceriklidir (örneğin Montesquieu, Voltaire ve Diderot) ve dünyamıza eleştirel ve ironik açıdan bakmamıza yardımcı olmak için hayali kahramanlar yaratırlar (Persler veya uzak yıldızların sakinleri). Bu yıllarda ortaya çıkan ve yeni di-

yarların ve yeni toplum şekillerinin keşfinin coşkusunu, kaygısını, heyecanını yansıtan felsefi ve ütopik romanlar da bu ortama aittir.

Teknolojinin yeni sonuçları ve zanaat bilgisinin değeri, manifestosu *Ansiklopedi* olan bu yeni felsefenin konuları arasına dahil olur; daha da önemlisi, kültür ile endüstri arasında farklı bir bağ oluşur, yani *Ansiklopedi* aynı anda hem anıtsal bir felsefi-bilimsel girişim hem de maliyet ve fayda hesapları yapılarak gerçekleştirilmiş endüstriyel bir girişimdir. Öte yandan bu yüzyılda bütün kültürel girişimler (edebiyat dahil) aynı zamanda ekonomik girişimlerdir: Roman adı verilen yeni türün yazarları artık hamilerden değil de tüccarlardan ve kadınlardan ibaret olan hedef kitlesiyle hesaplaşmak zorundadır; öte yandan bu yeni burjuvaziye yönelik olarak bilimsel bilgilerin yayılması için, yeni ortaya çıkan sınıfları da göz önüne alan yeni bir tür doğar. Bütün bu olguların etkisiyle düşünce tarzı sıklıkla genelde ulaşılabilir olur, fazlasıyla teknik formüllerden kaçınıp skolastik tartışmalara yabancı olan, ama hakkında bilgi sahibi olmak isteyen seküler topluluk arası sohbetlerin sakin tavrını benimser. Ancak, XVIII. yüzyıl aynı zamanda, Giambattista Vico'yla olduğu gibi, Romantik çağın özelliği olacak olan ve bütün beşeri olguları tezahür ettikleri tarihi âna ve ortama dayandırarak onları kapsamayı amaçlayan tarihselciliğin de habercisidir ve estetik deneyimin Neo-Klasik olmayan yönlerine de ilgi duyulmaya başlanır (yücelik doktrinlerini göz önüne almak yeterli olacaktır). Bir önceki yüzyılda başlayan, tutku ve duygulara yönelik düşünceler insan ruhunun en muğlak ve karanlık yönlerini de kapsar: bu açıdan Jean-Jacques Rousseau veya de Sade Markisinin eserlerini örnek verebiliriz.

Bu durumda, XVIII. yüzyıl birden fazla ruha sahiptir ve her türlü sınıflandırmanın dışında kalır; çeşitli felsefi düşünce şekillerinin doğduğu bir dönemdir ve Aydınlanmanın hâkim düşünce tarzı olduğu fikri sadece tarihi bir yanılsamadan ibarettir.

GEORGE BERKELEY

Gianni Paganini

Hayatı ve Eserleri

1685'te İrlanda'da doğan George Berkeley Dublin Üniversitesinde eğitim aldıktan sonra Anglikan Kilisesi tarafından kendisine rahip unvanı verilir ve aynı üniversitede Yunanca, İbranice ve teoloji dersleri vermeye başlar. 1709'da ilk eseri olan *Yeni Bir Algı Teorisi*'ni, kısa süre sonra da en önemli felsefi eserleri olan *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine* (1711) ve *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma*'yı (1713) yayımlar. 1713'te hocalığı bırakarak Londra'ya geçer ve burada Swift'ten Pope'a, döneminin en önemli kültürel şahsiyetleriyle temas eder. Avrupa kıtasında çeşitli yolculuklar yaptıktan sonra, saray çevrelerinde



John Smibert, *Başrahip Berkeley ve ailesi*, 1728-1739, New Haven, Yale University Art Gallery

Deizm ve Özgür Düşünenler

İngiltere'de Aydınlanmanın etkisini göstermesiyle bazı özgür düşünürler (*free thinkers*) din alanındaki ruhban sınıfı ve doktrin karşıtı görüşlerini yaymak için deizmden faydalanırlar.

Doğa bilimleri alanında Newton'un araştırma yönteminin yayılmasıyla deneyci araştırmanın ilkelerini, ahlak ve teoloji başta olmak üzere bilginin diğer alanlarına da uygulama ihtiyacı ortaya çıkar. Deistler dini doğal aklın sınırları içinde ele almayı önerirler ve doğanın seyrinin tekdüzeliğine dair deneyci ilkeyle uyumlu olmadığına inandıkları vahyin, dogmaların, gizem ve mucizelerin değerini reddederler. Hoşgörü ve toplumsal denge anlamına gelen doğal din, deistler için son derece basit birkaç fikirle özetlenebilir: Tanrı vardır, dünyayı yaratmıştır ve iyilik yapanları öte dünyada ödüllendirecektir.

Locke'dan Toland'a Doğal Din ve Vahiy Temelli Dinler

Deistlerin karşı karşıya kaldığı en önemli meselelerden biri vahiydir. Tanrı'nın Kitabı Mukaddes'in vahyi yoluyla ebedi kurtuluşu tek bir halka (Yahudi halkı) bahşetmiş olması nasıl açıklanmalıdır?

John Toland, pozitif dinlere (yani tarihi vahye) yönelik eleştirisini radikalleştirmek için, İncillerden elde edilebilecek basit ve akılcı doktrini, yüzyıllar boyunca çeşitli konsiller yoluyla aktarılan abeslikler bütününü ayrı tutan Locke'un doktrinlerine başvurur. Toland akla karşıt olanın yanı sıra akıldan üstün olduğu iddia edileni de reddetmek gerektiğine inanır. Toland, *Christianity not Mysterious*'ta [Gizemsiz Hıristiyanlık] (1696) hem teoloji hem de bilim alanında çelişkili veya akla karşıt olarak görünen her şeyin elenmesi gerektiğine inanır ve sonradan ün kazanan bir argüman sunar: "Bir kişi doğada *blictri* adında bir varlığın var olduğundan tamamıyla emin olsa, ama bu *blictri*'nin ne olduğunu bilmese, kendi bildiklerine güvenebilir mi?"

Deizm Manifestosu: Collins'in *A Discourse of Freethinking* eseri

Locke'un öğrencisi ve dostu olan Anthony Collins ruhun ölümsüzlüğü konusundaki teolojik bir tartışmaya müdahil olur. Ruhban sınıfı karşıtı bir tutum benimseyen Collins, dinin gizemlerini insanları batıl inançlar yoluyla boyunduruk altında tutmak için rahipler tarafından ortaya atılmış icatlar olarak tanımlar. Bilim alanında mükemmelliğe doğru ilerlemeler nasıl araştırmaların bağımsız olmasını gerektiriyorsa, teoloji alanında da yargının bağımsızlığı, hakikate giden yolun olmazsa olmaz şartıdır. Collins'in başlıca eseri olup deizmin de manifestosu haline gelecek olan *A Discourse of Freethinking*'in [Özgür Düşünme Üzerine Bir Konuşma] (1713) ardındaki temel tez, düşünce özgürlüğü-

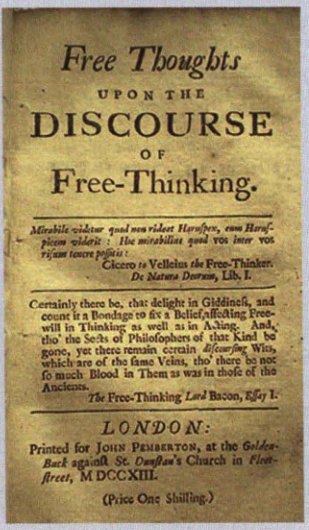
nün gerekliliğidir: Özgür düşünce, "her türlü önermenin anlamını keşfetmek, lehinde veya aleyhindeki kanıtları incelemek ve kanıtların gücü veya zayıflığı doğrultusunda onu değerlendirmek için aklın kullanımı" olarak tanımlanır.

Kutsal Metinlerin Yorumlanması

Deistler Eski ve Yeni Ahit'te karşılaşılan sayısız tutarsızlığın nasıl değerlendirilmesi gerektiği üzerine düşünürler. Charles Leslie, *A Short and Easy Method with the Deists* [Deistlere Karşı Kısa ve Kolay Bir Yöntem] (1699) adlı eserinde mucizelerin güvenilir olup olmadığını değerlendirmek için dört kural şart koşar: İnsanın duyuları tarafından algılanabiliyor olmaları; tanıkların huzurunda gerçekleşmiş olmaları; umumi törenler yoluyla anılıyor olmaları; anma törenlerinin mucize döneminde başlamış olması. Leslie'nin amacı, Kitabı Mukaddes'in bütün mucizelerinin hakiki olduğunu ve Kuran'ın mucizelerinin sahte olduğunu, kabul edilebilir bir tarihi yöntem yoluyla kanıtlamaktır.

Ahlak ve Din: Shaftesbury, Hutcheson, Mandeville

Deizm, Aydınlanma ile zirveye ulaşacak olan kültürün sekülerleşme sürecinde önemi bir rol oynar, çünkü bilgi, ruhban sınıfın tekelinde olmaktan çıkar. Shaftesbury kontu Anthony Ashley-Cooper (1671-1713), Başbakan Lord Sommers'a yazdığı


Free Thoughts
UPON THE
DISCOURSE
OF
Free-Thinking.
Mirabile videtur quod non videat Haruspex, cum Haruspicem viderit : Hoc mirabilius quod vos inter vos ridere potestis :
Cicero to Velleius the Free-Thinker.
De Natura Deorum, Lib. I.
Certainly there be, that delight in Giddiness, and count it a Bondage to fix a Belief, affecting Free-will in Thinking as well as in Acting. And, tho' the Sects of Philosophers of that kind be gone, yet there remain certain Discursive Wits, which are of the same Veins, tho' there be not so much Blood in Them as was in those of the Ancients.
The Free-Thinking Lord Bacon, Essay I.
LONDON:
Printed for JOHN PEMBERTON, at the Golden-Buck against St. Dunstan's Church in Fleet-street, M DCC XIII.
(Price One Shilling.)

Anthony Collins'in *A Discourse of Freethinking* eserinin ilk, anonim baskısı, Londra, 1713

A Letter Concerning Enthusiasm'da [Coşku Üzerine Bir Mektup] (1709)] fanatizme karşı tavır alarak başbakana dinsel aşırıcılıkla mücadele etmek için baskı yerine alaya ve ironiye başvurmasını önerir. Bu ılımlı yaklaşım, Shaftesbury'nin insan doğası konusundaki iyimser yaklaşımının bir göstergesidir: Ahlak anlayışının, yani iyi ve kötü duygusunun temelinde bütün insanların sahip olduğu içgüdüsel sempati duygusu yatar. Shaftesbury, deizmin akılcı temelini reddetmeden, duygunun akıldan bağımsız olduğu inancıyla

gerçekliğin panteist-dirimselci algısını benimser.
Francis Hutcheson (1694-1746) *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* [Güzellik ve Erdem Konusundaki İdelerimizin Kökeni Üzerine Bir Araştırma] (1725) adlı eserinde ve daha sonraki, ahlak konulu eserlerinde bu algıyı ele alarak insanın doğal olarak iyi kalpli olduğu tezini savunur, örnek olarak şahsi çıkarından bağımsız biçimde başkaları lehine eylemde bulunma kabiliyetini gösterir. Hutcheson'ın ahlak konusundaki düşüncelerinin özgünlüğü, erdemin "en yüksek sayıda insan için en büyük mutluluk" ile özdeşleştiğini öne süren Shaftesbury'nin duygusal ahlakından elde ettiği faydacı sonuçlarda yatar.

Bernard de Mandeville de Shaftesbury'yi eleştirerek *The Fable of the Bees*'de [Arıların Masalı] (1714) Hobbes'un düşüncesini özgün bir şekilde geliştirir: İnsan yapısal olarak bencildir, ama toplu hayatın refahı tam da bireysel kusurlardan kaynaklanır. Toplumsal rekabet biçimleri yasama otoritesi tarafından kontrol altında tutulursa, insanlığın gelişiminin itici gücü olarak karşımıza çıkar, çünkü insanın saldırganlığını devlete fayda sağlayacak bir dizi faaliyete yönlendirir. Mandeville'e göre doğru şekilde düzenlenmiş bir toplumda insan, düzenden yoksun, ilkel halde olduğu üzere kendi benzerlerini yok etmek için değil, başkalarını kıskandırmak amacıyla mücadele verir.

gördüğü büyük takdir sayesinde çeşitli kamusal makamlarda çalışır, ardından Derry Katedralinin başrahipliğine getirilir. Burada Amerika yerlilerine eğitim ve ahlak kazandırmak için bir kolej kurmayı hayal etmeye başlar, İngiltere parlamentosundan finansman elde edince de Amerika'ya, Rhode Island'a gider. Bu dönemde *Alciphron* başlığı altında yazdığı diyaloglarda (1732'de yayımlandı) kentsel felsefenin yozlaşmışlığına karşı sade ve doğal hayat idealini öne sürer. Eğitim projesinin başarısızlığa uğraması üzerine 1734'te Londra'ya döner, sonra da İrlanda'da Cloyne piskoposluğuna getirilir. Felsefi açıdan önem taşıyan son eseri *Siris* 1744'te yayımlanır ve Berkeley 1753'te Oxford'da ölür.

Özgür Düşünenlere Karşı

George Berkeley, Anglosakson kültüründe Locke'un bıraktığı mirası materyalizm ve Hıristiyanlık eleştirisi yönünde geliştiren deistlere ve "özgür düşünenler"e en çok karşı çıkan düşünürlerden biridir. Berkeley aynı zamanda "*way of ideas*"ı (modern felsefenin tamamına özgü "ideler yolu" yöntemi) immateryalizm, yani bedenlerin ve sözde nesnel özelliklerinin sadece zihinsel olarak var olduğu tezi olarak görür. Berkeley'e göre immateryalizm veya idealizm aynı anda hem modern mekanikçiliğin materyalist sonuçlarına karşı

çıkmalı hem de temsilin hakiki nesnesi anlamındaki ide kavramının kuşkucu sonuçlarından sakınmalıydı. İmmateryalizm aynı zamanda XVII. yüzyıl biliminin yarattığı yeni ortamda Platon'un ruhların ve özellikle Tanrı'nın ruhunun üstünlüğünü temel alan evren görüşünün beraberinde getirdiği kesinliği geri kazanmaya yaramalıydı. Bütün bu söylediklerimiz, Berkeley'in düşüncelerinde deneyim üzerine incelemelerle metafiziksel ve apolojetik düşüncelerin bir arada var olmasını sağlar.

Sağduyu ve İdelerin Analizi

Berkeley'in başlangıç noktası, filozoflarla bilim insanlarının soyutlamalarının yerine getirmeyi planladığı "doğanın kuralları"yla uyumlu olan "sağduyunun anayolu"dur. Berkeley'in *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*'de (*Principles of Human Knowledge*, 1710) Locke ve Descartes'a karşı geliştirdiği ikonoklast tezlerin en önemlisi, dış cisimlerin veya *res extensa*'nın [uzamlı şey] zihnin keyfi yansıtmaları ve zihnin, ideler gerçekliğinde karşılığı olmayan soyutlama gücünün sonuçları olduğu tezidir. Berkeley'in bu uyarısı ilk bakışta onun benimsediği deneyci yöntemin doğrudan temel alan bir metodoloji kaygısından kaynaklanır. Berkeley'e göre Locke'un hatalarının en önemlisi, "zihnin soyut ideler veya şeylerin soyut algısını yaratabileceği" tezidir. Bu iddia hem aralarında sıkı bağlantıların olduğu nitelikleri zihin yoluyla birbirinden ayırmanın imkânsızlığı hem de idelerin tamamıyla bireysel ve belirli varlıklar olduğunu savunan Berkeley'in tikelci ontolojisi karşısında çöker. İdelerde "evrensellik" veya "genellik" izi olsa da, dolayısıyla birden fazla bireyi temsil etseler de bu durum, idenin "doğasından veya mutlak ve pozitif algısı"ndan değil, bir "bağlantı"dan kaynaklanır. Soyutlukla karıştırılmaması gereken bu "genellik," örneğin tek bir doğrunun "bütün tikel doğruların işareti" olarak görüldüğü ve onları "eşit derecede nitelendirebileceği" anlamlandırma bağlantısı olarak görülebilir. Berkeley'e göre Locke'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'nin III. kitabında geliştirdiği anlambilimin temelinde soyutlayıcı önyargı yattığından, her isme "tek, sabit ve kesin anlam" gibi bir ide tekabül etmelidir. Locke'un "bütün genel isimlerin tek ve hakiki anlamı"nı "belirli soyut ideler" yoluyla ifade edememesi bundandır. Bu da "bütün iletişimsel isimler bir fikri temsil etmelidir" tezi doğrultusunda dilin iletişim işlevine öncelik vermiş olmanın sonucudur. Berkeley'in, ideleri saf bireysel varlıklar olarak algılama kararı sonuçta Locke'un anlambilimini kökünden sarsar. Deneyimin hakiki içeriğine başvuran Berkeley, reformunu dilin suistimallerine karşı bir terapi olarak ortaya atar; "kelimelerin örtüsü" kaldırıldı mı, yargı yetisini engelleyen ve dikkati dağıtan terimlerin "kılıfı"ndan ve "engeli"nden nihayet kurtarılan "idelerin apaçık algısı" elde edilebilecektir.



Jonathan Swift'in *The Battle of the Book* eserinin başsayfası, yazarların şövalye, sayfaların alamet olarak tasvir edildiği tablo, XIII. yüzyıl, tahta kalıpla yapılmış baskı

İmmateryalizm ve *Esse Est Percipi*

İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine'de ortaya atılan immateryalist anlayış, soyut fikirlere yönelik eleştiriyle bağlantılıdır. Berkeley'in bu eserde belirli bir rakibi hedef aldığı ve bunun Locke ile Boyle'un bilgi teorisinin ardında yatan gerçekçi metafizik ve idelerin "dış" sebepleri olarak görülen, varsayılan aktif maddi tözler önermesi olduğu giderek belli olur. "Duyusal nesnelerin, zihin tarafından algılanıyor olmalarından ayrı olarak gerçek veya doğal bir varlığının olduğu" görüşü Berkeley'e göre "soyut ide"nin en büyük ve en kötü örneğidir, çünkü "duyusal nesnelerin varlığını, algılandıkları gerçeğinden ayırt edebilenden daha zarif bir soyutlama çabası" olamaz. Aslında soyutlama gücü hiçbir zaman "varlığa veya algıya dair gerçek imkân"ın ötesine geçmemelidir ve "duyusal bir

M1: George Berkeley, *Esse est percipi*

şeyin veya nesnenin [...] kendisinin duyumundan veya algısından" ayırt edilememesi gerekir. Berkeley bu noktada radikal deneyciliğinin "yeni ilkesi"ni formüle eder: *Philosophical Commentaries* [Felsefi Yorumlar] başlıklı eserde zaten öne sürdüğü bu ilkeyi burada tanımanın nesnelerine uygular: "*Esse est percipi*" (var olmak algılanmaktır), çünkü "zihinlerin dışında" varlıkları yoktur. Bir nesneyi algıdan soyutlamak, imkânsızı öne sürmekle eşdeğerdir, çünkü "bir nesne ile onun duyumu aynı şeydir".

Uzam, biçim ve hareket diğer duyusal niteliklerden soyutlandığında algılanamaz olduklarına inanan Berkeley, cisimlerin birincil niteliklerini bile ayrıcalıklı konumlarından alıp onları "maddede değil," "sadece zihinde var olan" duyusal nitelikler arasında yeniden entegre etmekten çekinmez. Maddenin niteliklerin "alt katmanı" veya "temeli" anlamında idesinin ideizmle uyumsuz olduğu ortaya çıkar. "Materyalistler" (yani maddenin bağımsız olarak ve "zihnin dışında" var olduğunu savunanlar) onun gözünde din açısından bir tehlike arz edip ondan da önemlisi, felsefeyle çelişen bir "önyargı"nın kurbanıdırlar.

Newton'un Bilimi

Berkeley yeni ilkesinin formülasyonunu *An Essay towards a New Theory of Vision*'da [Yeni Bir Görme Teorisi Konusunda Bir Deneme] (1709) zaten denemiş,



William Hogarth, *The Weighing House Keywords*, Newton'un fiziğini konu alan bir hiciv, baskı

ışıklı olguların her türlü geometrik veya parçacıksal temsilini en küçük ayrıntısına kadar eleştirerek Descartes, Barrow, Huygens ve Newton tarafından ortaya atılmış bilimsel hipotezleri reddetmişti. Doğrusal parçacık demetler, dalgalar ve yansıma veya kırılma açıları ona suni yapılar gibi görünür, halbuki kendisi öznel olgularla, ışığın, rengin ve biçimlerin saf algılarıyla yetinmek ister ve arkalarındaki fiziksel gerçekliği ele almak istemez. Uzamın kendisi doğrudan algılanmayıp görsel ve dokunsal idelerin bağdaşmasıyla "telkin edilir." Bu, hiçbir maddi dayanağı olmayan, "alışkanlığa dayalı bir bağlantı"dır. Berkeley'e göre görme, "doğanın yaratıcısının dilidir" ve bedenimizin faydası ve refahı göz önüne alınarak "görme yoluyla eylemlerimizi nasıl düzenlememiz gerektiği bize öğretilir."

Tanrı: Üstün Zihin

Bilim maddi nedenlerin arayışından vazgeçip kendini tamamıyla olguların tasvirine adamalıdır: Berkeley *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*'de "fizik alanında madde hiçbir işe yaramaz" der, çünkü "sağlam temeller üzerine kurulmuş, kesin öngörülerde" bulunmak için "zihinlerimizde idelerin doğru sıralaması"nı yeniden oluşturmak yeterlidir. Dolayısıyla bilimsel teoriler kısa tasvirler sunma işlevine indirgenirken, "doğa yasaları" ile "kuruntular" arasındaki ayrım, "hayranlık uyandıran bağlantıları"ndan dolayı ilahi Yaratıcının "bilgeliğini ve iyi kalpliliğini" gösteren "kurallı bir süreç, yani düzenli bir ide dizisi"yle temin edilir. Başka bir deyişle, sonlu zihinlerin kesintili olması zorunlu olan algılarını birbirinden ayıran kesintiler sırasında bile idelerin sürekliliğini temin etme işlevi Tanrı'ya, yani üstün zihne emanet edilir.

Berkeley bu meseleleri, mekanikçiliğe dayalı bilimden dışlanmış, takdiri ilahi inancını temel alan gayeselliğin geri kazanımı yoluyla çözüme kavuşturur. Fizikçiler "dil üzerine gramere dayalı gözlemler"de bulunmak yerine, "doğa kitabı"na eğilerek onun "anlamı"nı kavramaya çalışmalıdır. Berkeley'e göre bilim insanları "her olguyu kusursuz bir şekilde genel kurallara indirgemek"le uğraşmak veya daha da kötüsü, "ikincil nedenleri bulmak için dolanıp durmak" yerine "Yaratıcının büyüklüğü, bilgeliği ve iyi kalpliliği konusundaki bilgilerimizi geliştirme"ye kendini adamalıdır.

İdelerin genel özelliği pasif olmalarıdır ve fizik yasaları da herhangi bir nedensel eylemde bulunmaktan aciz, aktif olmayan "farklı ide bileşimleri"ne indirgenir. İdeler de doğal sonuçların nedenleri değil de "zihindeki aktif olmayan algılar"dan başka bir şey olmadıklarına göre felsefi araştırmaların en önemli yanı, idelerin kendilerinin de bağlı olduğu aktif ilkelerin araştırılmasıdır.

Pasif İdeler ve Aktif Ruhlar: Yeni Bir İdealizme Doğru

İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine'de şöyle yazar: "Beşeri bilginin tamamı iki argümana indirgenebilir: ideler ve ruhlar." İdeler "pasif ve durağan"dır, ruh ise "basit, bölünmez, aktif bir varlık"tır, dolayısıyla ide onu temsil edemez. Ruh "kendinden değil, sadece ürettiği sonuçlar yoluyla algılanır." Berkeley ruha maddeden aldığı tözsellik niteliğini geri kazandırır: "ruh, düşünmeyen varlıkların, yani idelerin var olabileceği tek töz veya dayanaktır."

Berkeley, materyalistler ve özgür düşünenlerle mücadele etmek için yazdığı *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma*'da (1713) "vibrasyon hareketi"nin nesneden duyu organlarına, oradan da beyne aktarımını temel alan hisseden [*sentient*] ben'in mekanik modelini yıkmakta zorlanmaz. Philonous bu teze karşı, ide ile maddi tesir arasında var olan, yok edilemeyecek farklılığı vurgulamak için düalizmden vesileciliğe, bütün Descartesçı argümanlara başvurur. Aynı karakter, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*'de zaten değinilmiş bazı konuları yeniden ele alarak, ben'in bilgisinin "sezgisel" ve "dolaysız" niteliğini savunur.

Diğer zihinler konusunda bilinenler çıkarım sonucu elde edilir, en yüce ruhun, yani Tanrı'nın varlığının bilincine ise algılarımızın istemsiz olduğunu, dolayısıyla zihnimize bağlı olmadıklarını ve salt öznel algılar yoluyla elde edebileceklerimizden çok daha düzenli ve tekdüze olduklarını belirleyerek ulaşırız. Tanrı'nın kendi içinde düşünülen ideler, Locke'un veya materyalistlerin temsiliyetçi gerçekçiliğinin nesnelere atfettiği istikrarın ve bağımsızlığın aynısını edinirler.

Anlambilim Alanında Reform

İdeler ve ruhlar konusundaki bu yeni teori, Locke'un dil teorisinin temelinde yer alan anlambilimin kapsamlı bir reforma tabi tutulmasını gerektirir. Anlam ideleri bağlıysa, ama ruh veya tin gibi kelimelere hiçbir ide tekabül etmiyorsa (pasif bir ide aktif bir ilkeyi temsil edemez), ruhun dilinin tamamıyla anlamsız hale gelme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Berkeley özellikle *Alciphron, or the Minute Philosopher*'de [Alciphron veya Titiz Filozof] (1732) bu yeni yaklaşımın sonuçlarına varır: "kelimeler," der, "diyaloğun karakterlerinden Euphranor, idelerin yerini almasalar bile gösteren olabilirler;" "aktif, bir ilkeye, ruha veya tine işaret eden terimler" böyledir. Böylelikle, "bir ide" değil de "ideler üzerinde etkili olan" ise de "ben veya ben kendim" teriminin anlamı kavranabilir. Dolayısıyla Berkeley'in işarete dair geliştirdiği işlemsel algı anlambilimsel işlevden çok onun pragmatik işlevini vurgular.

Berkeley ayrıca matematik ve bilim dili üzerinde de düşünür (*The Analyst* [*Analist*], 1734). Bu dillerin anlamlılığı olası olmayan soyut idelerin zihinsel olarak yeniden üretilmesinden ziyade, sembollerin işlemsel gayelerinden ve dönüşüm tekniklerinden ibarettir (işaretlerin "ustalıklı kullanımı"). Bütün bi-



William Hogarth, *Modaya Uygun Evlilik. Baş başa*, y. 1743, tuval üzerine yağlıboya, Londra, National Gallery

limler, evrensel ve kanıtlanabilir olduklarından, "dolaysız nesneleri olarak işaretlere" odaklanırlar, ama gayelerinin anlambilimsel temsil olması zorunlu değildir: amaçları "sadece veya özellikle veya her zaman ide iletmek veya edinmek değil, algılanan bir iyiliğe yakın, aktif ve işlemsel türden bir şeydir." Böylece idelerin pasifliğine karşıt olarak sunulan, ruhlara özgü aktiflik, onları temsil eden "kavramları" da içerecek şekilde genişler ve sonuçta Berkeley'in idelerin ardındaki en yüce sistem olarak gördüğü dilin gayelerini de kapsar.

Apoloji edebiyatı, Misyonerlik Faaliyetleri ve "Özgür Düşünürler"e yönelik eleştiri

Berkeley, *Alciphron*'da yer verdiği, "özgür düşünürler"e (Collins, Toland, Tindal, Hobbes, Mandeville ve Shaftesbury) yönelik eleştiriden önce İngiliz toplumunun dejenerasyonu ve Hıristiyanlık reformu konusunda yoğun bir seferberlik yürütür. *Passive Obedience* [Pasif İtaat] (1712) adlı eserinde yer alan üç söylevde monarşiye tam bağlılığı vaaz ederken, Locke'un ahit ilkelerine karşı tavır alır; *An Essay Towards Preventing the Ruin of Great Britain*'da [*Büyük Britanya'nın Mahvolmasını Önlemeye Yönelik Bir Deneme*] (1720) Güney Denizleri Şirketinin çöküşüyle sonuçlanan büyük siyasi-finansal skandaldan hareketle Britanya

burjuvazisinin merkantilist politikalarını eleştirir; Rhode Island'da geçirdiği 1729-1731 yıllarında Amerika "vahşileri"ne Hıristiyanlığı kabul ettirmek için kendini misyonerlik faaliyetlerine adar; son olarak 1734'te İrlanda'da Cloyne Piskoposluğuna getirilir. Üretiminin son döneminde "katran suyunun özellikleri konusunda ve birbirleriyle bağlantılı ve birbirlerinden doğan çeşitli başka konularda bir dizi düşünce ve felsefi araştırma" içeren *Siris*'i (1744) yazar. Bu tuhaf eserde katranın elde edildiği çam ağaçlarının bitkisel özlerinin terapiye yönelik özelliklerinden yola çıkılarak doğal özler basamak basamak katedilerek Stoacı ve Yeni-Platoncu geleneğin *anima mundi*'sine [dünyanın ruhu] ulaşılır. Bu eserin modeli Platon'un *Timaios* adlı diyaloğudur; doğal gerçekliğin tamamına tek bir ruhun nüfuz edip onu şekillendirdiğine inanan Berkeley, doğanın "tanrısal dili"ni apaçık bir mistisizme tercüme eden bir sembolizme başvurur. Newton'un Tanrı'nın "duyusal," mutlak uzamı konusundaki teorik çalışmalarından Paracelsus'un tıbbına ve simyacıların doktrinlerine kadar her türlü malzeme bu esere dahil edilir. Berkeley *Siris*'te, bir XVIII. yüzyıl insanının Aydınlanmacı bilimin telafi edilemez şekilde paramparça ettiği Rönesans'ın sempatiler ve gizli mütekabiliyetler dünyasına duyduğu özlemi ifade eder.



George Berkeley'in Portresi, XVIII. yüzyıl

DAVID HUME

Paola Zanardi

Deneysel Yöntemin Felsefeye Uygulanması

David Hume'un felsefesi Newtoncu tümevarımcı-deneysel felsefenin teorik önermelerinden hareketle insan zihnini ve sayısız ahlaki, sosyal, estetik ve tarihi eylemi kapsayacak bir insan bilimini inşa etme çabasından dolayı XVIII. yüzyıl Avrupa kültürü üzerinde derin bir iz bırakır. En ünlü eseri olan *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'nin altbaşlığı şöyledir: *Deneysel Akıl Yürütme Yöntemini Ahlaki Konulara Uygulama Konusunda Bir Girişim.* Hume için önemli olan, matematik ve doğa felsefesi gibi nesnel sayılanlar da dahil, genel anlamda bilimler ile insan doğası arasındaki bağlantıya öncelik vermektir. Başlangıç noktası, Locke'un da öne sürdüğü gibi, insan bilimindeki ilerlemelerin sadece zihnin kapsamı ve sınırları bilindiği, idelerin ve temel aldıkları zihinsel işlemlerin doğası incelendiği takdirde kabul edilebilir olduğu ilkesidir. Hume, doğayı konu alan bu psikolojik ve epistemolojik incelemeden dolayı XIX ve XX. yüzyıllarda şekillenen halleriyle beşeri ve sosyal bilimlerin en büyük teorik ilham kaynaklarından biridir.

Zihin ve Bilgi

Bütün bilimlerin temelinde insan bilimi yer alır; bu bilim, Hume'un "düşüncenin yeni sahnesi"ni inşa ederken ilham aldığını söylediği Newtoncu model doğrultusunda deneyim ve gözlemi temel alır. Zihin bir algı koleksiyonu, farklı algıların birbirini izlediği bir tür tiyatro olarak tasvir edilir. Locke'un izinde ilerleyerek ideler arası bağlantılar teorisini benimseyen Hume bu teorinin sonuçlarında büyük değişikliklere gider. Algılar izlenim ve idelerden ibarettir ve yoğunluk açısından farklılık gösterirler. Zihnin karşısına ilk çıkanlar izlenimler, yani duyumlar, tutkular, duygular ve imgelerdir, ideler ise izlenimlerin daha cansız suretleridir. Hafıza ve hayal gücü bize ideler sunar, onları zihne ya ilk halleriyle ya da modifiye olmuş bir biçimde hatırlatırlar. Bir ide-

M2: David Hume, İzlenimler ve Fikirler



Thomas Gainsborough, *Bayan Graham'ın Portresi*, 1775, Edinburgh, National Gallery of Scotland

Diplomat ve Filozof: Hume'un Hayatı

David Hume 26 Nisan 1711'de Edinburgh'da doğar, 25 Ağustos 1776'da aynı şehirde ölür. Gençliği Ninewells'deki (Berwickshire) aile konağında geçer. Küçük soylu bir ailenin ikinci oğlu olduğundan ne unvan ne de malvarlığı üzerinde hakkı vardır, dolayısıyla bir meslek edinmek zorunda kalır. Kilisede veya orduda kariyer yapmak yerine hukuk eğitimi almaya karar verir. Bir tüccarın yanında kısa bir süre çalıştıktan sonra Edinburgh'dan ayrılıp Fransa'ya gider ve Descartes'ın eğitim aldığı La Fléche kolejine girer. Böylelikle Avrupa kültürüyle temas etme ve Nicolas Malebranche, René Descartes, Pierre Nicole ve Antoine Arnauld gibi Fransız yazarların metinleriyle tanışma imkânı bulur.

Büyük Britanya'ya döndüğünde *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'yi yayımlar (ilk iki kitap 1739'da, üçüncüsü 1740'ta yayımlanır). Henüz otuz yaşına basmamış olan Hume ün ve başarı elde etmek ister ve bir başyapıt yazdığından emindir, ama kitap neredeyse hiç tepki uyandırmaz. Genç Hume uğradığı hayal kırıklığına rağmen umudunu kaybetmez ve o andan itibaren bu hantal inceleme eserini bir dizi daha ince ve hem geleneksel erkek okurlar hem de geniş anlamda felsefi kitapların bile daha dikkatli tüketicisi haline gelmeye başlayan kadın okurlar tarafından daha kolay anlaşılabilecek bir esere dönüştürme işine kendini adar. Hume'un 1741 ve 1742'de yayımladığı, iki ciltten oluşan *Ahlak* ve *Siyasi Denemeler* kısa sürede büyük rağbet görür. 1745'te akademik kariyer sahibi olmayı deneyen Hume, Edinburgh Üniversitesinin Ahlak Felsefesi kürsüsüne adaylığını koyar, ama din karşıtı fikirlerinden dolayı reddedilir. Hume, aldığı bu darbe üzerine Annandale Markisinin yanında öğretmenlik görevini kabul eder, ardından 1746'da General James St. Clair'in kâtipliğine kabul edilir.

Hume sonraki yıllarda felsefe alanındaki üretimini giderek arttırır. 1748'de *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine* eserini yayımlar (eserin başlığı 1758'de *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* şeklinde değiştirilir). 1751'de *Ahlakın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma*, 1752'de de *Political Discourses* [Siyasi Söylemler] yayımlanır. 1753'te bütün eserlerinin toplandığı *Essays and Treatises* [Denemeler ve İncelemeler] adlı eserin ilk baskısı, 1754'te de Büyük Britanya ve Avrupa'da büyük rağbet görecek *The History of England*'ın [İngiltere Tarihi] altı cildinin ilki yayımlanır. Hume'un yayın dünyasındaki başarılarının yanında, özellikle "Of Miracles" ["Mucizeler Üzerine"] adlı denemesindeki düşüncelerinden ve *The History of England*'ın ilk cildinde Katolik Kilisesi ile batıl inançlara yönelik saldırılarından dolayı edebiyatçılar ve Kilise hiyerarşisi arasında sayısız felsefi ve dini ihtilaf ortaya çıkar. Hume hukuk



David Martin, *David Hume'un Portresi*, 1770, Özel koleksiyon

fakültesinde kütüphaneci olarak çalışmak üzere kendi şehrine geri çağrıldığında hem ekonomik şartları düzelir hem de olağanüstü bir kütüphaneye erişim imkânı olur. Kırk yaşında artık ünlü ve zengindir ve geçimini yazarlık mesleğinden sağlayan bir aydın haline gelir.

Hume 1750'li yılların sonunda Büyük Britanya'nın yayın ve kültür dünyasının başkenti Londra'ya geçer. Lord Hertford'la birlikte XVIII. yüzyıl Avrupa'sının felsefi ve bilimsel seçkin sınıfının merkezi Paris'e gider. Burada Denis Diderot ve Jean-Baptiste Le Rond d'Alembert gibi filozofların yanı sıra Jean-Jacques Rousseau ile de tanışır ve başlangıçta samimi dostu olan Rousseau sonradan amansız rakibi haline gelir; Hume, Rousseau'nun çektiği ekonomik zorluklara çözüm bulmak amacıyla ona İngiltere'ye sığınma imkânı verir, ama Rousseau'nun zorlu karakterinden dolayı ilişkileri bozulur ve sonuçta birbirlerini alenen suçlarlar. Hume 1767-1768 arasında William Pitt hükümetinde Kuzey Bölgesi bakan yardımcılığını üstlenir, hayatının geri kalan kısmında da eserlerinin yeni baskılarıyla ilgilenecektir.

den diğerinin oluşmasını sağlayacak bağlantıları yaratan özellikler benzerlik, zamanda ve uzamda bitişiklik, neden ve sonuçtur. Neden ve sonuç, özelliklerin en geniş kapsamlısıdır, çünkü beşeri ve sosyal ilişkilerin büyük kısmını içerir, geçmişe de, geleceğe de uzanır ve duyular ile hafıza için doğrudan mevcut olan her şeyi kapsar. Filozofların görevi, nedenleri araştırmaktan ziyade sonuçları incelemektir.

"Neden" Kavramının Eleştirisi

Bağlantı kurma yetisi ve gözlemlerin tekrarı, insanları algılanan olgular arasındaki bağlantılara önem vermeye, dolayısıyla da birinden diğeriyle ilgili mantıklı bir çıkarsama yapmanın mümkün olduğuna inanmaya iter. Hume olguları bu şekilde tanımlayarak çıkarsama ve olasılık kavramlarını ortaya atar.

M3: David Hume, Neden-Sonuç İlişkisi

Gözlemlediğimiz olgu dizisinin gelecekte de bugünkü gibi tekrarlanacağı konusunda kesin kanıtlara sahip değiliz, ama insanlar bir ekonomi ilkesi doğrultusunda benzer olgulardan hareketle, gelecekle ilgili benzer olgularla ilgili çıkarsamalarda bulunmaya eğilimlidir. Fillî olguların, matematik-geometri bilimine özgü akılcı olgularla uyumlu olduğuna inanırız. Ancak, iki veya daha fazla olay arasındaki bağlantı, şeylerin doğasından kaynaklanan bir özellik değil, insan zihninin eseridir. Deneyimimizde *y* olayından önce gerçekleşen *x* olayı onun nedeni sayılamaz, deneyim yoluyla doğrulanan, ama *a priori* olarak öne sürülemeyecek bir bileşime aittir.

Hume, alışkanlık ve inanış gibi akılcı olmayan unsurları insan türünün dünyadaki gnoseolojik yönelimi açısından belirleyici sayar, ama bilgi ilkelerinin bilimsel temellerini oluşturmadıklarına inanır. İnanışlar dış cisimlerin ve "belirli bağıntılardan dolayı bir araya getirilmiş, hatalı bir şekilde de olsa mükemmel bir sadeliğe ve kimliğe sahip oldukları varsayılan farklı algılardan bir demet veya bir bütüne" benzetilen şahsi kimliğin varlığının oluşumunda belirleyicidir (*İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* I, IV, 2).

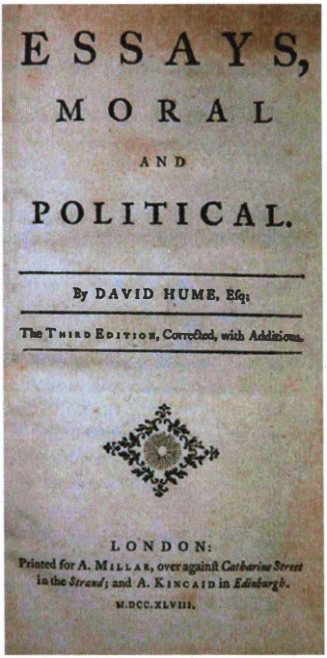
Bu gibi yaklaşımlar, Hume'un kuşkuculuğunun doğasının nasıl yorumlanması gerektiğini tartışmaya açar (ılımlı veya radikal, yani "Pyrrhoncu"); Hume'un kuşkuculuğu, insanın iç ve dış dünyasının ve ona bağlı doğrulama biçimlerinin tözselliğinin ardında yatan zihinsel mekanizmaların ana aracı olarak veya çeşitli beşeri araştırma alanlarında olasılık argümanını meşru sınırlar içinde tutmak için katı bir metodoloji olarak görülmelidir.

Tutkular ve Ahlak: Duyguların Doğası

İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme'nin ikinci kitabının adandığı tutkuların analizi, ahlak temasını ele almak için gerekli önermeyi teşkil eder. Hume ahlaki

entelektüelizm karşıtlığını, Anthony Ashley-Cooper ve Francis Hutcheson gibi "*moral sense*" [ahlak duygusu] teorisyenleri doğrultusunda, insan doğasının duygusal köklerinin ve özellikle sempati duygusunu merkez alan bağdaştırma mekanizmalarının incelenmesinde ortaya koyar.

Bugüne kadar, diye yazar Hume, ahlakın temeli konusundaki tartışma, kökenini bazen akla bazen de duyguya atfeden tezler etrafında gelişmiştir. Hume'a göre erdem/ahlaksızlık, iyi/kötü gibi ahlaki ayrımlar akıl tarafından zorunlu olarak dayatıldığı sürece insanları eyleme geçirmek asla mümkün olmayacaktır. Ahlaki yargılar akılcılığın da ürünü olduğu takdirde insan doğasına özgü o duygu yapısıyla çelişemez. Hume, bu önermesi doğrultusunda, ahlakı yargıdan çok duygunun konusu olarak görür ve ahlak meselelerini fiili meseleler olarak değerlendirir. Hume insanlığın genel olarak onayladığı zihnin her türlü özelliğini ve eylemini "erdemli," herkesin eleştirisine veya sitemine maruz kalan özellikleri de "ahlaksız" olarak tanımlar. Böylelikle bir davranışın diğerleri tarafından onaylanması veya kınanması, bir insanın neden takdir ve sevgiye veya nefret ve horgörüye tabi tutulmasını anlamak için bir anahtar haline gelir. Dilin kendisi bize ahlak kategorilerini de içeren bir beşeri özellik kataloğu sunar; davranışları akıl yürütme yoluyla, basit kriterler temelinde, deneysel yöntem uygulanarak, yani tikel vakalarla kıyaslamalardan genel ilkeler elde ederek sıralamak ve sınıflandırmak kolay olacaktır.


ESSAYS,
MORAL
AND
POLITICAL.
By DAVID HUME, Esq;
The THIRD EDITION, Corrected, with Additions.
LONDON:
Printed for A. MILLAR, over against Catharine Street in the Strand; and A. KINCAID in Edinburgh.
M.DCC.XLVIII.

David Hume, *Essays, Moral and Political.* Üçüncü baskının başsayfası. Londra, 1748, Dunedin (Yeni Zelanda), University of Otago

Akıl ve Duygular

Duygular çifter çifter –gurur ve tevazu, nefret ve sevgi– incelenir ve bizde kışkırttıkları değişiklikler ele alınır. Duygular sıklıkla bizi genelde akıl ile duygu-

Beğeni Estetiği

Hume özellikle *Deneme, İnceleme* ve *Of the Standard of Taste*'de [Beğeni Standardı Üzerine] (1757), deneyimden hareketle ve mantık ile ahlakın yanına eleştiriyi, yani estetiği konumlandırdığı insan bilimine sadık kalarak beğeniyi ele alır. Lord Shaftesbury ile Francis Hutcheson'ın eserleri başta olmak üzere, XVIII. yüzyıl başlarının inceleme eserlerinde güzellik fikri düzene, orantıya ve doğada veya insanın yarattığı herhangi bir eserde bulunan kısımlar arasındaki uyuma dayandırılır. Öte yandan Hume, *Deneme*'de "iletişim" veya bağıntı anlamında bir güzellik kavramı geliştirir. Bu anlamda "sempati" seyircinin estetik beğenisinin belirleyici kısmıdır ve seyredilen objeye içkin olan faydacı işlevden ve pratik avantajdan kaynaklanır: örneğin bir evi görmenin verdiği zevk aslında ona sahip olma ve içinde yaşama hayali tarafından belirlenir.

Hume daha sonra *Of the Standard of Taste*'de (1757) güzellik yargısının bireysel duygulara bağlı olsa da üzerindeki beğenme ve beğenmeme etkileri zamana ve yere göre değişkenlik göstermeyen deneyci verileri temel alır gibi göründüğünü kabul eder. Bu durum beğeninin öznel unsurunu ürünün "nesnel" geçerliliği ile uyumlu hale getirmeye ve bazı yargıların diğerlerine kıyasla daha hakiki olduğunu belirlemeye yönelik normatif bir kriter arayışının gerekçesidir: Güzellik, şeylerin kendinde değil de sadece "görenlerin gözündeyse" de bütün izlenimler aynı etkiye sahip değildir. Bu durumda hakiki estetik yargısı entelektüel bir faaliyet olduğundan sadece uzman eleştirmenlerin ayrıcalığıdır, çünkü onlarda beğeni, *a priori* olarak çıkarsanmayıp deneyim yoluyla elde edilen, beğeni zarafeti, ruhsal huzur, ele alınan objelerle aşinalık ve sağduyunun kontrolü sayesinde önyargıdan bağımsız olma gibi kalar arasındaki uzlaşmanın sonucu olan bir yargıda bulunmaya mecbur ederek tetiklerler. Ahlaksızlık ile erdem bize içkin özellikler değil, zihnimizin özellikleridir ve onlara fayda ile zevki de eklemek gerekir. Hume doğal erdemler (özsevgi ve iyilikseverlik) ile suni erdemler (mülkiyet, adalet ve yönetimi düzenleyen yükümlülükler veya toplumu birleştirmek için kadınların iffetli olması) arasındaki ayrım yoluyla siyaset ile ekonomi arasında bir köprü oluşturur. Sempati de karşılıklı ilişki yoluyla duyguları güçlendirme mekanizması olarak önemli bir rol oynar.

Din

Hume din temasına adadığı iki eser olan *Natural History of Religion* [Dinin Doğal Tarihi] (*Four Dissertations*'dan biri olup 1757'de yayımlanmıştır) ile *Dia-*



John Closterman, *Maurice Ashley-Cooper ve III. Shaftesbury Kontu Anthony Ashley-Cooper*, 1702, Londra, National Portrait Gallery

nonlar ve standartlar doğrultusunda ortaya çıkıp gelişmiştir. Bu gibi ön şartlara erişen eleştirmen, bir sanat eserinin yaratılmasının ardındaki zihinsel süreçleri (tasarım ve düşünceler) yakalayabilir, sanatçıyı ve eserini, yaratıcı sürecin tarihi şartları ve seyircilerin tepkisi temelinde tarafsız bir şekilde değerlendirebilir.

P.Z.

logues on Natural Religion'da [Doğal Din Üzerine Diyaloglar] (ölümünden sonra, 1779'da yayımlanmıştır) meseleyi birbirini tamamlayan iki farklı açıdan ele alarak din olgusuna yönelik son derece eleştirel tavrını sergiler.

Adından da anlaşıldığı üzere *Natural History of Religion*'da, sonradan Dugald Stewart (1753-1828) tarafından "farazi tarih" olarak tanımlanacak olan yöntem uygulanmıştır; buna göre hangi psikolojik ve sosyal motivasyonların insanları dini bir inancı benimsemeye ittiğini incelemek lazımdır. Hume'a göre dini inancın doğada doğrudan bir temeli yoktur ve ilkel toplumlarla temas eden kâşiflerin yolculuk anılarından da görüldüğü üzere, ancak duyguların ve tutkuların ikincil sonucu olarak açıklanabilir. Hume böylelikle hem Cizvitler hem de deistler arasında çok yaygın olan ve tektanrıcılığı insanlığın asıl dini sayan görüşü tersine çevirir. İlkel toplumların ilk dini çoktanrıcılıktır; "somutlaştırılan" sayısız tanrı, gelecek konusunda endişeli, zayıf varlıklar olan insanların temel

ihtiyaçlarını temsil eder. Tektanrıcılık sonraki dönemde, toplumun sadece entelektüel ve kültürlü seçkin sınıfını kapsayan rasyonalizasyon süreci sayesinde ortaya çıkar; batıl inançlara sahip basit halk ise kendi ile mutlak varlık arasındaki aracılara kendini emanet edebilme fikrinde teselli bulur. Çoktanrıcılık ile teizm (şahsi bir Tanrı'ya olan doğal inanış anlamında) arasındaki aralıksız ve kaprisli gidiş-geliş, dini zihniyet biçimlerindeki değişkenliği niteler.

Diyaloglar

Hume *Dialogues on Natural Religion*'da doğal din konusundaki çeşitli yaklaşımları daha iyi temsil etmek için diyalog türünü seçerek her karaktere farklı tezler ve özellikler atfeder ve tartışmayı bir tiyatro gösterisine benzeterek farklı bakış açıları arasındaki sentezi gerçekleştirme görevini okura bırakır. Demea, mistisizmi temsil eden katı bir dogmatik, Cleanthes aydın bir deist, Philo da ilkesiz bir kuşkucudur. Tartışmanın konusu, Tanrı'nın özelliklerini ve ilahi takdirin planlarını doğal ışık ve özellikle beraberinde benzerliklerin yanı sıra farklılıklar da getiren analoji yoluyla öğrenme imkânıdır.

Tanrı'nın varlığının ve sonsuz derecede akıllı doğasının kanıtı Demea tarafından *a priori* akıl yürütme, Cleanthes tarafından da *a posteriori* akıl yürütme yoluyla sunulur.

Cleanthes bilimsel teizmin argümanlarından yararlanır. XVIII. yüzyılda yaygın olan "*argumentum from design*," araçlarla amaçlar arasındaki mükemmel mütekabiliyeti, evrenin bütününe kıyasla her bir kısmın işlevselliğini ve yüce mimarın ortaya koyduğu planın gözleme dayalı kanıtlarını temel alır. "Gözlerinizi etrafınızdaki dünyaya çevirin," der Cleanthes, "bütünü ve her bir parçasını dikkatle seyredin; sonsuz sayıda küçük makineden oluşan büyük bir makineden başka bir şey olmadığını göreceksiniz; küçük makineler de insanın duyularının ve yetilerinin algılayamayacağı ve açıklayamayacağı derecede, daha küçük makinelerden oluşur. [...] Doğanın tamamında araçlar ile amaçlar arasındaki sıra dışı mütekabiliyet, insanın yarattıklarına, düşüncelerine, niyetlerine, bilgeliğine ve zekâsına çok benzer, ama onları fazlasıyla aşar" (*Dialogues on Natural Religion*). Evrenin bileşimi ile insanın ürettiklerinin ve sanat eserlerinin inşası arasındaki analoji, zihni benzer sonuçlara benzer nedenler atfetmeye iter.

Demea ile Cleanthes'e karşı çıkan Philo ise metafizik karşıtlığını, yani insanın bildiklerinin sınırını aşmama gerekliliğini temsil eder. Bu diyalog ayrıca dünyada kötülüğün varlığı, ereksellik ve insanın Tanrı'yı insana benzetme eğilimi gibi temalar da içerir. Diyaloğun sonucu kuşkucu niteliktedir, çünkü dini meselelerde bir karara varmanın imkânsız olduğu öne sürülür.



Philip James de Loutherbourg, Lancaster Hanedanı, *David Hume'un* The History of England *kitabının başsayfasının illüstrasyonu*, 1805, Londra, British Museum

Siyaset, Ekonomi ve Tarih

Hume, ilham aldığı siyasi teoriye özellikle *Political Discourses*'da [Siyasi Söylemler] (1752) yer verir. Hume, kamu yararına diğer bilimlerden daha fazla faydası dokunacak ve canlı varlıklar gibi doğup ölmeye mahkûm siyasi biçimlerin birbirini izlemesi konusunda öngörülerde bulunabilecek bir siyaset bilimi tanımı yapmaya çalışır. Bu, siyasi değerleri dayatan kuralcı bir bilim değil, insanın toplum içindeki davranışlarını açıklayabilecek ilkelerle ve yasalarla dolu, tanımlayıcı bir bilim olmalıdır. Hume hem *whig*'lerin (İngiliz yenilikçi partisinin temsilcileri) devletin kökeni konusunda savunduğu sözleşme teorisine hem de *tory*'lerin (muhafazakâr parti) savunduğu iktidarın ilahi kökeni konusundaki teoriye karşı, çeşitli grupların hizipçiliğine karşı bütün partiler tarafından kabul edilecek bir anayasa adına, öncelikli olarak özel mülkün ve toplumsal istikrarın muhafaza edilmesine yönelik farklı anayasal biçimleri geliştirme imkânını sunar.

Hume ekonomi alanında da yeni doğmakta olan ekonomi politiğin bazı temel temalarını geliştirmiştir: Bunlar arasında Fransa ve İskoçya'da Aydınlanmacı çevreler tarafından benimsenip geliştirilen, beşeri toplumların ardı ardına evreler şeklinde geliştiğini ve farklı geçim kaynaklarına sahip olduğunu savunan toplumsal evre teorisi; paranın rolü; kamusal borç; insanın üreti-

Hume ve Teodise

David Hume, teodise konusunu ele alırken, daha önce Bayle tarafından *Dictionnaire Historique et Critique*'te [Tarihi ve Eleştirel Sözlük] öne sürülmüş olan Hıristiyan Tanrı'nın kötülük karşısındaki çelişkili durumunun sonuçlarını ortaya koyar. Hume'un yüzyıl ortasında yazdığı, ama yayımlanması ölümünden sonra, 1779 yılını bulan *Dialogues on Natural Religion*'da kuşkucu Philo, aydın deist Cleanthes ve katı dogmatik Demea karşı karşıya gelirler. Diyalogların arka planını teşkil eden inanç ile aklın uzlaşmasının imkânsızlığı, kuşkucu Philo ile "mistik" Demea arasında, inanç ile akıl arasındaki uzlaşmanın tek savunucusu olan Cleanthes'e karşı sıra dışı bir ittifakın oluşmasına imkân verir. Nitekim inanç ile aklın birbiriyle uyumlu olabileceğini bir tek Cleanthes savunur, ama *Dialogues*'un X ve XI. bölümlerinde özellikle kötülük meselesi ele alınırken zorlanır. Cleanthes bir kez daha dünyadaki kötülüğü olduğundan az göstermek gibi geleneksel argümanlara başvururken, hem Philo hem de Demea, kötülüğün gerçekliğini ve yoğunluğunu vurgularlar ve hem sıradan insan hem de âlim açısından varlığının kanıtlarını sunarlar. Ancak, Philo'nun kuşkuculuğu Tanrı'nın var olmadığı sonucuna varmadan Tanrı'nın doğasının ve özelliklerinin sorunlu ve çelişkili doğasına odaklanır.

Luca Fonnesu

minden kaynaklanan zenginlik; tarım, manifatura ve ticaret başta olmak üzere ekonomik üretimin ana sektörlerinin analizi; o dönemde moda olan (ve bir ulusun gücünün ithalata kıyasla ihracat hacminin daha yüksek olmasına bağlı olduğunu savunan) merkantilist teorilere karşı serbest takasın önemi; yoksul ülkeler ile zengin ülkeler arasındaki ayrımın aşılması için devletler arasında emtia takasının zorunluluğu vardır. Sonraki iki yüzyılda Adam Smith'in (1723-1790) büyük ün kazanan teorisinden dolayı arka plana düşen Hume'un ekonomi teorisi daha sonra yeniden rağbet görecektir.

Edinburgh Üniversitesinde akademik bir pozisyon elde etme imkânsızlığı, Hume'u 1745'te kendini tarih araştırmalarına adamaya iten nedenler arasında yer alır. 1752'de hukuk fakültesinde üstlendiği kütüphane müdürlüğü görevi sayesinde 20.000'i aşkın kitaba erişme imkânına sahip olur. On yıl içinde tamamladığı *The History of England*'ı okurlar arasında büyük rağbet görür ve Hume hayattayken yedi defa basılır. Julius Caesar'ın istilasından Muhteşem Devrime kadar olan dönemi kapsayan eserin ana teması, saray ile İngiliz parlamentosunun temsil ettiği otorite ile özgürlük arasındaki ihtilaftır. Hume'un amacı, tarihi "felsefi" açıdan baştan yazmaktır. Kuşkucu felsefe ışığında ortaya attığı en önemli meseleler, kaynakların sahiciliğinin arayışı ile olaylara destek olan sunulan tanıklık ve kanıtların eleştirel analizidir.

Filozofların Görevi

Tarihi olaylar, insan doğasının ardındaki yasaların açıklanması açısından faydalı bilgiler, dini ve siyasi hareketlerle sanatların ve âdetlerin gelişiminin temelinde yatan ekonomik süreçleri açıklamaya yönelik gözleme dayalı veriler sunarlar. Filozoflar genel yasaların dinamiğini kavramakla kalmayıp bu yasaların hangi şekillerde işlediğini, yani insan doğasının nasıl geliştiğini incelemelidirler. Dolayısıyla tarih, insan biliminin inşası açısından en faydalı disiplin olarak karşımıza çıkar, çünkü sadece şimdiki zamanla sınırlı tutulduğunda fazlasıyla kısıtlı kalacak bilgileri entegre eder.

Hume'un bu yaklaşımında Montesquieu'nün etkisini görmek mümkündür; Montesquieu, Hume tarafından *Of National Characters* [*Ulusal Karakterler Üzerine*] adlı denemede eleştirilere tabi tutulsa da *Kanunların Ruhu Üzerine*'de (1748) tarihi, "ideal tipler" yoluyla sunar. Montesquieu'ye göre bir halkın ruhu bir öz değil, aralıksız bir gelişim sürecinden ibarettir.

Hume'a göre tarihçiler ayrıca, tarih ile doğa arasında etkileşimin karşılıklı olduğu verimli bir döngü yaratmak amacıyla yasaların din üzerindeki, dinin âdetler üzerindeki, âdetlerin de yasalar üzerindeki etkisini tanımlayabilmelidir.

Thomas Reid ve Sağduyu Felsefesi

Gündelik Hayatın Hakikatleri

Filozof Thomas Reid (1710-1796) İskoç "sağduyu" okulunun en önemli temsilcisi sayılır. Kurucuları arasında yer aldığı, Aberdeen Üniversitesinden hocaların oluşturduğu *Wise Men* [Bilge Adamlar] grubu düzenli olarak bir araya gelir ve tartışmalarıyla sağduyu felsefesine hayat kazandırırlar. Grubun üzeleri arasında hekim John Gregory (1724-1773), mantık ve ahlak felsefesi profesörü James Beattie (1735-1803) ile George Campbell de (1719-1796) vardır.

Reid sağduyuyu "*natural beliefs*"in, yani insanın doğal olarak sahip olduğu, bütün dönem ve dillerde, bütün halklar arasında geçerli olan inanışların geri kazanımı olarak görür. Dolayısıyla sağduyunun ilkeleri, insanın gündelik hayatında faydalandığı hakikatler olup herhangi bir kanıt gerektirmeyecek kadar açıktırlar ve aklı başında olan herkes onları benimseyip savunmaya hazırdır. Sağduyunun ilkeleri, örneğin bilim, ahlak, mantık ve ekonomiyi de kapsayan çok çeşitli inanışlarla bağlantılıysa da Reid özellikle dış dünyanın varlığı konusundaki inanışlara ve Berkeley ile Hume'un tartışmaya açtığı konulardan neden-sonuç ilişkisine ve şahsi kimliğe odaklanır.

Saçma Yoluyla Kanıtlama

Reid'in sağduyunun varlığını kanıtlamak için yaptığı araştırmalar, hem Berkeley hem de Hume'un kuşkucu veya çelişkili sonuçlara varmasına neden olan algının analizinden ibarettir. Reid ise, algının, algılanan özelliklerin varlığına, o özelliklerin ait olduğu nesnenin varlığına ve o nesneyi algılayan öznenin varlığına inanışı derhal tetikleme kabiliyeti olan "*suggestion*" [telkin] mekanizmasını tasvir eder. Berkeley'in immateryalizm lehine argümanları ve Hume'un nesnenin varlığını zihinsel temsilinden çıkarsamanın imkânsızlığı konusundaki argümanları, insanların kendi duyumlarına doğal olarak duydukları güvenden dolayı reddedilir.

Reid, sağduyu ilkelerinin varlığının, her türlü doğru akıl yürütme sürecinin temelinde yer almalarından dolayı, gerçek anlamda kanıtlanamayacağının bilincindedir. Bu ilkeler ancak saçma yoluyla kanıtlanabilir, çünkü örneğin şahsi kimlik ve dış dünyanın varlığı konusunda delilerle aptallardan başka kimsenin kuşkusu yoktur. Reid'in gözünde sağduyunun varlığı aynı zamanda takdiri ilahinin göstergesidir, çünkü takdiri ilahi, insanı *tabula rasa* olarak değil, tam donanımlı bir atölye olarak yaratmış, onu en açık inanışları kanıtlama yükümlülüğünden muaf tutmuştur.

Mucizelere İnanış

Reid, Hume'a yönelik eleştirisini gnoseoloji ve metafiziğe dayandırırken, Beattie ile Campbell tama-



Henry Raeburn, *Thomas Reid*, 1801, Fyvie (Aberdeenshire, İskoçya), Fyvie Castle

mıyla dinle bağlantılı argümanlara odaklanırlar. Campbell'in ele aldığı mucizelere inanış meselesini Hume, benzer vakaların tekrarını temel almayıp kanıtlardan kesin olarak yoksun olduğundan pek olası olmayan bir inanış olarak görmüştür. Campbell ise bu görüşe karşı çıkarak insanın duyularının tanıklığına inanma eğiliminin aslında dolaysız olduğunu ve "deneyimden önce geldiğini" söyler (*An Essay on Miracles* [Mucizeler Üzerine Bir Deneme], bölüm I, kısım 1). Nitekim mucize, doğa yasalarının ihlalidir ve mucizelere inanma, olguların olağan seyrine inanışla kıyaslanamaz. Benzer şekilde, başka insanların anlattıklarının ve tanıklıklarının sahiciliğine duyulan güven de kanıtları temel almaz, çocukların kendilerine anlatılanları kabullenme eğiliminden de görüldüğü üzere doğaldır ve kendiliğinden gelişir. Başka insanların tanıklıklarına inanma genel anlamda insan zihninin birincil ilkelerindendir; bu olgu zihin felsefesi tarafından açıklanamadığından ve gerekçelendirilemediğinden, sağduyunun ilkesi olarak kabul edilmelidir.

Cristina Paoletti

Siyaset Bilimi: Devlet Teorisinden Tarih Felsefesine

Massimo Mori

İktidar ve Yönetim Şekilleri

Modern çağın en temel siyasi süreci, ulus devletlerin oluşumu ve din savaşlarının sona ermesidir. Bu sürecin ardındaki kavramsal temel olan sözleşme teorisine göre devlet, bireylerin devlet öncesi (farazi "doğa durumu") durumdan çıkıp evrensel olarak tanınan bir hükümdara tabi olmayı kabul etmelerini öngören bir sözleşmenin sonucudur. Sözleşme bir yanda güvenlik teminatı, diğer yanda bireysel hakların korunması gibi iki temel siyasi ihtiyaçtan hangisinin üstün geldiğine bağlı olarak iki farklı şekilde tasavvur edilir. İlk ihtiyaç, tarafların üçüncü kişi, yani hükümdar lehine bütün haklarından feragat ettikleri ve karşılığında sadece fiziksel güvenlik teminatı elde ettikleri bir sözleşme ilişkisi gerektirir (Thomas Hobbes, 1588-1679); ikinci ihtiyaç bağlamında ise sözleşmeyle önceliklerden kısmi olarak vazgeçilmesi ve müstakbel yurttaşların hayat, özgürlük ve mülkiyet gibi bazı doğal (yani devredilemez) haklarının muhafaza edilmesi öngörülür (John Locke, 1632-1704). Bu iki çözüm, devletin rasyonalizasyon sürecinin temel aldığı iki teoriye, yani mutlakiyet ve anayasacılığa işaret eder. Hobbes'un mutlakiyetçi görüşüne göre siyasi kuvvetlerin ayrılığı söz konusu değildir, aksi takdirde devlet içerisinde, doğal ihtilafların temelinde yatan çoğulluk ortaya çıkar. Locke ise kuvvetler ayrılığını temel hakların korunmasını temin etmek için olmazsa olmaz olarak görür, böylelikle de bu teoriyi modern liberalizm ve İngiliz geleneksel anayasacılığı yönünde geliştirir. İktidarın üç işlevini birbirinden ayırmak gereklidir. "Yasama" egemen kuvvettir, ama mutlak değildir. Yasaları uygulayıp ihlalleri cezalandıran (dolayısıyla da yargı yetkisini içeren) "yürütme" (hükümet), yasamaya tabidir. Diğer devletlerle ilişkileri, yani dış siyaseti yöneten "federatif" kuvvet de yürütmeye tabidir.



Jacques Reattu, *Uygarlığın Zaferi*, 1794-1798, Hamburg, Hamburger Kunsthalle

Kuvvet dağılımının özgürlüğün teminatı anlamına geldiği fikrini elli yıl sonra yeniden ele alan Fransız Charles-Louis de Secondat de Montesquieu de (1689-1755) bu fikri yönetim şekillerinin geleneksel ayrımıyla bağdaştırır. Yönetimler iki kriter doğrultusunda sınıflandırılır: biri iktidar sahiplerinin sayısı, diğeri iktidarın icra edilme şeklidir. Cumhuriyetlerde (oligarşik veya demokratik) iktidar yasalar doğrultusunda birden fazla kişinin elindedir (az kişi veya herkes); monarşilerde iktidarda tek kişi vardır ve yasalara uyar; tiranlıklarda yine tek kişi vardır, ama keyfi davranır. Kişi sayısından bağımsız olarak ilk iki yönetim şeklini niteleyen siyasi özgürlük, kuvvetler ayrılığından kaynaklanır ve tarihsel şartlara göre farklı şekillerde gerçekleşebilir: İngiltere'de gerçek anlamda "*balance of power*" [kuvvetler dengesi] söz konusuyken, Fransa'da parlamentoların monarşi üzerindeki denetim işlevi daha elverişlidir. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), sözleşmenin öngördüğü bireysel haklardan feragatle ilgili olarak, "bütün üyelerin, bütün haklarıyla birlikte, toplumun tamamı lehine bütünüyle feragati"nden söz eder (*Toplum Sözleşmesi*, I, VI). Ancak, bireyin teslim olduğu siyasi kurum, "kolektif ben"den başka bir şey değildir ve "bütünün ayrılmaz

parçası" olan her üyenin hakları bu bütün içerisinde daha da güçlenir. Dolayısıyla Rousseau'nun siyaset kavramı özünde, Yunan *polis*'lerin [şehir devleti] modeli doğrultusunda her yurttaşın iktidara meclisler yoluyla şahsen katılımda bulunduğu dolaysız bir demokrasi şeklini temel alır. Rousseau böylelikle hem toplumun barış içinde bir arada yaşaması için gerekli olan devletin kuvvetinin mutlakiyetini hem de bireyin özgürlüğünü teminat altına alma ihtiyacına cevap verir. Bu modeli yeniden ele alacak olan Immanuel Kant da (1724-1804) devletin sahip olması gereken karşı konulmaz kuvvetin yurttaşların özgürlüğüne zarar vermesinden korkar. Ancak arada bir fark vardır. Rousseau devletin mutlak güce sahip olması için kuvvetler ayrımı ve siyasi temsiliyet doktrinlerini reddeder: egemenlik bölünmezdir ve temsil edilemez. Kant ise egemen gücün denetim altında olmamasının, "despot" anayasal yapıya (güç keyfi olarak uygulanır) karşı "cumhuriyet"in (güç yasalar doğrultusunda uygulanır) olmazsa olmaz şartları olan kuvvetler ayrılığıyla ve egemenliğin temsili kavramıyla çeliştiğine inanmaz.

Hoşgörü

Kurulu düzen karşısında yurttaşların özgürlüğünün korunması meselesi dar anlamda siyasi değil de dini açıdan ele alındığında, beraberinde hoşgörü meselesini getirir. Hoşgörü konusu, mutlakiyet ile anayasacılık arasındaki tartışmadan sonra modern siyasi düşüncenin en önemli temalarından birini teşkil eder. Bu tartışma Aydınlanma döneminin tamamı boyunca sürer. Tarihi açıdan iki temel belge söz konusudur: Anglikan Kilisesi dışındaki dini inançlara uygulanan cezaların yumuşatılmasını öngören 1689 tarihli *Toleration Act* [Hoşgörü Yasası] ve XVI. Louis'nin, 1685'te Nantes Emirnamesinin feshedilmesinin yol açtığı korkunç sosyo-ekonomik sonuçları telafi etmek için 1787'de başvurduğu Protestanlara Hoşgörü Emirnamesi. Amerikan ve Fransız devrimleriyle bu tartışmalar sona erer ve öncesinde hoşgörü gösterilen şeyler, düşünce, inanç ve ifade özgürlüğü olmak üzere "insan hakları"na dönüşür. Thomas Paine'in *İnsan Hakları*'nda (1791) diyeceği gibi, hoşgörü de, hoşgörüsüzlük de despotizmin ifadeleridir: biri insanların doğal olarak sahip olduğu hakları reddeder, diğeri bahşeder gibi yapar. Tartışmayı başlatan, *Essay Concerning Toleration* [Hoşgörü Üzerine Bir Deneme] (1667) ve üç tane *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup* (1689, 1690 ve 1693) ile yine Locke'dur. Locke, liberal düşüncenin temellerinden birini teşkil edecek olan, devlet ile kilise arasındaki ayrım ilkesini savunur. Hareket noktası, devlet ile kilisenin, farklı gayeleri olan bağımsız kurumlar olduğudur. Siyasi kurum, insanın doğal haklarının muhafaza edilmesini amaçlarken,

kilisenin hedefi ruhun kurtuluşu olmalıdır. Başka bir deyişle, Hobbes bireye sadece içsel düşünce özgürlüğünü bahşederken, Locke ibadet konusunda dış özgürlüğü de apaçık bir şekilde savunur.

Deizm şeklindeki felsefi yaklaşım, hoşgörü meselesiyle yakından bağlantılıdır. Pozitif vahiy nesnesi, şahsi bir Tanrı'ya inanışı öngören teizmin tersine, deizm Tanrı'yı evrenin akıllı nedeni ve ahenkli yasalarının garantörü, ama bireysel olaylar konusunda etkisiz, kişilerüstü bir varlık sayar. Akılcı bir din olan deizmle kıyaslanınca çeşitli pozitif dinler ya değerden tamamıyla düşerler ya da evrensel bir kavramsal içeriğin tarihi ifadelerine indirgenirler. Bu durumun hoşgörü meselesi üzerinde doğrudan bir siyasi etkisi söz konusudur. Göreceleştirilen ve tarihselleştirilen, yani tek bir vahiye dayandırılmaktan kurtarılan pozitif dinler özlerinde eşdeğer sayılırlar: Gotthold Ephraim Lessing'in (1729-1781) Bilge Nathan'da anlattığı üç yüzük, yani üç tektanrıcı din hikâyesini hatırlamak yeterli olacaktır. Bu durumda her ibadet, diğerleriyle aynı haklara sahip dini inançları temsil eder ve beraberinde karşılıklı hoşgörü yükümlülüğünü getirir. XVII. yüzyıl sonlarında Büyük Britanya'da ortaya çıkan deizm, Voltaire'in (1694-1778) *Lettres Philosophiques* [Felsefe Mektupları] eseri sayesinde de Fransa'da çok rağbet görür. Yerli Liberten gelenekle ve Pierre Bayle'in (1647-1706) düşüncesiyle temasları sonucunda Fransız deizmi ile hoşgörü fikri arasında sıkı bağlar oluşur, hatta ateistler bile bu kapsama alınır ve ahlaki düşüncelere sahip olabilecekleri savunulur. Genelde Aydınlanma hareketinde olduğu üzere, Voltaire'e göre de hoşgörü fikrinin ardında zayıf ve bazen, Bayle'de de olduğu gibi, kuşkucu bir hakikat kavramı yer alır: İnsan aklı tek yargı ve bilgi aracıysa da kesin sınırlara sahiptir ve mutlak bir bilgiye erişemez. *Hoşgörü Üzerine İnceleme*'yi 1763'te yazan Voltaire'e göre bu mesele daha geniş bir anlama sahiptir. Hoşgörüsüzlükle eşanlamlı olan "*infâme*" [alçak] terimi kilise ile kurumsal dinin yanı sıra, daha genel anlamda her türlü fanatizm, batıl inanç ve siyasi ve adli gücün yalancılığını içerir. Voltaire'in eylemi sadece teoriyle sınırlı değildir, aslında intihar etmiş olan oğlunu, Katolikliğe geçmesini engellemek için astığı suçlamasıyla idam edilen Protestan Jean Calas'nın itibarının iadesi gibi pratik eylemleri de kapsar.

Savaş ve Barış

Kuvvetler ayrımı teorisi ile dini hoşgörünün savunulması, siyasi toplum içerisinde ihtilafa neden olmayacak özgürlük biçimlerini teminat altına almaya yönelik araçlar olarak düşünülür. Mesele, ihtilafı ortadan kaldırmak değil, devletin sınırlarının dışına itmektir. Doğa durumunun ise en azından potansiyel

olarak daimi bir ihtilaf hali olması ise, en azından Aydınlanma dönemine kadar tartışmaya açılmadığı anlaşılan bir varsayımdır. XVI. yüzyılı niteleyen (Hugo Grotius, 1583-1645; Samuel Pufendorf, 1632-1694) ve XVIII. yüzyıl rasyonalizmi üzerinde de derin etkisi olan modern doğal haklar doktrini (Christian Wolff, 1679-1754) savaşa, uluslararası ilişkilerde olduğu üzere, bir ihtilafı ortadan kaldırmak için üstün bir gücün otoritesine başvurmanın mümkün olmadığı doğal bir adli araç gözüyle bakar. *Iusnaturalizm* [doğal hukuk teorisi] savaşı ortadan kaldırmayı değil, sadece geçerli nedenlerle ilan edilmesini (adil savaş teorisi) ve önceden belirlenmiş resmi kurallar doğrultusunda yürütülmesini (resmi savaş teorisi) sağlayacak şekilde düzenleme altına alınmasını amaçlar. Savaşın "adil nedenleri" genelde savunma savaşının yanı sıra zorunlu olanın tekrarını (yani hanedanla veya sözleşmeyle bağlantılı veya başka türden nedenlerden dolayı öne sürülen bir hak) veya bir haksızlığın cezalandırılmasını da kapsar. Ancak böyle olunca, saldırı veya istila durumları dışında, "adil savaş" şartlarının ne ölçüde söz konusu olduğunu belirlemenin zor olduğu apaçıktır. Gerekçeler ile karşı gerekçeler arasındaki zıtlık ile savaş yoluyla yayılma sürecini hukuki araçlarla kontrol altına almanın imkânsızlığı buradan kaynaklanır.

Barışçıl eğilimli olan Aydınlanmacı kültür, ihtilafın ve savaşın yayılmasını iki araç yoluyla engellemeye çalışır. Kültürel olan ilk araç, kozmopolitizmin yayılmasından ibarettir. Daha dar anlamda hukuki olan ikincisi, devlet düzeyindeki sözleşme modelinin uluslararası düzeye genişletilmesini temel alır. XVIII. yüzyılda kozmopolitizm, klasik antikçağın kinik ve Stoacı versiyonlarını örnek alır. Kinik Diogenesinki bireyci bir kozmopolitizmdir (Diogenes *polis*'ten ayrılıp bir fıçı içinde yaşamaya karar verir), siyasi bir topluma ait olmaktan kaynaklanan bağlardan kurtulmayı amaçlayan bireyin siyasi olmaktan çıkma sürecini temel alır. "Filozof ne Fransız, ne İngiliz ne de Floransalıdır," der Voltaire, "bütün ülkelerdendir" (*Felsefe Sözlüğü*, "Descartesçılık" maddesi). Bireyci kozmopolitizm kültürel açıdan verimlidir, dünyanın bütün bilgelerinin, milliyetlerinin üzerinde bir bağdan dolayı birbiriyle akraba oldukları *république des lettres*'in [edebiyat cumhuriyeti] temelinde yatar. Ancak bu kozmopolitizm türü siyasi açıdan pek verimli görünmez, çünkü bireyi kendi devletinin kaderiyle ilgilenmeyen kötü bir yurttaş olarak görme riski taşır. Bu eleştiri ikinci klasik modele, yani Kitionlu Zenon'dan Epiktetos'a ve Marcus Aurelius'a kadar Stoacı modele öncelik verir. Bu model yurttaşlığı *polis*'e katılımdan tek beşeri doğanın paylaşımına kadar uzanan bir dizi eşmerkezli küre olarak görür ve vatanseverliğe bağlı görevlere saygının evrenselle uzlaştırılmasına imkân verir. Hoşgörü eğilimi bütün kozmopolitizm biçimlerine içkindir. Ama bireyci vatanseverlikte uluslar arası farklılıklara duyulan kayıtsızlıktan kaynaklanırken,

"evrenselci" kozmopolitizmde farklı uluslar arasında, aralarındaki farklılıkları inkâr etmeden işbirliğini teşvik etme eğilimi gösterir.

Kozmopolitizmin bu ikinci şekli, sözleşme modelinin ulusların tamamına uygulanmasıyla sıklıkla kurumsal kozmopolitizm şeklinde kendini gösterir. Başrahip Charles-Irenée de Saint-Pierre (1658-1743) 1713-14'te, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* [Avrupa'da Barışı Daimi Kılma Amaçlı Bir Proje] (1713-1714) ile bu ihtiyacı ifade eder, ancak ona göre barış amaçlı "federasyon" sadece Avrupa kıtasıyla sınırlıdır. Bu idealin tam olarak gerçekleşmesi için Kant'ın *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı*'sını (1795) beklemek



Claude-Louis Desrais, *Bilim ile Tekniketeki İlerlemelerin Sağladığı Faydaların Alegorisi*, XVIII. yüzyıl, Paris, Musée Carnavalet

gerekecektir: Kant bütün devletlerin, ulusal egemenlikleri etkilenmeden, barışa yönelik bir ittifak, bir halk federasyonu şeklinde bir araya gelmesini öngörür.

Siyaset ve Tarih

Hem evrenselci kozmopolitizmin yayılmasının hem de barışa yönelik uluslararası federasyonun gerçekleşmesinin uzun vadeli bir tarihi perspektif gerektirdiği apaçıktır. Bu durumda olurluklarına duyulan güven, Aydınlanmacı düşüncenin en kendine özgü niteliklerinden biri olan ilerici tarih kavramından ayırt edilemez. "Tarih felsefesi" ifadesini de borçlu olduğumuz Voltaire tarihyazımsal eserlerinde tarihsel gelişmenin durağan dönemlere rağmen bir bütün olarak aklın, bilginin ve sanatların giderek gelişimine doğru yol aldığını savunur. Anne Robert Jacques Turgot da (1727-1781) doğanın döngüsel seyrinin tersine tarihin doğrusal olarak seyrettiğini öne sürerek teknik gelişmeleri ve özgürlüğün yayılmasını ilerlemenin kriterleri olarak tespit eder. Ancak, Aydınlanma döneminde tarihi ilerleme konusundaki en açık teorik gelişmeyi Condorcet Markisi Jean Antoine Nicolas de Caritat'ya (1743-1794) borçluyuz; Condorcet'nin kurbanı olacağı Fransız Devrimi bu dönemde insanların tarihin önü alınamaz ilerlemesine olan umutlarını teşvik eder. Condorcet *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*'de [İnsan Ruhunun İlerlemesi Üzerine Tarihsel Bir Tablonun Taslağı] tarihsel ilerlemenin "yetilerimizin gelişiminin ardındaki genel yasalar" tarafından belirlendiğini öne sürer. Böylelikle hem insanlığın geçmiş aşamalarını açıklayacak hem de gelecekteki ilerlemelerini öngörecek bir "insan bilimi" mümkün hale gelir. Condorcet, insanlığın tarihini on döneme böler; onuncu dönemi adadığı gelecekteki ilerlemeler arasında uluslar arasındaki eşitsizliklerin ortadan kaldırılması, bir halkın üyeleri arasındaki eşitliğin geliştirilmesi ve insan doğasının hem fiziksel (daha uzun bir hayat) hem de ahlaki açıdan mükemmelleştirilmesi vardır.

Condorcet'ye göre siyaset faktörü, tarihi ilerlemenin başlıca kriterlerinden birini teşkil eder. İlerlemeyi niteleyen bilgideki ve akılcılıktaki artışa, özgürlük ve eşitlikteki gelişme eşlik etmelidir.

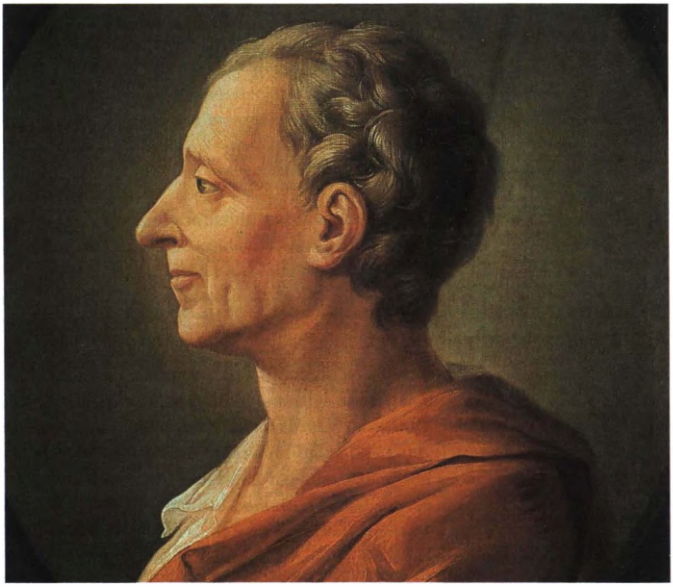
MONTESQUIEU

Lorenzo Bianchi

Bordeaux Akademisi, Bilimsel-Edebi Formasyonu ve *İran Mektupları*

Charles-Louis de Secondat (1689-1755) Bordeaux yakınlarındaki La Brède şatosunda doğar. Jully'deki rahip okulunda eğitim aldıktan sonra Bordeaux'da hukuk fakültesine kaydolur ve 1708'de bu şehirde hukuk kariyerine başlar. Paris'te birkaç yıl kaldıktan sonra (1709-1713) Şubat 1714'te Bordeaux parlamentosuna danışman olarak atanır. Bu arada amcası Jean-Baptiste'den (1635-1716) Montesquieu Baronu unvanını ve Bordeaux parlamentosunda bölüm başkanlığı görevini devralır, 1716'da da şehrin akademisine kabul edilir. Bordeaux Akademisi, heyecan verici bilimsel toplantıların gerçekleştiği bir yer haline gelir; burada Montesquieu Roma başta olmak üzere antikçağ tarihiyle tanışır ve tıp, fizik ve doğa tarihi alanlarında bilimsel tartışmalara tanık olur. Montesquieu hayatı boyunca ilgi duyacağı, tarih, siyaset ve onların statüleriyle ilgili meseleler, bilim ve doğayla bağlantılı meseleler gibi temalara bu yılda eğilim göstermeye başlar. Montesquieu bu konuları Descartes ile Malebranche, Fontenelle, Rohault ve Claude Perrault gibi Descartesçı gelenekten düşünürlerin geliştirdiği araçlar yoluyla ele alır.

Nisan 1716'da Montesquieu, Akademide *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*'u [Romalıların Dini Politikaları Üzerine Bir Tez] okur. Machiavelli'nin etkisi altında yazdığı bu eserde dinin sosyal faydası ve dinsel hoşgörü gibi siyasi iki temayı işler ve Romalıların bu açıdan eşsiz bir örnek sunduğunu öne sürer. Kasım 1721'de, yine Bordeaux Akademisinde okuduğu ve ölümünden sonra, 1796'da yayımlanacak olan *Essai d'observations sur l'histoire naturelle*'de [Doğa Tarihi Gözlemleri Üzerine Bir Deneme] son yıllarda bitkiler ve hayvanlar üzerinde yürütülmüş, bazılarında mikroskoba başvurulmuş bilimsel deneyleri anlatır. Bu deneme aynı zamanda Descartes'a yönelik coşkulu bir methiye de içerir: Montesquieu "katı bir Descartesçı" olduğunu ve en organize bitkinin "maddenin genel ha-



Montesquieu'nün Portresi, 1728, Versailles, Musée National du Château

reketinin basit ve kolay etkisi"nden başka bir şey olmadığı katı bir mekanik model izlediğini ilan eder.

1721 aynı zamanda Montesquieu'nün *İran Mektupları*'nın yayımlanmasıyla büyük ün kazandığı yıldır. Mektup formunda yazılmış bu romanda Paris ve Avrupa, İsfahan'dan çıkmış, İtalya üzerinden Fransa'ya ulaşmış, Usbek ve Rica adlı iki İranlı gezginin şaşkın gözlerinden anlatılır. İkilinin tarafsız bakış açısı Montesquieu'nün XIV. Louis ve Naiplik dönemlerinin Paris toplumunun âdetlerini, alışkanlıklarını ve yasalarını önyargısız bir şekilde tarif etmesine ve toplumsal uzlaşmaları, mezhepler arası rekabeti ve kurumlarının keyfiliğini eleştirmesine imkân verir. Ancak Montesquieu despotizme karşı tavır alırken, bir yandan da bilim alanındaki kendi Descartesçı düşüncelerine yer verir ve dinsel temaları ele alırken deist bir hipotez öne sürer. Montesquieu, Troglodit halkıyla ilgili bazı mektuplarda da (11-14 arası mektuplar) Hobbes'un kötülüğün insana içkin olduğu düşüncesini temel alan hipotezini eleştirir ve insanın doğal olarak sosyal olduğunu öne sürerken ortaya attığı Hobbes karşıtı eleştiri, düşüncesinin önemli bir unsurunu teşkil edecektir. Montesquieu 11 mektuptan

oluşan başka bir grupta din ile demografi arasındaki bağlantıları incelerken, farklı dini inançların ve yasaklarının (örneğin boşanmanın kabul edilebilir olup olmadığı ve ruhban sınıfın evlenme yasağı) toplum üzerindeki etkilerini tarihsel açıdan inceler, 60 ila 85 arası mektuplarda ise dinsel hoşgörüyü savunur.

Yolculuklar, Roma Tarihi ve Genel Nedenler Arayışı

Montesquieu 1728-1729 arasında Almanya ve Avusturya'dan geçerek İtalya'ya kadar uzanan bir yolculuğa çıkar. İtalya'da Venedik, Milano, Torino, Genova, Pisa, Floransa, Roma ve Napoli başta olmak üzere çeşitli şehirleri gezer ve birkaç yıl sonra, 1732'de misyonerler için bir eğitim kurumu olan "Çinliler Koleji"ni kuracak olan Matteo Ripa, filozof ve doğa bilimci Antonio Conti ve anıtsal *Rerum Italicarum scriptores*'in [İtalya ile İlgili Şeylerin Yazarları] yazarı tarihçi Ludovico Antonio Muratori gibi İtalyan kültürünün belli başlı şahsiyetleriyle tanışır. Temmuz 1729'da Trento ve İtalya'dan ayrılır, Münih, Hannover ve Utrecht'ten geçerek önce Amsterdam'a, sonra Lahey'e gider. Ekim sonunda Hollanda'dan gemiyle İngiltere'ye geçer; burada bir yıldan fazla, yani 1731 başlarına kadar kalacaktır. İngiliz kültürüyle ve toplumuyla tanışma Montesquieu'nün siyasi formasyonu üzerinde derin bir iz bırakır: Yazar *Mes Voyages* [Yolculuklarım] eserine dahil olan *Notes sur l'Angleterre*'de [İngiltere Üzerine Notlar] kral ile parlamento arasındaki güç dengesinden dolayı "İngiltere şu anda dünyanın en özgür ülkesi" der.

Montesquieu İngiltere'den döndüğünde kendini tarih ve siyaset araştırmalarına adar ve Batı İmparatorluğunun çöküşünden sonra tek bir Avrupa devleti inşa etme çabalarını incelediği *Reflexions sur la Monarchie Universelle en Europe* [Avrupa'daki Evrensel Monarşiler Üzerine Düşünceler] (1734) başlıklı kısa bir siyasi inceleme eseri yazar. Montesquieu, Kuzey ile Güney ulusları arasındaki ayrımlar ve iklimden kaynaklandığına inanılan farklı karakterler, yasaları temel alan bir hükümet ile keyfi bir hükümet arasındaki farklılıklar, despotizmin eleştirisi ve bir hükümetin doğası ile kapsamı arasındaki bağlantı gibi burada ele aldığı bazı temaları sonraki eserlerinde de işlemeye devam edecektir.

Siyaset Yasaları ve Yasaların "Ruhu"

Montesquieu 1734'ten itibaren kendini tamamıyla *Kanunların Ruhu Üzerine*'yi yazmaya adar ve eser Ekim 1748'de Cenevre'de yayımlanır; 1749 ve 1750'de yeniden basılan eser, 1757'de Montesquieu'nün ölümünden sonra gözden geçirilip tekrar yayımlanacaktır.

Kanunların Ruhu Üzerine yayımlandıktan sonra, önce "Mémoires de Trévoux" adlı yayında (Nisan 1749) Cizvitlerin, ardından "Nouvelles ecclésiastiques" adlı yayında (Ekim 1749) Jansenistlerin eleştirisine konu olacaktır;

Montesquieu bu eleştirilere *La défense de "L'Esprit des lois"* ["Kanunların Ruhu Üzerine"nin Savunusu] (1750) adlı eserle karşılık vererek Spinozacılık ve deizm suçlamalarını reddeder. Ancak eser yine de 1751 Yasaklı Kitaplar arasına dahil edilir.

Kanunların Ruhu Üzerine XVIII. yüzyıl boyunca defalarca yayımlanır ve tercüme edilir. XVIII. yüzyılda çok tartışılan ve yorumlara konu olan eser Voltaire'in de ilgisini çeker ve yazar *Commentaire sur* L'Esprit des lois [*Kanunların Ruhu Üzerine* Konusunda Bir Yorum] (1777) adlı eserinde bazı eleştirilerde bulunsa da Montesquieu'ye saygı gösterisinde de bulunur. Cesare Beccaria (1738-1794) ve Gaetano Filangieri (1752-1788) gibi düşünürlerin kendilerini borçlu hissettiklerini ifade ettikleri Montesquieu'nün düşünceleri Amerika anayasası üzerinde de etkili olur. XIX. yüzyılda deneysel yöntemi toplum araştırmalarına uygulama gerekliliği, *Kanunların Ruhu Üzerine*'yi Auguste Comte (1798-1857) ve Emile Durkheim (1858-1917) ile birlikte Montesquieu'yü sosyal bilimlerin "öncüsü" sayan "sosyoloji ekolü"nün araştırmalarının merkezi haline getirir.

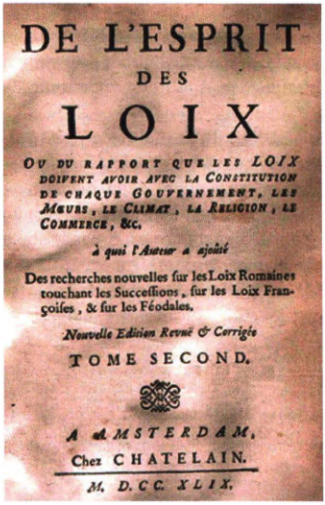
Yasa ve Akıl

Kanunların Ruhu Üzerine'nin önsözünde Montesquieu, "sonsuz çeşitlilikteki yasaları ve âdetleri" incelerken insanların "hayal güçleri" tarafından yönlendirilmediği, dolayısıyla da daha genel yasalara bağlı olan tikel yasaları belirlemenin mümkün olduğuna karar verdiğini açıklar.

XXXI kitaptan oluşan eser, "şeylerin doğasından kaynaklanan zorunlu bağıntılar" (I, 1) olarak tanımlanan yasaların genel teorisiyle başlar; Montesquieu bu ilk kitapta "yasa genel anlamda, yeryüzündeki bütün halkları yöneten insan aklıdır" der (I, 3).

Montesquieu'nün amacı, hukuk ilmi alanında basit bir inceleme eseri yazmak değildir sadece; toplumu düzenleyen yasaları araştırırken asıl ilgi duyduğu konu bir analiz yöntemini ortaya koymaktır, bunun için de yasaların kendilerini değil, "yasaların ruhunu," yani yasalarla iklim, din, yönetim biçimleri, antikçağdan örnekler, örf ve âdetler gibi çok çeşitli faktörler arasındaki olası bağıntıları ele almak ister. Bu durumda farklı bir şekilde bir araya gelip her ulusta farklı olan "genel ruhu" yaratan fiziksel ve ahlaki nedenleri ortaya çıkarmak lazımdır. Böylelikle her ulusa özgü olan genel ruh, değişmesi imkânsız olan bu ruha adapte olması gereken yasa koyucuları şartlar ve kısıtlar.

Montesquieu somut bir şekilde tarihsel olan ve olayları temel alan bu model içerisinde, her biri kendine özgü bir doğa, kendine özgü bir yapıya ve kendine özgü bir ilkeye, yani beşeri duygulara bağlı psikolojik ve sosyal unsurlar bütününe sahip olan yönetim modellerini belirlemekten ibaret olan bir siyasi tipoloji geliştirir. Bu şekilde üç yönetim şekli belirlenir: cumhuriyet, monar-


DE L'ESPRIT
DES
LOIX
OU DU RAPPORT QUE LES LOIX DOIVENT AVOIR AVEC LA CONSTITUTION DE CHAQUE GOUVERNEMENT, LES MŒURS, LE CLIMAT, LA RELIGION, LE COMMERCE, &c.
à quoi l'Auteur a ajoûté
Des recherches nouvelles sur les Loix Romaines touchant les Successions, sur les Loix Françoises, & sur les Féodales.
Nouvelle Edition Revuë & Corrigée
TOME SECOND.
A AMSTERDAM,
Chez CHATELAIN.
M. D. CC. XLIX.

L'Esprit des Loix'nın başsayfası, II. cilt, 1749'da Amsterdam'da yayımcı Chatelain tarafından basıldı

şi ve despotizm. İlki, "halkın tamamının veya bir kısmının egemenliğe sahip olduğu" yönetim şeklidir (ilki demokrasi, ikincisi aristokrasidir); ikincisi, "tek kişinin ülkeyi önceden belirlenmiş, sabit yasalar yoluyla yönettiği" şekildir, despotizmde de "tek kişi, herhangi bir yasaya veya kurala uymadan, her şeyi iradesi ve kaprisleri doğrultusunda peşinde sürükler" (II, 1).

Demokratik cumhuriyetin örnekleri arasında Atina ve Roma vardır, aristokratik cumhuriyet olarak da Venedik sayılabilir. Monarşik yönetim, doğası itibariyle "kendisine bağlı ara güçler"e ve "gücün akacağı" kanallara ihtiyaç duyar: Monarşik güç asiller, ruhban sınıfı veya parlamentolar gibi ara kurumlar tarafından sınırlanmalıdır. Despotik yönetim ise, tek kişinin gücünü ve iktidarını temel aldığından her türlü hukuktan uzaktır.

Doğa, Tarih ve Siyaset

Her yönetim şekline bir ilke tekabül eder: Demokratik cumhuriyetin ilkesi erdemdir, aristokratik cumhuriyetler ise ılımlılığı temel alır; monarşik yönetimin ilkesi onurken, despotizmin temelinde korku yatar.

Ayrıca her türlü yönetim şekli, coğrafya ve iklim şartlarına da bağlıdır: Cumhuriyet sadece küçük boyutlu ülkelerde, monarşi Avrupadakiler gibi orta boyutlu ülkelerde kurulabilir, despotizm ise Asya'nın engin imparatorluklarına hâkimdir. Montesquieu XIV. kitapta yasalarla "iklimin doğası"nı bağdaştırır; XV, XVI ve XVII. kitaplarda toplumsal kölelik, ev içi kölelik ve siyasi kölelik yasalarını iklime bağlar, XVIII. kitapta da yasalarla "bölgenin doğası" arasında ilişki kurar.

Siyasi Özgürlük

Bütün rejimler, temellerinde yatan ilkenin yozlaşması sonucunda çökmeye veya bozulmaya eğilim gösterir ve her türlü yönetim şekli için en büyük tehlikeyi

teşkil eden despotizme meyleder. Montesquieu, bu çöküş teorisine paralel olarak, siyasi özgürlük konusunda kendi kavramını geliştirir. Özgürlük "insanın istediği her şeyi yapması değildir," asıl "yasaların izin verdiği her şeyi yapma hakkıdır" (XI, 3) ve demokraside değil, siyasi açıdan ılımlı olan monarşilerde kendini gösterir.

XI. kitabın İngiltere'nin anayasasının işlendiği altıncı bölümde öne sürülen yurttaşların özgürlüğünün hukuki statüsü, kuvvetler ayrımı teorisini temel alır; bu bölümde ayrıca yasama, yürütme ve yargı olmak üzere devletin üç kuvveti ayırt edilir. Montesquieu, verdiği İngiltere örneği doğrultusunda bu üç kuvvetin ayrı olmasını ve birbirleriyle bağlantılı olsa da üç ayrı organa tahsis edilmelerini önerir. Kuvvetlerin anayasal sınırlaması yurttaşların özgürlüğünü teminat altına alır; aksi takdirde o özgürlük, kuvvetlerin birikmesi veya karışması sonucunda tehlikeye düşebilir.

Din Siyaseti İstikrarsızlaştırır

Montesquieu çeşitli dinler ile devlet arasındaki ilişkileri XXIV ile XXV. kitaplarda ele alır; yazar, Bayle tarafından temsil edilen ateizmi imkânsız ve sür-

Romalıların Yükselişi ve Çöküşü

Montesquieu, en önemli eserlerinden biri olan *Romalıların Yükselişi ve Çöküşü*'nde (1734) Roma tarihini yeniden kurgularken, 1720'li yıllarda fiziksel dünyaya ve doğal çevreye dayandırdığı neden araştırmasını bu sefer tarihi ve sosyal gerçekliğe kaydırır. Böylelikle antik Roma tarihine, siyasi olguları anlamak ve "büyüklük" ve "çöküş"e neden olan nedenleri incelemek isteyen bir bilim insanı olarak yaklaşır.

XVIII. bölümde Montesquieu dünyanın şansın hâkimiyetinde olduğunu reddeder ve monarşileri yaratacak, devamını sağlayacak veya çökertecek "hem ahlaki hem de fiziksel, genel nedenler"in var olduğunu öne sürer. Bu durumda tüm "rastlantısal olaylar" "bu nedenlere tabidir" ve bir devletin çöküşüne neden olan bir muharebe gibi tikel nedenler, "beraberinde bütün tikel olayları getiren" genel gidişata bağlıdır.

Montesquieu, tarihi araştırmalarda nedenlerin işlevini başka hiçbir şeyin alamayacağını öne sürdükten sonra tarihe bir "genel ruh"un hâkim olduğunu savunur. Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu Üzerine* adlı en önemli eserinin XIX. kitabında ortaya atacağı "genel ruh" tanımı bu eserde henüz yer almaz, ama burada bütün toplumlara ortak olan, birbirinden ayrı nedenlerden kaynaklanan ve bir devletin işleyişini belirlemeye katkıda bulunan bir karakterin varlığına dair temel fikir ifade edilir.

L.B.

dürülemez olduğu için eleştirirse de din konusuna tarihsel ve siyasi açıdan yaklaşır. Fiziksel ve ahlaki bir nedenler bütünü içinde yer verdiği din, yönetim şekillerini şartlayan sosyal bir olgu sayılır. Ancak sosyal rolünün analizi, hoşgörünün apaçık bir şekilde savunulmasını da içerir. Montesquieu, Lizbon'da on sekiz yaşında bir Yahudi kızın canlı olarak yakılması üzerine, Yahudi bir yazarın kısa bir yazıda dini zulmün anlamsızlığını ve zalimliğini lanetlediğini hayal eder (XXV, 13). Montesquieu ayrıca Engizisyon mahkemesinin de "bütün yönetim şekillerinde tahammül edilmez" olduğunu ilan eder (XXVI, 11).

Dini yenilikler her halükârda siyasi açıdan istikrarsızlaştırıcı bir unsur olarak görünür; Montesquieu bundan dolayı şöyle bir temel ilkeyi öne sürer: "Bir devlette yeni bir dini kabul etme veya etmeme sorumluluğuna sahipseniz, kök salmasına izin vermemelisiniz; kök saldıysa, hoşgörülü olmalısınız" (XXV, 10).

Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu Üzerine*'de ele aldığı en önemli konu, farklı anayasa türlerini sunmak ve kuvvetler ayrımına ve dengesine dayalı siyasi özgürlük temin etme amacıyla yasaların statüsü ve aralarındaki bağıntıları belirlemektir. Bu denge istikrarsız olup sürekli olarak despotizme kayma tehlikesiyle karşı karşıyadır, ama yurttaşların özgürlüğünün teminat altına alınması için ısrarla gerçekleştirilmeye çalışılmalıdır.

Montesquieu her türlü despotizme karşı olan siyasi özgürlüğü desteklerken, kendi araştırmalarının merkezine tarih, siyaset ve toplumbilim arasındaki ilişkileri konumlandırır ve toplumun oluşumunu belirleyen farklı ahlaki ve fiziksel, tarihsel ve doğal nedenleri inceler.

L'homme de lettres

Ezio Raimondi

Bir Tanımın Antropolojisi

Geç Rönesansın ve Barok dönemin âliminden sonra, XVII. yüzyıl sonlarında kuşkucu Bayle'in *Dictionnaire Historique et Critique*'te [Tarihi ve Eleştirel Sözlük] öngörüsünde bulunduğu *homme de lettres* [edebiyat adamı], tarihe, ihtilaflarına ve çelişkilerine dikkat eden katı, eleştirel bir akılcılıkla dünyanın ve şimdiki zamanın yorumlarına açılır. Beğeniyi ve yargıyı temel alan, Descartes sonrası aklın etkisi altındaki eleştirel yaklaşımda kendini bulan *homme de lettres*, yeterliliğine yeni bilgi alanları dahil eder. Böylelikle Voltaire'in paradigmasının edebiyatçısı, hukuk ve uygulamalı matematikten hareketle çalışma masasında yalnız başına faaliyet göstererek pazarın gelişmesiyle sayıları giderek artan ve pazar ekonomisi mantığının yayılmasıyla yeni "edebiyat cumhuriyeti"nin kahramanları haline gelen okurlarıyla doğrudan konuşur. Voltaire tarafından öne sürülen ve Sans-Souci'de Prusya kralı II. Friedrich'le sohbetlerinde kendini gösteren, gururlu olan ama insanlardan kaçmayan edebiyatçı, bir toplum modeli ve ona tekabül eden, iletişim gücünün merkezini kelimenin oluşturduğu bir kültür biçimini şekillendirmek için Newton, Swift ve Pope'un İngiltere'sine bakar. Voltaire *Lettres Philosophiques*'te [*Felsefe Mektupları*] İngiliz ulusunun edebiyatçılara büyük değer vermesini, bir akademinin himayeciliğine başvurmadan, Pope örneğinde olduğu üzere ekonomik durumlarını fiilen iyileştirmesini över. Bu durumda bize de geriye ona kulak vermekten başka bir şey kalmaz: "Dini yönetim Mösyo Pope'un yüksek bir makam elde etmesine izin vermiyorsa da yine de Homeros tercümesinden iki yüz bin Frank gelir elde etmesine engel olamamıştır."

Ancak, Pope'un *İlyada* ve *Odysseia* tercümeleri sayesinde zenginleşmiş olması sıra dışı değildir; 1709 tarihli *Copyright Act* [Telif Hakkı Yasası] sayesinde *Pamela, Clarissa, Duygusal Bir Yolculuk* ve *The Poems of Ossian*'ın [Ossian'ın



Voltaire çalışma odasında, 1766, Paris, Carnavalet Müzesi

Şiirleri] yayın dünyasındaki gelecekteki başarıları teminat altına alınır. Öte yandan yeni kadın okur kitlesinin hayal gücünün de önemli bir rol oynadığı unutulmamalıdır.

Hızla büyümekte olan yayıncılık pazarı neredeyse edebiyat türlerinin borsası işlevini görür, çünkü XVIII. yüzyılın ikinci yarısında dini edebiyat ilgi kaybına uğrarken, sonradan "sanat ve bilim" sınıfına, yolculuk ve ilginçlikler kitapları ve doğa tarihi eserleri arasına dahil edilecek olan romanın değeri giderek artar. Son tahlilde edebiyatçının mesleği hem Voltaire'in onuncu ilham perisi

diye tanımladığı eleştiri sayesinde hem de dergilerin, gezgin kütüphanelerin, kitap kulüplerinin ve kitap fuarlarının (örneğin Leipzig) artması sonucu okurlarla daha sağlam bir diyaloğun oluşmasıyla giderek güç kazanır. Ama Voltaire, yazarak hayatlarını kazanmak zorunda kalan edebiyatçıların kaderine üzülür ve kimseye tabi olmayan, hedonizmden kötümserliğe, adalet mekanizmasının amansız analizinden insanın özgür haysiyetinin, dolayısıyla mükemmelleşme potansiyelinin savunulmasına kadar dünya meselelerine zekâsıyla müdahil olmaya hazır entelektüelleri tercih eder.

Edebiyatçı ve Filozof

XVIII. yüzyılda edebiyatçılar iletişimsel akılcılıkla özdeşleşirken, Diderot, *Ansiklopedi* için yazdığı "Filozof" maddesinde kültür insanlarının varlığını ve topluma müdahalelerini zorunlu olarak görür. İnsanları ve duygularını gözlemleyen ve akılcılıktan uzak geçmişin önyargılarından yoksun olan filozof Diderot, tam da Amerika Birleşik Devletleri'nin ve devrimci Fransa'nın anayasalarını hazırlayan *ancien régime* [eski rejim] döneminde Aydınlanmanın topluma faydalı olma ideali doğrultusunda şimdiki zamanda yaşar. XVII. yüzyıl *honnête homme* [kültürlü, saygın beyefendi] kavramına hem eleştirel yaklaşım konusunda sonu gelmez bir çaba hem de toplum aşkını ekler; Diderot bir yandan kültürel açıdan son derece özgün bir bilimsel faaliyet yerine getirirken, diğer yandan Voltaire'e özgü çalışma odasının aristokratik masasından vazgeçerek demokratik bir kolektif çalışma ortamına inen ve yeni burjuva ruhuna dair fikirlerin tartışmasına dahil olan entelektüel idealini teşvik eder. XVIII. yüzyıl ortalarında ticari yayımcılığın giderek yayılmasıyla liberal sanatlar teknoloji ve mekanikle karşı karşıya gelir ve "düzenli ev" metaforuyla insanlığın üniter sermayesi pekişmiş olur. Kelimeler de toplumsal yapıya uygulanan metafiziksel düşüncenin eski hiyerarşisinin giderek ortadan kaybolduğu eylem dünyasına uyarlanır.

Edebiyat salonlarının Paris'inden Rousseau'nun Cenevre'sine geçerken yazar-filozof samimi ve uzlaşmaz bir çehre edinir. *Emil* ile *Yeni Heloise* (mektup şeklindeki romanı 70 baskı yapar) arasındaki yozlaşmamış doğa halini yüceltir ve duyguların ve kalbin özgürlüğü karşısında sosyal hayatın bağlarını eleştirir.

Böylelikle Rousseau'nun doğallığı, çocukluk dünyasının içgüdüsüyle birleşmiş ve bütünlüğü henüz kentsel uzlaşımlar yoluyla bozulmamış aklı bulan yalnızlığından entelektüel insana, topluma ve güce karşı tavır alan ve ütopyanın kesinliğini kendi yazılarına emanet eden edebiyat adamına ulaşılır. Vittorio Alfieri'nin varoluşsal macerasına bakmak yeterli olacaktır. Yarı asker, yarı dip-



François-Xavier-Pascal Fabre, Vittorio Alfieri ve Albany Kontesi Luisa Stolberg d'Albany, 1796, Torino, Museo Civico d'Arte Antica

lomat aristokratik statüsünü reddeden Alfieri, edebiyatçılığın bağımsızlığını seçer ve onu bir hayat tarzı, neredeyse bir çağrı, güçlü duyguların dramatik etiği namına Voltaire'in hedonizmine karşı öne sürülecek, Libertenlerin egzantrikliğini Plutarkhos'un kahramanlarının retoriğine dönüştürmek için katı ve kibirli Klasikliğin maskesine ihtiyaç duyan bir kader haline getirir.

Analitik akıl yürütmenin yerini, kendi önermelerini öne sürer gibi görünen bir karakterin belagate yönelik akıl yürütmesi alır, ama Machiavelli'nin radikalliğine ilişkin çağrısında bile tezleri inkâr edilemeyecek bir eleştiri gücüne sahiptir. "Duyular insanın her şeyi" olduğunu savunan deneyci geleneği destekleyen ve *La tirannide* [Tiranlık] ile *Hükümdar ve Edebiyat* gibi iki eser yazan ideolog yazar, d'Alembert'in *Essai sur la societè des gens de lettres et de grands*'da [Edebiyatçılar ile Güçlüler Arasındaki İlişkiler Üzerine Deneme] iktidarla gelişmesini umduğu diyaloğu tersine çevirdiği gibi, Aydınlanmacı mutla-

kiyetçiliğin ve onu kurumsal olarak yorumlayan kültürün uzlaşımını da gözler önüne serer. Alfieri, zenginlere özgü anarşik liberalizmi doğrultusunda, edebiyatçıların bilim insanlarına kıyasla üstünlüğünün, sadece kamunun temin edebileceği finansmana bağlı olmamasında yattığı, dolayısıyla kendi vicdanının bağımsızlığından, edebi misyonun temelinde yatan hakikat dürtüsünden vazgeçmek zorunda kalmayacağı sonucuna varır. Alfieri'nin son derece etkili ifadesiyle, sonuçta önemli olan, yayımcılık endüstrisinin giderek artan etkisine rağmen, "himaye altında olmayan" yazar idealidir.

Aslında "yazarın yeni ahlak anlayışının tanımlanmasına katkıda bulunan unsurlardan biri de okur ulusu" olarak nitelenecek olan ve hem metropollerin kafelerinde hem de taşra okuma kulüplerinde kitapların hışırtılı sayfalarına eğilen kitledir. *Homme de lettres*, okur kitlesinin denemeler, mektup derlemeleri, gazeteler, dergiler, anı kitapları, romanlar, dramalar ve inceleme eserleriyle beslenerek oluşturduğu kamuoyuna, çalışmalarının asıl hamisi olarak bakar.

Yeni Bir Özne

Klasik çağdan modern çağa aktarılan, edebiyatçıların melankoliye eğilimli olduğuna dair kasvetli kavram, Aydınlanma çağında sekülerleşerek, Venedikli hekim Pujati'nin inceleme altına aldığı *gens de lettres*'lerin [edebiyatçılar] mesleki patolojilerine dönüşür; Pujati, *Preservazione della salute de' letterati* [Edebiyatçıların Sağlığının Korunması] adlı eserinde hastalık hastası okurlarını, bedenlerinde fazla miktarda bulunan sıvıların dolaşımını iyileştirmek için gondolların ve ata binmenin tadını çıkarmaya teşvik eder. Klasik çağın uyuşukluktan ve hüzünlü düşüncelerden ibaret olan ruhsal hastalığı, kendini çalışma odasına kapatıp hareketsiz bir hayat sürenlerin er ya da geç geçireceği alışılageldik rahatsızlık haline gelir; başlıca semptomları konvülsiyonlar, uykusuzluk, anevrizma, ödem ve özellikle, hatta kronik düzeyde hastalık hastalığıdır. Düzenini ve mekanizmalarını incelerken bile dünyanın kenarında duran edebiyatçı, kendi uzaklığının ve *commerce des hommes* [başkalarıyla ilişkiler] eksildiğinde onu içeriden tehdit eden şeylerin bilincine varır. Diderot'yla hemfikir olan Tissot,* asıl dengenin toplumla pozitif ilişkiden kaynaklandığını öne sürer: "İnsanlar, insanlar için yaratılmıştır, karşılıklı ilişkilerden vazgeçilirse sonuçlarına katlanmak gerekir; yalnızlığın insanı uyuşukluğa ittiği de gözlemlenmiştir." Hippokrates'in beden sıvıları tıbbından modern tıbba geçerken bu melankoli, *gens de lettres*'ın yeni bir özne olarak statüsüne de işaret eder.

* Samuel Auguste Tissot (1728-1797) –çn.



Jean-Etienne Liotard, *Fransa kraliçesi Maria Adelaide'nin Türk kıyafetleriyle portresi*, 1753, tuval üzerine yağlıboya, Floransa, Galleria degli Uffizi

Ve aynı sıralarda Young'ın melankolik tefekkür modeliyle veya Schiller'in paradigmatik duygusal şair karakteriyle bağdaştırılan ve doğadan, yani bağımsız ama henüz tamamlanmamış, ideal özneliğinden kopuşunun bilincine varmaktan başka seçeneği kalmayan dâhi kavramı gelişir. Melankoli, *Sturm un Drang*'ın dramatik beyanlarında olduğu gibi fırtınalı ve vahşi bir tutkuya dönüşebilir veya yumuşayıp Zimmermann'ın şiirsel antropolojisinde olduğu gibi yoğun ve içedönük bir yalnızlığa dönüşebilir, ama daima edebiyatın ben'i ile duyguların, bedenin organik yapısına içkin yaşamsal dürtülerin dünyası arasındaki yeni ilişkinin temeli olmaya devam edecektir. Aristotelesçi fizyolojinin beden sıvılarının yerini artık Galileo sonrası bilimin dinamik fizyolojisi almıştır. Böylece yazı yazanlar itirafların hareketli aynasında kendilerini inceleyip sorgularken, ahlakçılara neredeyse heterodoks bir tıbbi anamnezi benzeri, titreşen bir sinirsel duyarlılığın analizleri eşlik eder. Ruhsal teşhisin dili,



Jean-Etienne Liotard, *Francesco Algarotti'nin portresi*, XVIII. yüzyıl, Amsterdam, Rijksmuseum

sıkıntının ve hiçliğin korkutucu hayaletleriyle birlikte edebiyat salonlarındaki hanımefendilerin ve beyefendilerin mektuplarına ulaşır; bu durum yeni edebiyat tipolojisinin artık aynı gerilimin, aynı yorum kodunun bir parçası olup kendi şahsi tarihlerindeki etkisini uzatmak isteyen okurların da referans metni haline geldiği anlamına gelir. Mutsuz bir bilincin örnek imgesi olan Goethe'nin Werther'i aynı zamanda kendi kaderinde varlığın telafi edilemez bölünmesini keşfeden yazar mitini temsil eder. *Homme de lettres*, *Ansiklopedi*'den sonra, akılcılığın ötesinde, duyguların, afallamanın ve melankolinin arasında modern çağın uyumsuzluklarıyla, gölgeleriyle ve çelişkileriyle karşı karşıya kalır.

Kelimeler ve Eylemler

Aydınlanma yüzyılında yazarı yeni bir şekilde anıtlaştırma ve tarihteki rolünü dindışı bir kutsamaya tabi tutma ihtiyacı ortaya çıkar.

Zaten biyografi ve otobiyografi türlerinin bu yüzyılda gördüğü rağbet aynı sebeplere bağlıdır. Aydınlanmanın sekülerleşmiş ufkunda, Hıristiyanlığın vahyi de saf dışı bırakıldıktan sonra, deizm ile tarihi materyalizm arasında, otobiyografik anı eserlerinde ve yüceltme ve açıklama amaçlı methiye gibi akademik türlerde ölümsüzlük duygusu yeniden ortaya çıkar.

Thomas,* 1 770'te yayımladığı *Essai sur les éloges*'da [Methiyeler Üzerine Bir Deneme] antikçağın belagat geleneğinden modern, Aydınlanmacı methiyeye kadar *pathos*'un önemini vurgular. Montesquieu'nün "Eklektisizm" konusunda yaptığı gibi, ansiklopedi yazarları *Ansiklopedi*'nin maddeleri arasına kendileriyle ilgili övgüleri serpiştirirken, mason belagati, insanlığın nihayet birleşeceği ve evrensel barışın sağlanacağı geleceğin ışığında, Franklin'den Greuze'e, Voltaire'den II. Friedrich'e, kahramanlarının anısına gösterişli tarzı yeniden ortaya atar. Fransız Devrimi patlak verince, mason belagatinin yerini, tiyatroyu gücün ve yıkımın acımasız ve engellenemez gerçekliğiyle ikame eden dramatik Jakoben belagati alır.

Kelimelerle eylemler birleşmek ister: Ses, kaderi belirleyen bir hareket, bir eylem haline gelir. *Homme de lettres* bu şiddeti desteklesin veya ona karşı çıksın, onun etkisinde kalır ve XVIII. yüzyılın son nesliyle, aklın rüyasının tarihin trajik ve menfur olayları karşısında yenilmesiyle şaşkınlığa ve hayal kırıklığına uğrar, çehresi değişir. Romantizm ve Restorasyonla bu metamorfozu modernizmin, geçmiş ile şimdiki zaman, gelenek ile gençlik arasındaki tezadın giderek daha radikal bir diyalektiğinde sabitleyecektir. Babalardan oğullara, edebiyatta da süreklilik kopmuştur.

---

* Antoine Leonard Thomas (1732-1785) –çn.

PIERRE BAYLE

Gianluca Mori

Kuşkuculuk ve Özgürlük

Doğuştan Huguenot (Fransız Calvinciler için kullanılan terim) olup genç yaşta Katolikliği kabul eden, kısa süre sonra da Protestanlığa dönen Pierre Bayle (1647-1706) her türlü dogmatizme, vicdanlar üzerindeki her türlü hâkimiyete ve düşünce özgürlüğüne uygulanan her türlü zulme karşı Kuşkucu bir felsefe geliştirir. 1647'de Güney Fransa'da, Le Carla'da doğan Bayle, Calvinizm'den ayrıldıktan sonra yanlarına sığındığı Toulouse Cizvitleri arasında dikkat çekmeye başlar ve ilk eseri olan *Dissertations Philosophiques*'te [Felsefi Tezler] (1670) eleştirel eğilimini, Descarteşçılık başta olmak üzere felsefi tartışmaların sonuçlarını yeniden tartışmaya açma arzusunu sergiler. Öte yandan Katolikliğe geçişi Pascalcı kaygıdan değil de daha ziyade Reforma tabi tutulmuş dinin temel ilkeleri konusundaki bazı itirazları çözüme kavuşturamamaktan doğmuştur. Bayle'ın kısa süre sonra Protestanlığa dönüşü sadece içinde büyüdüğü kültüre olan özleminden değil, Katolikliğin ona daha da savunulmaz bir yaklaşım gibi görünmesinden kaynaklanmıştır.

Bayle'ın eleştirilerinin ana hedefi bütün yönleriyle Hıristiyan teolojisi ve onun özellikle bir felsefeyi, yani akılcı ve tutarlı bir düşünceyi temel aldığı iddiasıdır. Sistemi açısından olmasa da uyguladığı yöntem açısından Descartesçı olan Bayle kanıt kriterini Descartes'ın çizdiği sınırların ötesine taşır (Descartes *Yöntem Üzerine Konuşma*'da kurallarının uygulama alanını büyük bir ihtiyatla belirler ve din ile teolojiyi bu alanların dışında tutar). Bayle'e göre ise, asıl teoloji alanında azami netliğin elde edilmesi gereklidir, çünkü bütün bireylerin kaderi açısından en önemli alan budur.

M4:
Pierre Bayle, Kuyrukluyıldızlar Konusundaki Batıl İnançlara Karşı

Neredeyse bütün diğer eserleri gibi anonim olarak yayımlanmış olan *Pensées Diverses Sur La Comete* [Kuyrukluyıldız Konusunda Farklı Düşünceler] (1682), Bayle'ın özellikle dönemin felsefe çevrelerinde tanınmasını sağlar.



Louis Chéron, *Nantes Emirnamesinin Feshedilmesinin Alegorisi*, XVII. yüzyıl, Paris, Fransız Protestanlığının Tarihi Kütüphanesi

Eserin bahanesi, kuyrukluyıldızların geçişiyle bağdaştırılan batıl inançların eleştirisidir (son kuyrukluyıldız 1680'de görülmüştür), ama bu yıllardır süregelen bilimsel devrim sonucunda artık öncelikli bir eleştiri konusu değildir. Eserin asıl amacı çok daha iddialıdır, zira ana tez, ateizmin âdetlerin yozlaşmasına yol açmak zorunda olmadığı, dolayısıyla da hükümdara sadakatle bağdaşmadığının doğru olmadığıdır. Bayle her şeyden önce bir devletin ayakta durması için Hıristiyanlığın gerekli olmadığını, putperestlerin de cumhuriyetlerinin olduğunu belirler. Bütün Hıristiyanlar için olabilecek en büyük şer sayılan putperestlik bir devletin var olmasına izin veriyorsa, o zaman ateizm için de aynı şey geçerli olacaktır. Bayle bu tezinin aralarına, ateist denince akla ilk gelen Spinoza başta olmak üzere çeşitli erdemli ateistlerin portrelerini serpiştirir.

Hollanda'da Sürgün

Bayle bir süre Fransa'nın kuzeyinde, Sedan'da yaşayıp ders verdikten sonra 1680'de Rotterdam'a yerleşir ve hayatının geri kalanını burada geçirir. Bayle'ın hayatının en önemli yılı 1685'tir, çünkü XIV. Louis o yıl Nantes Emirnamesini feshederek ülke dışındaki Huguenotların kaderini belirler: Sürgünleri nihai hale gelen Huguenotlar büyük bir travma yaşarlar. Ancak Bayle, sürgünü dindaşlarına göre farklı bir şekilde yaşar. Tek bir tarafı tutamayacak kadar eleştirel

olan tavrından dolayı, sırasıyla farklı tarafların yaklaşımını benimser, ama bu radikal gelgitlerden dolayı şahsi hayatında da önemli risklerle karşı karşıya kalır. Ilımlı ve hoşgörülü bir Protestan kisvesi altında yazdığı, felsefi açıdan en homojen eseri olan *Commentaire philosophique*'de [Felsefi Yorum Eseri] farklı din ve kültürlerin bir arada olabilmesi için gerekli tek temelin dini hoşgörü olduğunu savunur. *Commentaire*'in neredeyse tamamı, basit olduğu kadar tartışmalı bir ahlak doktrinini temel alır: Buna göre iyi niyetle yapılmış hatalar masum sayılır veya en azından kasti olarak yapılan bir hata kadar ciddi değildir; Bayle, skolastik ortamda ortaya çıkmış ve XVII. yüzyıl "vicdan hekimleri" arasında geniş tartışmalara konu olmuş bu doktrini her türlü sapkınlığın, "iyi niyetle" yapılmış tercihleri temel aldığından, cezalandırılmaya veya zulme tabi tutulmaması gerektiğini göstermek için benimser: Vicdan "Tanrı'nın sesidir" ve hiçbir şeye mecbur edilemez. Eski dostu ve meslektaşı Pierre Jurieu (1637-1713) başta olmak üzere amansız rakiplerinin derhal işaret ettiği üzere, Bayle'ın bu yaklaşımının neden olduğu çeşitli sorunların en ciddi olanı, "vicdan ilkesi"nin bu şekilde tanrılaştırılmasının, farklı bir dinden olanlara zulüm yapmak da dahil olmak üzere, iyi niyetle yapılmış bütün seçimleri gerekçelendirme riskini yaratması, dolayısıyla da en acımasız ve şiddet yanlısı zulmedicilerin bile davranışlarını ahlaki açıdan doğru olarak görmesidir. Bayle'ın bu itiraza verdiği cevaplar yeterince ikna edici değildir, hatta Bayle de sonuçta bu doktrininden vazgeçecektir. Her halükârda *Commentaire*, Bayle'ın Protestanlığın en özgürlükçü kesimlerine (örneğin o dönemde Hollanda'da çok yaygın olan Arminiuscular ile Sozziniciler) en yakın olduğu dönemi temsil eder.

Sonraki yıllarda, farklı dini görüşler arasındaki çatışma büsbütün derinleşip İngiltere'de yer alan Muhteşem Devrim (1688) sonucunda Protestanlığın kendi içindeki isyancı ve zulüm yanlısı tavırlar ortaya çıkınca bu tablo tamamıyla değişir. Sonuçta Bayle, hoşgörüsüzlük ve köktendincilik örneklerinin Protestanlar arasında bile hızla yayıldığına fazlasıyla tanık olunca, 1690 yılında en tartışmalı ve en müphem eseri olan *Avis aux réfugiés*'i [Mültecilere Tavsiyeler] yine tamamıyla anonim olarak yayımlatır. Bayle bu eserle hitap ettiği sürgündeki Protestanları, kendilerine zulüm edenleri örnek alıp şiddete şiddetle karşılık vermemeleri için uyarır. Olaylar Bayle'ın, bütün dinlerin eşit düzeyde zulüm ve baskı potansiyeline sahip olduğuna dair en temel sezgisini teyit etmiştir.

Dictionnaire Historique et Critique ve Son Eleştiriler

Bayle, en ünlü eseri olan *Dictionnaire Historique et Critique* ile yeniden ilme odaklanır gibi görünür: Folyo şeklinde basılmış dört kalın cilt (nihai baskı Bayle'ın ölümünden sonra 1720'de yayımlanır) yoğun alıntılar, eleştirel gözlemler, çağdaş ve eski düşünürlerle tartışmalar içerir. Ancak bütün bu bilgiler

iki yönlüdür: Alfabetik olarak sıralanmış ve büyük kısmı antikçağdan modern çağa kadar birçok tarihi şahsiyete adanmış olan maddeler genel anlamda zayıftır ve çok da ilginç değildir; ancak Bayle, eleştirel dehasını dipnotlara saklar ve burada en tuhaf bahanelerle bilginin tüm alanlarını kapsar. Ortaya çıkan Barok döneme özgü bilgi yığınını günümüzde takdir etmek zorsa da dönemin felsefi tartışmaları konusunda ilginç sezgiler ve yaklaşımlar açısından zengin olduğunu görmek mümkündür.

Bayle'ın odaklandığı tartışmaların en ünlüsü, Tanrı'nın varlığı ile dünyada kötünün mevcudiyeti arasındaki uzlaşmayı konu alır. Bayle bu meseleyi, kötülüğün varlığı ile tek, iyi kalpli bir tanrının varlığını uzlaştıramayınca evrende sürekli olarak çatışma halinde olan iki ilkenin var olduğunu savunan antikçağ tarikatlarını (örneğin Maniheistler) çeşitli maddelerde ele alır. Bu tarikatların yaklaşımını destekleyen Bayle, Hıristiyanlığı akılcılıkla gerekçelendirmenin imkânsızlığını göstermeyi amaçlar. Bayle, *Continuation des Pensées Diverses Sur La Comete* [Kuyrukluyıldız Konusunda Farklı Düşüncelerin Devamı] (1 704) ve (ölümünden sonra tamamlanan) *Réponse aux questions d'un provincial* [Bir Taşralının Sorularına Cevaplar] (1703-1707) adlı eserlerinde ateizmin hem teorik açıdan hem de ahlaki bağlamda en savunulabilir felsefi yaklaşım olduğu sonucuna varacaktır.

Kuşkuculuk ve Hoşgörü: *Dictionnaire Historique et Critique*

Bayle'ın en ünlü eseri, *Dictionnaire Historique et Critique*'tir (ilk baskısı 1697, ikinci baskısı 1702, ölümünden sonraki üçüncü baskısı 1720). Bayle bu eserde en uç noktada Kuşkuculuk ile bir o kadar radikal bir İnanççılık şekli arasında başarılı bir sentez sunar. Kuşkucu temalar Reform sonrası modern Hıristiyanlığa özgü teolojik tartışmalar doğrultusunda ele alınır. Bayle'ın karşı karşıya geldiği "dogmatikler" özellikle Descartes ve Descarteşçılar ile entelektüel kanıt kriterini tartışmasız hakikatlere erişim aracı olarak görmeleridir; ancak, Bayle onların yanı sıra Protestan olsun, Katolik olsun, Hıristiyan teologları da hedef alır. Bayle yeni Newtoncu bilimin metafizik ve teoloji karşıtı Kuşkuculuk ile rahatlıkla bir arada olabileceğini öne sürer. Fiziğin yanı sıra siyaset ve ahlak da "olası hipotezleri araştırmak ve deneyimleri derlemek" amacıyla insan zihninin "sınırları" içinde gelişim gösterebilir, bilim, ahlak ve toplumsal hayat mutlak "kesinlik"ler olmadan da uyumluluk kurallarını veya sırf "olası nedenleri" temel alarak işleyebilir. Aslında *Dictionnaire*'de Kuşkuculuk ve inançla bağlantıları farklı şekillerde ele alınır. Bayle daha Ortodoks metinlerde Kuşkuculuğun apolojetik işlevini vurgular: Akıldan feragat eden Kuşkuculuk, inancı çıplak, kavranamaz ve kanıtlanamaz haliyle kabul etmeyi kolaylaştırır. Bayle'ın başka eserlerle ilgili değerlendirmeleri ise daha nüanslı ve daha karmaşıktır. Kötülük meselesini konu alan maddelerde Bayle, inanç ile akıl arasındaki uzlaşmazlığı öne sürmekle yetinmez, İnanççılığın teolojik yaklaşımları akılcılık yoluyla savunmaktan vazgeçmesini bahane ederek kötülük, özgürlük ve alınyazısı gibi çözümü olmayan meseleleri akılcı argümanlarla savunan teologlara şiddetli eleştiriler yöneltir. Bayle'ın son derece etkili bir ifadesine başvuracak olursak, günah, ruhun kurtuluşu, ödül ve ceza gibi dinsel doktrinler konusunda asıl sorun onları kavramak için gerekli akıldan yoksun olmamız değil, onları kabul etmemize engel olan karşıt sebeplere sahip olmamızdır.

Kuşkuculuğun bu dramatik versiyonuna *Dictionnaire*'in başka bazı maddelerindeki daha eleştirel, neredeyse metodik versiyonları eşlik eder. Kuşkucular "ne lehte ne de aleyhte karara varmakla" "genelde Dogmatikler için büyük engeller teşkil eden... can sıkıcı zorluklardan... ağır ve ciddi itirazlardan, intikamlardan, *ad hominem* argümanlardan" kaçınmış olurlar. Dolayısıyla Kuşkucular rakiplerini kanıtlama sürecinden vazgeçip basit olasılıkların sınırları içinde kalmaya mecbur ettiklerinde zafer kazanmış sayılırlar. Bayle ayrıca, kuşkucularla ilgili öne sürülen geleneksel "eylemsizlik" suçlamalarına yine etkili bir cevap vererek, hayatın seyrinin "şeylerin doğası konusunda vardı-

ğımız teorik yargıları" beklemeden, "görüntüler" doğrultusunda yönlendirilebileceğini belirtir. Bayle kuşkuyu, inanca sürekli olarak eşlik etmesi gereken ve ona sadece olası ve geçici bir kesinlik derecesi atfeden, dolayısıyla daima gözden geçirilmesi gerektiğini savunan ihtiyatlı ve kontrollü bir yaklaşım olarak sunar. Kuşkucuların inançlarına atfettikleri hakikat veya gerçeklik, Dogmatiklerin sözünü ettiğinin aynısı değildir, yani Descartesçı kanıtlar gibi "şaşmaz bir kriter"den değil, öznel ve içgüdüsel bir zorunluluktan kaynaklanır. Bayle'ın metinlerinde, teoloji alanında da İnanççılığın yanında Kuşkuculuğun daha ılımlı bir versiyonu kendini gösterir (özellikle "Mélanchton" veya "Sinerjistler" gibi maddelerde). Bayle bu bağlamlarda dini inançlara sadece farazi görüş statüsü atfeder; bu görüşlerin işlevi, hem doğal, hem toplumsal olguları açıklamak veya gerekçelendirmektir ve sonuçta bütün teolojik sistemler, "sonsuz bilgelik"le kıyaslandıklarında aynı derecede olası görünür.



Pierre Bayle'ın Portresi, *Dictionnaire Historique et Critique*'in başsayfasından, 1697

Bayle'ın Teodise Eleştirisi

Pierre Bayle'ın Hıristiyan Tanrı'nın sözde akılcı imgesine, dolayısıyla da inanç ile akıl arasındaki uyuma yönelttiği eleştirinin temelinde teodise konusundaki incelemeleri yatar. Bayle özellikle *Dictionnaire Historique et Critique*'te Hıristiyan Tanrı'nın doğasının tam da kötülük meselesinden dolayı kendinden çelişkili olduğunu ortaya koyar. Bu çelişki, Hıristiyan Tanrı'nın çeşitli özelliklerinin kendi aralarında uyumsuz olmasından ibarettir: iyilik, adalet ve mutlak kudretin zalimlik veya fiziksel acı gibi apaçık olumsuz özelliklere sahip, yaratılmış bir varlıkta bir arada var olacağını düşünmek akılcı olmaz. *Dictionnaire*'in Maniheizm'e ayrılan maddelerinde ("Maniheistler," "Marcionizm" ve "Pavlusçuluk") Tanrı'nın bu çelişkili karakteri, Maniheizm yoluyla kesin bir imgeyle ifade edilir; iyilik ve kötülük olmak üzere iki ayrı ilkeyi temel alan Maniheizm kötülüğü bu iki ayrı ilke yoluyla "akılcı" olarak tanımlarken çok daha ikna edicidir. Kötülüğün fiili bir şey değil de sadece bir yoksunluk olduğu fikri, acı ve zulüm gibi tartışma götürmez deneyimlerle çelişir. Acının günahın cezası olmasını da kabul etmek zordur: İyi kalpli ve mutlak kudrete sahip bir Tanrı, kötülüğe eğilim göstermeyen bir Âdem yaratmalıydı.

Dolayısıyla insan aklı, dünyadaki kötülüğe yeterli bir açıklama sunma kabiliyetine sahip değildir: Akıl (veya felsefe) ile inanç arasındaki tercihte ya birini ya da diğerini seçmeliyiz ve Bayle inancı seçtiğini ilan ederse de akılcı olmak istediğimiz takdirde bu tercihin farklı olabileceğini de ima eder. Nitekim sonraki yıllarda Bayle'ın argümanları dine yönelik müthiş bir eleştirel mühimmat teşkil edecektir.

Luca Fonnesu

VOLTAIRE

Lorenzo Bianchi

İngiliz Geleneği ve Felsefi Eleştiri

Voltaire'in İngiltere'de geçen, iki yılı aşan sürgün deneyimi, felsefi ve siyasi düşüncesinin evriminde önemli bir rol oynar: Bu sürecin sentezini içeren *Lettres Philosophiques* [Felsefe Mektupları] veya *Lettres Anglaises* [İngilizlere Mektuplar] eseri Fransız kültüründe gelenekle kırılmada önemli bir ânı temsil eder. Voltaire, bu eseri oluşturan 25 mektupta din (1.-7. mektuplar), siyasi ve mülki



Nicolas de Largillières,
Voltaire'in Portresi, y. 1725,
Paris, Musée Carnavalet

Hayatı Paris, Londra, Berlin ve Cenevre Arasında Geçen Kozmopolit Bir Entelektüelin Eserleri

Voltaire takma adlı filozof, şair, dramaturg, roman ve tarih yazarı François-Marie Arouet 1694'te Paris'te, burjuva bir ailenin oğlu olarak dünyaya gelir. Cizvit Louis-le-Grand kolejinde eğitim alır, sonra hukuk fakültesine yazılır ve edebiyat konusundaki yeteneğiyle hemen dikkat çeker. Siyasi ve dini mutlakiyeti eleştirdiği *Oedipus* aslı tragedyası 1718'de Paris'te, *Comédie Française*'de sahnelenir ve kısa sürede büyük rağbet görür. 1723'te her türlü dinsel fanatizmin aleyhine ve hoşgörünün lehine tavır aldığı *La Henriade* adlı eserini isimsiz olarak yayımlar.

Rohan şövalyesiyle tutuştuğu kavgadan dolayı Bastille Hapishanesinde kısa bir süre geçirdikten sonra (1726) İngiltere'ye sürgüne gitmeye gönüllü olarak karar verir; burada saraya davet edilir ve dönemin belli başlı siyasi ve kültürel şahsiyetleriyle haşır neşir olur. Voltaire, İngiltere'de geçirdiği iki yılı aşan bu süre sayesinde İngilizlerin deneyci geleneği ve deizmi hakkında derin bilgi sahibi olur, ayrıca Locke ile Newton'un felsefeleri de düşüncelerinin temelini oluşturacak ve Voltaire Fransız felsefe kültüründe onların temsilcisi haline gelecektir. Descartes'ın felsefesine karşı Newtonunkini savunduğu ve dini hoşgörü temasını ortaya koyduğu *Lettres Philosophiques* [Felsefe Mektupları] veya *Lettres Anglaises* [İngilizlere Mektuplar] ilk olarak 1733'te Londra'da İngilizce olarak, ertesi yıl da Fransızca olarak yayımlanır. Eser 1734'te Paris Parlamentosu tarafından mahkûm edilince, Voltaire Cirey'ye, Madame du Châtelet'nin kalesine sığınır. Voltaire'in entelektüel faaliyetleri artık farklı alanları kapsar: 1738'de Hollanda'da yayımladığı *Éléments de la philosophie de Newton*'da [Newton Felsefesinin Unsurları] yeni bilimi açık ve net bir dille savunur; 1742'de *Mahomet* [Hz. Muhammed] veya *Fanaticism* [*Fanatizm*] sahnelenir ve büyük rağbet görür; 1747'de Maine düşesinin Sceaux şatosunda, "Zadig" ve "Le monde come il va" ["Dünyanın Gidişatı"] adlı ilk felsefi öykülerini yazar.

Madame du Châtelet'nin 1749'daki ölümüyle Voltaire umutsuzluğa kapılır ama faaliyetlerine son vermez. 1750'de Almanya'ya, II. Friedrich'in sarayına gider; 1752'de *Le Siècle de Louis XIV*'un ilk baskısını ve "Micromega" adlı öyküyü yayımlar. Ertesi yıl Fransa'ya döner, sonra da Cenevre'ye gider. Voltaire 1 Eylül 1755'te Lizbon'da korkunç bir depremin olduğu haberi üzerine *Poème sur le désastre de Lisbonne*'u [Lizbon'daki Felaket Üzerine Bir Şiir] yazarak daha önceki eserlerinde değinmeye başladığı kötümser unsurları vurgular.

Voltaire 1758'de Fransa'da, İsviçre sınırına yakın Ferney'de büyük bir arazi satın alarak 1760'da buraya yerleşir ve ölümünden birkaç ay



Maurice Quentin de La Tour, *Voltaire'in Portresi için Hazırlık*, Saint-Quentin, Antoine Lecuyer Müzesi

öncesine kadar yaşayacağı bir şato yaptırır. Böylelikle Ferney, Avrupa için bir kültürel ve felsefi hac merkezi haline gelir ve "lider" Voltaire burada entelektüel alış-verişte bulunurken batıl inançlara ve hoşgörüsüzlüğe karşı şiddetli bir felsefi propaganda yürütür.

Voltaire bu arada 1756'da *Essai sur les mœurs* ve 1759'da *Candide*'i yayımlar ve Cenevre'de d'Alembert'in *Ansiklopedi*'nin yedinci cildinde yer alan ve Voltaire'le konuşmalarından ilham aldığı "Cenevre" maddesinin etrafında gelişen tartışmalara dahil olur: Bu maddede Cenevre'nin hoşgörü ortamı savunulur ve şehrin, akla karşıt hiçbir dogma önermeyen Calvinci rahiplerinin zihniyeti takdir edilir.

Voltaire'in vahye dayalı dinlere yönelik eleştirisi ve deizm ile dini hoşgörü yanlısı yaklaşımı 1760'lı yıllarda giderek güçlenir ve keskinleşir. 1763 yılının sonbaharında Cenevre'de isimsiz olarak yayımladığı *Hoşgörü Üzerine İnceleme* bu döneme bir örnek teşkil eder; Voltaire bu eserde Toulouselu Huguenot bir tüccar olan ve oğlunun Katolikliğe geçmesini engellemek için onu öldürmekle suçlanan Jean Calas'nın (1698-1762) haksız idamından hareketle bu talihsiz adama itibarını geri kazandırmayı amaçlar ve dinsel hoşgörünün evrensel değerini savunmaya yönelik bir manifesto yazar. 1764'te yazdığı *Felsefe Sözlüğü*'nde de önyargılarla ve hoşgörüsüzlükle mücadeleye devam eder. Voltaire aynı yıllarda *La Philosophie de l'histoire* [Tarih Felsefesi] (1765), *Cahil Filozof* (1766), "Suçlar ve Cezalar Hakkında" Kitabı Üzerine Bir Yorum (1766) yayımlar ve *Idées républicaines* [Cumhuriyetçi Fikirler] (1766) ile de Cenevre Cumhuriyetinin kendi içindeki siyasi meselelere müdahalede bulunur. Daha sonra "Safdil" (1767) ve "Babil Prensesi" (1768) gibi felsefi öykülerin yanında felsefi ve dini eleştiri eserleri yazar.

Şubat 1778'de büyük sükse yaratacak *Irène* komedyasının sahnelenmesi onuruna Paris'e dönen Voltaire, Fransız Akademisi tarafından kabul edilir ve halk tarafından tezahüratlarla karşılanır. 30 Mayıs günü, neredeyse 84 yaşındayken Paris'te ölür. Yeni tartışmalara yol açılmaması için yarı gizli bir şekilde Scellières Manastırının mezarlığına gömülür.

düşünce (8.-10. mektuplar), felsefi ve bilimsel analiz (11.-17. mektuplar) alanlarının teorik temellerini, edebiyatla ve kültürel kurumlarla bağlantılı meseleleri (18.-24. mektuplar) işler ve 25. mektupta da Pascal'ın düşüncesini ele alır. Ortaya çıkan tablo son derece orijinaldir.

Voltaire, Locke'un düşüncelerini geri, kazanıp Descartes'ın içkinciliğini ve *Yöntem Üzerine Konuşma*'da boşluğu reddedişini eleştirmekle kalmayıp Descartes'a ve bütün metafiziksel yaklaşımlara karşı çıkarak Newton'un teorisini ve yeni deneysel yöntemi savunur (hatta çiçek hastalığına karşı aşıya başvurmanın gerekliliğini savunur ve 11. mektubun tamamını bu konuya ayırır). Voltaire İngiltere'nin medeni özgürlük, bilimsel araştırma ve dini hoşgörü iklimini yüceltir ve İngiliz toplumunun dinamik tablosu ile Fransa'nın *ancien régime*'inin [eski rejim] feodal sistemin (genelde parlamento tarafından temsil edilir) ve dini gericiliğin etkisi altındaki statik tablosunu karşılaştırır. Böylelikle *Lettres Philosophiques*, kesin bir siyasi program içermese de yenilikçi yaklaşımlar sunar ve batıl inançları, fanatizmi ve metafiziksel dogmatizmi, her türlü kültürel ve medeni ilerlemeye engel teşkil edecek unsurlar olarak görerek eleştiriye tabi tutar.



Calas Ailesi Ferney'de Voltaire'e Teşekkür Ederken, XVIII. yüzyıl,
Saint-Quentin, Antoine Lecuyer Müzesi

Laiklik ve Dini Hoşgörü

Voltaire İngiltere'nin yeni burjuva ve ticaret gelişim modelini, dini hoşgörü ile felsefi eleştirinin temel rol oynadığı laik bir idealle bağdaştırır. Londra Borsası bu açıdan aydınlatıcı bir örnek teşkil eder: Borsa, farklı inançlardan, ama ortak bir fayda arayışındaki yurttaşların barış içinde bir arada olabildiği saygın bir ortam olarak tarif edilir: "inançsızlar" sadece iflas edenlerdir. Voltaire şu sonuca varır: "İngiltere'de tek bir din olsaydı, despotizmden korkmak gerekirdi; iki din olsaydı birbirlerinin boğazlarını keserlerdi; ama otuz kadar din olduğu için huzur ve mutluluk içinde yaşıyorlar" (6. mektup). Din alanındaki özgürlüğe geniş bir siyasi özgürlük de tekabül eder, çünkü kralın yetkisi denetim altındadır ve halk barışçıl bir şekilde yönetime katkıda bulunur. Ayrıca teolojik önyargıların yokluğu ile Bacon, Locke ve Newton'un teorilerini temel alan dogmatizm karşıtı araştırmalar, akademiler gibi yeni organizasyon araçlarının da desteğiyle yeni bilimsel ve kültürel keşiflerde bulunulmasına imkân vermiştir.

Pascal'la Yüzleşme

Voltaire, Pascal'a adadığı son mektupta "bu yüce mizantropa karşı insanlığı savunma"yı amaçladığını belirtir; aslında Voltaire hayatı boyunca *Düşünceler*'in yazarıyla birkaç defa yüzleşecek, Jansenist günah ve suç kavramlarından kaynaklanan metafiziksel kötümserliğini ve ıstıraplı dindarlığını hiçbir zaman kabul etmeyecektir. Voltaire'in Pascal'a karşı çıkarken başvurduğu somutluk ve denge ideali, aklın dikkatli ve eleştirel kullanımı ile kültlerden yoksun, sadece ahlak ilkelerine dayandırılabilecek, akılcı bir dini, yani deizmi temel alır.

"Eski rejime karşı atılmış ilk bomba" olarak tanımlanan *Lettres Philosophiques*, Haziran 1734'te Paris Parlamentosu tarafından din ve mülki düzen açısından tehlikeli ilan edilir. Ancak Voltaire *Lettres Philosophiques*'de sunduğu felsefi ve bilimsel idealden asla vazgeçmeyecek, sonraki eserlerinde bazı farklılıklarla da olsa aynı ilkeleri savunacak, İngiliz felsefe geleneği, deizm ve dinsel hoşgörü adına her türlü metafiziğe ve Hıristiyanlık apolojisine yönelik eleştirisini sürdürecektir.

Yeni Bir Tarih ve İnsan Kavramı

XVII. yüzyılın büyük metafizik sistemlerini eleştiren deist Voltaire'in yanında bir de *Le Siècle de Louis XIV* [XIV. Louis Dönemi], la *Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand* [Büyük Petro Döneminde Rusya İmparatorluğunun Tarihi] (1759) veya *Essai sur les mœurs* [Âdetler Üzerine Bir Deneme] gibi eserlerde tarihçi yönünü de sergileyen bir Voltaire vardır.

Bütün bu eserlerin eleştirel amacı, teleolojik kavramlara veya ilahi takdire dayalı yaklaşımları temel alan bir tarih görüşüdür ve Voltaire'e göre bu görüş Bossuet'nin (1627-1704) *Discours sur l'histoire universelle* [Evrensel Tarih Üzerine Konuşmalar] eserinde temsil edilmiştir. Voltaire'in yazma şekli, tarihi eserleri geleneksel olarak yazma şeklinden farklıdır; Voltaire değişimleri kurgularken âdetlerde, sanatlarda ve insan ruhunda meydana gelen değişiklikleri göz önüne alır ve hanedanlardaki taht verasetini veya savaşları arka plana bırakır. Ayrıca, ilahi takdire dayalı tarih kavramına karşı, tabloyu Hıristiyan Avrupa'nın dışını da kapsayacak yeni bir görüş geliştirir. Yahudi ulusunun ba-



Jean Huber, *Voltaire, sabah*, 1759'dan sonra, Ferney-Voltaire, Voltaire Müzesi

şından geçenler ile Kitabı Mukaddes artık öncelikli bir yere sahip değildir ve Kitabı Mukaddes'in kronolojisi tarihselleştirilerek, Persler, Keldaniler ve Çinliler gibi yeni uygarlıkları da kapsayan daha geniş bir kronolojik ufuk içinde ele alınır. Çin uygarlığı natüralist ahlakın dogmalardan ve işe yaramaz teolojik ilkelerden yoksun, deizmi andıran bir dinle birleştiği bir uygarlık örneği olarak idealleştirilir. Tarihsel ufkun uzamsal ve zamansal olarak genişletilmesi Voltaire'in tarihi her türlü ereksellikten ve takdiri ilahi yaklaşımından arındırmasına imkân verir ve tarih genel yasalara tabi bir beşeri faaliyet olarak yorumlanır; bu durumda tarihçilerin, toplumsal olguları yeniden kurgularken uyguladığı akılcı yaklaşım, fiziksel olguları inceleyen doğa bilimcilerin yaklaşımıyla benzerlikler sergiler.

Voltaire'in böylelikle tarihi, dünyaya uyguladığı kutsallıktan arındırma işlemi, filozof Ernst Cassirer'e göre XVIII. yüzyıldan sonraki çağlara kalan en önemli miraslardan olan "tarihsel dünyanın fethi" faaliyetine tam anlamıyla dahildir.

Felsefi Öyküler

Ancak Voltaire, felsefesini XVIII. yüzyıla özgü bir şekil olan felsefi öyküler yoluyla da ifade eder ve keskin eleştirileriyle felsefi yönelimlerini ironinin ve hicvin ardına gizler. Felsefi öykülerde edebi kurgu ile felsefi eleştiri, Voltaire'in insanlığa ve dünyaya bakış açısını sunmasına imkân tanıyan özgün bir anlatısal biçimde birleşir. Öykülerin saygısız ve hafif stili felsefeye hayali bir kurgu ve eğlence görünümü kazandırır ve Voltaire'in eleştirel yaklaşımının farklı edebi iletişim biçimlerinden yararlanmasını bildiğini gösterir.

Felsefi öykülerinin en ünlüsü olan *Candide*'de, başkahramanın başından geçenler, Leibniz'in iyimserlik iddiasının ne kadar anlamsız olduğunu gösterir. *Candide*'in maceraları sadece "fiziksel ve ahlaki kötülük" temasını ele almak için bir araç değildir, zaten Leibniz'in tersine Voltaire'in bu konuda çözüme götürecek bir önerisi yoktur; eser, insanı sonsuz evren içerisinde yalnız ve cevapsız bırakan, anlaşılmaz bir kadere işaret etmekle de kalmaz, aynı zamanda tarihi ve doğal zorluklar karşısında hayatta kalma dersi niteliğindedir de. 1759'da, yani Lizbon Depreminden birkaç yıl sonra, Voltaire artık insanın mutluluğu konusunda boş umutlara kapılmaz ve insanı Newton'un düzenli nedenlerden oluşan evreni içerisindeki konumunu zorunlu olmaktan uzak, hatta önemsiz olarak görür. Ama buna rağmen Pascal gibi insanı ilk günaha ve kötülüğe olan önü alınamaz eğilimine dayandıranların metafiziksel çözümünü reddeder. İnsan ilk günahın kurbanı değildir ve kaderinin ilahi takdirin planlarına dahil olması gibi bir şey söz konusu değildir. İnsan neyse odur; *Le monde come il va*'da (1746) savunduğu ve *Candide*'de tekrar ettiği gibi, insan iyilik ve kötülükten, sefil şeylerden ve değerli taşlardan ibarettir, olduğu gibi kabul edilmeli,

felsefi bir açıklama sunmaya çalışılmamalıdır. Voltaire böylelikle gerçekçiliğin etkisini yansıtan bir Kuşkuculuğa yaklaşır: Locke'un deneyciliği ile Newton'un "evrenin saatçisi" Tanrı idesi, varlığın nihai anlamı konusunda hiçbir cevap sunamaz. Voltaire bu kuşkucu yaklaşımını birkaç yıl sonra *Cahil Filozof*'ta da tekrar sunacaktır.

Deizm ve Dinsel Hoşgörü

Voltaire 1760'lı yıllarda, temelinde dünyayı düzenleyen ve doğanın yasalarını yaratan yüce bir varlık ve kültlerle dogmalardan yoksun, basit bir doğal ahlaka dayandırılabilecek bir din fikrinin yer aldığı deizme dayalı teolojik anlayışını geliştirir. *Felsefe Sözlüğü*'nün "Teist" maddesinde yazdığı üzere, burada "deist"



Voltaire'in duası, XVIII. yüzyıl, Paris, Bibliothèque Nationale de France

ile eşanlamlı olan "teist," "dinin anlaşılmaz bir metafiziğin görüşlerinden veya boş mekanizmalardan değil, ibadetten ve adaletten oluştuğuna inanır."

Felsefe Sözlüğü'nün merkezinde deizmin savunusu ve propagandası ile tarihsel dinlere yönelik eleştiri yer alır. O yıllardaki yazışmalarında sıklıkla yer alan "*écrasez l'infâme*" (hoşgörüsüzlüğün ve batıl inançların temsilcisi olan kiliseye yönelik olarak "alçağı ezin") şeklindeki savaş çağrısı, Voltaire'in bu ideal mücadeleye duygusal olarak ne kadar güçlü bir şekilde dahil olduğunu gösterir. "Hıristiyanlık" veya "Fanatizm," "Batıl İnanç" veya "Din," "Filozof" veya "Ateist, ateizm" gibi dinsel ve felsefi eleştiri maddelerinde Voltaire bir yandan tarihsel dinler, diğer yandan ateizm olmak üzere iki cephede çarpışmakla kalmaz, aynı zamanda kendi deizmini hoşgörü fikriyle ilişkilendirir. Ancak, *La Henriade* ve *Lettres Philosophiques* gibi eserlerin de merkezinde yer alan dinsel hoş-



Jean-Antoine Houdon, *Oturan Voltaire*, 1781, Paris, Louvre

Devrimlerin Müziği

Biri Amerika Birleşik Devletleri'nin doğumuna neden olan Amerikan Devrimi, diğeri Fransız Devrimi olmak üzere XVIII. yüzyılın iki büyük devrimine çeşitli şarkılar ve şiirler eşlik eder ve bu devrimlerin kahramanlarını yüceltirler.

Amerikan Devrimi

Amerikan Devrimi yıllarında koloniciler arasında Avrupa'dan getirilmiş halk şarkıları ya da adaptasyonları veya Avrupa modellerinden ilham alınarak bestelenmiş yeni şarkılar yaygın hale gelir. Devrim repertuarı da halk şarkılarını temel alarak, savaş ve propaganda çıkarlarının duygusal dürtüleri doğrultusunda giderek gelişir. Devrim sırasında en çok rağbet gören parçalardan biri olan *Yankee Doodle*, o olayların hafızasının emanet edildiği en nemli şarkılardan biridir. *Yankee Doodle*'ın dans müziği, kökeni kesin olarak belirlenemeyen melodilerdendir, metnin yazarı da anonimdir. Devrimin patlak vermesiyle Ekim 1774'te, henüz atanmış olan Kongrede, savaşın da yaklaşmakta olduğunun bilinciyle her türlü gereksiz harcamaya son verilmesi önerisi kabul edilir. Böylelikle neredeyse bütün tiyatro ve müzik gösterileri son bulur. Savaş dönemindeki tek tük müzik etkinliklerinin hepsi vatanseverlik üzerine kuruludur. Bazı besteciler, hem savaşa hem de yurttaşlık ve askerlik bilincine katkı olarak şarkılar besteler: Bunlar genelde müzik açısından vasat, ama belgesel açıdan ilginçtir. George K. Jackson'ın devrimin hafızasıyla bağlantılı, 1799 tarihli bir bestesi, George Washington'ın cenaze töreni onuruna bestelenmiş *The Funeral Dirge for General Washington*'la Amerikan Devrimi ve ona bağlı müzik dönemi sembolik olarak kapanır.

Fransız Devrimi

Fransız Devriminde müzik büyük önem taşır. Bu yıllarda Fransa'da devasa bir müzik üretimine tanık oluruz ve müzik ağırlıklı olarak "vatanseverlik" yayma amacıyla kullanılır ve bu bağlamda Avrupa'nın tamamında örnek alınacak kamusal müzik kurumları oluşmaya başlar. Fransa'da devrim bağlamında müzik etkinliklerinde ve kültüründe büyük bir patlama yaşanır ve hem halk şarkıları hem de kaliteleri sayesinde asıl işlevleri olan "vatanseverlik" ve "yüceltme" vesilesi dışında da uzun ömürlü olacak, dolayısıyla da nefesli çalgıların gelişimi başta olmak üzere müziğe önemli bir katkıda bulunan büyük eserler açısından geniş kapsamlı bir üretim ortaya çıkar.

Ça ira [Bu iş yürüyecek] ile *La Carmagnole* devrimin ilk dönemine ait iki halk şarkısı olup günümüzde de Fransız Devriminin yanı sıra tüm devrimci dürtülerin sembolleri arasında yer alır. *Ça ira*, Bastille'in ele geçirilmesinin ilk yıldönümü olup Devrimin ilk büyük kutlamalarından birini teşkil eden 14 Temmuz



Versailles'a, Versailles'a!, XVIII. yüzyıl, Paris, Carnavalet Müzesi

1790 tarihindeki Federasyon Bayramı onuruna doğar. Büyük ölçüde yurttaşların gönüllü çalışmaları sonucunda Askeri Okulun karşısındaki Champ de Mars'ın alanı çok büyütülür ve bu etkileyici sahnede müzik önemli bir rol oynar: Kutlamaların tamamına devasa izleyici kitlesinin söylediği *Ça ira* eşlik eder. *La Carmagnole* daha sonra, Ulusal Konvansiyonun toplandığı ve kralın tutuklandığı 1792'de doğar ve çok geçmeden büyük rağbet görerek bazı yerlerde *Ça ira* ile birleşir. Bu eserde dinsel bir nitelik kazanmış olan geleneksel Mayıs bayramının Erdem ve Akıl Bayramına dönüşümü anlatılır. Sonradan *La Marseillaise* olarak bilinecek olan *Chant de guerre pour l'Armée du Rhin* 1792 yılına aittir. Bu şarkı ilk olarak 29 Nisan 1792'de Strasbourg'da icra edilir. Efsaneye göre, icra eden de bestecinin kendisi, yani Teğmen Claude Rouget de Lisle'dir, ama aslında ev sahibi Strasbourg belediye başkanı Baron Dietrich tarafından icra edildiği kesindir. İlk koalisyona karşı verilen savaş sırasında, vatanseverlik dürtüsüyle bestelenen *La Marseillaise* kısa sürede mütevazı bestecisinin (kralcı bir aileden gelen De Lisle'in kendisi anayasacıdır) niyetinin çok ötesinde, sembolik bir devrimci anlam kazanır. Başlangıçta Ren Nehri Ordusunun askerleri arasında yayılan şarkı hemen rağbet görmez. Ama Mayıs ayında Marsilya'da verilen bir şölende icra edilince büyük sükse yaratır ve Paris'e doğru ilerleyen Marsilya birlikleri tarafından icra edilir, hatta 30 Temmuz'da Tuileries'deki kraliyet sarayına yapılan saldırı sırasında söylenir. Böylelikle önce "Marsilyalıların şarkısı," sonra da *La Marseillaise* haline gelir.

Roberto Leydi

görü burada tarihsel dinlere yönelik daha geniş bir eleştirinin içine konumlandırılır ve gerçek anlamda bir propaganda kampanyasının konusu haline gelir.

"Hoşgörüsüzlük nedir? İnsanlığın ayrıcalığıdır. Hepimiz zayıflıklarla ve hatalarla yoğrulduk: birbirimizin aptallıklarını bağışlayalım, bu, doğanın ilk yasasıdır." 1763 yazında *Hoşgörü Üzerine İnceleme*'nin yayımlanmasından bir yıl sonra, Haziran 1764'te yayımlanan *Felsefe Sözlüğü*'nün "Hoşgörü" maddesi bu sözlerle başlar. Amaçları ve içerikleri açısından birbirinden farklı olan bu iki eserin (*Hoşgörü Üzerine İnceleme*'de amaç Calas'nın mahkemesini yeniden tartışmaya açmak ve hoşgörü fikrini ileri gelenlere ve saraya benimsetmeye çalışmaktır, *Felsefe Sözlüğü* ise felsefe propagandasını temel alan militan bir metindir) ortak noktası, Voltaire'in olmazsa olmaz diye düşündüğü hoşgörü fikridir. Bu eserlerin sayfaları batıl inançların ve dogmatik inanışların reddedilmesine dayalı evrensel hoşgörünün zorunluluğu fikrini iletirler. *Hoşgörü Üzerine İnceleme*'nin "Evrensel Hoşgörü Üzerine" (Bölüm 22) ve "Tanrı'ya Bir Dua" (Bölüm 23) başlıklı son bölümlerinde bir yandan akılcı Tanrı hipotezi yeniden öne sürülürken, diğer yandan evrenin düzeni ve ebediyeti ile insanın kırılganlığı ve kusurları arasındaki uyumsuzluk fikrine de dikkat çekilir. İnsanların birbirini desteklemesi ve birbirlerini kardeş olarak görmeleri gerektiği fikri buradan kaynaklanır. "Bütün insanlar kardeş olduklarını hatırlasınlar!": *Hoşgörü Üzerine İnceleme*'nin nihai mesajı budur.

Siyasi Bir Araç Olarak Hoşgörü

Ama hoşgörü fikri bir yandan teorik olarak Voltaire'in deizmine ve insanlığın kırılganlığı ve zayıflığı kavramına bağlanırken, diğer yandan önemli bir siyasi araç da teşkil eder. Sistematik değil de temelde eleştirel bir düşünür olan Voltaire, siyaset alanında İngiliz özgürlüğünün hayranı olduğundan, aydın bir despotizmi destekler, Prusya kralı II. Friedrich ile Rusya çariçesi II. Katerina'yı olası temsilcileri olarak görür ve Cenevre Cumhuriyeti içindeki mücadelelerde taraf alır.

Voltaire, bütün devletlerin kendi âdetlerine ve özgüllüğüne uygun bir yönetim şeklinin olması gerektiğini savunan siyasi görecelik bağlamında kendini bireylerin ve yurttaşlık haklarının savunucusu ilan eder. Voltaire, hoşgörü konusunda gösterdiği şahsi çabalara da bakılırsa, medeni hakların, ancak siyasi özgürlük ile dinsel hoşgörünün bir arada yer aldığı devletlerde teminat altına alınabileceğine inanır. Böylelikle hoşgörü kategorisi hem devlet ile dinler arasındaki ilişkileri baştan tanımlamak için bir araç haline gelir hem de herkesin kendini tam olarak ifade edebileceği ekonomik ve siyasi özgürlük ortamının temel şartıdır.

M5: Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*'nde "Hoşgörü" Maddesi

CONDILLAC

Gianni Paganini

Metafizik ve İnsan Ruhunun Zayıflığı

Aydınlanma döneminin en sistematik yazarlarından biri olan Etienne Bonnot de Condillac'ın (1714-1780) *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme* (1746) adlı eserinin hareket noktası, "iki tür metafizik" arasındaki ayrımdır: "İddialı" olan, "bütün gizemlere işlemeyi" amaçlar, diğeri "daha ihtiyatlı" olup "insan ruhunun zayıflığı" tarafından belirlenmiş "sınırlar içerisinde kalmasını" bilir. Condillac ikinci metafizik türüne odaklanmak istediğini ilan eder. *Deneme*'de referans aldığı yazar, bilgi teorisine uygulanan "ağır" ve "tarihi" yöntemiyle Locke'dur; Voltaire bu yönteme, Descartesçıların içkin idelerinin "romanı"na



Jean-Antoine Watteau, *Cythera'ya Yolculuk*, 1717, Berlin, Schloss Charlottenburg

D'Holbach ve Helvétius

XVIII. yüzyıl materyalizm akımının başlıca temsilcileri arasında Baron Paul Henri Thiery d'Holbach (1723-1789) ile Claude Adrien Helvétius (1715-1771) yer alır.

Farklı bir isim altında yayımlanan *Systéme de la nature* [Doğa Sistemi] (1770) adlı anıtsal bir eserin yazarı olan d'Holbach, fikir birliğinde olduğu Diderot'nun materyalizmini en uç noktalara kadar geliştirerek ateizme ve onunla bağlantılı, Liberten ve gizli gelenekten devraldığı dinlerin siyasi sahtekârlığı doktrinine ulaşır. D'Holbach ateizm ve materyalizm kavramlarını ahlak ve siyaset açısından da ele alarak, *Ethocratie, ou Le gouvernement fondé sur la morale* [Etiokrasi veya Ahlakı Temel Alan Yönetim] (1776) eserinde medeni hukukun temel aldığı dinsel yasaları akıl doğrultusunda tasarlanmış beşeri yasalarla ikame etmenin zorunluluğunu savunur. Siyaseti ve devleti laikleştirme çabaları iki eserinde daha kendini gösterir: yine anonim olarak yayımlanan *Politique Naturelle* veya *Discours sur les vrais principes du gouvernement* [Doğal Siyaset veya Yönetimin Hakiki İlkeleri Üzerine Konuşma] (1773) ve *Système Social* veya *Principes naturels de la morale et de la politique Avec Un Examen De L'Influence Du Gouvernement Sur Les Moeurs* [Sosyal Sistem veya Ahlak ve Siyasetin Doğal İlkeleri ve Yönetimin Âdetler Üzerindeki Etkisinin İncelemesi] (1773) adlı eserlerde d'Holbach metafizik veya teolojinin kışkırtmalarına boyun eğmeden sadece doğadaki ve tarihteki haliyle fiziksel ve ahlaki insanın aklını ve düşünme yetisini temel alan bir hukuki, siyasi ve toplumsal yapı hayal eder. Metafizik ile ahlak, hayali bir varlık, hiçbir somut tarihi veya siyasi gerçeklikte var olmayan bir insan temelinde İyilik ve Hakikat konusunda kurgusal ideler ürettiklerinden "yalancı" sayılırlar.

Helvétius ise Condillac'ın izinde ilerleyerek materyalizmin deneycilik ve duyumculuk yönlerini radikalleştirir ve *De l'esprit* [Ruh Üzerine] (1758) ve *De l'homme* [İnsan Üzerine] (ölümünden sonra, 1773) adlı başlıca iki eserinde insanın duyusal deneyimleri ve özellikle eğitimi dolayısıyla kendini belirleme kabiliyetine sahip olduğunu savunur. İnsanın ana özelliği, duyusal deneyimler doğrultusunda şekillendirilebilir, modifiye edilebilir olmasıdır. Dolayısıyla her insana akıl doğrultusunda eğitim alma imkânı verilse, toplumun genel hayat şartlarının daha iyi olacağına şüphe yok-

karşı ruhun "tarihi" adını verir. Condillac sadece deneyimi temel almak istediğini, ötesine geçilemeyeceğini ilan eder: "Beşeri bilginin kökenini açıklamaya çalışırken, kendimi kaybetmeyi göze alarak deneyimin ötesine mi ulaşmalıydım? Deneyimin başladığı noktadan başlamam gerekmez miydi?"



Louis Carmontelle, d'Holbach ile karısı, 1766, Chantilly, Musée Condé

tur. İnsan zihni bir *tabula rasa*'dır, onu adil kavramlarla ve iyi idelerle doldurup saygın bir insanın doğru şekilde geliştirilmiş zihnine dönüştürmek gereklidir. Bu şartlar altında, okuma yazması olmayan bir çiftçinin oğlu bile eğitim aldığı takdirde büyük bir bilim insanı veya büyük bir sanatçı olabilir. Helvétius burada demokratik eğitim, öğretim ve hatta felsefe kavramlarının temelini atar. Bu tezin radikalliği materyalist cephe içerisinde hararetli bir tartışmanın konusu olur. Diderot *Réfutation d'Helvétius*'da [Helvétius'un Çürütülmesi] (1774) insanın zihninde "doğal" veya biyolojik olarak belirlenmiş kısmı tespit edemediği için (1771 yılında ölen) arkadaşı Helvétius'u kınar: "'Eğitim her şeydir,' demeyin, 'eğitim çok şey yapar,' deyin." Bu tartışmanın ana konuları tam da büyük bir siyasi devrim olan Fransız Devriminin arifesinde ortaya atılır; Fransız Devrimi birçok açıdan Aydınlanma Çağının "etiokrasi"sinin ve materyalist pedagojisinin en özgün yönlerini gerçekleştirmeye çalışacaktır.

Condillac, Locke'un deneyciliğini taklit etmenin ötesinde, onu Fransız felsefesine hâkim olan Descartesçı ortamın "metafiziksel" kaygılarına adapte etmek için dönüştürür. Böylelikle, algılayan özneyi uzamsız ve basit bir birlik merkezi olarak görür ("bir birleşme noktası," "basit ve bölünmez bir

özne") ve bu bakış açısı doğrultusunda Locke'un maddenin düşünebileceğine dair hipotezine eleştirel tepki verir. Öte yandan Condillac, Leibniz'den ideler ile nesneler arasındaki ayrımın son derece net bilincini devralır. Locke'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* eserinin temelinde yer alan temsiliyetçi gerçekçiliği bir sorun olarak sunan Condillac duyusal idenin görünürdeki sadeliğinin ardındaki çok çeşitli yönleri tespit etmek için Descartesçı analizden faydalanır. Nitekim bütün duyusal idelerde aşağıdakiler tespit edilebilir:

(1) algıladıklarımız;
(2) dışımızdaki bir şeylere yaptığımız referanslar;
(3) şeylere yaptığımız referansların fiili olarak onlara ait olduğu yargısı.

Descartes'ın açıklık ve seçiklik kriteri deneyci idelere uygulanırsa da referans noktası işlevi görmeye devam eder, çünkü "başka hiçbir şey algımızdan daha açık ve seçik değildir."

Ayrıca, "dışımızdaki bir şeylere" referans da gerçek anlamda temsilin sınırları içinde kaldığımız sürece bir sorun teşkil etmez. Olası "hata," ancak yargıya varma ânında, yani "örneğin, sadece o büyüklüğün veya o figürün belirli bir cisme ait olduğuna karar verdiğimizde" gerçekleşebilir.

Condillac, büyük ölçüde Descartes'a ait olan bir kelime dağarcığıyla Locke'un ide "gerçekliği"ni, yani dış dünya ile aralarındaki mütekabiliyeti ele alır. Locke bu açıdan nesnelere tekabül eden birincil nitelikler ile özneye ait olan ikincil nitelikleri (renkler, kokular, tatlar vs.) birbirinden ayırt etmişti; Berkeley (ve kuşkucu bir bakışla da olsa Bayle) öznelliğe birincil niteliklerin de dahil olduğunu öne sürmüştü. Condillac'a göre asıl zorluk, "bu niteliklerin bizim deneyimlediklerimize benzeyip benzemediğini" tespit etmede yatar. Yazar *Deneme*'de, "[nitelikleri] nesnelere atfetmeye eğilimli olduğumuz doğrudur" der, ama bu du-



Joachim Antonisz Wtewael, *Âdem Cennet Bahçesinde Hayvanlara İsimlerini Verirken*, XVII. yüzyıl, New York, Metropolitan Museum of Art



Jean-Baptiste-Siméon Chardin, *Topaçlı Çocuk*, 1738, tuval üzerine yağlıboya, Paris, Museo del Louvre

rum sırf onları idelerin sebebi olarak görmemize bağlıdır, ancak varsayılan bu sebep de "bizim açımızdan tamamıyla saklıdır."

Bilginin Oluşumu

Locke'a kıyasla *Deneme*'nin en büyük yeniliği, duyusal temelden hareketle "ruhun işlemlerinin oluşumu"nu inceleyerek bilginin oluşumunu yeniden kurgulama çabasıdır. Burada hem deneyimin malzemesinin (ideler) nasıl biriktiği hem de kabiliyetlerin oluşumu yeniden kurgulanmaya çalışılır: Condillac bu anlamda Voltaire'in nihayet gerçek anlamda "ruhun tarihi"ni elde etme arzusunu da tatmin etmiş olur.

"İdeler arası bağlantılar" ile işaretlerin bilginin düzenlenmesindeki rolü, eserin en önemli iki konusu arasında yer alır. Locke ideler arası bağıntıları bir "akıldışılık" faktörü olarak belirlemişti, Condillac ise onları ruhsal hayatın itici gücü olarak görür: dikkat tarafından üretilen ideler arası bağıntıları, hayal gü-

Duyumculuk ve La Mettrie'nin insan-makinesi

"Duyumculuk" XVIII. yüzyılın materyalist doktrininin ve antropolojisinin gnoseolojik yönünü, yani bilgi teorisiyle ilgili yönünü teşkil eder. Condillac 1754'te *Traité des sensations*'u yazdığında Locke'tan ilham alır ve Descartes'ın "doğuştan ideler" doktrinini reddederek insanın sahip olduğu bilginin doğuşunu, canlı heykel metaforu yoluyla duyumların ahenkli çalışmasına dayandırır. Duyumların ahenkli bütününden ("duyuculuk" veya "duyumculuk" adı buradan kaynaklanır) bütün bilgisi ve aklıyla kanlı canlı insan olan o "canlı heykel" elde edilir. Bilginin ve ürünlerinin (fikirler, yargılar) bu algısı sonraki dönemin materyalist düşüncesinin gelişimini derin bir şekilde etkilemiştir.

Saint-Malo'da doğan, materyalizmin önde gelen temsilcilerinden, ünlü *L'homme machine*'in [*Makine İnsan*] yazarı Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) özgür Hollanda'da, ünlü bir "iyatromekanik" (yani "mekanik hekim") olan Hermann Boerhaave'nin (1668-1738) okulunda tıp eğitimi alır ve onun *Institutiones medicae* [Tıp Kurumları] eserini tercüme eder (1739-1740). La Mettrie'nin eserinin başlığı, provokatif çağrışımına rağmen, Descartes'ın ünlü makine-hayvan teorisine imada bulunur; Descartes, ruh salt düşünce olduğuna göre hayvanların ruh sahibi olmadığına inanırdı: dolayısıyla hayvanlar akıl ve dilden mahrum fiziksel makinelerdir. La Mettrie insanın da bütün diğer hayvanlar gibi sırf madde ve bedenden oluştuğunu öne sürerken Descartes'ın tartışmalı teorisinden faydalanır: İnsan maddi olmayan bir ruha sahip değildir, fiziksel ve aktif duyarlılıklarla ve güçlerle yoğ-

cünü, tefekkürü ve hafızayı yaratmakla kalmaz, insani ihtiyaçlar ile "temel ide dizisi" arasında bağlantılar kurar.

Özellikle insanın "yapay" olarak yarattığı "kurumsal" işaretler (neşe veya acı çığlıkları vs. gibi "doğal" olanların tersine) hayal gücünü kontrol altına almaya ve ideleri istemli olarak yeniden sunmaya imkân verir. İdelerin bağdaştırılması ve işaretlerin kullanımı, "ruhumuzun üstünlüğü"nün, dolayısıyla da düşüncenin temelinde yatar.

Heykel, Hayvan ve Ben

Condillac, Diderot'nun meydan okumasına tepki olarak (Condillac, Rousseau ve Diderot ile birlikte Paris'in ünlü kafesi *Panier fleuri*'de zaman geçirirdi) *Traité des sensations*'u [Duyumlar Üzerine İnceleme Yazısı] (1754) yazar ve ben'in deneyimlerin öznesi olarak tanımından hareketle dış dünya konusundaki bilgilerin nesnelliğini geri kazanmaya çalışır. Condillac insanı önce koku, sonra

rulmuştur. İnsan bir makinedir, ama Descartes'ın makine modelinden (uzamlı, hareketsiz) farklıdır, "duyusal" bir makinedir.

La Mettrie'nin insan adlı doğal varlığın zihin ve akıl gibi mekanizmalarını düzenleyen içsel güç veya enerji anlamındaki duyarlılığa adadığı diğer eserler arasında *Histoire Naturelle de l'Âme* [Ruhun Doğal Tarihi] (1745), *Système d'Épicure* [Epikuros'un Sistemi] ve *Discours préliminaire* [Ön Söylem] (1751) vardır. "Ruh" kavramı sadece açıklamaları kolaylaştırmak için kullanılır, ama maddi anlamda kastedilir: "Bir hareket ilkesi veya beynin maddi, duyusal kısmı; makinenin tamamının başlıca itici gücü dersek yanlış demiş olmayız; bütün diğerleri üzerinde etkili olan bir itici güçtür, hatta ilk olarak yapılmış olabilir ve bütün diğerleri onun birer türetimidir."



L'HOMME

MACHINE.

Julien Offray de La Mettrie, *L'homme machine*, 1748 baskının ilk sayfası.

işitme, sonra görme ve nihayet dokunma olmak üzere farklı duyunun verilerini kademe kademe ve ayrı olarak edinen bir heykel olarak hayal eder. Locke, ideler yerine "doğuştan" yetileri göz önüne almakla hata yapmıştır. Halbuki Condillac, kör doğup bir ameliyat sonrası görmeye başlayan adam örneğinde olduğu gibi, "metafiziksel anatomi" deneyimleri üzerine kafa yorarak uzamsal bağlantıların doğrudan görme idelerinden değil, görme ile dokunmanın bir arada çalıştığı kademeli bir alıştırmadan kaynaklandığının farkına varır: Böylelikle ortaya doğrudan gibi görünen, ama olmayan "alışkanlık yargıları" ortaya çıkar.

Heykel diğer duyulardan ideler aldığı sürece "modifikasyonları veya var olma şekilleri" ile tamamıyla özdeşleşir. Heykel dış dünyadan önce, dokunma duyusu yoluyla kendi bedenini keşfetmeli, duyumların bedeninin farklı kısımlardan kaynaklandığını anlamalıdır. Böylelikle ben "ruhun içinde yoğunlaşmak" yerine uzamsallaşır. İlk hakiki değişimin de keşfinin kökeninde dokunma duyusu vardır. El, heykelin başka bir kısmına dokunduğunda, heykel her iki uzvunda "kendi ben"ini bulur, çünkü "aynı duyarlı varlık," temasa "ben'im" şeklinde

tepki verir. Ancak, dış nesnelere dokunduğunda aynı tepkiyi almaz. Böylelikle "var olma şekilleri" gibi görünen hallerin aslında "tamamıyla kendi dışında" olduğunu anlar.

İhtiyaçların Öznesi Olan "Ben"

Ancak Condillac'ın ben'i Descartesınki (salt düşünen töz) veya Berkeleyinki değil, "ihtiyaçlar"ın öznesidir ve bundan dolayı da algılar ilk andan itibaren temel bir duygusal etkiye sahiptir, çünkü zevke veya acıya neden olurlar. Bilginin gelişimini belirleyen, ihtiyaç zinciridir, tam tersi söz konusu değildir. *Traité des sensations*'da ben, "teorik" bilginin yanı sıra "içgüdü"ye, yani içselleştirilmiş alışkanlıklara benzetilen "pratik" bilginin de öznesidir. "Doğa içimizdeki her şeyi başlattığına" göre doğanın heykeli kendi bedenini tanımaya ve onu bütün diğerlerinden ayırt etmeye teşvik etmekle "heykel için düşündüğünü" söyleyebiliriz.

Condillac *Traité des animaux*'da [Hayvanlar Üzerine İnceleme Eseri] (1755) algının zihinsel niteliğini vurgulayıp mekanik yorumlara (örneğin La Mettrie'nin provokatif makine insan tezine) karşı çıkmasına rağmen, Descartesçı düalizmin Buffon gibi bir bilim insanında bile kendini gösteren izleriyle mücadele eder. Buffon, "ruhsal duyumlar" ile "bedensel duyumları" karşıt olarak saymakla Condillac'a göre Descartes'ın *homo duplex* [çift insan] idesine dönmüştür. Rahip filozof Condillac, "duyarlı varlığın birliği"ni vurgulayarak ruhun bedenle bütünlüğüyle tutarlı olan bir yoruma sadık kalır: "Bir yanda bedenimi, bir yanda ruhumu değil, ruhumu bedenimin içinde hissediyorum." *Traité des animaux*'nun ana teması olan insanlarla hayvanlar arasındaki farkı çözüme kavuşturmak için de hayvanın ne kadarının insanda da olduğunu tespit edip böylece doğasının değil de işlevlerinin analizi yoluyla insanın özgüllüğü ortaya çıkarılmaya çalışılır.

Condillac, fazlasıyla mekanik bulduğu Buffon'un düalizmini daha kademeli bir ayrımla ikame eder ve "her insanda iki ben" tespit eder. "Alışkanlıkların ben'i" "hayvani kabiliyetler"den ve "içgüdü" olarak nitelenenden sorumluyken, "düşüncelerin ben'i" beşeri bilgideki ilerlemelerin itici gücüdür ve ihtiyaçların gerekliliğin ötesinde çoğaltıcısı olarak işlev görür. Böylelikle "merak"a ve aklın kendisine zemin hazırlanır: "Aklımız, alışkanlıklarımızın ötesindeki düşünce miktarından ibarettir."

Doğanın Düzeni ve Siyaset Yasaları: Montesquieu ile Rousseau Arasında

Condillac'la, Locke'un ihtiyatlı deneyciliği ile Berkeley'in daha radikal deneyciliği Fransa'da, insanın da bir parçası olduğu ve istisnası olmadığı doğal bir

düzenin etkilerine açık, ılımlı (ve materyalist olmayan) Aydınlanmacı bir kültüre başarıyla adapte edilir. Condillac son eseri olan *La logique, ou Les premiers développements de l'art de penser*'de [Mantık, veya Düşünme Sanatındaki İlk Gelişmeler] (1780) insan deneyiminin doğal kökenini vurgular, çünkü "bizi eğitmeye başlayan" ve "bize düşünmeyi öğreten" doğadır. Doğaya borçlu olduğumuz bilgiler "her şeyin birbirine mükemmel bir şekilde bağlandığı bir sistem oluşturur" ve bu düzen "benim dışımdaki şeylerin düzeniyle uyumludur." Locke'a göre ideler ile şeyler arasındaki mütekabiliyet ("gerçeklik") Tanrı tarafından belirlenmiş, ilahi takdire dayalı bir düzene bağlıyken, Condillac'a göre bu gayeci ahenk "doğa" kavramının değer kazanmasını temel alır. Doğa ve ben, "her şeyi düzenleyen zekâ"nın yansımalarıdır, insan zekâsı da tanrısal zekânın sadece "bir sureti"dir, üstelik "çok daha soluk"tur. Condillac doğaya gerçek ahengini iade etmekle kendisini Berkeley'in immateryalizmden kurtarır; hem dünyada hem de ben'in içinde akıllı gayeleri tespit etmesi ise en radikal Aydınlanmacıların materyalist düşüncelerine karşı etkili bir panzehir teşkil eder. Condillac'ın ılımlı Aydınlanmacılığı Parma Dükalığının vârisine öğretmenlik yaptığı İtalya başta olmak üzere Avrupa'nın tamamı için Hıristiyan Aydınlanmacılığın da uygulayabileceği bir örnek teşkil edecektir.

Başrahip Condillac'ın *Cours d'études*'ü

Condillac'ın İtalya deneyiminin anıtsal belgesi olan *Cours d'études* [Müfredat], Aydınlanma döneminin yeni bilgilerini içeren bir ansiklopedi niteliğindedir; Condillac, üzerinde dokuz yıl çalıştığı (1758'den 1767'ye) bu eserde felsefi teorilerinin yanı sıra tarihi ve siyasi görüşlerine de yer verir. Tarih ve siyaset konusundaki görüşleri, Voltaire'in *Le Siècle de Louis XIV*'de [XIV. Louis Dönemi] sunduklarıyla çelişir. Voltaire'in "Klasik" Fransız uygarlığının zirvesi olarak gördüklerini, Condillac despotluğun, boş lüksün, dinsel hoşgörüsüzlüğün hâkimiyeti olarak görür. Siyaset teorisinin ele alındığı bölümlerde ("Yasalar Üzerine") Condillac, "yasalar" ve özellikle "temel" yasalar "her türlü keyfiliği" imkânsız kılarak "iktidarın yetki kullanımını düzenlediği" için insanların "gerçekten özgür" olduğu "ılımlı monarşileri" savunur. Condillac bu alanda da Aydınlanmanın iki büyük siyasi modeli Montesquieu ile Rousseau arasında bir ara yol bulmaya çalışır. Böylelikle, kuvvetlerin "dengesi" konusunda oldukça kuşkucuyken ve bir anlamda "aydınlanmış" bir monarşiyi desteklediğini gösterirken, diğer yandan Rousseau'nun demokratik yaklaşımına apaçık bir şekilde karşı çıkar. "Egemenlik halkla bütünleştiği" anda "kitlelerin kaprislerine tabi hale gelir" ve demokratik yönetimler "zorunlu olarak bir devrimden diğerine geçtikten sonra sonuçta ya anarşiye ya da köleliğe dönüşür."

Rousseau'nun fiziksel eşitsizlikler veya kabiliyet eşitsizliği yerine uzlaşma yoluyla "ahlaki ve yasal eşitlik" tesis etmek için ortaya attığı toplumsal sözleş-

me fikrini Condillac da farklı şekillerde ele alır ve *Cours d'études*'de şöyle yazar: "Bu, her kişinin bütün diğerlerine, bütün diğerlerin de o kişiye karşı zımnen sorumluluk üstlenmesine imkân veren bir eylemdir." İnsanlar bu toplumsal sözleşmeye imza atarken tamamıyla "eşit" ise de bu eşitliğin toplumsal hayatın tüm yönlerine uygulanması zordur: Sözleşmenin bazı "sonuçları" belirli bir eşitsizliği meşru, hatta arzulanır bir şey haline getirebilir. "Bu eşitliğin sonuçları" arasında, "herkesin kendi emeğinin ürününden faydalanma hakkına eşit olarak sahip olması" vardır, ama diğer yandan "herkesin eşit ölçüde çalışmayacağı ve aynı yetenek düzeyine sahip olmayacağı" bellidir ve "bu durumda emeğin ürünleri eşit kısımlara bölünmeyecektir." İnsanların kaderi bu şekilde, Condillac'ın "toplumsal sözleşme bir kere yapıldı mı, eşitlikten doğal olarak eşitsizlik doğacaktır" dediği bir mekanizmayla açıklanabilir.



Giuseppe Baldrighi, *Etienne Bonnot de Condillac'ın Portresi*, XVIII. yüzyıl, Paris, Bibliothèque Nationale de France

DENIS DIDEROT

Elio Franzini

Bir Ansiklopedi Yazarının Hayatı

Denis Diderot 1713'te günümüzde Haute Marne bölgesinde bulunan Langres'da doğar. Ailesinin rahip olmasını istediği Diderot çok iyi bir öğrenci olduğundan, eğitimini tamamlaması için 1729'da Paris'e gönderilir. Burada 1732'de *magister artium* [sanat öğretmeni] unvanını alır, ama ailesinin beklentilerini boşa çıkararak bir savcıyla beraber bir süre çalıştıktan sonra hukuk eğitiminden ve her türlü "kariyer" hayalinden vazgeçerek kendini edebiyata, tiyatroya ve felsefeye adar. Babası ondan her türlü desteğini çeker ve genç Denis on yıl kadar küçük işlerle ve hem arkadaşlarının hem de 1742'de evlendiği nakışçı Antoinette Champion'un desteğiyle yaşar.

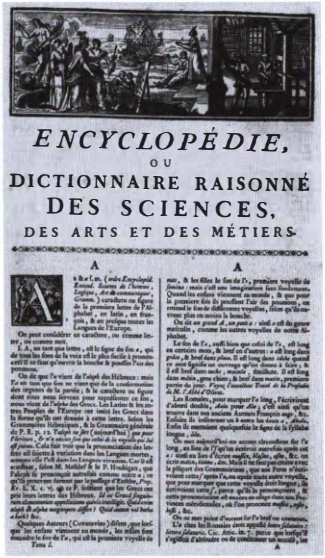
Ancak bu zor yıllarda, Paris'te haşır neşir olduğu insanlar ve Jean-Jacques Rousseau ile olan çalkantılı dostluğu sayesinde formasyonunu tamamlama imkânı bulur. Diderot'nun hayatının dönüm noktası 1745'te gerçekleşir: Shaftesbury'nin *Inquiry Concerning Virtue and Merit* [Erdem ve Liyakat Üzerine Bir Soruşturma] eserini tercüme ettiğinde yayımcılık dünyasında tanınmaya başlar ve Le Breton ondan ve matematikçi d'Alembert'den, Britanyalı Chambers'ın *Cyclopaedia* eserini tercüme edip uyarlamasını ister. Diderot'nun bu yıllarda yayımladığı ilk felsefi ve edebi eserleri arasında *Felsefe Konuşmaları* (1746), *Filozofça Düşünceler*, *La promenade du sceptique* [Kuşkucunun Gezintisi] (1747), *Les Bijoux Indiscrets* [Patavatsız Mücevherler] adlı roman (1748) ve *Görenlerin Yararına Körler Üzerine Mektup* (1749) vardır. Eserlerinde savunduğu deist ve materyalist tezlerden dolayı Vincennes Hapishanesinde çok da zorlu olmayan beş ay geçirir, ama bu dönemin izlerini taşıyacaktır. Diderot ondan sonra yazılarının iletişim yollarını seçerken daha ihtiyatlı davranacaktır.



Jean-Honoré Fragonard, *Denis Diderot'nun Portresi*, y. 1769, Paris, Louvre Müzesi

Ansiklopedi

Diderot'nun hapiste geçirdiği dönemden sonra felsefe hayatının belki de en zor, ama hiç şüphesiz en verimli dönemi başlar ve yirmi yıldan uzun bir süre boyunca olağanüstü bir çaba göstererek hazırladığı *Ansiklopedi*'yi 1773'te tamamlar. D'Alembert'in kısa süre sonra terk edeceği Diderot "eksik" maddeleri tamamlamaya devam edip eserin tamamını yayına hazırlarken bir yandan da en önemli eserlerinden bazılarını yazar: Bunlar arasında felsefe alanında *Pensees sur l'interpretation de la nature* [Doğanın Yorumlanması Üzerine Düşünceler] (1753) ve *Le rêve de D'Alembert* [D'Alembert'in Rüyası], (1769), edebiyat alanında *Rahibe* (1760), *Rameau'nun Yeğeni* (1762) ve *Kaderci Jacques* (1773) adlı romanlar; *Le fils naturel* [Gayri Meşru Çocuk]-ve *Le pere de famille* [Aile Babası] adlı iki tiyatro oyunu; *Discours sur la poesie dramatique* [Dramatik Şiir Üzerine Söylem] (1757-1758) adlı deneme. 31 Temmuz 1784 tarihinde Paris'te ölür.


ENCYCLOPÉDIE,
OU
DICTIONNAIRE RAISONNÉ
DES SCIENCES,
DES ARTS ET DES MÉTIERS.

A harfi, Ansiklopedi'nin ilk sayfası, 1751

Pensees Sur L'Interpretation De La Nature

Diderot sistematik bir düşünür değildir, felsefi ve kültürel değeri sadece felsefi denemeleriyle sınırlanamaz. Fransız Aydınlanmasının asıl kahramanı olan Diderot, herkesi peşinden sürükleyen kişiliğiyle edebi teoriden tiyatro teorisine, estetikten Paris'te iki yılda bir düzenlenen resim sergisi konusundaki yorumlarıyla sanat eleştirisine kadar uzanır. Üniter bir felsefi "çizgi" tespit etmek zordur. Diderot görünürde materyalist ve deist teorilere de yakındı, ama aynı zamanda Jean-Jacques Rousseau'nun ahlaki-siyasi ütopyalar içeren hareketli ve "duygulu" doğa görüşüne de hayrandır. Kendi görüşlerini Spinoza'nın ve özellikle Francis Bacon'ın görüşleriyle entegre ederek düşüncesinin asıl merkezinin, döneminin neredeyse bütün düşünürlerinde olduğu üzere, doğa kavramı olduğunu vurgular.

Körler Hakkında bir Mektup ve Diderot'nun Materyalizmi

Diderot *Körler Üzerine Mektup*'ta Locke'un yarım yüzyıl önce *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'de ortaya attığı felsefi "vaka"yı, yani "Molyneuxlü kör adam" meselesini yeniden ele alır. Locke'un hekim arkadaşı olan William Molyneux (1656-1698), doğuştan kör olup cerrahi bir müdahale sonucunda görmeye başlayan birisinin duyusal dünya hakkında nasıl bir bilgi edinebileceğini sorgular. Soru şudur: kör adam, o âna kadar sadece dokunma yoluyla tanıdığı küp ile küreyi, dokunmadan, sadece gözlerinden faydalanarak tanıyıp ayırt edebilecek midir? Descartes'ın doğuştan ideler doktrinine karşı çıkan Locke, hayır cevabını verir. Daha incelikli ve karmaşık bir akıl yürütmeye başvuran Diderot'ya göre kör adam başlangıçta küp ile küreyi birbirinden ayırt edemez, çünkü gözleri henüz görme deneyimine alışkın değildir ve gerçek anlamda "bakmayı" henüz bilmez: görebilir, ama ne gördüğünü anlamaz. Ama yavaş yavaş, deneyim elde ettikçe, duyusal ve zihinsel deneyim yoluyla gördüklerini dokunmadan da anlamaya başlar; zihin farklı duyumların bir araya geldiği, görme duyusundan elde edilen duyusal izlenimlerin kör adamın zaten tanıdığı dokunma duyusunun izlenimlerine dönüştüren bir madde gibidir. Kör adam iki nesneyi tanımayı ve birbirinden ayırt etmeyi bu şekilde başaracaktır.

Diderot'nun canlıların bilimi bağlamında ortaya attığı felsefi dirimselcilik biçimi son derece özgün olup maddenin duyusallığı ve organik liflerin "irkilebilirliği," büzülme kabiliyeti kavramlarını temel alır; bu son kavram, İsviçreli fizyolog Albrecht von Haller (1708-1777) tarafından

Deneyselliğe Övgü

Deneyselliğe övgü niteliğindeki bilim metodolojisi denemesi *Pensees sur l'interpretation de la nature*, matematiğin kısırlığını eleştirirken, bilgi ve fayda unsurlarının elde edilmesine imkân vermesi için yasalarının incelenmesi gereken üniter bir cisim olarak görülen doğanın "niteliksel" kavramını yüceltir. Doğa, "monistik" bir bakış açısıyla, yani madde, hayat ve bilinç arasındaki derin organik birliğe duyarlılığı öne çıkaracak bir tabloda ele alınmalıdır. Diderot doğayı, canlı ve cansız bütün varlıkların yaşamsal bütününü kapsayan aralıksız bir evrimsel dönüşüm halindeki "büyük bir zincir" olarak görür: Doğa, metamorfoz fikri doğrultusunda yönünü bulur ve bu fikir içerisinde biçim kavramı belirli bir imgeyle bağlantılı, değişmez, sabit bir veri değil, dinamik bir unsurdur, tek olası tanımı harekette, diyalojide yatar. Biçim, hibrit bir olgudur, çünkü tek bir imgeye bağlı kalmadan sınırlarını, "görünümü"nü değiştirme ihtiyacına sahiptir. Diderot bu ideal çizgiyi izleyerek doğanın güç ve "genel fermentasyon"

öne sürülmüştür. Canlı beden, yani "organize varlık," her biri hayat ve kendine özgü duyusallık sahibi ayrı ayrı canlıların (organlar) oluşturduğu bir federasyon gibidir. Diderot *Éléments de physiologie*'de [Fizyoloji Unsurları] (1770-1782) bir değil, en az üç hayat olduğunu öne sürer: (1) doğa bilimci Buffon'un (1707-1788) *Histoire naturelle, générale et particulière*'de [Doğal, Genel ve Tikel Tarih] (1749) ortaya attığı bir kavram olan "organik molekül"ün hayatı; (2) organın hayatı; (3) hayvanın tamamının hayatı. Her hayat farklı fizik ve kimya dinamiklerine itaat eder. *Le rêve de D'Alembert* (1769) Diderot'nun, kendine özgü duyusallıklara sahip, ilk "lif demeti"nden (merkezi sinir sistemi) hareketle epigenez süreci (kısımların üst üste gelmesi yoluyla oluşum) yoluyla yayılan ve hayvanın tamamını oluşturmaya kadar varan organik maddenin "duyusal noktası" açısından organizmanın oluşumu konusunda yeni fikirlerini sunduğu büyük bir ebedi fresk niteliğindedir. Bilinç ve akıl, canlının bedeninin tamamının oluşumunda rol alan son derece karmaşık fiziko-kimyasal sürecin nihai ürünleridir.



Denis Diderot, *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, Londra, 1749

anlamında aralıksız genetik hareketinin her dönüşümünü gerekçelendirebilecek bütün hayvanların "prototipi"ni aramaya koyulur.

Sanat ve İfade

Diderot'nun doğa felsefesinde öne çıkan, matematik eleştirisinden deneysel yaklaşım gerekliliği fikrine kadar çeşitli motifler, hem ansiklopedi çalışmalarının genel yapısını hem de bu genel epistemolojik ilkelerden bilginin başka alanlarına geçiş imkânını da anlamanın yolunu sunar. *Ansiklopedi*'nin başlıca yazılarından biri olup bundan dolayı 1751'de önceden yayımlanan "Sanat" maddesi bu açıdan çok önemlidir. Diderot, "mekanik" ve "liberal" sanatların hem toplumsal hem de bilişsel açıdan aynı itibar düzeyine sahip olduğu önermesinden yola çıkarak, sanatın doğayı yorumlamanın bir yolu olduğunu ve nesnelerin inşası yoluyla doğanın kendini "deneyimleme" ihtiyacını hissetti-

ğini gözlemler. Dolayısıyla insanın doğanın vekili veya yorumcusu olduğu ve anlama veya eylemde bulunma kabiliyetinin çevresindeki varlıkları deneysel veya akılcı olarak bilmesine bağlı olduğu ilkesi (Bacon'a ait bir ilke) temelinde felsefenin sanata ihtiyacı vardır.

Ansiklopedi'de "Sanat" Maddesi

Bu durumda "sanat" terimi sadece "güzel" üretimler için değil, nesneler üretmeye yönelik her türlü alet ve kuralın organizasyonu için kullanılmalıdır. Diderot *Ansiklopedi*'nin ilgili maddesinde şöyle yazar: "Sanat konusunu ele alanlar, doğa tarihinin tamamını derinlemesine incelemiş olmalı ve ondan birbiriyle bağlantılı bir bilgi ağı elde etmeye çalışmalıdır."

Elin derin zekâsı yoluyla bu doğanın ifadeye ve duyguya dayalı yönleri elde edilmeye çalışıldığında, amacı her şeyin içindeki gizli "hiyeroglifleri" temin ederek "ifadeleri"ni ortaya çıkaracak olan "güzel" sanatın ürünleri elde edilecektir. Diderot'ya göre ifade, "bir duygunun imgesi"dir, şeylerin karakterine, durumlarına ve doğal özelliklerine antropolojik bir cevaptır.

Böylelikle bir "ifade hiyeroglifi"nin güzelliği, doğayı veya bir olayı ifade etme kabiliyetinden, onu engellenecek veya "açıklanacak" bir şeye indirgemeden, içerdiği hareket enerjisini yakalayarak sergileme kabiliyetinden kaynaklanır. *Lettre sur les sourds et muets*'de [*Sağır ve Dilsizler Üzerine Mektup*] (1751) doğanın yorumunun Bacon'a indirgenemeyeceği, dünyanın ve onu teknik olarak yakalayıp manipüle eden inşa eylemlerinin daha genel bir estetik-ifade yorumunu beraberinde getirdiği anlaşılır. Diderot'ya göre diyalog sadece edebi bir tür olmanın ötesinde, doğaya özgü, ifade zengini çokseslilığin canlı imgesidir.

İlişkilerin Algısı

Bu durumda güzellik tanrıların armağanı değildir, nesneye içkin ilişkilerin kavranmasına yönelik inşa çabasından kaynaklanır. Diderot, güzellik ile doğa arasında bağlantı kurarken Descartes'ın 1618 tarihli *Compendium musicae* [Müzik Derlemesi] eserinde yer alan bir ifadeden yararlanarak "ilişkiler teorisi"nden söz eder. Sade olsun, bileşik olsun, ilişkiler "şeylerin doğası"nın kendi içindeki düzenini, simetriyi teşkil eder ve o simetri onlar yoluyla ifade edilir: Bu ilişkileri algılamak, güzelliği ifade gücü olarak kavramak anlamına gelir. "Zihnimde ilişkiler idesini canlandırabilecek bir şeyleri içeren her şeye -diye yazar Diderot- benim dışımdaki güzellik adını veririm; bu fikri uyandıran her şey bana göre güzeldir." Bu kavram öznel olarak göreceli değildir, çünkü nesneyle sınırlıdır: Zihin şeylere eklemede bulunmadığı gibi onları eksiltmez de; şeylerin güzelliği sadece kendi içlerindeki, kendi kısımları arasındaki somut ilişkilerden ve bağlantılardan kaynaklanır, sanatın görevi de onları duy-



Muhammed adlı tragedyada Voltaire, Zopir rolünde, 1820, Paris, Bibliothèque Nationale de France

gular tarafından tanınacak, yakalanacak ve ifade edilecek şekilde birleştirmek ve düzenlemektir.

Bu mesele böylelikle Diderot'nun düşüncesinin tamamı içerisinde sembolik bir anlam kazanır: Sanat eserleri veya nesneler inşa etmek daima doğayı yorumlamak anlamına gelir. İfade amaçlı bu işte doğa, kendi aralarında işbirliği

yapan, diyalog kuran, değer, anlam ve imkân alışverişinde bulunan, aralarında dinamikliği sürdüren biçimler halinde "güzel" ilişkiler yer alan bir çoğulluklar ve farklılıklar bütünü olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla Diderot'nun düşüncesi, bütün tezahürleriyle "gezgin" bir düşüncedir: "Güzel" olan, bu yolculuğun sonucudur, insan doğasındaki ve şeylerin doğasındaki imkânları öncelikle deneysel olarak kavramaya izin verir.

Yolculuk metaforu böylece XVIII. yüzyılda "doğa" kavramının tabi tutulduğu evrimin apaçık mührü haline gelir: Doğa artık, Tanrı tarafından fiziksel dünyada tesis edilmiş niceliksel bir yasa sistemi değildir, ama giderek daha çok karanlık veya en azından niteliksel yönleri keşfedilir, böylelikle doğanın katılığı kırılarak deneysel ve biyolojik çeşitliliği ortaya çıkarılır. Bu gezgin doğa artık eski dönem modellerine dayalı bir bilimsel analizin hareketsiz konusu değildir, çünkü yeni bakış açıları ve güzel olan, insan, toplum gibi tek bir doğanın sürekli yeni yorumlara açık, farklı katmanları olan nesnelerin hareketliliğine daha uygun şekilde yenilenmiş bir "bilim" kavramı gerektirir.



Jean-Honoré Fragonard, *Salıncak*, 1770, yağlıboya, Londra, Wallace Collection

Bir Metafor Olarak Tiyatro

Filozofların, bilim insanlarının, sanatçıların yorumlama faaliyetinin en ayrıcalıklı metaforu tiyatrodur. Tiyatro soyut bir temsil değil, el, yüz ve beden hareketlerinden oluşan, bir biçime dayandırılacak, dolayısıyla da kurallara ihtiyaç duyan bir uygulamadır. Beden, duyguları ifade ettiğinde kurallar gereklidir. Çünkü duygular "kontrol altına alınmalıdır" (bu tema Diderot'ya *Aktörlük Hakkında Aykırı Düşünceler*'e [1830] kadar eşlik eder). "Şiir devasa, barbar, vahşi bir şeyler ister" ama sadece belirli bir biçimin içinde gerçekleşir ve o biçim, kurallara uyarak temsile ses tonu, jestler, eylemler gibi bedensel yönler bahşetmeyi başaran ve sahneye enerji katan aktörden kaynaklanır. Bu durumda, aktörün duyarlılığın tamamını kullandığı bu tutku yönüne akılcı bir fren uygulanmalıdır. Böylelikle tiyatro hem ahlaki hem de mantıksal bir görev üstlenmiş olur.

Aktörlük Üzerine Aykırı Düşünceler

Tiyatro, onu insanı doğadan uzaklaştıran kültürel aracılığın metaforu olarak gören Rousseau'nun öne sürdüğü gibi yozlaşma değildir.

Tam tersine, tiyatro doğayı yorumlarken, temsilin temelinde yatan duyusal boyut ile ideal boyut arasındaki işbirliğini uygular. Rousseau doğa adına tiyatro temsillerini feshetmek isterken, Diderot ise tiyatroyu temsil biçimlerinin inşası için bir model olarak görür: Biçimler oluşturulduğunda veya yorumlandığında, biçime dinamizm, duyguya da katılık katacak uzlaşmalara başvurmak gereklidir. Doğa gibi tiyatro da bilgi ve ifade üretmesi için tezahür ve yasa çeşitliliği ve zenginliğiyle bilinmesi gereken bir sistemdir. Tiyatro jestleri, doğadaki hareketler gibi tekrarlı olsa da daima farklıdır, daima yenidir. Aktörlerin aykırılığı, doğanınkiyle, felsefeninkiyle aynıdır: Onlara göre de temsil, yeniden öne sürülen bir kavramsallaştırma değil, dünyanın çoğul çeşitliliğini jestleriyle kanıtlayan bakış, duyular, beden ve yargıdır. İçgüdü de iyi bir hakem değildir, dolaysızlık da; filozoflar gibi aktörler de "doğanın dipsiz kaynağından sürekli olarak faydalanan" şairlere benzemelidir, zira böyle yapmadıkları takdirde "zenginliğin çok geçmeden sona erdiğini göreceklerdir."

Telafi etmek, uzlaşmak, aracılık etmek, deneyim ile yargı, ifade ile düşünce arasında diyalog kurmak. Diderot'nun katettiği güzergâhın tamamının en derin özü budur: Bilginin nitelikleri gözlem, tanıma ve taklittir, belirsiz bir duygu değil, bedenin hareketlerini biçime yöneltme iradesidir. Büyük bir aktör bir rolü canlandırdığında sahnenin hâkimiyetinde değildir, kendi dışına çıkarak sahneyi kontrolü altına alır: Hakikat, dolaysız mevcudiyet veya onun yeniden üretilmesi değil, ansiklopedi çalışmaları gibi, her şeyin çoğul anlamını tarif eden, doğası üzerine kafa yoran, ardındaki ilkeyi yakalayan, onu biçimsel bir referans modeli haline getiren bir temsildir, ânı aşarak olguyu niteleyen şeyleri yakalar.

Casanova ve Don Giovanni: Libertenizm ve "*Libertinage*"

"Küçükhanım, liste şöyle..."

Giacomo Casanova'nın (1725-1798) *Hayatımın Hikâyesi*'nin ilk sayfalarına bakacak bir okur, kendini çelişkili bir şekilde kendi öğrencisi olarak tanımlayan ve görevinin, hocasını sevmek olduğunu söyleyen bu büyük Venedikli libertenin otoportresinin tadını çıkarmaya başlayabilir. Casanova, ününün büyük kısmını anılarının sayfalarını dolduran, baştan çıkarmayı başardığı kadınların inanılmaz sayısına ve kocalarıyla dalga geçmekten aldığı zevke borçludur. Asla karşı koyamadığını söylediği mizacını savunan Casanova, *Hayatımın Hikâyesi*'nin ilk sayfalarında hayatını baştan başa kaplayan zevk anlarını teker teker anar: Moskova'dan İstanbul'a, Avrupa'nın çeşitli bölgelerinde Casanova'ya aktrislerin ve asil kadınların, rahibelerin ve rahibe adaylarının, evli kadınların ve genç kızların yüzleri eşlik eder.

Maskeli Liberten

XVIII. yüzyılda sosyete balolarına katılan maskeli liberten, talihinin yaver gittiği aşk randevularını aktarırken düşüncelerini anlatır ve kendi güdülerini estetik kılıfına büründürür: "Benim üzerimde daima olağanüstü bir etki yaratan, bir kadının hayat dolu güzelliğidir, her kadının yüzünde taşıdığı güzelliktir, çünkü insanı büyüleyen şey yüzde yer alır; Roma'da veya Versailles'da gördüğümüz sfenkslere, bedenlerinin kelimenin gerçek anlamıyla deforme olmasına rağmen âşık olmamız bunun bir kanıtıdır." Kadın sfenks üzerine kafa yoran Don Juan imajı, Diderot'nun *Ansiklopedi*'de "Libertinage" maddesinde yazdıklarının teyidi niteliğindedir: Diderot, Libertenlerin, salt maddi ihtiyaçlarını tatmin etmeye öncelik vermedikleri takdirde, mizahi yeteneğe sahip olduklarını öne sürer. Don Juan'ların hayatlarında birbirini kovalayan yüzler ve maskeler, kadın siluetleri ve portreleri anı kitaplarının sohbetlerinin arasından başlarını uzatırlar.

Casanova'dan Laclos'a

Mozart'ın *Don Giovanni* operasının librettosunu yazan Da Ponte'nin (1749-1838) coşkulu "kataloğu"nda olduğu üzere, sadakatsiz çapkınlara baştan çıkardıkları kadınları teker teker anılarında canlandırma izni verilir. Maskeli olsun, yüzü açık olsun, Liberten daima başkasının kılığına bürünmüştür, çünkü o muhteşem dünyevi imajının ardında hem erotik fetih amacını hem de karakterinin sosyal kimliğini gizler; Choderlos de Laclos'un romanı *Tehlikeli İlişkiler*'in (1782) kahramanlarından Merteuil Markizi, liberten karakter Valmont'un karakteri konusunda son derece keskin gözlemlerde bulunur: "Salt rastlantının ürünü olan güzel bir yüz; dünyayla haşır neşir olmanın hemen her zaman yarattığı zarafet ve aslında bayağı çene çalmalarla da ikame edilebilecek zekâ;



Jean-Honoré Fragonard,
Anahtar Deliği (ayrıntı),
1776-1779, Paris, Musée du Louvre

övgüye değer, ama belki de ilk başarıların kolay olmasından kaynaklanan cüretkârlık: işte, yanılmıyorsam, sizin araçlarınız bunlar."

Evler, Kitaplar ve Yatak Odaları

Venedik'in randevuevlerinde ve Paris'in yatak odalarında libertenler ile hanımefendiler bir duyusal zevklere, bir edebi zevklere kendini verir, yeni bir edebiyat türünün romanlarında birbirlerine cilvelerle meydan okurlar. XVIII. yüzyılda erotizm teması hem tıbbi-psikolojik araştırmalarda (örneğin Diderot'nun *Rahibe*'si) hem de ruhban sınıfına yönelik eleştirilerde karşımıza çıkar, ama *philosophe*'ların kültürünün etkisi altında kalırsa da onunla tamamıyla özdeşleşmez. Kılık değiştirmelerin ve erotik ilişkilerin muğlaklığı üzerine kurulu eğlenceli romanlar yüksek sosyetenin maskeleri arasında yayılır. Karakterlerin psikolojisi olağanüstü bir önseziyle de Marivaux'nun (1688-1763) tiyatro oyunlarının ritmine ve stiline sahip zarif sahneler ve zekice diyaloglar yoluyla sergilenir.

Divertissement'dan Suçun Savunmasına: Sade

Görkemli kılık değiştirmeler yerini Donatien Alphonse Françoise de Sade'in (1740-1814) apaçık provokasyon amaçlı müstehcenliğin şiddetine bırakır. Burada Libertenizmin din karşıtı motifleri müstehcen motiflerle bir araya gelir ve zarif erotizmin yerini *Justine* romanındaki Sainte-Marie-des-Bois keşişlerinin lanetlemeleri ve canice eylemleri alır. Liberten keşiş kılığına büründüğünde kimlik değişimi en mükemmel halini alır, çünkü manastırın ardında, Justine ile diğer kurbanların cezalandırıcılarının arzularını tatmin ettiği yer vardır. Sade, hayal gücü ile suç arasındaki ilişkiyi Keşiş Clement'in ağzından tarif ederken bir tür cani duyumculuk sergiler: "Acıdan daha canlı bir duyum var mı? Acının tezahürleri canlıdır, aldatıcı değildir; kadınların daimi olarak sahnelediği, ama gerçek anlamda hemen hiç tatmadığı zevk ise aldatıcıdır [...] Acıyı elde etmek için ise herhangi bir ön şart gerekli değildir: Bir insan ne kadar kusurluysa, ne kadar yaşlıysa, ne kadar sevimsizde o kadar başarılı olacaktır." Keşiş kılığına girme, kökleri hedonist kültüre uzanan ve tam da temelindeki hedonist önermelerden dolayı her türlü caniliğin paradoksal olarak bağışlandığı, materyalist bir düşüncenin ifadesini ağırlaştırır.

"İdeologlar"

Siyasi Sorumluluklar

1771 ile 1810 arasında faaliyet gösteren "ideoloji" filozofları ve bilim insanlarının oluşturduğu entelektüel topluluğu o kadar istikrarlı işbirliği ilişkileri ve fikir alışverişleri sergiler ki, çalışmalarının tek bir felsefi sistem teşkil ettiği söylenebilir. Doğrudan Aydınlanmacıların vârisleri olan "ideologlar" Fransız Devriminin siyasi hayatında aktif olarak rol alırlar, çünkü toplumsal sorumlulukların felsefi bilginin zorunlu bir sonucu olduğuna inanırlar. Direktuvar döneminde Kamu Eğitimi Komitesinde gerçekleştirdikleri okul reformu ilerisi için de bir örnek teşkil edecektir.

Etienne Bonnot de Condillac, Claude Adrien Helvétius ve Jean Antoine Nicolas Caritat de Condorcet'nin (1743-1794) öğrencileri olan ideologlar 1771'de Auteuil'de bir araya gelmeye başlar. En ünlüleri arasında Antoine Louis Claude Destutt de Tracy (1754-1836), Pierre Jean George Cabanis (1757-1808), Constantin François Volney (1757-1820) ve François Thurot (1727-1760) vardır.

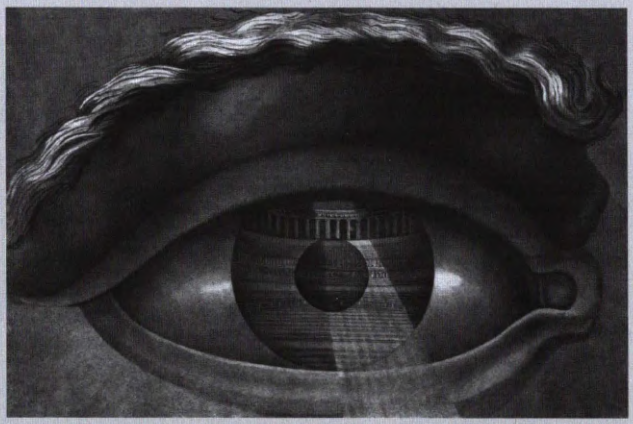
İnsan ve Bilgi Teorileri

Destutt de Tracy'nin (1801-1815) *Eléments d'idéologie* [İdeolojinin Unsurları] ve Cabanis'in (1796-1802) *Rapports du physique et du moral de l'homme* [İnsanın Fiziği ile Ahlakı Arasındaki İlişkiler] eserleri, ideologların insanın, özelliklerinin ve kabiliyetlerinin genel tarihini inşa ederken faydalandıkları başlıca metinlerdir. İdeologlar bu teorik yapıyı yeni bir "insan bilimi" olarak düşünürler: "İdeoloji," başka bir deyişle genel disiplin anlamında felsefe insan hakkındaki bilgiyi konu alan çeşitli bağımsız ve özgül bilimleri bir araya getirerek düzenler.

İdeolojik bilginin inşasının hareket noktası fikirlerin, kökenlerinin, oluşumlarının, bileşimlerinin ve ifadelerinin analizidir; de Tracy'nin grubun teorik yönelimini tarif ederken kullandığı "ideoloji" terimi buradan kaynaklanır.

Cabanis'e göre ise canlı madde, özgül niteliği doğrultusunda sinir sisteminde bulunan duyuların merkezi olan belirli türden bir tözdür. Organik madde, sinir sisteminin duyusallığı yoluyla duyumları ve algıları, dolayısıyla da düşünceleri oluşturur: İdeler ve düşünceler böylelikle maddeye zıt değildirler, aynı maddenin ürünü olarak görülür.

De Tracy'ye göre de ideler, fiziksel merkezleri sinir sistemi olan duyumlarla ortaya çıkar. De Tracy'ye göre "ideoloji," düşüncenin oluşum sürecinin tarihidir: bütün ideler duyumlardan doğar. İlk anda hissetme vardır, ikinci olarak hafıza geçmişten bir duyum hatırlar, üçüncü olarak yargı bir duyumla ona neden olan nesnenin bağdaştırılmasına imkân tanır, son olarak da irade bir nesnenin neden olduğu duyumu hatırlatarak ona arzu duyulmasını sağlar.



Claude-Nicolas Ledoux, *Besançon Tiyatrosuna Bir Bakış*, 1804, Gravür, Paris, Dekoratif Sanatlar Kütüphanesi

Dil Teorisi, İşaretler ve Evrensel Diller

İdeologlar tarafından geliştirilen kompakt ve homojen dil teorisinin başlıca kaynağı *Eléments d'idéologie*'nin "Gramer" bölümüdür. Dil düşünceyi sabitleyip aktarmaya yarar ve soyutlama ile hayal gücü gibi üst düzey zihinsel yetilerin gelişmesine katkıda bulunur. Bir dil, organize bir işaret sistemi, yani sözdizim kuralları (kullanım talimatları sistemi) doğrultusunda organize edilmiş bir anlamlı unsurlar (kelime dağarcığı) bütünüdür. De Tracy bu önermelerden hareketle bazı sonuçlara varır. Kelimelerin yanı sıra başka herhangi bir fiziksel madde de bir unsur bütününde oluşması ve sözdizimi kuralları doğrultusunda organize olması şartıyla bir dile destek olabilir.

Diller ayrıca insanın ve toplumun evrimsel tarihi ve dinamiği tarafından belirlenir. İdeologlar insanlık tarihinde, insanın sosyal ve zihinsel gelişim safhalarıyla bağlantılı olarak birbirini izleyen çeşitli dilleri sıralarlar.

İlk dil, hareketlerden ve bağırışlardan oluşur. Kelimelerden oluşan dil uzlaşma sonucu, toplumun doğduğu anda, dilsel uzlaşı yoluyla doğar. Dolayısıyla sözlü dil, toplumsal oluşumların genişliği ve organizasyonu doğrultusunda gelişir. İdeologlara göre dille beraber gelişen yazı, hiyerogliflerle başlar (yani semboliktir, imgelerden oluşur), sonra hecelerden, daha sonra da alfabeden oluşur.

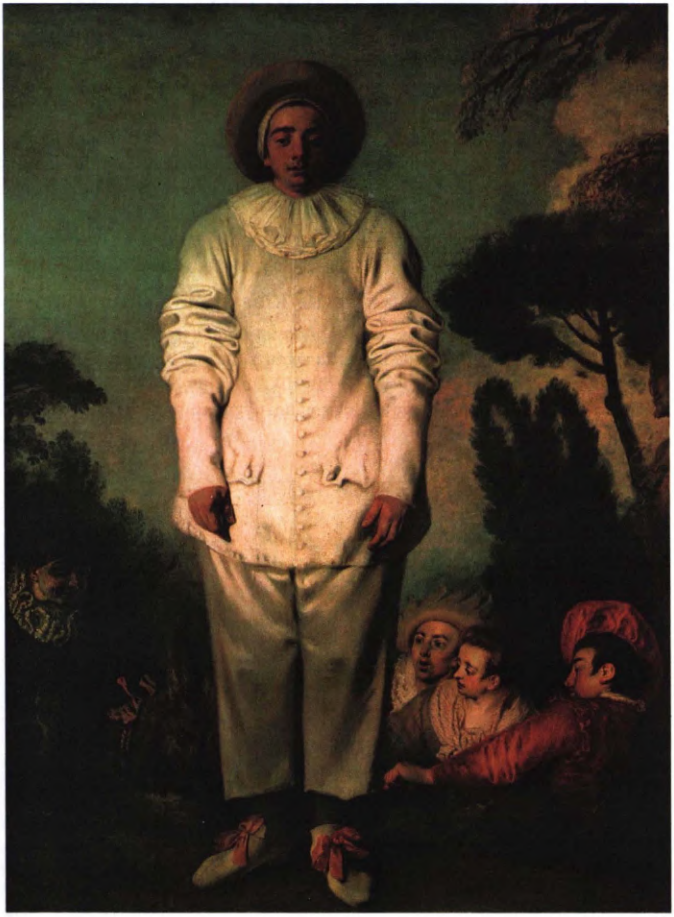
De Tracy bu gözlemler temelinde dil gramerinin tarihi olarak belirlendiği, genel gramerin de çok soyut bir tariften başka bir şey olmadığı fikrini geliştirir. Dolayısıyla de Tracy'ye göre evrensel bir dil yaratmak imkânsızdır: İfade edilmesi gereken evrensel ve doğuştan bir düşünce yoksa, evrensellik iddiasındaki bir dil bir nesil içinde lehçelere ve bireysel kullanımlara bölünecektir.

Coğrafya, Antropoloji ve Beşeri Bilimler

İdeologların antropoloji alanına getirdiği en büyük yenilik, egzotik hikâyelerin gizemini ortadan kaldırmak ve yolculuk anlatılarının belirli kurallara uyması amacıyla "vahşi halklar"ın gözlemlenmesi için yeni bir yöntem geliştirmiş olmalarıdır. Yeni gezginlere hem fiziksel yeri ve peyzajı hem de rastlanılan halkların siyasi ve sosyal organizasyonunu, ruhsal ve maddi hayatının çeşitli yönlerini ve dili ile yazısını dikkatli bir şekilde gözlemlemeyi öğretmek gereklidir. Bu gibi araştırmalar Avrupa'da halk kültürlerine ve yerel geleneklere ilgide ve bu konulardaki araştırmalarda artışa neden olur. 1798'de Aveyron ormanlarında bulunup Pinel e Jean Marc Gaspard Itard (1774-1838) tarafından incelenen ve doğal halinde kalmış bir insan örneği olarak görülen vahşi çocuk bu dönemde büyük ilgi görür. Çocuğun eğitimi, doğal halden itibaren insanın dil öğrenmesi ve sosyallik edinmesi konusunda antropolojik bir deney haline gelir.

Silvia Rodeschini

Diderot'nun *Essai sur la peinture* [Resim Üzerine Deneme] (1766) eserinin başındaki, "Doğa yanlış bir şey yapmaz. Güzel veya çirkin, bütün biçimlerin bir varlık nedeni vardır ve var olan her şeyde olması gerektiği gibi olmayan bir şey yoktur," şeklindeki ifadesini yeter-sebep ilkesini ilan etmek için bir hazırlık olarak yorumlarsak, Leibniz'e aitmiş gibi durur. Nitekim Leibniz'in sebep hakikati ile fiili hakikat arasındaki ayrımı, Aydınlanma çağının birçok önermesini ve onlardan doğmuş olan "yeni bilimleri" gerekçelendiren şeylerin metafiziğine imkân vermiştir. Ancak öte yandan bir yeniliğe, yani Diderot'nun şeylerin içkin "sebepleri"ni ve fenomenal niteliklerini inceleyerek metafiziği şekillendirme ve yorumlama iradesine işaret eder. Yeter-sebep ilkesi, rasyonel bir zihniyet bağlamında nedenlerin arayışı olarak yorumlanabilir: Ancak Diderot, *logoi*, yani "sebepler" hem gerçekliği kazımanın bir yolu hem de gerçeklik üzerinde eylemde bulunmanın bir aracı olduğundan, düşüncelerini bu yoruma indirgemez. Diderot'ya göre neden ile sonuç bizim için hep açık ve net olsa, ki değiller, o zaman "varlıkları oldukları gibi temsil etmekten daha iyi bir şey olamaz." Ama böyle bir durum söz konusu değildir: nedensel sistemin kavranmasına imkân veren, kanıtları değil, gerçekliğin temsil şekillerinin katmanlı karmaşıklığıdır, sürekli olarak yeniden tarif edilmesi, incelenmesi, yorumlanması gereken katmanlı bir organizmanın bütününü düzenleme gibi bir zekâ kabiliyetidir.



Jean-Antoine Watteau, *Gilles*, y. 1718-1719, tuval üzerine yağlıboya, Paris, Museo del Louvre

FELSEFİ BİR TÜR OLARAK CONTES PHILOSOPHIQUES

Paolo Quintili

Aklın *Periplous*'u. Aydınlanma ile Klasisizmin Buluşması

Felsefe temelli alegorik hikâyeler (*conte philosophique* [felsefi öykü]) Aydınlanmaya özgü bir icat değildir. Klasik antikçağda Yunan ve Latin yazarlar "kriz dönemi"ne özgü bu yeni türü, felsefi bir bilgelik, kurtuluş veya özgürleşme "mesajı" içeren, açıklama veya eğitme amaçlı romanı uygulamıştır. Bu türün en muh-



Jean-Michel Moreau, Montesquieu, *Le temple de Gnide* (1725), 1742'de Londra'da yayımlanan baskının başsayfası ve bir önceki sayfası, Paris, Bibliothèque Nationale de France

teşem ve paradigmatik örneklerinden biri, Apuleius'un (MS 124-170) *Altın Eşek* olarak da bilinen *Başkalaşımlar* eseridir: Yapılan bir büyü sonucunda eşeğe dönüştürülen, ama bilincini ve aklını muhafaza eden başkahraman Lucius'un alegorik yolculuğu Aşk ile Psyche'nin ünlü mitini de içerir. Bu ruhsal yolculuk okura iyiliğe ve hakikate (Platonik olarak) yükselme yollarını "öğretme" iddiası taşır.

Apuleius, "Alethe diegemata" ["Gerçek Öykü"] adlı, eğitim amaçlı, hayali bir öykünün yazarı Samsatlı Lukianos'un (MS 120-180) Yunan modelinden ilham almış olmalıdır; bu model, modern çağda (XVI ve XVII. yüzyıllar), Aydınlanmanın eşiğinde çeşitli yazarlar tarafından yeniden ele alınıp uyarlanmış, Liberten gelenekten çeşitli yazarlar tarafından, edinilmiş fikirlere yönelik radikal bir suçlama bağlamında, hem Katolik hem de Protestan dini ortodoksluğa yönelik hicivsel, eleştirel, hatta "yıkıcı" amaçlarla kullanılmıştır. Bu yazarlar arasında en çok öne çıkanlar *Histoire comique de Francion*'un [Francion'un Komik Tarihi] yazarı Charles Sorel (1599-1674), ünlü masalların ve hicivsel, konformizm karşıtı öykülerin yazarı Jean de La Fontaine (1621-1695) ve özellikle Montesquieu, Voltaire, Diderot ve Rousseau'nun Aydınlanmacı *conte philosophique*'inin edebi modelini teşkil edecek olan *Öteki Dünya veya Ay Devletleri ve İmparatorlukları*'nın (1662) yazarı Cyrano de Bergerac (1619-1655) vardır. Kahkahanın ve hicvin hâkim olduğu, gezegenler arası yolculuk gibi bilimkurgusal bir maceranın başkahramanı olan Cyrano'nun kendisi, Ay ve Güneş halklarının insanlara kıyasla daha büyük felsefi bilgeliğe sahip olduğunu gözlemler. Voltaire de "Micromegas" adlı öyküsünde Sirius ve Satürn halklarının dünyalılardan çok daha bilgili olduğunu gösterir.



Öteki Dünya veya Ay ve Güneş Devletleri ve İmparatorlukları'ndan bir illüstrasyon, XVIII. yüzyıl

Bilinçli, doğrudan bir miras söz konusudur: sağduyulu bakış açılarının ve yargıların (veya önyargıların) tersine çevrildiği bir anlatım tekniği; hayal kurmayan, bilinçli bir okura yönelik, ahlakçı niyeti olmayan bir saygı gösterisi

niteliğinde, ironi ve imalar açısından zengin, "hafif" bir yazı; hayali veya coğrafi açıdan mitolojik "başka yerler"e göndermeler. Bu son noktaya yeni bir özellik olarak anlatımın kasti eleştirel karakteri eklenir. Montesqieu'nün de, Voltaire ile Rousseau'nun da "başka yer" olarak idealleştirip önyargılardan yoksun bir dünya olarak örnek aldığı Doğu, Otoriteye ve Geleneklere yönelik Aydınlanmacı eleştirinin hedeflerine yöneltilecek başlıca silah haline gelir. "Klasik" akıl, XVII. yüzyılın geometrik aklı, Yeni Dünyanın kıyılarını keşfe çıkar ve böylece kendini, sınırlarını ve yargılarının temelini, kendi "ciddiyeti"ni bile sorgulamasına neden olacak bir *periplous*'a (uzun turlardan sonra başlangıç noktasına dönüş) başlar. Oyunlar, kahkahalar, ironi, şakalar bu türün baskın stil ve içerik özellikleri haline gelir.

Ansiklopedi'de "Öykü" Maddesi

Diderot bu türü şöyle tanımlar: "ÖYKÜ, tekil, eril (Edebiyat) nesir veya manzum şeklinde hayali bir anlatımdır (*récit*); en önemli özellikleri resmedilenin çeşitliliği ve hakikati, şakalarının (*plaisanterie*) inceliği, stilinin canlılığı ve uygunluğu, olaylar arasındaki keskin tezattır. Öykü ile masal arasındaki fark şudur:



Jean-François de Troy, *Molière Okuması*, y. 1728, tuval üzerine yağlıboya, özel koleksiyon

Masal belirli bir uzamda ve belirli bir zamanda yer alan tek bir olay içerir ve amacı, ahlaki bir önerme sunup hakiki olduğunun hissedilmesini sağlamaktır; öyküde ise ne zaman, ne eylem ne de yer birliği vardır ve amacı eğitmekten ziyade eğlendirmektir (*amuser*). Masal genelde bir monolog veya bir komedi sahnesinden ibarettir; öykü ise birbirini izleyen, birbirine bağlı komedilerden oluşur. La Fontaine her iki türde de çok başarılıdır, ama biraz fazla masal ve biraz fazla uzun öyküler yazmıştır" (*Ansiklopedi*, cilt IV, s. 111a). Diderot'nun maddesinin yanında d'Alembert, ona paralel yazdığı bölümde, *conte*'un masala ve romana kıyasla "ahlaksız" bir niteliğe sahip olduğunu, kasti yalanların insanların eleştirel duygusunu canlandırmak için ustalıkla inşa edildiğini vurgular.

"*Le monde comme il va*". Voltaire, Tarihi-Eleştirel Gerçekçilik ve Hayali Anlatım

Conte philosophique'in Aydınlanma dönemindeki ilk denemelerinde en başarılı model Voltaireinkidir. Voltaire kendi döneminde dram, şiir ve tragedya ile Fransa tarihi yazarı olarak büyük ün sahibi olur; en önemli eseri arasında yer alan *Le Siècle de Louis XIV* [XIV. Louis Dönemi] (1751, sonrasında birçok baskı) ile



François Boucher, *Çin Bahçesi*, 1742, Tuval üzerine yağlıboya, Besançon, Musée des Beaux-Arts



Jean-Michel Moreau, *Candide ile Cacambò sakat bırakılmış bir yerliyle karşılaşırlar*, 1787, Paris, Bibliothèque Nationale de France

Essai sur les mœurs'de [*Âdetler Üzerine Bir Deneme*] (1756-1769, ön baskıları da yayımlanmıştır) Voltaire ileride büyük rağbet görecek olan "tarih felsefesi" şeklindeki temel kavramı icat eder. Voltaire'in anlatımsal üretimi üretiminin tamamının oldukça marjinal bir bölümünü teşkil eder. Yazarın ilgi konusu olan insanların hayatı tarihi anlatılarda (*Le Siècle de Louis XIV, Essai sur les mœurs*) farklı, hayali *conte*'larda ("Micromegas," *Candide* vs.) farklı anlatılır. Ancak bu iki anlatı şekli (*récits*) birbirlerini tamamlarlar, uygarlık veya hayal gücü yoluyla insanların hayatını oluşturan şeyleri farklı açılardan temsil ederler.

Filozoflar, tarihi veya anlatımsal söylem doğrultusunda aynı temel soruyu sorarlar: İnsan aklı nasıl gelişir? Tarihte vahşet olaylarının ve caniliklerin birbirini izlemesi gibi trajik ve genelde anlamsız bir şekilde gerçekleşir ve tarihsel anlatım bu olayları eleştirel açıdan izler, hatta çözümlerinin kendinde yattığını iddia eder: *Essai*'de öne sürüldüğü gibi "*Historia Magistra*"dır [tarih, öğretmendir] ("insanların insanlara nasıl davrandığını görünce kalem elimizden düşü-



Jean-Baptiste-Siméon Chardin, *Ressam Maymun*, 1739-1740, yağlıboya, Paris, Louvre Müzesi

yor"). Tarihçi Voltaire, büyük tarihçi Jules Michelet'nin (1798-1874) deyimiyle "gözyaşlarıyla güler"ken tarihi dünyanın insanlarının sefaletini ortaya çıkarır ve eleştirir. Öte yandan, *conte*'ların hayali yönteminde akıl, dünyanın kötülüğünden kurtulmanın olası yollarını, trajedi, dram ve komedi arasında yer alan, kuşkuculukla ve ironiyle beslenen dindışı bir bilgeliğin aynası niteliğindeki zekice şakalarda arar. Yarı trajik yarı komik anlatımdan, tersine kahraman olan neşeli *Grand Homme* da [Büyük İnsan] ortaya çıkar. Öykü kahramanı veya kahramanları, tarihsel dünyanın anlamsızlıklarını şahsen yaşarlar ve duruma göre ya onların kurbanı olurlar ya da onlarla dalga geçerler. Yolculuk veya *periplous* metaforu Voltaire'in birçok *conte*'unda kendini gösterir.

Voltaire'in öykülerinin en ünlüsü olan *Candide ya da İyimserlik Üzerine*'de insanların ve Takdiri İlahinin kontrolünde (olmayan) evrenin iyiliğine dair bütün iyimser inanışlar Candide'in şahsında görkemli bir şekilde çürütülür ve öykü burjuva bir temayla kapanır: "Pangloss [Leibniz'in parodisi] bazen Candide'e şöyle derdi: 'Bütün olaylar olası dünyaların en iyisinde birbiriyle bağlantılıdır: çünkü sonuçta siz güzel bir şatodan Matmazel Cunegonde'un aşkı uğruna kıçınıza bir tekmeyle kovulmasaydınız, Engizisyona tabi tutulmasaydınız, Amerika'yı baştan başa yürüyerek katetmeseydiniz, barona bir kılıç darbesi indirmeseydiniz, bütün koyunlarınızı Eldorado'nun güzel ülke-

sinde kaybetmeseydiniz, şimdi benimle ağaçkavunu yemişi ve şamfıstığı yiyor olmazdınız.' 'Çok doğru,' dedi Candide, 'ama bahçemize bakmamız lazım.'" Bahçeye bakmak, mütevazı bireysel çabalara, ödüllendirici ve cezalandırıcı bir tanrıya dair teselli edici yanılsamaya güvenmeyerek, kendini geliştirerek değer katmak demektir. ("'Düşünmeden çalışıyoruz,' dedi Martin. 'Hayata tahammül etmenin tek yolu bu.'")

Le monde comme il va. Vision de Babouc écrite par lui-même'de [Dünyanın Gidişatı. Babouc'un Kendisi Tarafından Yazılmış Düşü] yine hem hayal kırıklığı hem de beşeri, doğal ve tarihi evrenin umutsuz (dolayısıyla ironik) eleştirisi temaları işlenmiştir. Son derece kısa olan *Histoire d'un bon bramin*'de [İyi Bir Brahma Rahibinin Öyküsü] "daha iyi olan başka yer"in sembolü, Doğulu bilge modeli ele alınarak, bu hayatta mutluluğa erişmek açısından bilgeliğin ve cehaletin avantajları ve dezavantajları ele alınır. Çözüm zordur ve anlatıcı akılcılık ile ilkel bir mutluluk hali arasında hangisini seçeceğini bilemediğinden bilinçli, kuşkucu bir sonuca varır: "'Bu durumda,' dedim, 'sağduyu sahibi olmamayı seçmek gerektiği apaçık, zira kendimizi kötü hissettiğimizde sağduyunun pek bir katkısı dokunmuyor.' Herkes benle hemfikirdi, ama mutlu olma uğruna aptal olmayı kabul edecek kimseyi bulamadım. Ben de anladım ki, mutluluğa önem veriyorsak da akla daha çok önem veriyoruz. Ama bir süre düşününce, aklı mutluluğa tercih etmek çok anlamsız geliyor. Bu durumda bu çelişkiyi nasıl açıklayacağız? Bütün diğerleri gibi. Bu konuda konuşacak çok şey var."

Anlatıcı Voltaire böylelikle yeni bir felsefi-edebi tür yaratırken La Fontaine ile Cyrano de Bergerac'a çok şey borçludur, ama olayların tarihsel anlatımını yorumlama yaklaşımında kapsamlı bir yeniliğe gider. Öykü, okurun beşeri olaylar konusundaki eleştirel yargısını tetiklerken, insanların kaçınılmaz olarak gözden kaçırdığı tarihsel hakikatten gözlerini ayırmamasını sağlar.

Montesquieu, Diderot ve Rousseau

Voltaire'in *conte*'larında ahlaki veya ahlakçı kaygılar oldukça zayıfsa veya en azından dolaylıysa da anlatımın açık veya yarı açık ahlaki yönü (ama ahlakçı değil) Montesquieu ile ansiklopedi yazarı "*philosophe*"lar için büyük önem taşır. Anlatıcı Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine* (1748) eserinin okurları tarafından pek tanınmaz, ama Doğu tarzı *conte philosophique* türünü, uygulamaya ilk koyanlardan biridir. Bir mektup romanı olan *İran Mektupları*'nda (1721) Batı'da yolculuk yapan İranlı başkahraman Usbek, bakış açılarını tersine çevirerek Avrupa'da edindiği değer ve fikirleri "Başka Yer" bakış açısıyla ele alarak sorgular; Montesquieu ayrıca üç felsefi öykü de yazar: "Le Temple de Gnide" ["Gnidos Tapınağı"] (1725'de yayımlandı), "Histoire véritable" ["Gerçek Bir Öykü"] (ölümünden sonra, 1892'de yayımlandı) ve "Arsace et Isménie" (ölümünden sonra, 1783'te yayımlandı). Mitolojik konulu, sembolik nitelikte



Jean-Etienne Liotard, *Monsieur Levett ve Mademoiselle Glavany Türk giysileriyle*, y. 1740, tuval üzerine yağlıboya, Paris, Louvre Müzesi

olan ve yedi "kanto"dan oluşan ilk öykünün teması erkeklerin aşk konusundaki istikrarsızlığıdır ve erkekler ile kadınlar arasındaki ebedi kırılganlığa dair önyargıları alaya alırken kelimenin asıl anlamıyla Eros'u yüceltir: "Şiirin amacı, duyularımızın zevki değil, kalbimizin duyguları sayesinde mutlu olduğumuzu göstermektir; ama mutluluğumuz çeşitli olaylardan rahatsız olmayacak kadar saf da değildir."

Doğuda geçen diğer iki öykünün teması hayali yolculuklardır. "Histoire véritable" da böyledir ("Arsace et Isménie" onun bir kısmıdır): "yaşlı bir jimnosofistin kâhyası," "bütün Hintlerin en büyük sahtekârı" olan isimsiz bir karakterin ruhsal yolculuğu ele alınır; karakterin ruhu, insandan hayvana ve tekrar insana, yani davranışları doğrultusunda alçak veya yüksek "kalite"de ruhlara göç edip durur. Bu öykünün ahlaki mesajı, bir yandan ironi yoluyla metempsikoz konusundaki metafiziksel-dini doktrinlerin anlamsızlığını göstererek okuru, edinilen dogmaları sorgulamaya davet etmektir. Diğer yandan, "Hintli gezgin" Ayesda ile olan ironik diyalogda madde ile ruhun birliği ve maddenin ruha bağımlılığı fikirleri ile tutkuların hâkimiyetindeki insanın eylemlerinin anlamsızlığı konusundaki kuşkucu görüşler ele alınır: "YüceVarlık başlangıçta bütün ruhları da, bütün maddeyi de yaratmıştır. Onun gibi üstün bir fail, sonradan

Felsefede Kadın

Rousseau, *Emile*'in (1762), başkahramanın "Sophie veya kadın" adlı kadınına adadığı beşinci kitabında kadınla erkek arasındaki eşitlikten ziyade farklılığı vurgular: Erkeğe kıyasla kadın doğaya daha çok aittir. Bu onun bir yandan gücünün, diğer yandan da zayıflığının ve erkeklere tabi olmasının nedenidir.

Rousseau'ya göre beğeni ve sanat toplumunun temelindeki kadın duyarlılığı doktrini, kadınların karakterini niteleyen paradokslardan (iffet, hâkimiyete dönüşür, kırılganlık tersine dönüşüp duyguların gücü halini alır, "en güçlü" "en zayıfa" bağlıdır vs.) kaynaklanır. Toplumsal bağlamda güzel ve çirkin, zevkli ve hoş olanın sınırlarını tarihi olarak belirleyenler kadınlardır. Bu alandaki hakları, devletlerin kaderini belirleyen kararların alınmasındaki siyasi rollerinin önemsizliğiyle ters orantılıdır.

Yaklaşımı biraz farklı olan Diderot, kadınlarla erkekler arasındaki organik ve fizyolojik farklılıkları vurgulamaya eğilimlidir: Kadınlar erkeklere kıyasla daha yoğun ve niteliksel olarak farklı bir duyarlılığa sahiptir. Diderot, kadınlarla ilgili şöyle bir gözlemde bulunur: "Gücü de, zayıflığı da uç noktalarda olan bir varlığın sonsuz çeşitliliği [...] Kadınların özellikle de aşk tutkuları, kıskançlık krizleri, ana şefkati, batıl inançları ve halk arasında yaygın duyguları paylaşma şekilleri şaşırtıcıdır" (*Sur les femmes* [Kadınlar Üzerine]). Ancak bu doğal eğilime, "kadın olma"nın mutsuzluğunu ve azınlık durumunu daha da arttıran yasaların suiistimalini ve kusurlarını da eklenmelidir. Diderot bu ifadeyi kullanır ve uygarlığın Batıyla sınırlı olmayan kusurlarının apaçık eleştirisine girişir (nitekim Yeni Dünyanın "Hintlileri"nin âdetlerini de hedef alır). Diderot yasalarda, "kadınlara yapılan kötülüklerin telafi edilmesi ve her türlü kölelikten kurtulmaları" için köklü değişikliklere gidilmesi gerektiğini savunur; kadınların "karakteri"nin orijinalliği ayrıca onları, erkeklerin tersine, bütün sanatlara ve daha fazlasına uygun kılar: "Dehaya sahip olduklarında bence izi bizimkinden daha orijinaldir."

Rahip J.-A.-T. Dinouart da (1716-1786) sırf başlığıyla yankı uyandıran kitabıyla (*Le triomphe du sexe* [Cinselliğin Zaferi]) XVIII. yüzyıl felsefesinde kadınlar konusunda yürütülen teorik çalışmalar arasında yer alır. Dinouart bu eserde (1749) kadınların her açıdan erkeklerle eşit olduğunu gösterir, onlarla temas içinde olmanın avantajları ve iki cinsiyet arasında karşılıklı aşkın nasıl olması gerektiği incelenir. Amaç, kadın ile erkek arasında, kabiliyetler ve güçler açısından söz konusu olan doğal ahlaki eşitliği kanıtlamaktır. Dinouart'a göre "kadın, ilahi takdirin onu tabi kıldığı medeni bağımlılık dışında erkekten değersiz değildir; erkeklerin, doğal



Joshua Reynolds, *Waldegrave Hanımefendiler*, 1780-1781, Edinburgh, National Gallery of Scotland

faktörleri temel alan bu bağımlılığı suiistimal ederek adil olmaktan uzak yasaları yürürlüğe koyduğunu da unutmamak gerekir. Dinouart'a göre erkeklerin üstünlüğü sadece fizikseldir, yani savaşla, ticaretle ve mekanik sanatlarla bağlantılıdır. Geri kalan her şeyde tarih "kadınların eşitliğini, yönetim ve bilim alanlarındaki kabiliyetlerini kanıtlayan çeşitli örnekler [sunar]. Kadınlar ayrıca erdemli olmaya erkeklerden daha eğilimlidir" (Bölüm VIII). Daha sonra bu görüşlerinden ve gençliğinde sergilediği feminist eğilimlerden vazgeçecek olan Dinouart, büyük olasılıkla anonim bir kadın yazarın eserinden ilham almıştır (*Le Triomphe du beau-sexe sur les hommes* [Kadınların Erkekler Üzerindeki Zaferi], 1719). Ancak Dinouart'ın kitabı erkek okurlara yöneliktir ve kadınlarla erkekler arasında, toplumun "ortak menfaati"ne yönelik, kadınlar üzerinde baskı yaratmayacak "dürüst ilişkiler"in yer alması gerektiğini savunur.

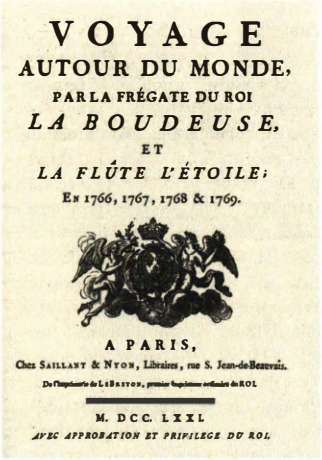
P.Q.

yaratması gereken her şeyi başlangıçta yarattı: zaman ve başka bir zaman onun için değil, onun yarattığı varlıklar için yaratılmıştır. O, maddeyi, istediği zaman ruhlarıyla birleştirmek için yaratmıştır, ama her bir ruhu, maddenin değişimden geçmiş haliyle birleştirmek için yaratmaz; aksi takdirde sıklıkla kendi iradesine karşıt, kaprisli bir eyleme bağlı olduğunu söylemek gerekirdi. Başlangıçta bütün ruhları yarattıysa, amacı onları yedekte tutmak değil, Evrende tahsis ettiği farklı yerlerde kullanmak içindir." "Doğu"nun metempsikoz dogması böylece ironik bir şekilde heterodoks ve materyalist ahlaki kozmos ve dünya kavramlarıyla uyumlu hale getirilir.

Les Bijoux Indiscrets [Patavatsız Mücevherler] (1748) adlı Doğu ilhamlı erotik roman ile metafiziksel ve dini inanışlar konusunda ironik ve alaycı felsefi öykülerin yazarı genç Diderot, Montesquieu'nun öğretilerini benimser. Diderot'nun stilinin önemli özelliklerinden biri, iki veya daha fazla sesli diyaloglardır. "Ceci n'est pas un conte" ["Bu Bir Öykü Değildir"], "Madame de la Carlière ou Sur l'inconséquence du jugement public de nos actions particulières" ["Madame de la Carlière veya Belirli Eylemlerimiz Konusundaki Kamuoyunun Mantıksızlığı"] ve "Supplément au voyage de Bougainville ou Dialogue entre A et B sur l'inconvénient d'attacher des idées morales à certaines actions physiques qui n'en comportent pas"dan ["Bougainville'in Yolculuğuna Ek veya A ile B Arasında İlgisiz Fiziksel Eylemlere Ahlaki Fikirler Atfetmenin Uygunsuzluğu"] oluşan Paris öykü dizisi, özgürlükler, âdetler, yargılar ve vicdan temalarının ele alındığı bir ahlaki-sorunsal öykü üçlemesidir.

Diyaloğun felsefi öykülerin taşıyıcı unsuru olması, eserin muğlak ve çok anlamlı olmasının iradesinden kaynaklanır. Anlatıcı taraf da tutmaz, diyalog içindeki karakterlerden biri de değildir, değerlendirmede bulunma ve anlatılan olaylara atfedilecek anlamı belirleyen izleyici/yazar olarak sahneye girme görevini okura bırakır. Bu hakikat kaygısı, edebi bir tür olarak öykünün temelinde yer alan kurgu mekanizmasını ortaya çıkarır. Kurgu olduğu için kendi kendini reddettiğini paradoksal bir şekilde iddia eden "Ceci n'est pas un conte"da bu durum apaçık bir şekilde anlatılır: "Bir öykü anlatıldığında, bizi dinleyen birine anlatılır; ama öykü ne kadar kısa olsa da dinleyicinin anlatıcının sözünü kesmediği enderdir. Onun için okumak üzere olduğunuz, öykü olmayan veya kötü bir öykü olan anlatıya az çok dinleyici rolünde bir karakter ekledim; şimdi başlıyorum."

Diderot'nun seks/aşk, yasalar, genel ve özel ahlak gibi temaları işlediği öykü üçlemesinde insanların davranışlarındaki zıtlıklar, yazarın yıkmaya çalıştığı önyargılar üzerine kurulu bir âdet, ahlak ve adalet sistemiyle başa çıkmaya çalışmalarından kaynaklanır. Önemli olan, okurlara anlatılanların kurgusal değil, gerçek olduğunu gösterecek bir kurgu hilesi yaratmaktır; anlatılanlar şimdi de meydana gelebilir, okuma sırasında da ilkinden farklı veya uzak olmayan ikinci bir gerçeklik düzeyinde meydana gelmiş olabilir. Sahneye giren bir dinleyici/


VOYAGE
AUTOUR DU MONDE,
PAR LA FRÉGATE DU ROI
LA BOUDEUSE,
ET
LA FLÛTE L'ÉTOILE;
En 1766, 1767, 1768 & 1769.

A PARIS,
Chez Saillant & Nyon, Libraires, rue S. Jean-de-Beauvais.
De l'Imprimerie de Le Breton, premier Imprimeur ordinaire du Roi.

M. DCC. LXXI
AVEC APPROBATION ET PRIVILEGE DU ROI.

Louis Antoine, conte di Bougainville, *Voyage autour du monde par la fregate du roi La Boudeuse et la flute L' Etoile, en 1766, 1767, 1768 & 1769*. İlk baskının başsayfası, 1771

okur sanki bir sohbeti tesadüf eseri yakalar ve olanları anlamaya çalışır: Kocasını aldatan, ona ihanet eden bir kadın ve tam tersi ("Madame de La Carlière"), Batılılarınkine göre tamamıyla farklı bir yasa ve âdet sistemi (Bougainville'in yolculuğu sırasında Tahiti'de keşfettiği sistem) ve bir meydan okuma, bir özgürlük ve saflık örneği, "iyi kalpli vahşi" mitinin yeni bir versiyonu olarak sunulması. Diyaloğun anlamı okurun kendi tarafından sorgulanır, zaten eserin altbaşlığı da bu duruma işaret eder; sessiz bir muhatap veya ikinci karakter haline gelen okur, öyküde/öykü tarafından oluşturulan yeni sağduyunun çeliştiği hâkim fikirlerin peşine düşer. Böylelikle *conte*'un gerçekçiliği dönemin ahlakına ve ahlaklı düşüncesine göre "ters düşen" bir eleştirel-felsefi işlevi yerine getirir.

Schiller ile Goethe'nin hayran kalacağı *Les Deux Amis de Bourbonne*'un [Bourbonnelu İki Arkadaş] (1770) teması eğitim, formasyon ve sosyal sınıftan bağımsız olarak doğal arkadaşlık, sadakat ve sevgi bağlarıdır. İki basit karakter olan Felix ile Olivier, Diderot'nun "yansımış" veya âdetlere dayalı dostluğun tersine, "hayvani ve evcil arkadaşlık" dediğini içtenlikle hissederler. Bu arkadaşlığın kurallarına göre eşkıyalığın ve eşitliksiz bir yasa sisteminin hâkim olduğu bir dünyada (Sade Markisinin "Adelaide de Brunswick" ve "Justine" gibi bazı öykülerinde de bu tema işlenmiştir) insan, kaçakçı veya kanun kaçağı olabilir, ama yine de cömertliği ve karşılıklı fedakârlığı temel alan doğal ahlak duygusunu muhafaza edebilir. Olivier ile Felix'in de kaderi budur: Ahlakçı bir muhatap (bir rahip) tarafından eşkıya olarak niteleneceklerdir, ama onunla diyalog halindeki anlatıcılar iki arkadaşın başından geçenleri yakından bilirler.

"L'Entretien d'un philosophe avec la maréchale de ***" ["Bir Filozofla *** Teşrifatçısının Karısı Arasındaki Sohbet"] kahramanların ateist ve materyalist yazarın kendisi ile yedi çocuk annesi, dindar, kendini ailesine ve ilahi kelamın ibadetine adamış Madam De Broglie'un olduğu öykü dizisinin sonuncusudur. Diderot, kadının materyalizm karşıtı önyargısının bize anlatmak istediğinin tersine, bilge, liberal ve kadının görüşlerine hoşgörülü bir insan olduğunu gös-

XVIII. Yüzyılda Kadınların Felsefesi

Diderot ile Voltaire 1740'lı yıllarda, ansiklopedi yazarı *philosophe*'ların buluşma yeri olan Madame Geoffrin'in (1699-1777) ve Madame du Deffand'ın (1697-1780) edebiyat salonlarına katıldığında *femmes de lettres* [edebiyat kadınları] geleneği artık pekişmiştir. Molière'in *Femmes savantes*'ının [*Bilgiç Kadınlar*] anısı XVIII. yüzyıl kadınlarının ve erkeklerinin hafızasında tazedir henüz. Molière bir yandan döneminin kadınlarını *savant*'ların, yani bilgilerini toplumda yükselmek için sergileyen bilgelerin gülünç yaklaşımını takınmamaları konusunda uyarırken, diğer yandan da "cinsiyet"in (kadın cinsiyeti sadece *sexe* [cinsiyet] terimiyle belirtilirdi) önceden belirlenmiş sosyal ilişkilere sadık kalarak somut ahlaki ve entelektüel bağımsızlık elde etme iddiasına giderek daha büyük kuşkuyla yaklaşan kadın karşıtı sağduyuya da göz kırpar.

Bilge kadınlar *Académies*'ler, yani beraber kitap okumak ve ilmi sohbetlerde bulunmak üzere dernekler oluşturur. Modern çağda kadınlar tarafından yazılan ilk edebi eserler bu bağlamlarda ortaya çıkar. Modern çağda ilmi sosyalleşme ve "sohbet uygarlığı" bilge kadınların eseridir. Bilge kadınlar "bilgece tartışmakla, sohbet etmekle ve sosyalleşme"yle yetinmeyip kendi eserlerini okur, fikirlerini erkekler gibi kendi adları altında sunup yayımlarlar; bu açıdan tek istisna, Madame de La Fayette'in (1634-1693) anonim olarak yayımladığı *Princesse de Clèves*'idir (1678).

Sıra dışı kadın filozoflar arasında yer alan Châtelet Markizi Gabrielle Émilie Le Tonnelier de Breteuil (1706-1749), sevgilisi Voltaire tarafından "Madame Pompon-Newton" olarak nitelenir, çünkü hem takı takmayı çok sever hem de Newton'un *Principia Mathematica* eserinin iki cilt halinde devasa Fransızca tercümesini yapar (ölümünden sonra, 1756'da yayımlanır). Madame du Châtelet, hayat arkadaşı Voltaire'le eşit şartlarda rekabet edebilecek bir matematikçi ve filozof olup rağbet gören çeşitli bilimsel ve felsefi eserler yayımlar: Bunlar arasında *Institutions de Physique* [Fiziğin Temelleri] (1740), *Sur la philosophie de Leibniz* [Leibniz Felsefesi Üzerine] (1740) ve ölümünden sonra yayımlanan en önemli eseri *Discours sur le bonheur* [Mutluluk Üzerine Konuşma] (1779) vardır.

Bir başka kadın yazar ve ahlak filozofu olan Markiz Louise d'Épinay (1726-1783), Paris'te *philosophe*'ların katıldığı en ünlü edebiyat salonlarından birinin ev sahibesi olduğu gibi, *Conversations d'Émilie* [Emilie'nin Sohbetleri] (1781) adlı önemli bir eserin yazarıdır; d'Épinay bu eserde *Emile*'in (1762) yazarı, eski arkadaşı Jean-Jacques Rousseau'ya karşı çıkarak kadınların eğitim, duyarlılık ve zihinsel kabiliyetler açısından özgül olduklarını öne sürer.



Olympe de Gouges (Marie Gouze), 1784, Paris, Musée Carnavalet

Fransız Devriminin eşiğinde ortaya çıkan ve giyotinle hayatını kaybeden entelektüel ve edebi bir şahsiyet olan Marie Gouze (1748-1793), Olympe de Gouges lakabı altında *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* [Kadınların ve Kadın Yurttaşların Haklarının Beyannamesi] eserini yayımlar). Feminist düşüncenin ilk olarak Olympe'le ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Rousseau ile Voltaire'in (ki kendi aralarında ihtilaf halindedirler) Aydınlanmacı doktrinlerinden ilham aldığı siyasi ve felsefi yazılarında siyahilerin hakları ve kölelerin özgürlüklerini kazanması, boşanma (Olympe, 20 Eylül 1792'de Jironden Genel Meclisinde yürürlüğe giren, modern tarihin ilk boşanma yasasını hararetle savunur), "gayri meşru" çocukların haklarının korunması, kadınların cinsel özgürlüğü, doğum hastanelerinin açılması, sokakların temizlenmesi vs. gibi birbirinden çok farklı konuları işler. De Gouges'un siyasi ve felsefi üretiminin çeşitliliği Devrim sırasında tiranlığa karşı Condorcet Markisi ve Jironden Meclisin diğer temsilcilerinin yanında şahsen gösterdiği pratik çabalarla da anlam kazanır.

Olympe'in edebi ve siyasi faaliyetlerde bulunduğu yıllarda Paris'te, buraya 1792'de, XVI. Louis'nin idamından hemen önce gelmiş genç bir İngiliz kadın olan Mary Wollstonecraft da (1759-1797) yaşar. Wollstonecraft Paris'e yalnız başına, ama yanında yeni yayımlanmış, onu ölümsüz kılacak bir eserle gelir *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi* (1792): Yazar bu eserde kadın-erkek eşitliğini ısrarla öne sürmektense, akıl-duygu ikilisini vurgulayarak akla sosyal ve siyasi alanlarda üstünlük atfeder. Özellikle "baskı altında olma" durumları kendi duygu, duyum ve tutkularının düzensiz, abartılı gelişiminden kaynaklanan kadınlar, aklı kullanmayı ve eğitmeyi öğrenmelidir.

Wollstonecraft'a göre kültürün kusuru budur ve kadınlarda da "bireyleri niteleyen ve toplumu düzenleyen yasalara ilham veren akıl, erdem ve bilgi düzeyi doğrultusunda ölçülmesi gereken beşeri doğamızın ve mutluluk potansiyelimizin mükemmelliğini" teminat altına alan daha akılcı yasalar yoluyla telafi edilmelidir (*Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*). Bu düşüncelerin felsefi arka planı İskoç *moral sense* [ahlak duygusu] ve Rousseau'nun eserlerinde aranmalıdır: Beşeri duyarlılık ve mükemmelleşme felsefesi yüzyıl sonlarında Avrupa'da ortaya çıkar ve İngiltere'de Wollstonecraft tarafından edebiyat alanında da çok orijinal bir şekilde geliştirilir. Wollstonecraft'ın romanlarında başkahramanlar akılları sayesinde (aklın cinsiyeti yoktur) tutkularının (ve kocalarının) ve duygularının neden olduğu insanlıktan çıkıştan kurtulmak için uğraşan kadınlardır. Amaç, erkeklerin kadınlara uyguladığı tiranlığın akıldışı kökenine, adaletsizliğine vurgu yapmaktır; öte yandan Wollstonecraft cinsiyetler arasında eşitlik teması konusunda ise evlilik ve aile açısından geleneksel bir yaklaşım sergiler ve bunların kadınlara "doğa tarafından özel olarak verilmiş görevler" olduğunu öne sürer.

Paolo Quintili



Louis Carrogis, Louis de Carmontelle, *Madame d'Epinay okurken*, 1759, kâğıt üzerine suluboya, Chantilly, Musée Condé

terir. Diderot'nun ateizmi kadının görüşlerine anlayış gösterme, onu dinleme anlamına gelir; dürüstlüğüne karşılık öte dünyada "ödüller" beklemez, büyük ahlak yasalarına kadın kadar saygılıdır. Ateist her açıdan tanrı varmış gibi davranır, kadın da bundan dolayı onu kınar, ama ateist kendi davranışlarını ahlaka uygun şekilde belirlerken, tanrı olmasa da aynı şekilde davranacağını gösterir. Filozofun "erdemli ateist" olarak sunduğu hoşgörü, önceki yüzyıllarda haklı veya haksız olarak "ateist" olmakla suçlanan birçok düşünürün canlı canlı yakılmasına neden olan o eski önyargıları bir kez daha yıkar. Böylelikle *conte*, materyalizmin ve ateizmin özgürleştirici yönünün sözcüsü haline gelir ve karakterlerin/okurların/yazarların ahlakının dinden tamamıyla bağımsız olduğunu gösterir.

Rousseau'nun apayrı bir ilhamla yazdığı felsefi öyküler geleneksel ahlaki masallar örnek alınıp pedagojik ve eğitici gayelere uyarlanmıştır. *Emile*'in yazarı, iki tanesi günümüze kısmen ulaşmış olan dört öykü yazmıştır: "La reine fantasque" ["Çılgın Kraliçe"] (1756), *Julie, ou la nouvelle Héloïse* [*Julie veya Yeni Heloise*] (1760) adlı müthiş romanının konusunu önceden ele aldığı "Les Amours de Claire et de Marcellin" ["Claire ile Marcellin'in Aşkı"] (1756), yarım bıraktığı "Le petit Savoyard ou la vie de Claude Noyer" ["Küçük Savoylu veya Claude Noyer'nin Hayatı"] (1756) ve "Le Lévite d'Éphraim" ["Levili Efraim"] (1762): Rousseau, büyük önem verdiği ve Kitabı Mukaddes'teki Hâkimler kitabını (19-20) edebi ve eleştirel açıdan yeniden ele aldığı bu öyküyü bir felaket ânında, yani hem *Emile*'in hem de *Toplum Sözleşmesi*'nin mahkûm edilip yazarın İsviçre'ye kaçmak zorunda kaldığı 1762'de yazmıştır.

Rousseau "La reine fantasque"ı eğitimin insanların doğal mizacı ve karakteri üzerindeki etkisini vurgulamak için yazar. Çılgın kraliçe ile iyi kalpli kralın ikiz çocuklarından erkeğe "Kapris" adı verilerek kraliçe tarafından, kız da "Akıl" adı verilerek kral tarafından eğitilir. Bu farklı eğitimler sonucunda ilk örnekte istikrarsızlık ve kusur, ikinci örnekte düşüncelilik ve bilgelik elde edilir. Bu öykünün hissesi ikili olduğu gibi, Rousseau'nun okura sembolik bir alternatif olarak sunduğu finali de ikilidir: İlkine göre devletin varlık nedeni ilkesi doğrultusunda ilk doğan erkek çocuk olduğundan, Kapris başa geçecektir ve buna göre şu çılgınca sonuca varılabilir: "İnsanların en akılsızı kadınların en bilgesine tercih edilmelidir ve doğru siyasi kuralların uygulanması için, ilk doğan çocuk erkekse, maymun veya kurt olsa bile, ondan sonra doğacak bir Kadın Kahraman veya Melek onun iradesine itaat etmelidir." İkinci finalde roller değişir: Çılgın Kraliçe aslında farkına varmadan Kapris adlı kızı eğitmiştir, dolayısıyla iyi kalpli kralın payına Akıl adlı oğlu düşmüştür ve öykü mutlu sonla biter.

Rousseau kadınlara uygulanan baskıyı "Le Lévite d'Éphraim"de de işler. Kitabı Mukaddes'ten alınma hikâye (Hâkimler 21, 8-14) ele alınarak farklı bir sonla biter. Rousseau, Yaveş'in İsrail tarafından köle yapılıp Benyaminoğulları ka-

bilesinden hayatta kalan altı yüz erkekle zorla evlendirilen dört yüz bakiresine üzülür: "Genç ve ürkek bakireler için nasıl evlilikler olabilir! Gözlerinin önünde daha yeni ağabeylerinin, babalarının, annelerinin boğazları kesilmiş, sevdiklerinin kanına bulanmış iğrenç eller onlara yeni sevgi bağları veriyorlar! Ah seks, daima köle veya tiransın, insan tarafından baskılanır veya tapılır, insanı mutlu da etmez, mutlu da olmaz, kendiyle eşit şekilde bırakılmadığı takdirde." Şilo'nun kızlarının kaçırılması da (Hâkimler 21, 15-25) aynı amaçla ve ahlaki bir bakış açısıyla genç kadınların erdem ve Tanrı'nın adil iradesine gönüllü olarak boyun eğme eylemine dönüştürülür. Rousseau, Kitabı Mukaddes'in metnini yorumlayarak, daha doğrusu onu dinin dışına çekerek, felsefi öykülerin Aydınlanmacı edebiyatın büyük kısmı tarafından uygulanan eleştirel, ruhban sınıfı karşıtı ve özgürleştirici yönlerini benimsemek için farklı bir alternatife başvurur.

ANSİKLOPEDİ: *BİR FELSEFE PROJESİNİN HİKÂYESİ*

Walter Tega

Projenin Doğuşu

Diderot ile d'Alembert'in Aydınlanma çağının dünya çapında bir başyapıt olarak kabul gören eseri *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü*, yayıncılarının başlangıçtaki niyetine göre İngiltere'de oldukça rağbet gören ve tartışmasız yenilikler sunan bir ansiklopedinin tercümesi olacaktı. Söz konusu eser, çok tanınmayan yazar-gazeteci Ephraim Chambers'ın yazdığı, Londra'da 1728'de yayımlanan iki ciltlik *Cyclopaedia or Universal Dictionnary of Arts and Sciences*'dı [*Ansiklopedi veya Evrensel Sanat ve Bilim Sözlüğü*].

Cyclopaedia'nın haklarını satın alan kitapçı-yayıncı Le Breton bu eserin Fransızca baskısını hazırlama işiyle matematikçi, astronom ve ekonomist Gua de Malves'i görevlendirir. Ancak, projenin başlangıçta büyük coşku uyandırmasına rağmen, ekonomik imkânsızlıklardan ve Gua'nın azim yokluğundan dolayı pek ilerleme sağlanmaz ve yayıncı, projeyi, *Cyclopaedia*'da yer alan maddelerin tercümesinin kontrolüyle görevlendirdiği iki gence, yani ilgi alanları çok çeşitli olan deneme yazarı Denis Diderot ile matematik dehası Jean d'Alembert'e emanet eder.

Daha yeni ve daha büyük bir eser yaratma fikri önem kazanmaya başlar. Öte yandan evrensel veya eleştirel sözlük iddiasındaki veya en azından ansiklopedi niyetiyle yazılmış geniş kapsamlı eserlerin Fransa'da zaten bir süredir dolaşımda olduğu bilinir. Bu eserlerin en önemlilerinden olan Pierre Bayle'ın *Dictionnaire Historique et Critique*'i [Tarihi ve Eleştirel Sözlük] ilk olarak 1697'de yayımlanmış olup (nihai baskısı 1820'ye tarihlenir) *Ansiklopedi*'nin yayımlandığı tarihe kadar en az yedi defa basılmıştır. Bunun yanında masonluk birkaç yıl önce Almanya, İtalya ve İngiltere localarının Büyük Üstatlarından, "kardeşliğin" bütün bilim insanlarını ve sanatçılarını Teoloji ve Siyaset Dışında Bütün Liberal Sanatların ve Bütün Faydalı Bilimlerin Evrensel

Ansiklopedi: Yayıncılık Hikâyesinden Siyasi Arka Plana

Zorlu Bir Doğum

Ansiklopedi'nin maceralı hikâyesi 1751'de, d'Alembert'in "Önsöz"ü ve Diderot'nun *Prospectus*'unun metni ile bir dizi maddeyi ("Aius Locutius,", "Ruh," "Sanat," "Siyasi Otorite") içeren ilk cildin yayımlanmasıyla başlar. İlk maddelerin içeriği, Cizvitlerin bir önceki yıl başlattığı eleştirilerin daha da sertleşmesine neden olacaktır, ardından 1752'de, tartışmalı konular açısından ilki kadar zengin olmayan ikinci cilt yayımlandığında *philosophe*'lara çoktan savaş açılmıştır zaten.

Ansiklopedi ilk ortaya çıktığı andan itibaren gelenek, vahiy temelli dinler ve taht ile sunak arasındaki ittifaka yönelik eleştirel bir yaklaşım sergilediğini gizlemez; Kilise çevreleri ile saraya daha yakın muhafazakâr çevreler yazarları monarşiye ve Kiliseye karşı faaliyet gösteren organize bir parti olarak görürler. Diderot'nun bu suçlamalara karşı çıkması ve açıklamalarda bulunması işe yaramaz. Bu arada yazarlar grubuna, iki başyazarın yanı sıra Montesquieu, Condillac, Buffon, Haller, Daubenton, Deslandes, Bonnet, Lacondamine, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Lalande, d'Holbach, Quesnay, Turgot, Necker, Condorcet, Morellet, de Jeaucourt, Yvon, Bernoulli, Formey ve Vaucanson gibi isimler dahil olur.

Cizvit Saldırıları

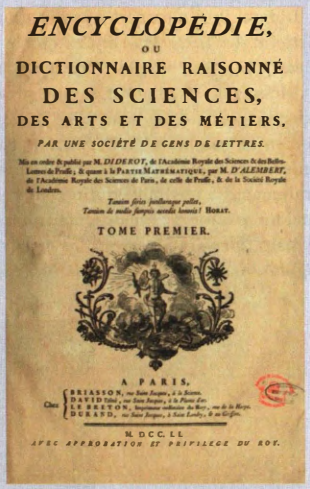
Eleştiriler Cizvitlerle başlar. Rahip Berthier *Journal de Trévoux* dergisinden Diderot'yu intihalle suçlar: İlk cildin yayımlanmasından sonra Cizvitler Sorbonne akademisyenleriyle ittifaka girerek ilk iki cildin toplatılmasını ve eserin iptal edilmesini talep ederler ve talepleri kabul edilir; ancak iptal kararı, kraliyet sansüründen sorumlu Malesherbes'in ve özellikle büyük etki sahibi saray çevrelerinin *Ansiklopedi*'yi himayelerine almış olmalarından dolayı herhangi bir sonuç vermez. Ancak tartışmalar son bulmaz, çünkü III, IV ve olağanüstü V. cilt (d'Alembert tarafından yazılan *Montesquieu'ye Övgü* ile açılır) 1753-1756 arasında yayımlanır. Sonraki yıllarda da vahye, Kiliseye ve eski felsefeye yönelik eleştirel yaklaşımın sürdürüldüğü VI ve VII. ciltler yayımlanır.

Bu arada *philosophe*'lar grubuna ve ansiklopedi yazarlarının sözde partisine yönelik saldırılar da giderek güçlenir. Diderot, ansiklopedi yazarlarının bir parti sayılmasını hararetle reddeder. Ama *Ansiklopedi* için zor zamanlar yaklaşmaktadır: d'Alembert bilimsel işbirliğine devam edeceğini açıklar ama 1757'de projenin yönetiminden ayrılır. İşin daha kötüsü, XV. Louis'ye yapılan suikast girişimin-

den sonra sansürün şiddetlenmesi sonucunda 1759'da matbaa ayrıcalığı da kaldırılır.

Kaçak Faaliyetler

Diderot, VIII-XVII arası ciltleri 1765'te yayıma gönderir, 1776 ve 1777'de de Eklerin I, II, III ve IV. ciltlerini hazırlar. Dönem değişim dönemidir. 1762'de Cizvitlerin aldığı karar feshedilir ve sansür kurulu eserin tamamlanmasına izin verir, ancak otoritelerin sessiz onayıyla gün yüzünü gören ciltler gizlice hazırlanıp Neuchâtel'de basılır, başsayfalarında yazar bilgisi yer almaz ve "Hobbesçuluk," "Doğal Özgürlük," "Makyavelcilik," "Rahipler," "İktidar," "Temsilciler" ve "Hoşgörü" gibi son derece önemli maddeler içerir. VIII. cildin "Uyarı" bölümünde Diderot bir kez daha okurlara hitap ederek eserin yayımlanmasında karşılaşılan zorlukların projenin geniş kapsamına veya projeyi uygulayanların tereddütlerine değil, kendilerinin hazır olmadığı bir dizi "ahlaki engel"e ve yalanlarla, cehaletle ve fanatizme iç içe geçmiş zulme atfedilmesi gerektiğini anlatır. "Sonuçta çalışmamız, temel iddialarına indirgendiğinde," diye ekler Diderot, "bu yüzyıla yakışır düzeydedir, çünkü en aydın insan burada bile bilmediği fikirleri ve haberdar olmadığı olayları bulacaktır [...] Genel kültürde o kadar hızlı ilerlemeler yaşansın ki, bin sayfamızda rağbet görmeyen sadece tek satır olsun! [...] Dünyanın sahipleri bu müthiş devrimi hızlandırmalıdır. Ancak eğitimli insanları yönettiklerinde güvende olacaklarını anladıkları dönem müthiş bir dönem olacak."


ENCYCLOPÉDIE,
OU
DICTIONNAIRE RAISONNÉ
DES SCIENCES,
DES ARTS ET DES MÉTIERS,
PAR UNE SOCIÉTÉ DE GENS DE LETTRES.
Mis en ordre & publié par M. DIDEROT, de l'Académie Royale des Sciences & des Belles-Lettres de Prusse; & quant à la PARTIE MATHÉMATIQUE, par M. D'ALEMBERT, de l'Académie Royale des Sciences de Paris, de celle de Prusse, & de la Société Royale de Londres.
Tantùm series juncturaque pollet,
Tantum de medio sumptis accedit honoris! HORAT.
TOME PREMIER.
A PARIS,
BRIASSON, rue Saint Jacques, à la Science.
Chez DAVID l'aîné, rue Saint Jacques, à la Plume d'or.
LE BRETON, Imprimeur ordinaire du Roi, rue de la Harpe.
DURAND, rue Saint Jacques, à Saint Landry, & au Griffon.
M. DCC. LI.
AVEC APPROBATION ET PRIVILEGE DU ROY.

Ansiklopedi'nin I. cildinin başsayfası, 1751'de Paris'te yayımlanmıştır

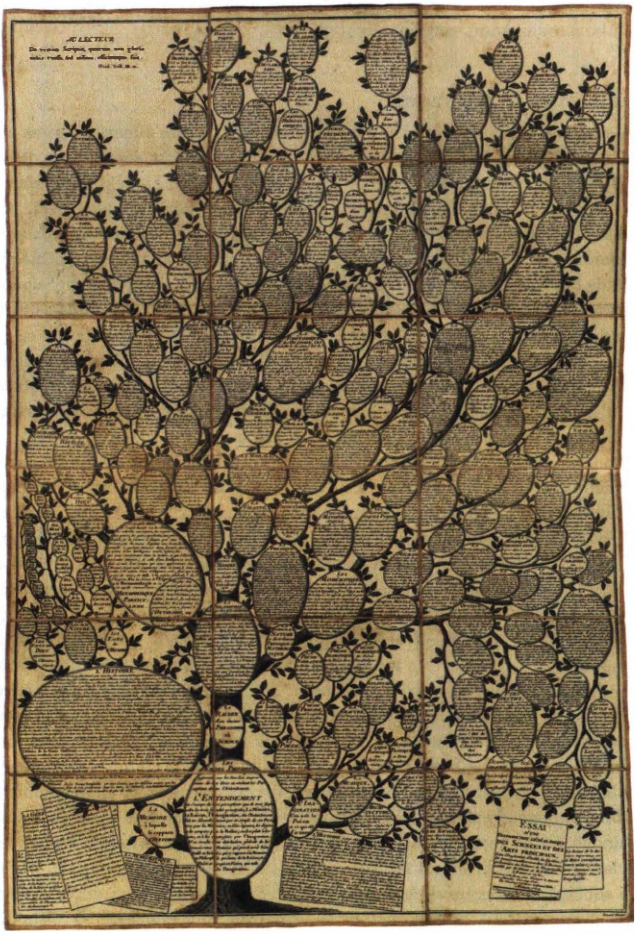
Sözlüğü'nün yazılması için gerekli malzemeleri toplamak amacıyla bir araya gelmeye teşvik etmelerini istemiştir.

Diderot ile d'Alembert'in üzerinde çalışmaya başladığı yeni projede Bayle'ın *Dictionnaire Historique et Critique*'in ve özellikle Chambers'ın eserinin içerebileceği öğretilerin hiçbiri ihmal edilmez.

Diderot ile d'Alembert, İngiliz yazarın eserinin orijinalliğini çok takdir ettiklerini gizlemezler, ama kendi eserleriyle arasındaki farklılıkları ilan etmekten de çekinmezler. Bir kere *Cyclopaedia*, bu türden bir çalışmaya girişenlerin karşısına çıkan sorunların en önemlisini, yani sözlüğün alfabetik sıralaması ile ansiklopedinin sistemik sıralaması arasındaki ilişkiyi tatmin edici bir şekilde çözüme kavuşturmamıştır. Ayrıca ne göndermelerin işlevi ne de disiplinler arası bağlantılar meselesi uygun şekilde çözülmüş değildir; bu bağlantıların bilgiler arasında fiili bağlantıların kurulmasına, dolayısıyla da



Bonaventure-Louis Prévost, Diderot ile d'Alembert'in *Ansiklopedi* eserinin başsayfasından önceki sayfada yer alan Charles Nicolas Cochin'in bir resmi, 1772: merkezde ışık saçan Hakikat vardır; sağda bulunan Akıl ve Felsefe üzerindeki örtüyü yırtıp açarlar



Chrétien Frederic Guillaume Roth, Diderot ve d'Alembert beyler tarafından 1751'de Paris'te yayımlanan [...] ve bilginin bir bakışta keşfedilmesi için bu şekilde hazırlanan *Ansiklopedi*'nin "Önsöz"ünde belirtildiği gibi, beşeri bilgiler sistemi doğrultusunda belli başlı bilimlerin ve sanatların soyağacı, 1769

bir bilimin veya bir sanatın birincil ilkelerinden en uzak sonuçlarına kadar ulaşılmasına imkân tanıması gerekirdi.

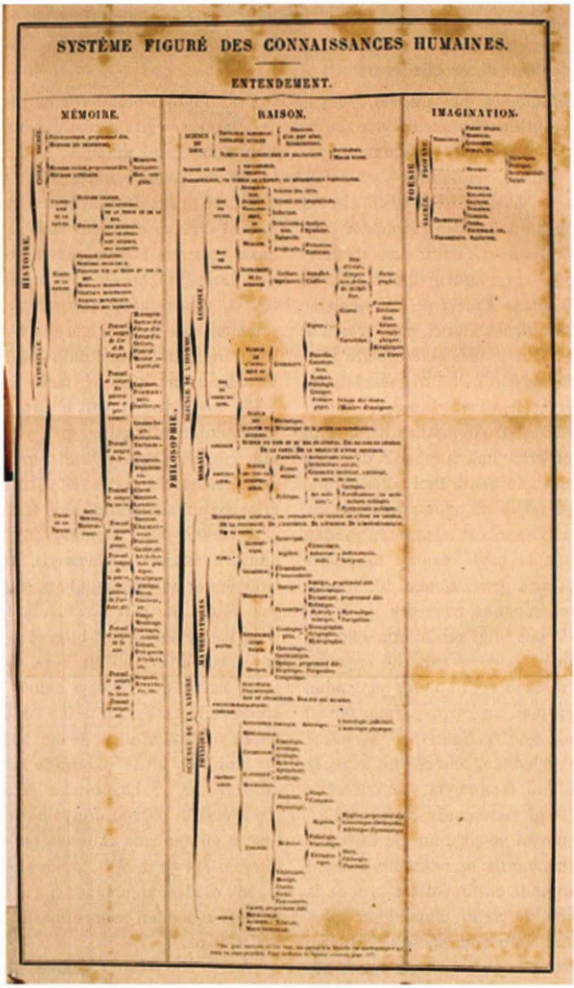
Ansiklopedinin Düzeni

D'Alembert'e göre ansiklopedinin düzeni, "bilimlerin altın zinciri"ni örnek alarak beşeri bilgiler sisteminin tamamının akılcı tutarlılığını sergilemeliydi.

Bilimlerin kökenini, aralarındaki ilişkileri ve birliğini bir şekilde açıklamayı başaracak tek metodolojik işlem, d'Alembert'e göre analitik yöntemdi, çünkü hem bilimlerle sanatların hem de ruhsal kabiliyet ve işlemlerin doğuşunu açıklamaya ve sıradan gözlemcilere bir bütün olarak görünen her şeyi bir dizi halinde düzenlemeye imkân verecekti. Bilimlerle sanatların ayrışım ve yeniden bileşim süreçleri hem yatay olarak gelişip eşzamanlılıktan ardıllığa götürür hem de dikey olarak gelişip algı bütününden münferit bilimlerin ilkelerine götürür. Zihnin bilgiyi fiilen inşa ederken uyguladığı karmaşık işlemler böylelikle en temel ve genel unsurlarına indirgenirler: Bu unsurlar bir bütün olarak bilimlerin felsefi tarihini teşkil eder ve bu tarih, ardıllıklarının, aralarındaki bağların ve birliklerinin etkili bir imgesini sunar.

Son derece karmaşık işlemleri basitleştirmeye imkân veren "felsefi tarih" kavramının bilimlerin ansiklopedik düzeninin inşasına katkıda bulunabileceğine şüphe yoktur, ama aklın fiili ilerleyişinin tutarsızlıklarını, belirsizliklerini, çelişkilerini, aklın somut tarihini bir yana bırakmasına, deneyimle ve akılla sıkı sıkıya bağlantılı bilgi alanlarının oluşumuna izin vermesine imkân yoktur. Evreni tek bir gerçek, tek bir büyük hakikat olarak algılayabilmek için, diye yazar d'Alembert, onu tek bir bakış açısından görebilmek gerekirdi, ama böyle bir bakış açısının sadece bir hipotezden ibaret olduğu apaçıktır. Diderot'nun daha sonra "Ansiklopedi" maddesinde söylediklerine benzer şekilde d'Alembert de hakikat zincirinin binlerce yerden koptuğunu ve halkalarının yeniden örülmesinin çok büyük çaba gerektirdiğini öne sürer. Bu noktada ansiklopedi aracı kendi kendiyle çelişir gibidir: Proje yönetmenlerine göre tek olası bilgi, cisimlerin özellikleri arasında var olan bağıntıların bilgisinden kaynaklanır; doğadaki tek kesin bilgi, olayların ayrıntılı incelemesinden, bütün keyfi hipotezlerin elenmesinden, verilerin karşılaştırmasından kaynaklanandır. D'Alembert'in "akılcı metafizik" dediği, Diderot'nun da bir felsefe sözlüğünün oluşturulması için elzem olarak gördüğü bilgi düzeyi budur. Dolayısıyla metafizik, "Bütün diğer bilimlerin ilkelerini içeren evrensel bilimdir; bütün bilimlerin hakiki ilkeleri nasıl ancak gözlemleme yoluyla elde edilebilirse, bütün bilimlerin metafiziği de ancak gözlemlerin olabilecek en geniş bakış açısıyla sunulan genel sonuçlarından ibaret olabilir" ("Önsöz"). Ancak, bir ilkeler bilimini oluşturma olasılığı, beraberinde bütüncül bir bilgi iddiası getirmez.

M7: Denis Diderot, *Ansiklopedi*'de "Ansiklopedi"nin Tanımı



Denis Diderot, "Système figuré des connaissances humaines," Zihin. *Ansiklopedi*'nin 164. ve 165. sayfaları arasındaki tablo, Paris, 1875-77

Ansiklopedi ve Labirent

Aydınlanmacı ansiklopedi, eleştirel ve bilimsel olma iddiasındadır: Hatalı olduklarına inanılanlar dahil (hatalı olduklarını belirterek: örneğin "*Licorne*" [Tek Boynuzlu At] maddesinde hayvan gelenekler doğrultusunda tarif edilir, ama efsanevi olduğu vurgulanır), tüm inanışları kayıt altına almayı ve eski ansiklopedileri örnek alarak, halk arasında sanatlarla ve mesleklerle ilgili bilinenler de dahil, bütün beşeri bilgileri gerekçelendirmeyi amaçlar. Ansiklopedi, bilgilerin sınıflandırılmasını temel alır, ama alfabetik düzende olduğu için başta ilan edilenlerden sonra böyle olduğunu belli etmez. Zaten d'Alembert tarafından yazılan "Önsöz"de şöyle denir: "Bilimlerle sanatların genel sistemi bir tür labirenttir, ruhun izlenecek yol konusunda pek bilgi sahibi olmadan üstesinden gelmeye çalıştığı engebeli bir patikadır [...] Zihin açısından felsefi olan bu karmaşa, onu temsil etmek için kullanılmak istenecek ansiklopedik ağacın şeklini bozacak veya onu tamamıyla yok edecektir [...] Bilgi sistemimiz çeşitli dallardan oluşur ve çoğunun bir birleşme noktası vardır; bu noktadan hareket edildiğinde bütün yollara aynı anda girmek mümkün olmadığına göre, tercihin belirlenmesi, farklı ruhların doğasına bağlıdır." Ansiklopedi, bütün bu bilgileri olabilecek en küçük yere toplama eğilimi gösterir, böylelikle filozofu bir anlamda bu engin labirentin üstünde, bütün belli başlı bilimleri ve sanatları aynı anda görmesini sağlayacak kadar yüksek bir bakış açısında konumlandırır; böylece filozof, düşüncelerinin nesnelerini ve onlarla gerçekleştirebileceği eylemleri tek bakışta görebilir; beşeri bilgilerin başlıca dallarını birbirinden ayırt edebilir, farklı veya ortak noktalarını tespit edebilir ve bazen onları birleştiren gizli yolları bile görmeye başlayabilir. Ansiklopedi, nesnelerin az çok yaklaştırıldığı ve coğrafya âliminin bakış açısına göre farklı yönler sunduğu bir tür dünya haritasıdır. Dolayısıyla farklı izdüşümler doğrultusunda ne kadar çok dünya haritası oluşturulabilirse, o kadar çok beşeri bilgi sistemi hayal edilebilir ve "bir veya daha fazla özelliğinden dolayı belirli bir sınıfa yerleştirilen bir nesne sıklıkla başka özelliklerinden dolayı başka bir sınıfa da aittir." Üzerinde farklı güzergâhlar ve bağlantılar çizmenin mümkün olduğu dünya haritası imgesi günümüzde aklımıza bir demiryolu ağı getirebilir; zaten ansiklopedi modeli konusundaki çağdaş teoriler ağ modeli temel alınarak geliştirilmiştir.

Umberto Eco

"Önsöz"de bilimlerin sınıflandırmasını yapıp aralarındaki bağlantıları tesis etme görevi mantığa verilir. Mantığın işlemleri hem bilginin gelişimi hem de ansiklopedinin inşası açısından elzemdir, çünkü ansiklopedide fikirlerimiz bütün olası bakış açıları kapsamında ele alınır, ayrıştırılır ve yeniden bağdaştırılır. Ancak mantık bu temel rolle de yetinmez, duyumların ortak kökenini ve fikirleri birleştirip gruplandırma sanatının ortak prosedürlerini temel alan ve bütün fikirleri mümkün olabilecek en net şekilde sergilemeyi ve onu ifade edecek işaretleri mükemmelleştirmeyi öğreten bilginin iletişimi de ona bağlıdır.

M8: César Chesneau Dumarsais, *Ansiklopedi*'de "Filozof"un Tanımı

Ansiklopedik düzen bilimler arası olabilecek en yüksek sayıda bağıntıyı tesis etme, bilimleri azalan genel özellikler ve artan karmaşıklık doğrultusunda sıralama ve en yüksek miktarda bilgiyi toplayarak daha dar bir zihinsel alanda olabilecek en yüksek anlaşılabilirlik derecesini gerçekleştirme avantajını sunar. Bu düzende filozof bu engin labirentin üzerinde, "belli başlı sanatların ve bilimlerin bir arada kapsanabileceği oldukça yüksek bir noktada" yer alır. Bu düzen basittir, açıktır, nettir. Bu noktada bilimlerin birliğini ve aralarındaki bağları yakalamak isteyenler, bulunduğu ayrıcalıklı noktadan bütün bilimleri ve sanatları kapsayabilecek, tefekkürünün nesnelerini gözlemleyecek ve onlara uygulayabileceği işlemlerin tamamını zihninde hazır tutabilecek, sabırlı bir haritacı olmasını bilmelidir.

Sözlüğün Düzlemi

Ansiklopedi çok çeşitli araçlardan faydalanır: İlki ve en önemlisi olan *Figüratif Sistem* (Francis Bacon'ın geliştirdiği modelden örnek alınan *Système figuré*), iki düzen arasında bağlantı işlevi görür. *Sistem* yatay olarak okunduğunda nesnelerin bilgi bağlamında konumlandırılmasını yönlendiren kriterin nesnelere değil, aklın zihinsel işlemlerine dayandırılması gerektiği açıkça anlaşılır. Ortaya çıkan düzen veya sınıflandırma doğal değil, yapay ve uzlaşım temellidir, dolayısıyla nesneler hakkında ancak kısmi ve kademeli bilgi elde edilebilir; öte yandan insan, merkezi konumundan dolayı doğanın asıl "yorumcusu"dur.

Dikey olarak okunduğunda ise, *sistem* bilim alanında yer alan ilerlemeleri ve bütün bağlantıları bilip bir araya getirebilen insanın temel rolünü yansıtmalıydı. Böylelikle alfabetik sözlükte yer verilen bütün maddelerde, parantez arasında, dayandırılması gereken bilimsel alana dair referanslar da verilecektir.

Eserin yönetmeni ise, bir şehri baştan inşa etmesi istenen birinin işine benzer şekilde, son derece karmaşık ve hassas bir işi yerine getirmelidir. "Şehrin" farklı kısımları arasında bir dizi bağlantı ("simetri düzlemleri" ve "göndermeler" tespit etmek ve bunlarla aynı bölgedeki diğer "şehirler" arasında bir bağın-



Robert Benard, Diderot ile d'Alembert'in *Ansiklopedi*'sinden bir konyak damıtma tesisi, 1763

tı sistemi inşa etmek gereklidir. Diderot'nun, önerdiği simetri düzlemlerine atfettiği işlevler aslında kentsel tasarımcının bir boşluk ve yapı bütününü projenin bütününe mümkün olduğu kadar yakın bir şehre dönüştüren kesişme düzlemlerine atfettiği işlevlerin aynılarıdır. Bu düzlemler, azalan genel özellikler ilkesi doğrultusunda tesis edilmiştir.

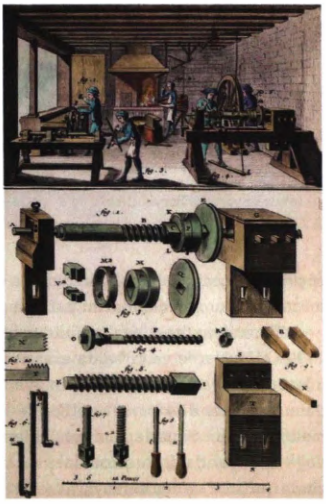
İlk düzlem ansiklopediktir: Diderot'nun bilgilerin haritasıyla simgesel olarak ifade ettiği bütün bilgilerin düzlemi insanı, kabiliyetlerini ve zihinsel eylemlerini temel alır. İlki kadar genel olmasa da bir o kadar önemli olan ikinci düzlem, eseri oluşturan çeşitli kısımların kapsamının, yani matematiğe, ahlaka, sanatlara ne kadar yer verilmesi gerektiğinin belirlenmesidir. Ama bütün nesnelerin ve bütün olguların sahip olduğu haysiyet göz önüne alındığında, kısımlar arası uyum ağır bir sürecin sonucu olacak ve kendi eleştirel tarihlerinin yanı sıra yakın geçmişteki keşiflere de önem verilmesi gereken disiplinlerin dinamiğine emanet edilecektir. Üçüncü simetri düzlemi, her kısmın dağılımı ve kendi içindeki bağlantılarıyla ilgilidir. Dördüncüsü farklı yazarların katkısından oluşan ve bilgi haritasında aynı bölgenin mahalleleri veya farklı bölgeleri arasında köprü işlevi gören maddelerin sözlük içerisinde konumlandırılmasından sorumludur. Beşinci düzlem, asgari genellik düzeyi ile azami özgüllük düzeyi arasındaki bağıntılarla ilgilidir; bu kapsama bir araya geldiklerinde bir bilim teşkil eden münferit maddelerin içindeki her kavramın konumlandırılması meselesi girer. Bu düzlemin sorumluluğu sadece yazara aittir.

Ansiklopedi'nin hedefi açısından "gönderme" ağı daha önemlidir: Bu ağın görevi, okurların ilgi alanına, ihtiyaçlarına ve eleştirel kabiliyetlerine bağlı

olarak nesneler arasında belirlenebilecek sayısız güzergâhın bazılarını göstermektir. Dört çeşit gönderme söz konusudur: Kelime göndermeleri, hicivsel göndermeler ve Diderot açısından daha önemli olan şeylerin göndermesi ile farazi göndermeler. Şeylerin göndermesi "nesneyi aydınlatırlar," yani yakın ve uzak nesneler arasındaki analojilere, ortak kavramlara ve çeşitli türden bağıntılara dikkat çekerler. Farazi göndermelere ise daha farklı bir işlev atfedilmiştir: Dikkatli ve ölçülü şekilde kullanıldıkları takdirde bilimler arasında bağıntılar kurulması teşvik edilecek, doğa tarihindeki analog özellikler ve sanatların benzer teknik yöntemleri vurgulanacak, yeni teorik hakikatler ortaya çıkarılacak ve son olarak, eski veya unutulmuş sanatları hatırlatmanın yanı sıra bilinen sanatlar da mükemmelleştirilecektir.

Mekanik Sanatlar ve *Planche*'lar

İlk projeye göre *Ansiklopedi*, sadece iki cilt *Planche* ("resimli tablo") içerecekti; bu tablolar, gönderme ağı çerçevesinde *Dictionnaire*'in [*Sözlük*] maddeleriyle bağlantılı olacaktı, ama şartlar, tabloların Diderot'nun hayal etmeye cesaret edemediği kadar çok sayıda olması gerektiğini belirledi. Sonuçta sanatlarla mesleklerin güzergâhları ve kesişme noktaları paralel bir eser boyutu ve niteliği kazandı ve bir anlamda *Discours* ("söylemler") ciltlerinden bağımsız hale geldiler ve hem tabloların hem de ciltlerin sayısının bu kadar artmasına da bağımsız olmaları neden oldu: 1772'de sayısı on bire ulaşan ciltlere iki de "Ek" cildi eklendi. Tabloların dili, *Discours*'un dili değil, maddelerin analitik niteliğini vurgulayan imgelerin diliydi; sıra yine alfabetik sıraydı; temalar, sanatlara ve bilimlere gerektiği gibi değer veren bir toplumun temalarıydı; amaç, bilmek ile yapmak, insan ile bilgisinin ve eyleminin nesnesi arasındaki sıkı bağlantılara dikkat çekmekti. Görünürdeki karmaşaya rağmen, Diderot'nun projesiyle kayda değer bir devamlılık söz konusuydu, çünkü tablolar bu proje çerçevesinde "nesnenin felsefesi"nin edindiği önemi teyit ediyordu. Rousseau'nun gö-



Çeliğin işlenmesi, Diderot ile d'Alembert'in *Ansiklopedi*'sinden, XVIII. yüzyıl

Satır Aralarında Yazılanlar: Diderot'nun Stratejileri

Ansiklopedi'nin tarihi, 1751'den, yani en başından itibaren çalkantılı geçmiştir. Eleştiriler, düşmanlıklar, boykotlar ve sansürler Diderot'yu, eserin ve içerdiği Aydınlanmacı fikirlerin özgürce dolaşıma girmesini temin etmek için dâhiyane stratejilere başvurmak zorunda bırakmıştır. En çok uyguladığı stratejilerden biri de *Ansiklopedi*'de birçok örneği bulunan, gerçeği gizleme, yani "satır aralarına yazma"dır.

Ansiklopedi'nin ilk maddelerinden biri olan "Aius Locutius," Diderot'nun kendi tarafından yazılmıştır. Aius Locutius, Romalıların kelime ve sessizlik tanrısıydı. Bu madde kısa ve görünürde zararsızdır; ancak Diderot en cüretkâr ve radikal tezlerinden bazılarını tam da böyle, denetimden daha uzak yerlerde öne sürer. Nitekim eski Roma hakkında şöyle yazmıştır: "O zamanlar halk hiçbir şey okumazdı: hatiplerin söylevlerini dinlerdi ve bu söylevler hep tanrılara ibadet edilmesi gerektiğiyle doluydu; ama halk, hatibin gerçekte ne düşündüğünü bilmezdi [...]. İnsanların düşünmesini ve yazmasını engellemek imkânsız olduğuna göre, bizdeki durumun da eskiden olduğu gibi olmasını dilememiz gerekmez mi?"

Diderot, tarihsel bir olayı anlatmakla yetinen birinin tarafsızlığıyla, fikirlerini sunmaya yönelik iki yolun meşru olduğunu öne sürer: Biri özeldir, Latincedir, dolayısıyla da âlimlere hitap eder; diğeri halka açıktır, kendi başlarına anlama kabiliyetine sahip olmadıklarından, himaye altına alınması gereken daha basit insanlara yöneliktir. Diderot himaye bahanesinin ardında *Ansiklopedi*'nin daha zeki ve kültürel açıdan açık zihinli okurlarına hitap ederek fikirlerin serbest olarak dolaşabileceği ve yazarla okurların diyaloğa girebileceği bağımsız ve kabul gören bir düzlemi savunur (ve

rüşlerinin ötesinde bu teknik, Diderot'ya ilerici görünüyordu, makineler insanın müttefikiydi, onun çabalarını hafifletecek, refahını arttıracaktı.

Diderot'nun öteki ben'i, tabloların küratörü Louis-Jacques Goussier (1722-1799), atölyelerde ve kırsalda araştırmalar yapıp, gördüklerini kopyalayıp dönüştürerek *Discours*'dan daha dolaysız, daha kesin ve daha analitik olduğu için daha etkin bir dile hayat verdiğinde *homo faber* [yapan insan] fikrine göndermede bulunur. Sanatları ve meslekleri konu alan tabloların özlü dili insan ve doğa konusundaki araştırmalara da uygundur. Makine, bu şantiyenin merkezinde yer alır ve malzemeyi, hareketi ve insanlığı sentezlerken en orijinal ve en karışık ânını temsil eder ve bütün çark ve mekanizmalarını gizlemek şöyle dursun, hepsini açıkça sergiler.

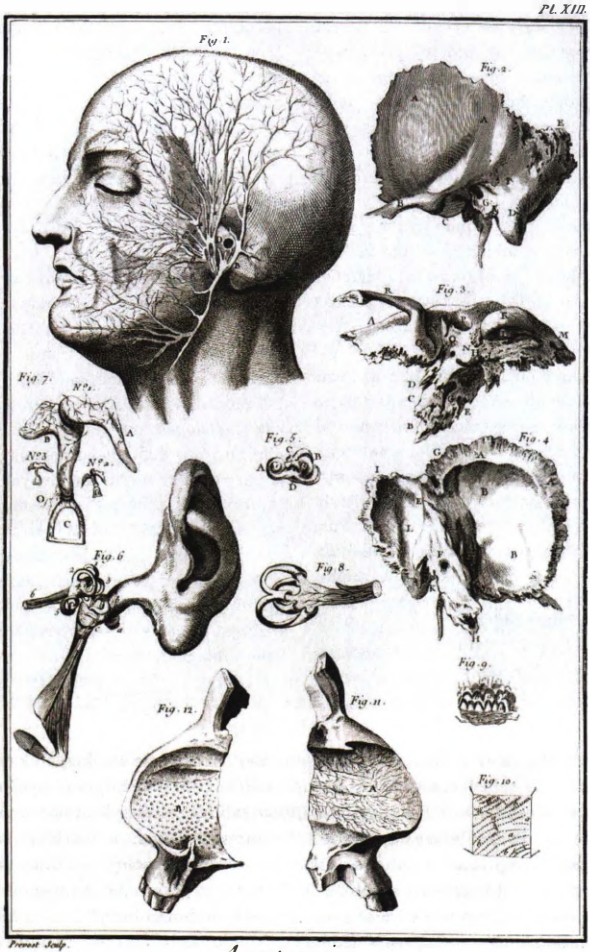
bu amacını satır aralarına yazarak gerçekleştirir). Diderot şöyle yazar: "Bir halkın inancına ve ulusal ibadete gösterilmesi gereken saygı ile hakikat arayışında sahip olunması gereken düşünce özgürlüğünü ve halkın huzurunu uzlaştırmanın yollarından biri [...] hükümete ve dine yönelik, halk dilinde yazılmış bütün eserleri yasaklamak ve ilmi dilde yazanların unutulmasını sağlamak olur [...]. Bence bu şekilde, yazarların yazdığı saçmalıkların kimseye zararı dokunmayacaktır."

Diderot böylelikle toplumsal huzur konusunu sansür kurullarına ve sansür teorisyenlerine iade eder: "ilmi dil" (yani bağımsız okumalar) hakikat arayışının daha güvenli olan entelektüel tartışma alanı içerisinde sürmesini temin ederken, toplum, düşünce özgürlüğünün uygulanmasından kaynaklanabilecek huzursuzluklardan ve çatışmalardan korunmuş olur, dolayısıyla Fransız filozofun sözlerinden, düşünce özgürlüğünün paradoksal olarak toplumsal huzurun teminatı olduğu sonucuna varılabilir. Diderot'nun bu stratejisi, bütün ihtiyatlılığına rağmen, *Ansiklopedi* projesinin amansız düşmanları Cizvitler başta olmak üzere sansürcülerin dikkatli gözlerinden kaçmayacaktır. Cizvitlerin muhafazakâr yayını *Journal de Trévoux*'da Diderot'nun yaklaşımı sertçe eleştirilerek sansür otoritelerinin devletin ve dinin refahını koruma altına almak için müdahalede bulunması açıkça istenecektir. Ancak *Ansiklopedi*'nin gizleme taktiği okurların da dikkatinden kaçmayacaktır ve onlar da bu imaları yakalayarak "Aius Locutius" maddesinin son satırlarındaki ironiyi kavrayacaktır; Fransız kamuoyu, burada olumsuz örnek olarak gösterilen İngiltere ve Hollanda'nın, ifade özgürlüğünün en geniş olduğu Avrupa ülkeleri olduğunu iyi bilir.

Roberto Limonta

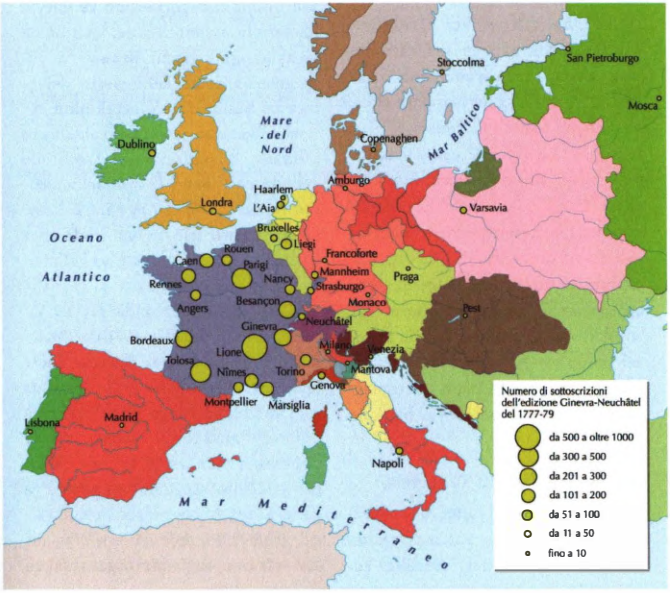
M6: Denis Diderot, *Ansiklopedi*'de "Aius Locutius"un Tanımı

Alfabetik sırayla sunulan tablolar (imgeler sözlüğü) ile ansiklopedik düzey (imgelerin felsefesi) arasında söz konusu olan bağıntı yine bilginin soyağacında veya "felsefi tarihi"nde bulunabilir. Çünkü tablolar alfabetik sıralamayla değil de tarımdan başlayarak avcılık ve balık tutmaya uğrayan, mimarlık ile sanatın temsil ettiği insanın kalıcı statüsünden geçerek teknoloji ve bilime varan bir yapı doğrultusunda da ele alınabilir. Diderot'ya göre sanat konusunda metinler yazmaya veya okumaya alışkın olmamak, herhangi bir şeyi anlaşılabilir şekilde açıklamayı zorlaştırır, resimlere de bundan dolayı ihtiyaç duyulur. Gravürlerin en az üçte birini tamamlayan ve *planche*'ların yer aldığı bütün ciltleri koordine etme görevini üstlenen Goussier, çizim yoluyla mekanik sanatlara haysiyet kazandırmasını, teknik dillerine uymayı, iş aletlerini ve makineleri



"Anatomi" planche'ı, Diderot ile d'Alembert'in *Ansiklopedi*'sinden, 1763, t.1., s.148, Paris, Bibliothèque Nationale de France

kısımlarına ayırmayı bilirdi, kullanımları ve yarattıkları nesneler konusunda bilgi sahibiydi, amacı, sanatçının da elinin ve hareketinin, makinenin de faaliyetinin mantığını vurgulamaktı. Goussier bu açıdan da eserin genel koordinatörüyle uyum içinde olmaya çalışırdı, zaten Diderot da "Sanat" maddesinde şöyle yazar: "Hangi fizik veya metafizik sisteminde, altın eğiren veya çorap üreten makinelere, yaldızlı dantelaların, tüllerin, kumaşların veya ipeğin dokunduğu dokuma tezgâhlarına kıyasla daha fazla titizlik, bilgelik veya mantık gözlemlenebilir? Hangi matematiksel kanıtlama bazı saatlerin mekanizmasından, dokumaya uygun ipliğin elde edilmesi için kenevir liflerinin veya ipek kozasının tabi tutulduğu çeşitli işlemlerden daha karmaşıktır? Hangi izdüşüm bir çizimin çerçevenin [yani dokuma tezgâhının iplikleri hareket ettiren kısmı] örgüsü veya örgünün çerçevenin iplikleri üzerindeki izdüşümünden daha güzel, daha narin ve daha sıra dışıdır?



Ansiklopedi'nin Avrupa'daki dağılımı

Ansiklopedi ve Dil Tartışması

Condillac'ın Tezi

Dil konusundaki tartışma XVI-II. yüzyıl ortalarına doğru, Etienne Bonnot de Condillac'ın *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme*'de savunduğu tez, filozoflar ve gramer âlimleri için ortak bir referans noktası haline geldiğinde önem kazanır. Condillac bilgi alanına üç çeşit işaretin müdahalede bulunduğunu öne sürer: Olumsal işaretler (tek bir kişinin fikirleriyle ara sıra kurulan ilişkilerden kaynaklananlar), doğal işaretler (bağırışlar, el kol hareketleri, kendiliğinden gelişen ses emisyonları, kaslardan kaynaklanan hareketler) ve geleneksel işaretler (sözel ve uzlaşım temelli işaretler).

Condillac bu tipoloji yoluyla iki temel insan dilini birbirinden ayırt eder: ilkel, doğal haldeki insanın kullandığı, hareketlerden, bağırışlardan oluşan eylem dili ile organize toplumlar tarafından uzlaşım sonucu oluşan, kelimelerden ibaret asıl sözel dil olan geleneksel dil. İnsan zekâsının yetileri dilsel işaretler sayesinde giderek gelişmiştir; toplum ile insan dilleri birbiriyle bağlantı halinde evrilmiştir.

Ansiklopedi'deki Tartışma

Ansiklopedi'de rol alan ve sonradan bu tartışmaya katılan gramer âlimleri ve filozoflar, dilbilim konusundaki maddelerde kendi bakış açılarını savunurlar.

1767'de *Grammaire générale*'i [Genel Gramer] yazan Nicolas Beauzée, *Ansiklopedi*'nin "Gramer" ve "Dil" maddelerinde öne sürdüğü ve bu eserinde sistematik olarak sunduğu tezlerinde bütün insanların aynı entelektüel kategorilere sahip olduğunu, bu kategorilerin doğuştan olduğunu ve zorunlu bir mantık düzenine uyduğunu savunur: İnsan düşüncesinin evrenselliği, içkinliği ve akılcılığı, insan dilinin kategorilerinin ve işleyiş ilkelerinin evrenselliğine, içkinliğine ve akılcılığına yansır. Beauzée'ye göre genel gramer, kelimelerin değişmez ve bütün dillere ortak olan evrensel ilkelerini tespit edip açıklayan bilimdir. Düşüncenin dil sayesinde geliştiğine inanan Condillac'ın tezinin tersine, Beauzée'ye göre kelimeler düşünceyi izleyip onu ifade eder ve düşüncenin oluşumu veya gelişimi üzerinde etkili değildir.

1729'da gramer alanında sayısız kısa inceleme eseri ile 1730'da *Traité des Tropes* [Mecazlar Üzerine İnceleme Eseri] adlı daha iyi bilinen bir eser yazdıktan sonra *Ansiklopedi*'de "Yapım" maddesini yazan César Chesneau Dumarsais kısmen farklı bir yaklaşım sergiler. Dumarsais'ye göre de tek bir evrensel ve mantıksal gramer söz konusudur, ama insan zihnine özgü bir organizasyon

yapısıdır ve bu, zihinsel, mantıksal gramerin öğretilerini çok farklı şekil ve stillerde uygulayabilen özgül dillerin gramerlerini düzenler.

Dilsel belirlenimciliğin ve kültürel göreceliğin kurucusu sayılan Pierre Louis Moreau de Maupertuis ise bunlara karşıt tezler savunur. 1748'de yazdığı *Réflexions philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots* [Dillerin Kökeni ve Kelimelerin Anlamı Üzerine Felsefi Düşünceler] ile 1756'da yazdığı *Dissertation sur l'expression des idées* [Fikirlerin İfade Edilmesi Üzerine Tez] adlı eserlerinde gözlerin algıladığına dilin şekil ve kimlik verdiğini öne sürer: Her nesne, dilin de onu farklı bir nesne olarak algılayıp ona bir isim atfetmesinden dolayı diğerlerinden farklı olarak algılanır. Maupertuis'ye göre çocuklar konuşmayı öğrenirken dünyayı da dilinin kategori sistemi doğrultusunda algılamayı otomatik olarak öğrenir. İnsanların, ilk fikirlerini tanımlamak için kullandıkları işaretler de sonradan edinilen bilgilerin üzerinde son derece etkili olduğundan, felsefe, dilin kökeni üzerine araştırmalardan ayrı olarak düşünülemez.

Maupertuis ayrıca Asya, Afrika ve Amerika dilleri konusunda mevcut verileri karşılaştırarak dillerin eşdeğer olmadığını, insan dillerinin her birinin kendine özgü bir "fikir sistemi"ne aracılık ettiğini savunur: zaten birbirinden çok farklı dilleri konuşanlar dünyayı çok farklı şekilde yorumlarlar.

Turgot, 1750 tarihli *Remarques critiques sur les réflexions philosophiques de Maupertuis* [Maupertuis'nin Felsefi Düşünceleri Konusunda Eleştirel Yorumlar] ile 1751 tarihli *Réflexions sur les langues*'da [Diller Üzerine Düşünceler] bütün insanların aynı duyulara sahip olduğu için aynı fikirlere sahip olduğunu ve fikirlerin duyular tarafından yaratıldığını öne sürer. Turgot ayrıca, dilin düşünceyi düzenlemeye değil, asıl iletişim kurmaya ve birbirini anlamaya yaradığını ve Maupertuis'nin farkında olmadığı sosyal bir işlevi olduğunu söyler. Turgot'nun dilbilim alanına en önemli katkısı, *Ansiklopedi* için 1756'da yazdığı "Etimoloji" maddesidir: Yazar etimolojiyi, ulusların tarihini yeniden kurgulayıp gözlemlemeye imkân verdiği için tarihi ve sosyal bir disiplin olarak tarif eder. Her dil yavaş yavaş gelişir ve komşu uluslarla temaslar veya istilacı bir ulusun dilinden kelimelerin ortaya çıkışı gibi, o ulusun başından geçenleri yansıtır.

Turgot'ya göre dil ve onu kullananların tarihi sürekli olarak iç içe gelişir; bu durumda bütün diller değişip evrim geçirirken, onu konuşan ulusun değişimlerini ve evrilmesini yansıtır.

Roberto Pellerey ve Umberto Eco

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Alberto Burgio

Zorluklarla Dolu Bir Gençlik

Jean-Jacques Rousseau 28 Haziran 1712'de Cenevre'de doğar. Annesi Suzanne Bernard onu doğurduktan birkaç gün sonra ölür. Fransız kökenli mütevazı bir zanaatkâr olan babası Isaac göç etmek zorunda kalır ve çocuk, bir amcası tarafından yetiştirilir. Bossey'de geçirdiği gençliğinde kendini adadığı geniş kapsamlı, ama karışık okumalar arasında öne çıkanlar Plutarkhos, Stoacılar ve Klasik Latin yazarlardır. Rousseau'nun yaptığı ilk işler oldukça mütevazıdır. Bir noterin yanında kâtip, bir gravür atölyesinde de çırak olarak çalışır; Vercellis kontesi tarafından uşak olarak işe alınır, daha sonra De Gouvon kontunun

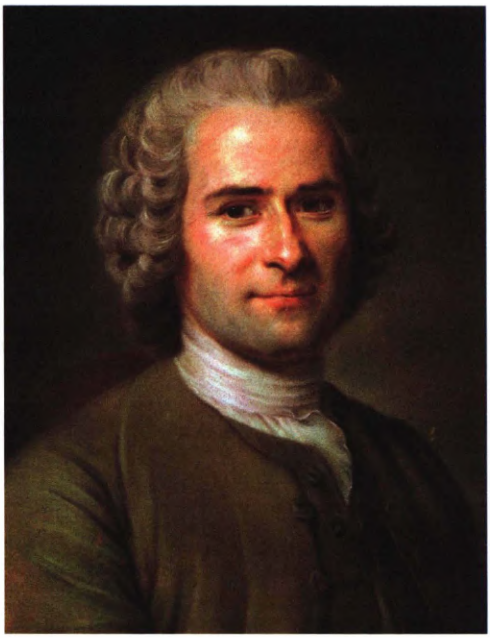


Saban sürme dersi, Jean-Jacques Rousseau'nun *Emile* eseri için bir illüstrasyon, 1798, Bordeaux, Musée des Beaux-Arts

yanında kâtip olarak işe başlar. Bu zorlu başlangıç ile sonrasında Fransa ile İsviçre arasında geçirdiği, müzik dersi vererek geçimini sağladığı gezginlik dönemi, Rousseau'ya halkın büyük kısmının yaşamak zorunda kaldığı sefil şartları doğrudan deneyimleme imkânı verir.

Philosophe'larla Tanışma ve Vincennes'da "Aydınlanma"

Rousseau 1732-1740 arasında Chambery'de Madame de Warens'in misafiri ve sevgilisi olur. Warens'le olan ilişkisinin sona ermesiyle yeniden yola çıkmak zorunda kalır. Paris'e ulaştığında *philosophe*'lar grubuyla tanışır ve başkentin ışıltılı sosyete ve kültür hayatıyla haşır neşir olur. 1743 yılının sonbaharında Venedik'te, Fransa büyükelçisi Kont Pierre-François de Montaigu'nün kâtibi olarak görev alır. Bu zorlu deneyim kapsamında krala ve Fransız sarayına hitaben diplomatik yazışmalardan sorumlu olur. Rousseau'nun Venedik'te geçirdiği dönem, siyasetin merkezi rolüne verdiği önemin ve hayatı boyunca



Maurice Quentin de la Tour, *Jean-Jacques Rousseau'nun portresi*, XVIII. yüzyıl, Cenevre, Sanat ve Tarih Müzesi

siyaset ile ahlak arasındaki bağlantılar konusunda geliştireceği düşüncelerin kaynağı olmalıdır.

Rousseau, 1745'te döndüğü Paris'te Condillac ve Diderot'yla dostluk kurar ve *Ansiklopedi*'nin müzik konulu maddelerini hazırlamakla görevlendirilir. 1749 yılı bir dönüm noktası teşkil eder: Arkadaşı Diderot'yu ziyaret etmek için Vincennes'a giderken "Mercure de France"da Dijon Akademisinin "Bilim ve Sanat Alanlarındaki Yeniden Canlanma Âdetlerin Saflaştırılmasına Katkıda Bulunmuş mudur" konulu yarışmasının ilanını okur. Malesherbes'e yazdığı bir mektupta (12 Ocak 1762), kendi toplumsal eleştirisinin ve dünya görüşünün ilkelerinin keşfini, o anda yaşadığı "ani aydınlanma"ya dayandıracaktır. Düşüncelerinin temel önermesi o anda açıklık kazanmıştır: "İnsan doğal olarak iyidir ve insanların zalim olmasının tek nedeni kurumlardır."

İlerlemeye Yönelik Eleştirisi ve Genel İlgi Alanları

Bu düşünce, iki *Söylev* ve *Emile*'de ele alınacak olan teorik planın çekirdeğini teşkil eder. Rousseau'nun Diderot'nun teşvikiyle yazdığı *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*, 9 Temmuz 1750'de Akademi tarafından birincilik ödülüne layık görülür. Rousseau'nun savunduğu tez, özünde orijinal ve cüretkâr olduğu gibi, Aydınlanma çağının ilkelerinde karşıttır: "Bilimlerimizle sanatlarımız mükemmelliğe doğru ilerleme kaydettikçe ruhumuz da aynı ölçüde yozlaştı." Bu bir paradokstur, ama her şeyden önce adaleti hırs ve lüks uğruna, samimiyeti (insan ilişkilerindeki şeffaflık) ikiyüzlülük ve kandırmalar uğruna feda eden sözde "ilerleme"nin yüzeysel ve ahlaken yozlaşmış yönlerini ele alan katı eleştirisinin temelidir.

Söylev'in yayımlanmasını izleyen hararetli tartışmalar, yazarın eserini savunurken kendi konumunu ve eleştirilerini açıklığa kavuşturmasına imkân verir. Rousseau, *Ansiklopedi*'nin "Ekonomi politik" başlıklı önemli bir maddesinde bireysel çıkarların ortak refaha üstün gelmesinden kaynaklanan sorunlara odaklanarak, yurttaşların "devlet tarafından eğitilmesi" ile vergi sisteminin zenginliğin eşit dağılmasını sağlayacak şekilde kullanılmasını temel alan bir sosyal reformun ana hatlarını çizmeye başlar. Ama Rousseau'nun teorik ve siyasi, şiddetli eleştirisini asıl geliştirdiği eser (1753'te Dijon Akademisi tarafından ilan edilmiş yeni bir yarışma için yazılıp iki yıl sonra yayımlanmış) *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'dır.

Toplumun Doğal Tarihi

Çoklu amaçlar söz konusudur. Metnin ilk hedefi, insanın doğal halini ve başlangıçtaki doğasını tarif ederken aslında binlerce yıllık tarihin ürünü olan "uygar" insanı tanımlayan modern *ius naturalizm*cilerdir [doğal hukuk teorisi]

(özellikle Hobbes ve Locke). *Ius naturalis* teorisyenleri "toplumdan alınmış fikirleri doğal hale uygularlarken" "vahşi insandan söz ediyor, ama uygar insanı resmediyorlardı," böylelikle hem belirli hem de büyük ölçüde içler acısı olan bir olguya mutlak değer atfetmiş oluyorlardı. Eser bu temel önerme doğrultusunda, hipotezler ve varsayımlar temelinde insanlığın doğal halini tarif eder.

M9: Jean-Jacques Rousseau, Doğa Hali

Ius naturalis teorisyenlerinin iddialarının tersine, Rousseau'ya göre doğal insan basit bir hayvandır, ihtiyaçları sınırlı, duyguları ilkeldir, daimi olarak şimdiki zamanda yaşar, çünkü düşünmekten aciz ve hayal gücünden yoksundur. Dolayısıyla insanı ahlaki açıdan yargılamak anlamsız olur, sadece doğa sayesinde bencillik ("öz-sevgi") ile başka canlılarla dayanışma ("merhamet")

Pedagoji ve Vicdanın Dini

Rousseau, siyasi eserlerin yanı sıra *Emile* gibi modern pedagoji açısından son derece önemli kitapların da yazarıdır. Bireysel ahlak arayışının tarif edildiği bir "formasyon romanı" olan *Emile* hem modern pedagojinin en büyük klasiklerinden biri hem de *Toplum Sözleşmesi*'ne eşlik eden bir metindir, çünkü Rousseau'ya göre ahlak sorunları çözüme kavuşturulmadan siyasi sorunlar da çözülemez. Bir "şehrin" adil ve rasyonel bir şekilde kendini yönetmesi için sakinlerinin erdemli ve ortak refahın öneminin bilincinde olması elzemdir. *Emile*'in orijinalliği, "çocukluğu keşfi"nde, daha önceleri tartışmasız bir anlatım modeli sayılan yetişkin imajı uğruna feda edilmiş çocukluğun kendine özgü niteliklerinin ve ihtiyaçlarının keşfinde yatar. Bu önerme temelinde geliştirilen "olumsuz eğitim," çocuğun ahlaki formasyonunun her şeyden önce kendini doğal olarak ifade edişini etkilediğine dair ilkeyi merkez alır: Söz konusu olan "erdemi ve hakikati öğretmek" değil, "kalbi ahlaksızlıklardan, zihni de hatalardan korumak"tır. Dolayısıyla çocukluk karakterinin gelişimi, kitaplara dayalı eğitim yerine mümkün olduğu kadar doğal, somut deneyimler doğrultusunda duyumlardan düşünceye ve akıl yürütmeye geçmeyi gerektirir. Pedagojik güzergâhın sonunda "şehirde yaşamak üzere yaratılmış bir vahşi" olan çocuğa bireysel bağımsızlık ve ahlaki vicdanın dayattığı kurallar adına sosyal ilişki kurallarını öğretmek gereklidir.

Rousseau, *Emile*'in önemli bölümlerinden birinde (yine *Toplum Sözleşmesi*'ne paralel olarak) dine bakış açısını da açıklar. "Savoylu rahibin inanç beyanı"nı baştan sona niteleyen natüralist dini bakış ("en temel ibadet, kalbinkidir," dogmaların "vahye dayalı hakikati" değildir) Kilise yetkililerinin en katı eleştirilerine hedef olacaktır.

A.B.



Nicolas Henri Jeaurat de Bertry, *Jean-Jacques Rousseau'nun portresini içeren Fransız Devrimi Alegorisi*, 1794, Paris, Museo Carnavalet

Lombardia Aydınlanmacılığı

İtalya'da 1720'lerden itibaren kültür alanında son derece faal olan bütün bir düşünür nesli Avrupa'da yer alan tartışmalara da büyük ilgi gösterir; sonraki yıllarda özellikle reform sürecini destekleyen iktidar merkezlerinde bu konularda özgün bir fikir geliştirme süreci görülür. Bu merkezlerden birinin önce Maria Theresa'nın, sonra da II. Josef'in önemli idari reformlara önayak olduğu Lombardia olduğuna kuşku yoktur.

Ludovico Antonio Muratori (1672-1750), Lombardialı Aydınlanmacıların rağbet göstereceği temalara öncülük eder. Muratori düşüncelerinde baskın olan Ortodoks Katolikliğin ölçülü bir reforma tabi tutulmasına yönelik ahlaki ve medeni fikirlere de yer verir. 1735'te yazdığı *Filosofia morale esposta e proposta ai giovani*'de [Gençlere Yönelik Açıklamalı Ahlak Felsefesi] Tanrı'nın yöneticilere tebaalarını mutlu etme görevini verdiğini ve tebaanın eşitliğe ve özgürlüğe doğal olarak eğilimli olduğunu savunur.

Yumruklar Derneği ve *Il Caffé*

1761-1762 arasında, Pietro Verri'nin (1728-1797) teşvikiyle, Cesare Beccaria'nın da (1738-1794) üye olduğu Yumruklar Derneği kurulur. Bu derneğin kesin bir programı olmasa da üyeleri akademik ve retorik karşıtı bir tavırla yeni Aydınlanmacı kültüre ve eski dünyanın reddedilmesine büyük coşkuyla yaklaşır: İngiliz ve Fransız edebiyatından eserler okunur, tartışılır ve özetleri çıkarılır. Dernek üyelerinin çıkardığı *Il Caffé* adlı dergide Avrupa'dan ilham alınan konular işlenir. Haziran 1764-Mayıs 1766 arasında yayımlanan *Il Caffé*'nin başlıca amacı, kamuoyuna bilinç kazandırmaktır. Dergi Fransız ve İngiliz kültürünün etkisini yansıtır. *Il Caffé*'ye en çok katkıda bulunanlar arasında Pietro Verri ile kardeşi Alessandro (1741-1816) vardır. Asil bir aileden olan Pietro Verri, Milano'nun entelektüel çevrelerinin Fransız Aydınlanmacıların etkisine açılmasını sağlar. Verri, *Meditazioni sulla felicità*'da [Mutluluk Üzerine Düşünceler] (1763) mutlak monarşiyi yeni bir düzene geçme amaçlı bir araç olarak düşünür ve yönetimi yozlaştırıcı bir güç olarak gördüğü, Maria Theresa'nın dolaylı vergi tahsildarlığı bahşettiği spekülatör grubunu ortadan kaldırmayı önerir. Verri, vergi tahsilinin doğrudan yönetim tarafından üstlenmesini sağlar, ardından yönetim bu görevi ona devreder. Sonraki yıllarda Lombardia yönetiminin üst düzeylerinde görev alır ve en son konsey üyeliğine getirilir.

Cesare Beccaria

Ancak Lombardia Aydınlanmacılığı Pietro Verri'den ziyade özellikle 1764'te Livorno'da, anonim olarak yayımlanmış *Suçlar ve Cezalar Hakkında* sayesinde büyük ün sahibi



Louis Carrogis de Carmontelle, *Cesare Beccaria ve Alessandro Verri*, 1766, Chantilly, Musée Condé

olan düşünür Cesare Beccaria'yla (1738-1794) bağlantılıdır. Montesquieu, Rousseau, Helvétius, Bacon ve Hume üzerine araştırmalar yürüten Beccaria, eserlerinde Aydınlanma ile görevi tebaaya mümkün olduğu kadar çok özgürlük tanımak olan kraliyet arasındaki ittifakı savunur. Beccaria *Suçlar ve Cezalar Hakkında*'da işkencenin ve ölüm cezasının kaldırılmasını talep eder ve suçların engellenmesine yönelik olarak toplumsal önlemlerin rolünü vurgular. Beccaria'ya göre mutluluğun ilk şartı eşitliktir: Yazar bundan dolayı asillerin ayrıcalıklarına ve "özel dernekler"e karşı çıkarak mülkiyet hakkının mutlak bir hak değil, bir araç olması gerektiğini savunur. Bundan dolayı da rahip Ferdinando Facchinei tarafından "İtalyanların Rousseau'su" olmakla suçlanır.

Dinden ayrı tutulması gereken hukuk hem bireysel hakların korunmasında hem de ortak refah gayesiyle kurulan toplumun inşası için temel bir araçtır. Bu anlamda eserinin amacı, yasalar karşısında eşitlik sağlamak ve iktidarın kontrolsüz kalıp keyfi hale gelmemesi için yasaların sistematik hale getirilmesini teşvik etmektir. Dolayısıyla yasaların bilinmesi ve yazılı olmaları, toplumun modernleşmesi açısından çok önemli iki faktördür. Mahkemeler halka açık olarak yürütülmeli, suçun kanıtları halka sunulmalıdır. Suçlarla cezalar arasındaki orantı da son derece önemlidir. Suçlar çok çeşitlidir, insanlara ve maddelere karşı suçlar söz konusudur, dolayısıyla aynı şekilde cezalandırılamazlar. İlk gruptakiler bedensel cezaları hak ederken, hırsızlık parasal olarak cezalandırılmalıdır. Her halükârda, suçların azalması için katı cezalar değil, kesin cezalar tesis etmek lazımdır: Her türlü suçun engellenmesi için önlemler üzerinde durulmalı, eğitim geliştirilmeli ve erdemlilik ödüllendirilmelidir.

Beccaria'ya göre işkence henüz suçlu oldukları tespit edilmemiş, dolayısıyla potansiyel olarak masum olan insanlara uygulanan bir zulümdür; bu yaklaşım, Avrupa'da işkence uygulamalarında fiili bir azalma eğilimiyle de desteklenir. Ölüm cezasını da reddeden Beccaria, ilk olarak hiç kimsenin ölüm cezasını uygulama hakkına sahip olamayacağını, ikinci olarak da caydırıcı olmadığı için ne faydalı ne de gerekli olduğunu öne sürer. Bazı düşünürler kendilerini Beccaria ile Verri'nin düşüncelerinin vârisleri olarak görecek, o düşüncelere kendi ulusal ve cumhuriyetçi görüşlerini de katacaklardır: Bunlar arasında hukuki Aydınlanmanın temsilcisi ve *Genesi del diritto penale*'nin [Cezai Hukukun Oluşumu] (1791) yazarı Gian Domenico Romagnosi (1761-1835), monarşik ve aristokratik rejimlerin âdetlerde yol açtığı yozlaşma ile kadim İtalik cumhuriyetlerde önem verilen "erdemi" karşılaştıran öğrencisi Melchiorre Gioia (1767-1829), Carlo Cattaneo (1801-1869) ve Giuseppe Ferrari (1811-1876) vardır.

Antonio Senta

Napoli Aydınlanmacılığı

Napoli Krallığında Aydınlanmanın yayılmasıyla birlikte Ferdinando Galiani (1728-1787), Antonio Genovesi (1713-1769), Francesco Mario Pagano (1748-1799) ve Gaetano Filangieri'nin (1752-1788) öncülüğünü yaptığı karmaşık bir entelektüel hareket başlar. Bu aydınlar Avrupa kültürünün en üstün sonuçlarıyla haşır neşir oldukları gibi onları yeniden ele alıp bir yandan Avrupa'ya geri sunarlar, diğer yandan somut ekonomik ve toplumsal reform önerilerinin teorik temellerinde kullanırlar.

Gaetano Filangieri ve Hukuk Bilimi

Filangieri, hukuk bilimi tesis etme, dolayısıyla da yargı doktrinine sistematik bir biçim kazandırma meselesini ele alan ilk İtalyan düşünürüdür. Filangieri *Scienza della legislazione*'yi [Yasama Bilimi] (1780-1791 arasında Napoli'de beş cilt şeklinde yayımlanmıştır) "yeni" bir bilim olarak tasarlar ve bilim olduğu için de "ilkeler" üzerine kurulması gerektiğini öne sürer. Başkaları tarafından da desteklenen, yasaların sistematik hale getirilme süreci sayesinde bu bilim, toplumu radikal ve yapısal bir şekilde değiştirecek, yani bütün unsurlarını kapsayacaktır. Yine Aydınlanmacı bir despotizm söz konusuysa da bazı reform önerileri o tabloyu aşar ve başka gelişmelerin öncülüğünü yapar gibi görünür; zaten Filangieri'nin bazı öğrencileri (başta Pagano) "Jakoben üç yıl" (1796-1799) döneminde devrimciler arasında yer alacaktır.

Kamusal mutluluk devlet tarafından, ayrıcalıklar üzerine kurulu ve ayrıcalıkları temin eden feodal sistemi yıkmayı amaçlayan iyi yasalar yoluyla her şeyden önce maddi ve ruhsal refahın temin edilmesi demektir. Dolayısıyla müdahale edilmesi gereken ilk alan, toplumun ekonomik yapısı, ikincisi de siyasi kurumlardır ve monarşi biçimi tercih edilmelidir. Sosyal sınıflar arası sınırların yıkılması burjuvazinin yükselmesine imkân verir; ruhban sınıfı da dahil olmak üzere aristokrasinin, üzerinde hak iddia ettiği eski "özgürlükler"in aşılması iktidarın merkezileştirilmesini kolaylaştıracaktır, ama iktidar da despotik olmamak için yasama işlevini yürütme işlevinden ayrı tutabilmeli ve yasalara tabi olduğunu kabul etmelidir. Büyük tarımsal arazilerin feshedilmesi, toprak mülkiyetinin yeniden dağıtılması ve vergilendirme yönteminin radikal revizyonu, Filangieri'nin önerdiği sistemin başlıca unsurlarıdır. Beccaria'dan ilhamla cezai sistemde yapılacak reform ile bir o kadar önemli olan eğitim kurumlarının reformu da belirleyici yenilik araçları arasında yer alır.

Pagano'nun Cumhuriyetçiliği

Pagano'nun Filangieri'den en büyük farkı, hayatının son döneminde, Napoli Devrimi uğruna hayatını kaybetmeden önce (Aydınlanmayı

destekleyen ve genelde asil kökenli olan başka edebiyatçılar, sanatçılar ve bilim insanları ile birlikte) cumhuriyetçiliği benimsemiş olmasıdır. Genç bir avukatken daha mütevazı durumdaki insanların savunmasına kendini adayan Pagano, geliştirdiği "kanıt teorisi" ile yargı prosedüründe önemli bir ilerlemenin yaşanmasını sağlar. 1785'te Napoli Üniversitesinin Cezai Hukuk kürsüsüne getirilir; *Considerazioni sul processo criminale* [Cezai Yargı Üzerine Düşünceler] (1787) adlı eseri Avrupa'da rağbet görecektir. Pagano kendi toplumsal felsefesini *Saggi politici. De' principii, progressi e decadenza della società* [Siyasi Denemeler. Toplumun Başlangıcı, İlerlemesi ve Çöküşü Üzerine] (1783-1785) eserinde ele alır. Eserde, insanlığın tarihi ile bireylerin hayatının gelişimi arasındaki paralellerden hareketle evrensel tarihin büyük ölçekli safhalardan oluştuğu ve döngüsel seyirli olduğu, başaktörlerinin ise ilerleme ve ilerleme zirveye ulaştığında kaçınılmaz olarak elde edilen uygarlık olduğu öne sürülür.

1795, eserin dine saygısızlık suçlamasıyla yasaklandığı, Pagano'nun da devrimci fikirler savunmakla itham edildiği yıldır. Ertesi yıl tutuklanıp iki yıl hapishanede kaldıktan sonra sürgüne gönderilir, 1799'daki ayaklanma sonrasında da Napoli'ye döner, Napoli Cumhuriyetinin geçici hükümetinde görev alır ve Yasama Komitesinin başkanlığına getirilir. Pagano'nun görevi artık yenilikçi yasa önerileri getirmek ve Napoleon tarafından 1796'dan itibaren İtalya'da ortaya çıkan bütün cumhuriyetlere dayatılan 1795 tarihli Fransa Anayasasını örnek alarak Anayasa Projesini hazırlamaktır. Ancak Pagano, Napoleon'un yeni Fransız siyasetine verdiği yönelime karşı çıkmak amacıyla bazı önemli düzeltmelerde bulunur. Kısa ömürlü Napoli Cumhuriyeti deneyiminin kahramanlarından olan Pagano, onunla aynı kaderi paylaşır, çünkü Bourbon yönetiminin, iktidarı yeniden ele geçirmesiyle ölüm cezasına çarptırılır ve idam edilir (1799).

Antonio Senta



Jean-Baptiste-François Bosio, *Gaetano Filangieri'nin portresi*, XVIII. yüzyıl, New York, Metropolitan Museum of Art



Rousseau ile Voltaire arasında tartışma, XVIII. yüzyıl, Paris, Bibliothèque Nationale de France

arasında kendiliğinden dengede olduğu söylenebilir. Dolayısıyla şiddetin, adaletsizliğin ve eşitsizliğin kaynağını açıklamak zordur. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda bu soruya cevaben insanın kendine özgü eğilimi olan "mükemmelleştirilme kabiliyeti"nden (yani dış dürtüler sonucunda evrim geçirme kabiliyetinden) ve özellikle insanlar arası ilişkilerin giderek karmaşık bir hal almasından söz edilir.

Dolayısıyla metin, modern toplumun "doğal tarihi"ni yeniden kurgularken, geriye giden yönlerine de dikkat çeker. Her teknolojik "ilerleme"yi yapay ihtiyaçların artışı izlemiştir; bu artışlar sonrasında da başkalarını tehdit olarak görme veya, işlevlerin de toplumsal dağılımı sayesinde, kendi çıkarına kullanma eğilimi ortaya çıkmıştır. "Doğal insan"ın yerine "insanın insanı"nın gelişi ve toprağın özel mülkiyetinin de ortaya çıkışı sonucunda hilekârlık ve şiddet nihayet baskın hale gelir. Kurumların doğuşu da eşitsizliğin, adaletsizliğin ve yozlaşmışlığın hüküm sürdüğü durumu büsbütün pekiştirir.

Siyaset Teorisi: Bağımsızlık ve "Genel İrade"

Bu tezler şiddetli eleştirilerin hedefi haline gelirken, Rousseau *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme* (1755-1761, ölümünden sonra yayımlanmıştır) ve Saint-Pierre başkeşişinin el yazmaları üzerinde çalışır (ve *Projet de Paix Perpetuelle* [Daimi Barış Projesi] ile *Polysynodie*'yi [Konseyler Yoluyla Yönetim Sistemi] onlardan elde eder). Ardından *Julie, ou la nouvelle Héloïse*'yi (1760'da yayımlanan bu mektup romanı büyük rağbet görecektir; başkahramanlarının aşkının, yolculuklarının ve "akılcı evliliği"nin konu edildiği roman, yazarın Madame d'Houdetot ile olan, büyük olasılıkla platonik ilişkisini sembolik olarak yansıtır) ve *Lettres Morales*'i [Ahlak Mektupları] (1757-1758, ölümünden sonra yayımlanmıştır) yazmaya koyulur; d'Alembert'in (Voltaire'de ilham aldığı) "Cenevre" maddesine *Lettre sur les spectacles* [Gösteriler Üzerine Bir Mektup] (1758) ile cevap verir, böylece Ansiklopedi yazarları ile ilişkileri son bulmuş olur; son olarak, en önemli iki eserini yazmaya başlar: *Toplum Sözleşmesi* ve *Emile* (her ikisi de 1762'de yayımlanacaktır), *İtiraflar* (ölümünden sonra, 1782-1789 arasında yayımlanmıştır) ile birlikte ona gelecekte de büyük ün kazandıracaktır.

Toplum Sözleşmesi, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda anlatılan tarihin kötü mirasından kurtulan adil toplum fikrini içerir: Önemli olan, "hastalığın çaresini, hastalığın kendisinden elde etmek"tir. Siyaset, toplumu, o âna kadar uzak durmasına neden olduğu erdeme doğru yeniden yönlendirebilir. Nasıl mı? Cevap, Rousseau'nun Hobbes'un (*Yurttaşlığın Felsefi Temelleri* ve *Leviathan*'da) ve Locke'un (*Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*) önerilerinden kesin olarak uzaklaşarak geliştirdiği toplum sözleşmesidir. Rousseau'nun sözleşmesinde bireysel özgürlükler ile toplumsal birlik arasında uzlaşmaya gidilerek bireylerin "tamamıyla yabancılaşması" sağlanır ve bireyler hâkimiyeti başkala-

rına değil, topluma, dolayısıyla kendi kendilerine devrederler. Bu sözleşmeden yurttaşlığın "ortak ben"i ile mutlak hâkimiyete sahip, ama (oluşum süreci göz önüne alındığında) her yurttaşın bağımsızlığına saygılı "ahlaki kurum" doğar.

Toplum Sözleşmesi'nin temel kavramı, sözleşmeden doğan toplumun sesi olan ve (günümüzde olsa "demokratik" diye niteleyeceğimiz) bağımsızlığını temin eden "genel irade"dir. Genel iradenin iki özelliği vardır ve bu özelliklerin çakışması lazımdır. Bir yandan, doğası itibariyle iyilikle ilişkilidir: Bu anlamda "daima doğru," "saf" ve "değişmez"dir ve bireylerle toplumun hakiki özgürlüğünü temin eder. Öte yandan yasama meclisinin kararlarına yansımalıdır, aksi takdirde toplum çökecektir. Rousseau'nun söylemi, ortak çıkarın üstünlüğüne ve bireylerin kamu yararı lehine kendi çıkarlarından vazgeçme zorunluluğuna dikkat çektiği nihai kısmında çözüme kavuşur. Ancak Rousseau, sonucun böyle olmayabileceği riskinin bilincindedir: Bireysel çıkarlar sözleşmeye rağmen varlığını sürdürebilir ve ortak faydanın ertelenmesine neden olabilir; "herkesin iradesi" (her biri kendi çıkarına bağlı olan bütün bireylerin iradesi) "ortak irade"yi saf dışı bırakarak onu aciz ve sessiz kılar. *Söylevler*'e ilham veren, bireysel çıkar arayışının, beraberinde toplumun kaderine ilgisizlik getireceğine dair kaygı ve kötümserlik bu düşüncelerde de kendini gösterir.

Sansür ve Komplolar

Toplum Sözleşmesi ile *Emile* hem Paris'te hem de Cenevre'de Kilise tarafından derhal mahkûm edilir. Paris'te ve doğduğu şehirde aranan Rousseau kaçar ve II. Friedrich'ten siyasi iltica hakkı elde eder. Daha sonra Kilisenin suçlamalarına Paris başpiskoposuna hitaben yazdığı *Lettre a Christophe de Beaumont* [Christophe de Beaumont'a Mektup], Cenevre yüksek hâkimliğine de (ve de "günahkâr" *philosophe*'lara) *Lettre de la Montagne* [*Dağdan Mektup*] ile cevap verir ve mektupları derhal La Haye'de ve Paris'te yakılır. Ama Rousseau artık yorgundur ve saplantılı bir şekilde etrafının düşmanlarla çevrili olduğunu düşünür, her yerde komplolar, entrikalar görür. İngiltere'de geçirdiği ve *İtiraflar*'ı yazmaya başladığı kısa dönem bile, misafiri olduğu David Hume'le şiddetli bir kavga sonucunda sona erer. Rousseau kendini savunmak amacıyla bir dizi otobiyografik eser yazmaya (*Rousseau juge de Jean-Jacques* [Jean-Jacques'ın Hâkimi Rousseau] 1772-1776; *İtiraflar*, 1766-1770; 1776'tan itibaren yazılmaya başlanmış ve yarım kalmış *Yalnız Gezerin Hayalleri*) ve fiilen yozlaşmış toplumun engel olduğu "sahiciliği" ve "şeffaflığı" elde etmek için kendini "doğasının çıplak hakikati"yle sergilemeye karar verir.

Rousseau son yıllarını ıstırap dolu bir yalnızlık içinde geçirir. Matteo Buttafuoco'nun daveti üzerine yazdığı *Korsika Anayasası Projesi*'ni 1769'da tamamlar, ardından *Considérations sur le gouvernement de Pologne* [Polonya Hükümeti Üzerine Düşünceler] (1771-1772) ile *Lettres Elementaires Sur La*



Jean-Baptiste-Siméon Chardin, *Genç öğretmen*, 1738, tuval üzerine yağlıboya, Paris, Louvre Müzesi

Botanique [Botanik Üzerine Temel Mektuplar] adlı eserleri yazar. Rousseau son olarak Marki René de Girardin'in davetini kabul ederek Ermenonville'e gider, 2 Temmuz 1778'de burada, bahçede dolaşırken aniden ölür. Başlangıçta Ermenonville'de, "Kavak Adası"nda defnedilen ve kısa sürede önemli bir ziyaret merkezi haline gelen naaşı, Ulusal Konvansiyonun kararıyla 1794'te törenle Paris'te Pantheon'a aktarılır: *Emile*'in ve *Toplum Sözleşmesi*'nin yazarı artık Devrimin bir ikonu haline gelmiştir.

İLLUMİNİSTİ'DEN İLLUMİNATİ'YE MASONLUK

Umberto Eco

"İlluministi" ile "İlluminati"

XVIII. yüzyılın iki ruhunu kavrayabilmek için "*illuministi*" ile "*illuminati*" terimleri arasındaki farkı netleştirmek gereklidir. İtalyanların "*Illuminismo*" [Aydınlanma] (bazen de daha doğru bir terimle "Aydınlık felsefesi veya çağı") dediği, Fransızcada *philosophie des lumières*, İngilizcede *Enlightenment*, Almancada da *Aufklärung* olarak bilinir. Bu dillerde, İtalyancadaki *Illuminismo*'ya benzeyen terimler ise, İtalyancada "*illuminati*" olarak tanımlanan akımlar veya yazarlar için kullanılır (Fransızcada *illuminés*, İngilizcede *enlightened*, Almancada "coşkulular" anlamında *Schwärmer*, çünkü orada *Illuminaten* ayrı bir tarikattır).

Aydınlanma felsefesi, geleneğe yönelik eleştiriden yola çıkarak, aklı temel aldığımız takdirde kadim batıl inançları yok edebileceğimizi savunan ilerici bir felsefedir. *İlluminati* düşüncesi ise geleneksel bir düşünce tarzıdır. Bu düşünceye ve günümüzdeki versiyonlarına göre dünyanın başlangıç döneminde, kadim uygarlıklarda evrenin büyük gizemlerine dair tam ve mutlak bir bilgi söz konusuydu ve artık deşifre edilemeyen sembollerle ifade edilirdi; ancak bu bilgelik giderek kaybedilmiştir. Söz konusu bilgi, modern kültürün neden olduğu yozlaşmaya (ve en korkunç sonucu sayılan Aydınlanma dönemine) karşı, kaybedilen bu "bilge" hakikatlerin yeniden entegre edilmesinden, geri kazanılmasından ibarettir. İnsan bu kayıp bilgeliği bulabilmek için kadim mitolojilere, Mısırlıların veya Galya'nın *druid*'lerinin bilgeliğine, Gnostik geleneğe, simyaya, tanrısal büyüye, Yahudi Kabalasına dönmek zorundadır. Başlangıç döneminin gizli bilgisi sadece gelenek yoluyla muhafaza edilmiştir ve sadece o geleneğe kabul edilenler tarafından yeniden keşfedilebilir.

Bu bakış açılarını "sol" ve "sağ" veya devrimci ve gerici düşünce gibi çağdaş terimlerle yorumlamak aceleci bir yaklaşım olacaktır. XIX. yüzyılın meşruiyetçi ve devrim karşıtı düşüncesinin gelenek kültünden beslenmiş olmasına



Jean-Baptiste Regnault, *Özgürlük veya Ölüm*, 1794-1795, tuval üzerine yağlıboya, Hamburg, Hamburger Kunsthalle

şüphe yoktur, ama XVIII. yüzyılda bu iki kavram iç içe geçmiştir: birçok büyük düşünür (örneğin Goethe) her iki akıma ilgi duymuş, birçok "*İlluminati*" yüzyıl sonunun devrimci hareketine katılmış, bu arada bazı Aydınlanmacı kavramlardan günümüzde "muhafazakâr" olarak niteleyeceğimiz siyasi ve felsefi eğilimler doğmuştur (Aydınlanma döneminin birçok düşünürü üzerinde etkili olan XVII. yüzyıl Libertenleri de siyasi olarak muhafazakârdı).

Masonluğun Uzak Geçmişi

Masonluğun kökenini, doğuşunu ve gelişimini yeniden kurgulamak zordur. Her şeyden önce bu tarihin büyük kısmının gizem kuralı bağlamında geliştiğini unutmamak gerekir (gerçi bütün mason locaları gizli dernekler olarak hareket etmemiştir). İkincisi, her mason obediyansı [loca] kökeninin ne kadar eskilere uzandığını efsaneler ve geleneksel rivayetler yoluyla meşru kılmaya çalışmıştır, ancak geleneksel olarak tanımlanan rivayetler veya haberler, hakiki oldukları kontrol edilebilen belgelere dayalı değildir. Üçüncüsü, masonluk localar, yani kendiliğinden bir araya gelen özgür birlikler şeklinde ortaya çıktığından, en başından itibaren özünde anarşiktir, merkezi bir organizasyon söz konusu değildir. Londra'daki Grand Lodge veya daha sonra Fransa'daki Grand Orient veya Almanya'daki Grosse Grand Loge der Freimauerer gibi bazı ana localar, kontrolsüz bir şekilde ortaya çıkan sayısız organizasyona meşruluk kazandıracak birer merkez olarak kendini dayatmaya çalıştığında bile, masonluk ardı ardına bölünmelerden doğan ve aralarına az çok gizli "paramasonik" birliklerin de katıldığı bir "obediyans" topluluğudur. Son olarak, tarihçilerin elinin altındaki kaynakların çoğu, belirli bir obediyans içerisinde üretilmiş olup tarihi gerçekliğe fazla saygı duymadan, rakiplerine kıyasla o obediyansın rolünü ve kökeninin eskiliğini abartmaya eğilimlidir.

Localar ve Tapınak Mistisizmi

"Loca" terimi, katedralleri inşa eden duvarcı ustalarının ana yapıya laboratuvar veya konut olarak yasladığı yapıların adından (*lodge*, *loge*, *Bauhütte*) doğar. Bu duvarcı ustaları (*franchi muratori*, *franc-maçons*, *free-masons*, *Freimauer*, yani serbest zanaatkârlar) son derece organize ve saygın loncalar oluştururlardı ve lonca üyeleri bazı meslek sırlarını büyük bir titizlikle korurdu. Farklı zanaat dallarında ortaya çıkan bu gibi loncalar çok eski zamanlardan beri vardır ve ortaçağdan itibaren birçok duvarcı ustası loncası kökenlerinin doğrudan Süleyman Tapınağını inşa edenlere kadar uzandığını iddia ederdi. Bu loncalar "uygulamalı" türdendi: Sırlar ve amaçlar daima pratik ve mesleki nitelikliydi. Ama kurallarına ve ritüellerine bir ara erdemli davranış kuralları gibi ahlaki ve dini türden "spekülatif" unsurlar ile birliğin kökeni konusunda az veya çok mitolojik kavramlar dahil olmuştur. Örneğin Süleyman Tapınağının mimarı olup sırlarını bilmeye hakkı olmayan ahlaksız ortakları tarafından, sırlarını ele geçirmek amacıyla gizemli bir şekilde öldürülen Hiram'ın efsanesi eskilerden beri canlı tutulur.

Tapınak mistisizmi yüzyıllardan beri Yahudi ve Hıristiyan kültürü üzerinde etkilidir: Kitabı Mukaddes'in tapınağı matematiksel oranları yoluyla mistik hakikatleri temsil eden mükemmel bir yapı olarak görülür. Böylelikle tapınak mistisizmi, karmaşık bir sayı sembolojisini temel alan Mısır ve Yunan kökenli (ama sonradan Yahudi numeroloji geleneğiyle kaynaşan ve XVI. yüzyılda Yahudi Kabalacılığından Hıristiyan Kabalacılığına geçen) Pythagorasçı mistik gelenekle birleşir. Zanaat loncalarının meslek dışından, genelde yüksek sosyal sınıflardan, loncanın ahlak, kardeşlik ve hayırseverlik gibi ilkelerine ve kadim geleneklerine önem veren "onursal" üyeler kabul etmeye ne zaman başladıklarını tam olarak söylemek zordur. Bu uygulama, Gül Haçlılar ruhaniliğinin etkisi altındaki XVI ve XVII. yüzyıl İskoçya'sında yaygındır.



XVIII. yüzyıla ait mason önlüğü, özel koleksiyon

Gül Haçlılar ve Londra Locaları

Mitolojik bir dernek olan Gül Haçlıların amacı evrensel kardeşlik, dini uyum ve XVII. yüzyıl başlarında, yazarları hiçbir zaman belirlenemeyen *Fama* ve *Confessio* adlı iki eserle varlığı ortaya çıkarılan gizli bilgilerin arayışıydı.

Bu tarikatın varlığı kesin olarak kanıtlanamadıysa da (tarikat gizli olduğunu ve üyelerinin görünmez olduğunu iddia ederdi) XVII. yüzyılda birçok şahsiyet (örneğin Descartes ve Leibniz) üyeleriyle tanışmaya ve haklarında daha çok bilgi elde etmeye çalışmıştır. XVIII. yüzyıl başlarında Londra'da da serbest duvarcı ustalarının yerini beyefendiler (*gentlemen*: ancak asil olmaları zorunlu değildir, aralarında sanatçılar, bankerler ve hekimler de vardır) alır ve eski zanaat loncaları spekülatif konuların ele alınıp tartışıldığı dernek merkezleri haline gelir.

Londra masonluğu, okült doktrinlerden çok bilimsel konulara, eğitim ve yardım projelerine, toplumsal erdemlerin geliştirilmesine ilgi duyar. Nitekim ilk üyelerinden olan John Theophilus Désarguliers, Newtoncu bilim anlayışının halk arasında yayılması için uğraşır.

U.E.

Aydınlanmacılar ile *İlluminati* arasındaki bu karmaşık ilişki tam da XVIII. yüzyılda resmi olarak doğan masonluğun tarihinde apaçık bir şekilde görülebilir.

Londra Locaları ve Anderson'ın Anayasası

1717'de dört Londra locası ("loca" ile kendiliğinden oluşan özgür bir birlik kastedilir) *Grand Lodge* adlı birleşik bir loca altında bir araya gelirler ve Protestan bir rahip olan James Anderson 1723'te bu locanın anayasasını yayımlar.

Anayasanın ilk kısmında (ki geçmiş masonluk geleneklerini temel alır) masonluğun tarihöncesi dönemi yeniden kurgulanmıştır: İlk mason, Âdem'dir ve



John Pine, James Anderson'ın *The Constitutions of Free-Masons* kitabının başsayfası

evrenin büyük mimarının dünyayı yaratırken kullandığı geometrinin yasalarını kalbinde taşımıştır.

Bu bilgi hem Nuh ve Babil kulesini inşa edenler, hatta tapınağı inşa edenler gibi Kitabı Mukaddes'in büyük kavim liderlerine hem de Mısır piramitlerini inşa edenlere ve diğer Ortadoğu ve Akdeniz uygarlıklarına, Pythagoras'a, Ptolemaios'a, Arkhimedes'e, Latinlere (Augustus, Roma locasının ilk büyük üstadı olarak sunulur), sonra da Kuzeyli halklara ve özellikle Britanya adalarına (ve tabii Michelangelo veya Rafaello gibi Rönesans'ın büyük sanatçılarına) aktarılmıştır.

Masonluğun soyağacında ortaçağ şövalyeleri de yer alır. Anderson'ın Anayasasının ikinci bölümü, mason "felsefesi"ne dair bir açıklamayı takiben kuralları içerir.

İlk kurallar kardeşlik ve hoşgörü gibi genel ilkelerden ilham alır ve özellikle din alanında üyelerden sadece genel anlamda deist olmaları istenir. Başarısı



Andreas Unterberger'a atfedilmiştir, *Viyana'da Mason Locası*, y. 1784, Viyana, Karlsplatz Museum

Masonluk Eleştirileri

XVIII. yüzyıl sonlarında çeşitli masonik ve paramasonik çevrelerde (örneğin Bavyera *illuminati*'si) Aydınlanma kültürünün yeniden ruhban sınıfın kontrolüne girmesi için Cizvitlerin bir komplo düzenlediğine ve İsa Cemaatinin (1773'te XIV. Clemens tarafından kapatılmıştır) gizli bir tarikat tesis ettiğine dair dedikodular yayılır. 1785'te Victor Riqueti de Mirabeau, Cagliostro ile Johann Caspar Lavater'e yazdığı bir mektupta Mısır masonluğunun ardında Cizvitlerin olduğunu ima eder. Bu fikir Nicolas de Bonneville'in 1788 tarihli, *Les Jésuites chassés de la maçonnerie, et leur poignard brisé par les maçons* [Masonluktan Kovulan Cizvitler ve Masonlar Tarafından Kırılan Hançerleri] başlıklı eserlerinde de işlenir. Ancak, Cizvit komplosu hikâyesi yavaş yavaş tersine döner ve ortaya mason komplosu hikâyesi çıkar.

1789'da Luchet Markisi Jean Pierre-Louis La Roche du Maine *Essai sur la Secte des Illuminés* [İlluminati Tarikatı Konusunda Deneme] eserini yayımlar. Bu eserde başlangıçta masonluk takdir edilip sadece Bavyera *illuminati*'si itham edilir gibi görünse de aslında sayfalar boyunca yöneltilen suçlama, locaların büyük kısmını kapsar ve bazen Bavyera *illuminati*'sini bazen de İskoç localarını hedef aldığı bellidir. Aslında eser hem yazarın önyargılarını hem de masonluk etrafında oluşmuş karışıklığı yansıtır. İtham eden de, edilen de radikal ve amansız bir amatörlük sergiler.

Fransız Devriminden sonra Başkeşiş Augustin Barruel (mason geçmişi olan eski bir Cizvit) 1797-1798 arasında, Fransız Devriminin uzak bir geçmişte kalan gizli sebeplerini ele aldığı *Mémoires pour servir à l'Histoire du Jacobinisme*'i [Jakobenliğin Tarihinin Anlatıldığı Anılar] yayımlar. Barruel İngiliz masonluğunu muaf tutup büyük ölçüde Bavyeralı *illuminati*'nin faaliyetlerine odaklanırsa da aslında suçlamanın kapsamı daha geniştir. Barruel'e göre Jacques de Molay'in yakılmasından sonra Tapınak Şövalyeleri monarşiyi ve papalığı yıkıp bir dünya cumhuriyeti yaratmak amacıyla gizli bir dernek oluşturmuşlardır. XVIII. yüzyılda yeni

bu felsefi ve dini esneklikle açıklanabilecek olan İngiliz locaları, mason hareketinin bütün biçimlerine ortak olacak bir özellik sergiler: Aristokratlardan unvanlarını satın alan asillere ve burjuvalara kadar farklı sosyal sınıflardan insanlar burada bir araya gelir, kabul ettikleri kurallar ve toplu ritüeller doğrultusunda, dinsel aidiyetlerinden bağımsız olarak kendilerini eşit hissederler. İktidarla (en başından itibaren kraliyet üyeleriyle) resmi ilişkilerin, insancıl niyetin ve ideolojik ayrımlar açısından hoşgörünün (veya kayıtsızlığın) nitelediği Anglosakson localarının bu özellikleri hiç değişmeyecektir. Gizlilik ritüelleri,

doğmuş olan masonluğu devralarak bir tür gizli akademi yaratmışlar ve Fransız Devriminin bütün müstakbel babaları ile birçok saygın aydını bu akademiye üye yapmışlardır. Barruel'e göre Robespierre'in liderliğindeki isyan hareketinin en katı ve radikal kanadının temsilcileri olan Jakobenler bu dernekten doğmuştur. Ancak, Jakobenlerin kendileri de Bavyera *illuminati*'sinin gizli kontrolü altındadır. Fransız Devrimi de bu komplo sonucunda ortaya çıkmıştır. Daha sonra, XIX. yüzyıl başlarında Barruel suçlama kapsamına başkaların da, masonluğun ilham kaynağı olarak görülen Yahudileri de ekleyecektir. Bu komplo teorisi bir yandan bir dizi gerici ve meşruiyetçi eser, diğer yandan da XX. yüzyılda Yahudi karşıtlığının (Nazi olsun veya olmasın) kutsal kitabı sayılan *Zion'un Liderlerinin Protokolleri* adlı uydurma eser de dahil uzun bir dizi yazının yazılmasına vesile olur.

Barruel'in hareket noktası, mason kültürünün devrimci ruhun gelişimine katkıda bulunduğuna dair yanlış olmayan bir fikirdir, ama masonlar aslında Jakobenlerden (örneğin Robespierre mason değildir) çok Jirondenler (onlar da devrimci partinin temsilcileridir, ama daha çok büyük liman şehirlerinin taşra burjuvasına aittirler) arasında yer almıştır.

Ancak Aydınlanma filozoflarının siyasi fikirleri ve yaklaşımları ile gelenekçi ve Okültist Masonluğun fikirleri ve yaklaşımları Bavyera *illuminati*'si yoluyla bir araya getirildiğinde, Barruel'in eseri de çeşitli obediyanslar arasındaki karmaşık ilişkilerin, kendi üyelerinin bile gözünde yarattığı karışıklığı yansıtır.

Ancak, Barruel'in fark ettiği en önemli şey, XVIII. yüzyıl masonluğunun, en amatör yönleri göz önüne alındığında bile, hâkim sınıflarla yeni doğan sınıfların temsilcileri arasında yeni ilişkilerin gelişimine yardımcı olduğu, aktif ve eleştirel bir kamuoyunun oluşumuna katkıda bulunduğu ve alternatif dindarlık şekillerine ihtiyaç duyulduğunu ifade etmiş olmasıdır. Böylelikle de *ancien régime*'in [eski yönetim] iki temel unsuru olan taht ile sunağın derinden sarsılmasına katkıda bulunduğuna şüphe yoktur.

U.E.

sembolojinin hermetik görünen yönlerini (gönye, pergel ve diğer zanaat araçları) ve birbirini tanıma işaretlerini kapsar.

Evrenselliğe ve insancılığa yönelik bu görüş, Montesquieu, Lessing, Herder, Fichte, Mozart, Goethe, Alfieri ve Filangieri gibi düşünürlerin ve sanatçıların masonluğa üye olması için ilham kaynağı olacaktır. Amerikan Devriminin birçok kahramanı da masonluktan ilham alacaktır (1776'daki Bağımsızlık Bildirgesini imzalayanların büyük kısmının hür mason olduğu da unutulmamalıdır).

Londra'dan İskoçya'ya ve Fransız Ekosizmine

1717'den sonra İskoçya'da Londra modelini uygulayan localar resmi olarak ortaya çıkarsa da aralarındaki başlıca fark, Katolikliğe ve Stuart Hanedanına bağlı olmalarıdır. Öte yandan İngiltere'de de sözde modernler ile eskiler arasında ihtilaflar baş gösterir. Asıl ihtilaf, Anderson'ın ilk anayasasının "laik" masonluğu ile Hıristiyanlık ilkelerine apaçık şekilde bağlı localar arasındakidir, ama Britanya adalarında dramatik kırılmalara değil de sadece deist beyanlar ile daha geleneksel bir teizme ihtiyatlı dönüşlerin birbirini izlemesine neden olacaktır. Yine bu ihtilafın sonucu olan "Ekosizm" [İskoçculuk] ise, adına rağmen, aslında ağırlıklı olarak Fransa ve Almanya'ya özgü bir olgudur.

1737'de, İskoçya'dan ilhamla, Fransa'da Grande Loge kurulur ve ilk büyük üstadı Antin düküdür. Ancak asıl "Ekosizm" Fransa'da yaşayan ve Cizvitler ile Fénelon'un etkisi altında Katolikliği kabul eden İskoç asili Andrew Michael Ramsay'in *Discourse*'uyla [Söylev] (1736-1738) doğar. Ramsay eserinde masonluğun, Haçlı Seferleri zamanında Kutsal Topraklarda doğduğunu ileri sürerek mason geleneğine geleceğin Tapınak Şövalyeleri mitinin de tohumlarını dahil etmiş olur.

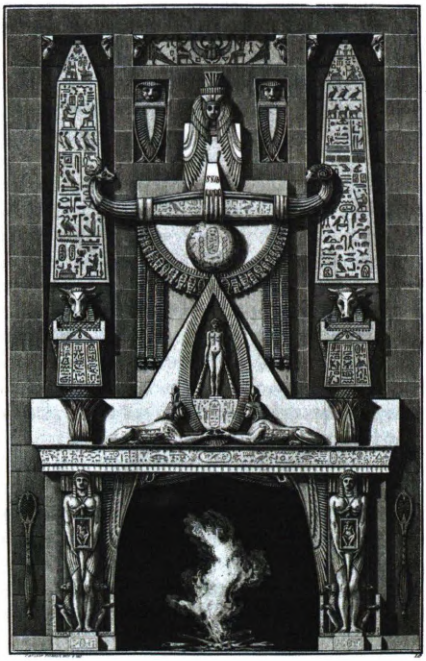
Tapınak Şövalyeleri, XII. yüzyılda, birinci Haçlı Seferinden sonra, kutsal mekânları korumak amacıyla oluşturulmuş bir şövalye topluluğudur. Bir zamanlar Süleyman Tapınağının bulunduğu Kudüs'e yerleşerek tapınak mistiğinin güçlendirilmesine katkıda bulunmuşlardı. Kutsal Topraklarda kaleler, Avrupa'da da kiliseler ve müstahkem merkezler kuran Tapınak Şövalyelerinin dönemin mason localarıyla temas ettiğine şüphe yoktur.

Tapınak Şövalyeleri Filistin'den ayrılmak zorunda kaldıktan sonra Avrupa'nın dört bir tarafında büyük güç kazanmış ve Fransa kralı Yakışıklı IV. Philippe'le çatışınca kanlı bir şekilde bastırılmıştı; sapkınlık ve ahlaksızlıkla suçlanan şövalyeler hapsedilip işkenceye tabi tutulmuştu ve Büyük Üstat Jacques de Molay, uzun bir yargılama süreci sonucunda 1314'te Paris'te yakılarak öldürülmüştü.

Britanya ve Portekiz gibi başka ülkelerde topluluğun feshedilmesi zulüm içermediğinden, özellikle İskoçya'da Tapınak Şövalyelerinin varlıklarını gizlice sürdürdüklerine ve Jacques de Molay'in katledilmesinin intikamını almak için yasadışı bir örgüt kurduklarına dair bir efsane doğmuştur. Bu efsane, sembolik bir şekilde de olsa, Süleyman Tapınağının efsanevi mimarı Hiram'ın öldürülmesinin intikamını alacak gizli mason birliği fikriyle birleşmek üzereydi.

Yüksek Dereceler

Ramsay'in şövalye geleneği üzerindeki hak iddiası, mason tarihinde yüksek dereceler olarak bilinen dönemin başlangıcı anlamına gelir.



Giambattista Piranesi, *Mısır tarzında şömine, "Şömineleri Süslemenin Farklı Yöntemleri"* eserinden, 1769

İngiliz masonluğunda üç derece söz konusudur: çırak, kalfa ve usta. Fransa'da İskoçya'nın etkisiyle localar ortaya çıkınca derecelerin sayısı artar: Bu çoğalma sürecini izlemek zordur: örneğin 1743'te Lyon'da tesis edilen Kadosh Şövalyesi derecesinin görevi, Tapınak Şövalyelerinin katledilmesinin intikamını almaktır, ama XIX. yüzyıl başlarında (1801) Charleston Yüce Konseyi, kadim ve kabul gören İskoç ritüelinin derecelerini 33'e çıkaracaktır.

Üç derecede oluşan ve bir anlamda sadece daha kıdemli üyeleri yenilerinden ayrı tutan bir örgüt eşitlerden oluşurken ve temelde aynı bilgilere sahipken, çok dereceli bir hiyerarşi, şövalyeliği temel alan, her derecenin gizli bilgilerin öğrenilmesinde farklı bir düzeyi temsil ettiği, aristokratik bir hiyerarşi izlenimi uyandırır. Bu tür bilgiler ancak hermetik ve okült doktrinler, Gnosis, simya, Kabala, uygulamalı büyü vesaireden ibaret olan büyük geleneksel repertuardan elde edilebilir. Öte yandan, gizli doktrinlerin bilgisi bir topluluğun denetimi altında olamayacağından, masonluğun yüksek dereceleri, tarih boyunca

gerçekleştiği görüleceği üzere, maceraperestlerin, fanatiklerin ve entrikacıların dolaşıma girip başarı elde etmesini teşvik eder. Böylelikle Aydınlanmacı akılcılığın etkisiyle doğan masonluk zamanla farklı kökenlerden *"illuminati"*nin ayrıcalıklı alanı haline gelir.

Bu sürece, "modern" olarak doğup sonradan çeşitli müdahaleler sonucunda amaçları değişime uğrayan bazı localar da dahildir. Bu gibi localar arasında Neuf Soeurs sayılabilir. Kendini akılcı ve ateist olarak ilan eden astronom Jérôme Lalande tarafından kurulan bu locaya Voltaire, Franklin, Cabanis ve Doktor Guillotin kabul edilir. Locanın felsefesi her türlü okültizmden uzak olduğu gibi yüksek dereceler rejimine de dayalı değildir. Tam tersine ruhban sınıfı karşıtlığından dolayı Grand Orient ile arasında öyle bir ihtilaf doğar ki, Franklin 1779'da locayı kurtarmak için kendi prestijini de tehlikeye atarak müdahalede bulunur ve bu inançsızlar topluluğunu kültürel ve bilimsel bir merkeze dönüştürür.

Ancak, 1783'te Büyük Üstat seçilen Milly kontu simyaya o derece ilgi duyar ki, felsefe taşını ve uzun yaşam iksiri konusunda araştırmalar yaparken kendi deneylerinden dolayı zehirlenip hayatını kaybeder. Ölümü onuruna mistik dini yönü baskın olan bir tören düzenlenir.

Ekosizm olgusunun "modern" localar için bir kaygı kaynağı olması, yüzyıl boyunca hem baştan organizasyon hem de söz konusu unsurları dışlama girişimlerine yol açar. Bir yandan Londra'daki Grand Lodge İskoç localarına göre enerjisiyle daha çok dikkat çekerken, diğer yanda 1773'te Fransa'da laik yönü ağır basan (ve sonraki yüzyılda ruhban sınıfı karşıtı tavrını pekiştirecek olan) Grand Orient locası ortaya çıkar ve bütün locaları birleştirmeye çalışır ama başarılı olmaz, çünkü Fransa'nın İskoç ritüeline dayalı Grande Lodge'u bağımsızlığını koruyacaktır.

Bu arada bazı olaylar ve dedikodular bu tabloyu daha karmaşık hale getirecektir. Bir yandan Kilise, XII. Clemens'in *In eminenti* emirnamesiyle 1738'den itibaren masonluğu mahkûm eder, diğer yandan İskoç masonluğunun Cizvitlerin bir tezahüründen başka bir şey olmadığı şüphesi giderek yayılır.

M1 George Berkeley

ESSE EST PERCİPİ

İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine

Berkeley, deneyci ilkeleri radikal bir şekilde yeniden formüle ederken, deneyimin ve duyumun merkezi öneminden yola çıkar ve cisimleri, bilen özne dışında hiçbir varlığı olmayan duyusal niteliklere indirger.

Zihnimiz olmadan ne düşüncelerimizin, ne duygularımızın ne de hayal gücümüzün şekillendirdiği idelerimizin var olabileceğini herkes kabul edecektir. Ama çeşitli duyumların, yani duyularda iz bırakan idelerin, bir araya getirilip kaynaşmış olmasına rağmen (yani onları hangi nesneler oluştururlarsa oluştursun), onları algılayan zihinden başka bir yerde var olamayacakları da benim açımdan bir o kadar bellidir.

"Var olma" teriminin anlamı

Duyusal nesnelere uygulandığında "var olma" teriminin ne anlama geldiğini düşünen herkesin bunu sezgileri yoluyla kavrayabileceğine inanıyorum. Üzerinde yazı yazdığım masanın var olduğunu söyleyebilirim, çünkü onu görüyorum ve ona dokunuyorum; çalışma odamın dışında olsam, çalışma odamdayken onu algılayacağımı, yani onu algılayan başka bir ruhun olduğunu kastederek var olduğunu söylerim. Bir kokusu vardı, yani koklanıyordu; bir sesi vardı, yani işitiliyordu; bir rengi ve bir biçimi vardı, yani görme ve dokunma yoluyla algılanıyordu: bu gibi ifadelerle kastedebileceklerim bunlardır. Çünkü düşünmeyen şeylerin mutlak varlığı konusunda, algılanıyor olmalarından hiç söz etmeden söylenenler benim açımdan anlaşılmaz bir şeydir.

Varlık, algılanmaktır

Şeylerin varlığı algılanmaya bağlıdır ve zihin dışında veya onları algılayan düşünen şeyler dışında varlığa sahip olmaları imkânsızdır.

M2 David Hume

İZLENİMLER VE FİKİRLER

İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma

Bu bölümde Hume'un zihnin iki ana eylemi olan izlenimler ile fikirler arasındaki klasik ayrımı ele alınır. İzlenimler duyumlarla kıyaslanabilecek temel ve birincil faaliyetlerdir. Fikirler de duyumların zihne kazınmış imgeleridir.

Fikirler

Dolayısıyla burada zihnin bütün algılarını, farklı güçlülük ve canlılık dereceleri doğrultusunda iki sınıfa veya türe ayırabiliriz. Daha az güçlü ve canlı olanlar genelde düşünce veya fikir olarak adlandırılır. Öteki türün bizim dilimizde de, başka birçok dilde de adı yoktur; bunun nedeninin, felsefi amaçlar dışında genel bir terim veya ad altında toplanmalarına ihtiyaç duyulmaması olduğunu sanıyorum. Dolayısıyla biz de kendimize bir miktar özgürlük tanıyarak onlara, her zamanki kullanımından biraz farklı bir anlamla izlenim diyelim.

İzlenimler

Bu durumda izlenim terimiyle, işittiğimiz veya gördüğümüz veya hissettiğimiz veya sevdiğimiz veya nefret ettiğimiz veya arzuladığımız veya istediğimiz anki en canlı algılarımızın hepsini kastederiz. İzlenimler, daha az canlı olan ve yukarıda sözünü ettiğimiz duyumlarımızın veya yaklaşımlarımızın biri üzerinde düşündüğümüzde bilincine vardığımız fikirlerden ayrıdır.

Ancak düşüncemiz böyle sınırsız bir özgürlüğe sahipmiş gibi görünse de [...] zihnin bütün bu yaratıcı gücünün, duyuların ve deneyimin bize sunduğu malzemeyi düzenleme, yerini değiştirme, büyütme veya küçültme yetisine indirgendiğini görürüz. Altın bir dağ düşündüğümüzde tek yaptığımız, altın ve dağ gibi önceden bildiğimiz iki tutarlı fikri birleştirmektir.

Karmaşık fikirler

Erdemli bir atı tasavvur edebilmemizin nedeni, kendi duygularımız temelinde erdemi tasavvur edip onu aşina olduğumuz bir hayvan olan atın görüntüsü ve biçimi ile

birleştirebilmemizdir. Özetle, düşüncenin bütün malzemesi hem dış hem de iç duyularımızdan kaynaklanır; bunların karışımı veya bileşimi sadece zihne ve iradeye aittir. Felsefi bir dille ifade edecek olursam, bütün fikirlerimiz veya daha zayıf algılarımız, daha canlı izlenimlerimizin veya algılarımızın kopyalarıdır.

M3 David Hume

NEDEN-SONUÇ İLİŞKİSİ

İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme

Hume neden-sonuç ilişkisinin klasik bir örneğini sunar: Hareketin bir toptan, çarptığı topa aktarılması. Hume bu ilişkiyi, olgu grupları arasındaki alışılageldik bağlantının tekrarlanması sonucunda zihnin bir çıkarsamasına dayandırır.

İşte, masanın üzerinde hareketsiz duran bir bilardo topu ve ona doğru hızla hareket eden bir başka top; iki top çarpışır ve demin hareketsiz duran top harekete geçer. Bu, hem duyular hem de düşünce yoluyla algıladıklarımızın hepsi kadar mükemmel bir neden-sonuç ilişkisi örneği. Dolayısıyla onu inceleyelim. İkinci topa hareket aktarılmadan önce bu iki topun birbiriyle temas ettiği ve çarpışma ânı ile ikinci topun hareketi arasında bir ara olmadığı besbelli.

Bitişiklik — *Dolayısıyla zamanda ve uzamda bitişiklik, herhangi bir nedenin etkili olması için gerekli bir şarttır. Neden olan hareketin sonuç olan hareketten önce meydana geldiği de bellidir.*

Nedenin sonuçtan önce olması — *Dolayısıyla zaman içinde öncelik, her neden için gerekli olan şartlardan bir diğeridir. Ama bu kadarla da kalmaz.*

İzlenimler arası sürekli bağlaşım — *Aynı türden başka toplarla aynı şartlarda bir deneme yapacak olursak, toplardan birinin etkisinin daima diğerinin hareketini ürettiğini görürüz. Böylelikle ortaya üçüncü bir şart çıkar, o da neden ile sonuç arasındaki sürekli bağlaşımdır. Nedene benzeyen her türlü nesne daima sonuca benzeyen bir nesne üretecektir. Bu nedende bitişiklik, öncelik ve sürekli bağlaşım şartları dışında yeni bir şey keşfedemem.*

Birinci top hareket halindedir ve ikincisine dokunur; ikincisi derhal harekete geçer; aynı topla veya benzer toplarla, aynı şartlarda veya benzer şartlarda deneme yaptığımda birincisinin hareketini ve çarpmasını diğerinin hareketinin izlediğini görürüm. Bu meseleye nereden bakarsam bakayım, nasıl incelersem inceleyeyim, başka bir şey bulamam. Duyular açısından hem neden hem de sonuç mevcut olduğunda durum böyledir. Şimdi, birinin mevcudiyetinden diğerinin var olduğu veya olacağı sonucuna vardığımızda çıkarsamamızın neyi temel aldığına bakalım. Başka bir topa doğru düz çizgi halinde hareket eden bir top gördüğümü varsayalım; hemen ardından çarpışacakları ve ikincisinin harekete geçeceği sonucuna varırım.

Nedenden sonucun çıkarsanması

Nedenden sonucun çıkarsanması budur; hayatımız boyunca yaptığımız bütün akıl yürütmeler işte bu türdendir; tarihe olan inancımız bunu temel alır; ve geometri ile aritmetik dışındaki bütün felsefe bundan kaynaklanır. [...]
Bu durumda, neden ile sonuç konusundaki bütün akıl yürütmelerin deneyimi temel aldığı ve deneyimden kaynaklanan bütün akıl yürütmelerin doğanın kendi seyrini izleyeceği varsayımını temel aldığı sonucuna varabiliriz. Ve benzer şartlarda benzer nedenlerin daima benzer sonuçlar üreteceği sonucuna varırız.

M4 Pierre Bayle

KUYRUKLUYILDIZLAR KONUSUNDAKİ BATIL İNANÇLARA KARŞI

Various Thoughts on the Occasion of a Comet [Bir Kuyrukluyıldız Üzerine Çeşitli Düşünceler]

Various Thoughts on the Occasion of a Comet [Bir Kuyrukluyıldız Üzerine Çeşitli Düşünceler] (1682) adlı eserde çok çeşitli örnekler yoluyla kuyrukluyıldızların felaket alameti olduğuna dair batıl inanç eleştirel olarak ele alınır. Burada eserin son kısmından düşünceler alıntılanmıştır: Kuyrukluyıldızlar ara

sıra insanlar tarafından da görülen alev almış cisimlerden başka bir şey değildir, tamamıyla doğal bir olgudurlar, bizim hayatımız açısından anlam veya sonuçtan yoksundurlar.

Dünyevi âlem üzerinde herhangi bir zararlı etki yaratmaları mümkün değildir

[...] Kuyrukluyıldızlar felaketlerin alameti olsaydı, ya bu felaketlerin doğrudan nedeni ya da bir göstergesi olmaları gerekirdi. Böyle bir şey inkâr edilemezdi. Ama kuyrukluyıldızlar felaketlerin ne doğrudan nedeni ne de göstergesidirler. [...]

I. Kuyrukluyıldızların savaşların, hepsi de insanın özgür iradesine ve binlerce rastlantıya bağlı olarak kurulan yeni dinlerin, komploların ve toplumun diğer benzeri belalarının doğrudan nedeni olduğunu savunmak, bir sapkınlık olmakla kalmaz, aynı zamanda gösterdiğim üzere saçmalıkların en büyüğüdür.

Deneyim bize kuyrukluyıldızlar ile felaketler arasında sadece rastlantısal bağlantıların olduğunu gösterebilir

II. Kuyrukluyıldızların kıtlığa, ölüme veya bu türden başka şeylere fiziksel olarak yol açma kabiliyetine sahip olduğunu gösteren, filozofların deyimiyle, hiçbir a priori *sebep yoktur.*

III. Bu durumun a posteriori, *yani deneyimle elde edilen sebeplerle kanıtlanabileceği yanlıştır. Çünkü deneyim temelinde kanıtlanabilecekler olsa olsa şunlardır: ne zaman kuyrukluyıldızlar görünse, dünyada büyük felaketler meydana gelir; ama bu durum, kuyrukluyıldızların o felaketlerin nedeni olduğunu kanıtlamaktan o kadar uzaktır ki, aynı akıl yürütme sonucunda, evden çıkan bir insanın gün boyu o yoldan geçen onca insanın nedeni olduğu kanıtlanabilir. Başka bir deyişle, iki şeyin birbirini izlemesinden dolayı birinin diğerinin sonucu olduğu sonucuna varmaktan daha sefil bir akıl yürütme şekli olamaz.*

Taş örneği

Havaya atılan bir taşın yere düşmesi, onu havaya atan kişinin eylemini zorunlu ve tutarlı olarak izler, ancak bu eylem yine de taşın yere düşüşünün doğrudan nedeni değildir. [...]

Kuyrukluyıldızların [...] sanıldığı gibi olmadığını gösterdiğime göre, Bayım, bunların dünyanın kendi kadar eski cisimler olduğu veTanrı'nın evrenin kocaman makinesini yönetmesine imkân veren hareket yasaları sayesinde ara

sıra görüş alanımızdan geçtikleri ve başlarının önünde veya arkasında uzun bir ışın demeti görmemizi sağlayacak şekilde güneş ışığını yansıttıkları sonucuna varıyorum [...]. Dünyamızdan geçişleri de iyi veya kötü yönde, bir Hintlinin Avrupa'ya yolculuk yapmasından daha etkili değildir. Ama bu olgu karşısında herkes, dini inançları doğrultusunda kendini istediği kadar rezil etme özgürlüğüne sahiptir.

M5 Voltaire

FELSEFE SÖZLÜĞÜ'NDE "HOŞGÖRÜ" MADDESİ

Felsefe Sözlüğü

Voltaire, en ünlü eserlerinden biri olan *Hoşgörü Üzerine İnceleme*'de işlediği hoşgörü temasını *Felsefe Sözlüğü*'nün aynı adlı maddesinde yeniden ele alarak, hoşgörünün insanlığın ayrıcalığı olarak evrensel değerini öne sürerken, Hıristiyan olduklarını iddia edenlerin hoşgörüsüzlüğünü de eleştirir.

Temel bir beşeri özellik olarak hoşgörü

Hoşgörü dedikleri şey nedir? İnsanlığın ayrıcalığıdır. Hepimizin hamurunda zayıflıklar ve hatalar var; ahmaklıklarımızı karşılıklı olarak affedelim, doğanın ilk yasası budur. Amsterdam, Londra, Surate veya Basra borsasında Zerdüştler, Banianlar, Yahudiler, Müslümanlar, Çinli deistler, Brahmanlar, Rum Hıristiyanlar, Katolik Hıristiyanlar, Protestan Hıristiyanlar, Quaker Hıristiyanlar bütün gün bir arada iş yaparlar ve kendi dinlerine birini kazandırmak için asla birbirlerine hançer çekmezler. Bu durumda neden ilk İznik Konsilinden beri birbirimizi neredeyse aralıksız katlederiz?

Hıristiyanların tarihi hoşgörüsüzlüğü

Constantinus bütün dinlere izin veren bir emirname yayımlamakla başladı, ama sonuçta zulme başvurdu. Ondan önce, sırf devlet içinde bir tür devlet kurmaya çalışıyorlar diye Hıristiyanlara saldırıldı. Romalılar o kadar hor gördükleri Yahudilerin veya Mısırlıların bile kültlerine izin verirdi. Peki Roma bu kültlere neden hoşgörüyle yaklaşıyordu acaba? Çünkü Mısırlılar da, hatta Yahudilerin kendileri de

imparatorluğun kadim dinini ortadan kaldırmaya çalışmazdı, insanlara kendi dinlerini kabul ettirmek için bütün karaları ve bütün denizleri katetmezlerdi; tek düşünceleri para kazanmaktı. Ama Hıristiyanların kendi dinlerinin hâkim din olmasını istediklerine şüphe yoktu. Yahudiler Iuppiter heykelinin Kudüs'te olmasını istemiyorlardı, ama Hıristiyanlar da Capitolium'da olmasını istemiyorlardı. [...] Onlara göre dünyanın tamamı Hıristiyan olmalıydı; dolayısıyla dünyanın tamamı Hıristiyanlığı kabul edene kadar tamamına düşmandılar.

Hıristiyanlar dinin bütün ihtilaflı konularından dolayı kendi aralarında da düşmandılar. İsa'ya Tanrı gözüyle mi bakılmalıydı? Hayır diyenler Ebiyonit adı altında aforoz ediliyordu, ama onlar da diğerlerini aforoz ediyordu. Bazıları, Havarilerin zamanında olduğu gibi bütün mülklerin ortak olmasını mı istiyordu? O zaman rakipleri onlara "Nikolait" deyip onları en korkunç suçları işlemiş olmakla itham ederdi. Başkaları mistik ibadete mi eğilim gösteriyordu? Onlara da "gnostik" denir, şiddetle zulmedilirdi. Markion, Teslisi mi tartışıyordu? Hemen putperest muamelesi görürdü.

Tertullianus, Praxeas, Origenes, Novatus, Novatianus, Sabellius, Donatus, hepsi de Constantinus'tan önce din kardeşleri tarafından zulme uğramıştır; Constantinus Hıristiyan dinini hâkim hale getirince de Athanasiusçular ile Eusebiusçular birbirlerine saldırırlar; o andan itibaren de Hıristiyan Kilisesi günümüze kadar kana bulanmıştır. [...]

Voltaire'in çözümü ve padişah örneği

Sizi yaratan Tanrı'ya asla ruh saflığıyla tapamamış sizi akılsızlar! Noahitlerden, Çinlilerden, Parsilerden ve dünyanın bütün bilgelerinden ibret alamamış siz sefiller! Kargaların gagaları nasıl leşlere ihtiyaç duyarsa batıl inançlara ihtiyaç duyan siz canavarlar! Daha önce de söylendi bunlar, bu konuda söyleyecek başka bir şey yok: ama bir devlette iki din varsa, birbirlerini katledeceklerdir; ama otuz din varsa huzur içinde yaşayacaklardır. Padişaha bir bakın: o bir Müslüman ve Zerdüştleri, Banianları, Rum Hıristiyanları, Nasturileri ve Hıristiyan Katolikleri yönetiyor. Kargaşa çıkarmaya çalışanlar olursa hemen kazığa oturtuluyor, böylece herkes huzur içinde yaşıyor.

M6 Denis Diderot

ANSİKLOPEDİ'DE "AİUS LOCUTİUS"UN TANIMI

Diderot ve d'Alembert'in Ansiklopedisi

Diderot'nun kendi yazdığı "Aius Locutius"un tanımı, Fransız filozofun *Ansiklopedi*'nin editörlüğünü yaparken başvurduğu zekice stratejilerin tipik bir örneğidir. Diderot, ilk bakışta ilmi ve önemsiz gibi görünen bu maddede Cicero'nun adının ve tamamıyla tarihi bir incelemenin ardına saklanarak düşünce özgürlüğünü cüretkâr bir şekilde savunur. İronik stili maddenin sonunda daha belirgin hale gelir, çünkü İngiltere ve Hollanda'yı eleştirmekle, bu iki ülkenin düşünce özgürlüğü düzeyinden ve devletlerinin sağlamlığı ile yönetimlerinin düzgünlüğünden tamamıyla haberdar olan okura göz kırpmış olur.

AIUS LOCUTIUS: Romalıların bu ilginç isimle onurlandırdığı kelime tanrısı; ama susmayı da bilmek gerektiğinden, sessizlik tanrıları da vardı. Galyalılar İtalya'ya girmek üzereyken tanrıça Vesta ormanından çok güçlü bir ses duyulmuş: "Şehrin surlarını tamir etmezseniz şehir ele geçecek." Bu uyarıya kulak asılmamış, Galyalılar gelmiş ve Roma işgal edilmiş. Galyalılar çekildikten sonra o kehanet hatırlanmış ve bu tanrıya burada verilen isim altında bir sunak adanmış.

Cicero'nun tezleri

Roma'da daha sonra o sesin ilk olarak duyulduğu yerde bir tapınak kuruldu. Cicero De divinatione*'nin [Kehanet Üzerine] ikinci kitabında bu tanrının henüz kimse tarafından tanınmadığında konuştuğunu, ama kendine adanmış tapınağı ve sunakları olduğundan beri hep sustuğunu, yani kelime tanrısının, kendisine tapılmaya başlandığından beri dilsiz olduğunu savunur. Putperestlerin tanrılarına duydukları büyük saygıyı, bazı filozofların söylemlerine tahammül ederken gösterdikleri sabırla uzlaştırmak zordur; o kadar zulmettikleri Hıristiyanlar, putperestlerin tanrılarına karşı, kehanet konusundaki kitapları dinsizlik konusunda inceleme eserleri niteliğinde olan Cicero'nun yazdıklarından fazlasını söylemezlerdi. Peki ama sürekli olarak tanrılara yakarılan, tanık olmaları istenen, tehditlerinden söz edilen, yani tanrıların var olduğu varsayılan belagat*

eserleri, tanrılara ve dine efsane muamelesi yapılan çok sayıda felsefi eser yazmış insanlar tarafından ifade edildiğinde halk üzerinde nasıl bir izlenim bırakırlardı acaba? Bu çelişkilerin tek çözümü o dönemde el yazmalarının azlığında bulunabilir. O dönemlerde halk hiçbir şey okumazdı, hatiplerin tanrılara saygı içeren söylevlerini dinlerdi, ama aynı hatiplerin bu konuda asıl ne düşündüğünün, kendi akranlarına hitap ettikleri incelemelerde ne yazdıklarının farkında olmazdı. İnsanların düşünmesini ve yazmasını engellemek neredeyse imkânsız olduğuna göre, o dönemlerde olanların günümüzde de olması daha iyi olmaz mıydı? Aslında inançsızların yazıları sadece halk ve basit insanlar açısından korku uyandırır; akıllı insanlar bu konularda ne düşüneceklerinden emindirler ve böyle bir kitapçık onları uzun incelemelerden sonra, olgunlukla seçtikleri ve eğilimlerinden dolayı izledikleri yoldan çıkarmayacaktır. Anlamsız akıl yürütmeler bir filozofu Tanrısından vazgeçmeye itmeyecektir elbet, dolayısıyla inançsızlık, sadece sürüler açısından korkulacak bir şeydir. Hakikat arayışı açısından o kadar gerekli olan düşünce özgürlüğü ve filozoflar için de, halk için de huzur kaynağı olan kamu huzuru yoluyla bir halkın inanışlarına ve ulusal kültlerine hak ettikleri saygıyı göstermenin yolu, yönetim ve din aleyhine halk dilinde yazılanları yasaklamak, Latince yazılanların unutulmasına izin verip onları tercüme edenler üzerinde baskı yaratmakla yetinmek olacaktır. Bence böylelikle bazı yazarların yazdığı saçmalıkların kimseye zararı olmayacaktır. Öte yandan bu şekilde elde edilen özgürlük bana göre düzenli bir topluma bahşedilebilecek en büyük özgürlüktür. Böylece bu özgürlüğün sadece bu noktaya kadar uygulandığı her yerde bundan dolayı daha kötü bir yönetim söz konusu olmayacaktır belki, ama bu özgürlüğün daha geniş olduğu her yerde yönetimin kusurlu olacağı kesindir.

Diderot'nun düşünce özgürlüğünü savunmak için önerisi

Hollanda ve İngiltere örneği ve Diderot'nun ironisi

İngiltere ve Hollanda'da durumun böyle olduğunu sanıyorum; bu ülkelerde herhangi bir riske girmeden, ölçüsüzce özgür olmayan insan kendini özgür saymaz.

M7 Denis Diderot

ANSİKLOPEDİ'DE "ANSİKLOPEDİ"NİN TANIMI

Diderot ve d'Alembert'in Ansiklopedisi

Ansiklopedi'nin en önemlilerinden biri olan bu madde Aydınlanma düşüncesinin ve ansiklopedi yazma girişiminin metodolojik kriterlerinin, bilimsel ve epistemolojik meselelerinin manifestosu niteliğindedir. Diderot aşağıdaki metinde bu terimin etimolojisini temel alarak kavramı tanımlar ve bu girişimin kolektif niteliğini vurgular, bundan dolayı da ansiklopedinin insanlığın aklını kullanarak elde edebildiği sonuçları yücelten tarihi bir anıt sayılabileceğini savunur.

"Ansiklopedi" teriminin etimolojisi

ANSİKLOPEDİ: Bu kelime, bilgilerin dizilimi demektir ve Yunancada "içinde" anlamına gelen "en" *bağlacı ile "daire" anlamına gelen* "kyklos" *ve "bilgi" anlamına gelen* "paideia" *isimlerinden oluşur.*

Ansiklopedinin amacı

Bir ansiklopedinin amacı, yeryüzüne dağılmış olan bilgileri bir araya getirmek, geçmiş yüzyıllarda yapılmış çalışmaların gelecek yüzyıllar açısından faydalı olması, daha bilgili olacak olan torunlarımızın daha erdemli ve daha mutlu olması ve bizim de ölürken insanlığa layık olduğumuzu bilmemiz için bu bilgilerin genel sistemini çağdaşlarımıza tanıtmak ve onu gelecek kuşaklara aktarmaktır. Bu kadar geniş kapsamlı bir görevi üstlenmek, yani insanın merakıyla, görevleriyle, ihtiyaçlarıyla ve zevkleriyle bağlantılı olan her şeyi ele almak kolay değildir elbet. Bundan dolayı, bir girişimin gerçekleşme olasılığını sadece kendi içlerindeki sınırlı kaynaklar doğrultusunda değerlendirmeye alışkın olan bazıları bu işi asla gerçekleştiremeyeceğimizi öne sürdüler. [...]

Kolektif bir girişim olarak ansiklopedi

Bir ansiklopedinin konularının ne kadar geniş olduğu düşünüldüğünde, böyle bir eserin tek bir kişi tarafından yaratılamayacağı derhal dikkat çekecektir. Crusca Akademisinin kalabalık âlim topluluğu kendi sözlüğünü derlemek için kırk yıl harcadıysa ve bizim Fransız akademisyenlerimiz de sözlüklerinin ilk baskısını yayımlayabilmek için alt-

mış yıl üzerinde çalıştıysa, tek bir insan, kısacık hayatında doğanın ve beşeri sanatın evrensel sistemine nüfuz edip onu organik olarak sunmayı nasıl başarsın? Öte yandan bir dil sözlüğü, mükemmelen hazırlandığında bile, ansiklopedik ve akılcı bir sözlüğün ayrıntılı bir şekilde inceleyip açıklaması gereken maddelerin basit bir listesinden başka nedir ki? Bir insanın insanlık tarafından biriktirilmiş bütün zenginlikler konusunda tek başına uzman olması ve onları uygun bir şekilde düzenlemesi beklenebilir. Ama bu bence yanıltıcı bir görüştür, çünkü tek bir insanın bilgi dağarcığının tamamını bilme ve kullanma, her şeyi kendi gözleriyle görme ve kendi zekâsıyla kavrama imkânına sahip olduğunu sanmıyorum.

Yeterlilik kriteri

[...] Radikal olanlar, yani basit duyuları veya en genel soyut fikirleri tanımlayanlar dışındaki bütün terimleri tanımlamak gereklidir. Sözlüğün eksik olmasına neden olacak gereksiz ihmallerin yaşanmaması için "eşlenik" terimini bir geometri âliminden başka kim tam olarak tanımlayabilir? "Fiil çekimi" terimini bir gramer âliminden, "azimut" terimini bir astronomdan, "epik" terimini bir edebiyatçıdan, "kambiyo" terimini bir tüccardan, "kusur" terimini bir ahlakçıdan, "hipostaz" terimini bir teologdan, "metafizik" terimini bir filozoftan, "keski" terimini bir mekanik sanat uzmanından başka kim tanımlayabilir?

M8 César Chesneau Dumarsais

ANSİKLOPEDİ'DE "FİLOZOF"UN TANIMI

Diderot ve d'Alembert'in Ansiklopedisi

Gramer âlimi Dumarsais tarafından yazılmış olan bu maddede yeni filozof modelinin portresi çizilir: filozof ne dogmatik ne de tutucu olmalı, kuşkuculuğu kesinliğin söz konusu olmadığı durumlarda yargısını askıya alacak kadar olmalı, ama topluma faydalı olma ve kendini hem entelektüel hem de ahlaki model olarak sunma konusunda kararlı olmalıdır.

Filozofun doğası anlamında akıl

FİLOZOF. Günümüzde filozof ismini edinmek kadar kolay edinilecek başka bir şey yoktur: müphem ve münzevi bir hayat sürmek, biraz bilgelik gösterisi ve biraz okuma yapmış olmak, "filozof" ismini hak etmeyen kişilerin bu ismi edinmesi için yeterlidir. [...] Ancak bir filozofun ne olduğu konusunda daha doğru fikir sahibi olmalıyız; biz burada filozofu şöyle tanımlayabiliriz. [...] Hıristiyanlar için inayet neyse, filozoflar için akıl da odur: Hıristiyanlar inayet doğrultusunda, filozoflar da akıl doğrultusunda hareket etmeye kararlıdır. Başka insanlar tutkularına kapılırlar, eyleme geçmeden önce düşünmezler: bunlar, karanlıkta yürüyen insanlardır; halbuki filozoflar tutkuluyken bile sadece iyice düşündükten sonra eyleme geçer: onlar da karanlıkta yürür, ama önlerinde bir meşale yer alır. [...] Bir filozof için hakikat, hayal gücünü yozlaştıracak, her yerde bulabileceğine inandığı bir sevgili değildir. Filozof, hakikati algılamayı başardığı yerde onu gün yüzüne çıkarmakla yetinir. Filozof hakikati olasılıkla karıştırmaz; hakiki olanı hakiki, sahte olanı sahte, şüpheli ve belirsiz olanı şüpheli ve belirsiz, olası olanı da olası olarak algılar.

Yargıyı askıya alma kabiliyeti

Filozof bundan fazlasına da kadirdir, bu da felsefi yaklaşımın mükemmel bir yönüdür: filozofun yargıya varmak için yeterli sebebi yoksa, yargısını askıya almayı bilir.

Filozoflar ve zeki insanlar

Dünya zeki, hatta çok zeki insanlarla doludur ve bu insanlar hep yargıda bulunur; hep tahminde bulunmaya çalışırlar, çünkü kendini sorgulayıp yeterli bir yargı kriterine sahip olup olmadığını bilmeden yargıda bulunmak tahminde bulunmak demektir. [...] Filozof ise zekânın doğru yargıda bulunmaktan ibaret olduğuna inanır: Bazı durumlarda yargı yetisini askıya aldığı, yani karar vermeye uygun bir kritere sahip olmadığını fark ettiği takdirde kendinden daha memnun olur [...]. "Zekâ" ile genelde, fikirler arasında böyle hızlı ve ani bağlantı kurma kabiliyeti kastedilir. Ancak bu kabiliyet, bir filozofun en az arzuladığı şeydir, çünkü o cümlelerin parıltısında fikirleri dikkatli bir şekilde birbirinden ayırt etmeyi, kapsamlarını ve aralarındaki bağlantıları tam olarak bilmeyi ve fikirler arası benzerliklerin veya yüzeysel bağlantıların gözlerini kamaştırmamasını tercih

eder. [...] Dolayısıyla felsefi zekâ, her şeyi hakiki ilkelerine dayandıran, gözlemi ve kesinliği temel alan zekâdır.

Filozof ve toplum

Ancak filozof sadece yargı kabiliyetini geliştirmekle yetinmez [...]. Filozofumuz bu dünyada sürgünde olduğunu da, düşman bir ülkede yaşadığını da düşünmez; doğanın ona sunduğu güzelliklerin tadını bilgece çıkarmak ve başkalarının dostluğundan zevk almak ister, dolayısıyla rastlantı sonucu veya kendi tercihi sonucunda beraber yaşadığı insanlarla geçinmeye çalışır, aynı zamanda da kendisine uygun olanı bulur. O, başkalarını memnun etmeyi ve onlara faydalı olmayı isteyen onurlu bir insandır. [...] Uygar toplum onun için yeryüzündeki tanrısal bir varlık gibidir: Onu över ve dürüstlüğüyle, görevlerini titizlikle yerine getirerek ve işe yaramaz veya uygunsuz bir üyesi olmamayı samimi olarak isteyerek onurlandırır. Dürüstlük duygusu hem filozofun "mekanik" diye niteleyebileceğimiz yapısının hem de aydınlanmış zihninin bir parçasıdır.

Akıl ve erdem, tutku ve fanatizm

Bir insanda ne kadar akıl olduğunu görürseniz onda o kadar dürüstlük de görürsünüz. Tam tersine fanatizmin ve batıl inancın hâkim olduğu yere tutkular ve öfke de hâkimdir. Filozofun mizacı, düzenli ve akılcı şekilde eylemde bulunmasından ibarettir; toplumu derinden sevdiğinden, bütün eylemlerinin sadece onurlu insan idealiyle uyumlu sonuçlar üretmesini sağlamak diğer insanlara göre onun için daha önemlidir.

M9 Jean-Jacques Rousseau

DOĞA HALİ

İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı

Doğa yasasını özgün bir şekilde ele alan Rousseau, doğa halini asla olmamış ve olmayacak bir şey olarak düşünür ve onu sosyalliği yokluğu yoluyla anlatmak için zorunlu bir hipotez olarak kullanır. Doğa yasasını savunan filozofların yaptığı hata, doğa halini şimdiki toplumun yansıması olarak algılamak olmuştur:

Rousseau'ya göre böylelikle hiçbir şeyi açıklamaya yaramayacak bir kısırdöngüye düşmüşlerdir.

> *Toplumun temellerini inceleyen filozofların hepsi doğa haline kadar dönme gerekliliğini hissetmiştir, ama bunu hiç kimse başaramamıştır. Bazıları,[1] bu haldeyken insanın içinde adalet ve adaletsizlik kavramlarının var olduğunu varsaymaktan çekinmemişler, bu kavramların insan için gerekli veya faydalı olup olmadığını gösterme zahmetine girmemişlerdir; başkaları[2] herkesin kendine ait olanı muhafaza etme konusundaki doğal hakkından söz etmiş, ama ait olma kavramıyla ne kastettiklerini söylememiştir; daha başkaları[3] en güçlülere daha zayıflar üzerinde yetki vererek yönetimi ortaya atmışlar, ama "otorite" ve "yönetim" terimleri insanlar için bir anlam kazanmasının zaman alacağını düşünmemiştir.*
>
> *Sonuçta hepsi sürekli olarak ihtiyaçtan, tamahtan, zulümden, arzulardan ve gururdan söz ederken, toplumdan elde ettikleri fikirleri doğa haline aktarmışlardır: vahşi insandan söz ederken aslında uygar insanı tanımlıyorlardı.*
>
> [1] *Hugo Grotius.*
> [2] *Locke.*
> [3] *Hobbes.*

Estetik: Güzel Olanın Biliminin Doğuşu ve Gelişimi

Elio Franzini

"Estetik" terimi 1735'te, Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* [Şiirle İlgili Bazı Konularda Felsefi Düşünceler] adlı eserinde ve daha geniş şekilde 1750 tarihli *Aesthetica*'da eski Yunanca *aisthesis*'ten türetilmiş bu terimle duyusal bilginin bilimini veya *gnoseologia inferior*'u tanımladığında doğar. Yunancada veya Latincede isim olarak var olmayan bu terimle Baumgarten duyarlılığın, şiirin, güzelliğin ve sanatın ufkunu kasteder. Aynı zamanda XVIII. yüzyıl Avrupa'sında Baumgarten'den önce de veya onun bilinmediği yerlerde, beğeni, güzellik, yücelik, sanat ve şiir konularında, bazen münferit bazen de tek bir karmaşık bütün halindeki araştırmalar giderek yaygın hale gelmiştir. Ona göre güzelliğin üç yönü vardır: duyusal bir olguda birleşen düşüncelerin uyumudur; "hissedilmesi" gereken içsel düzenin uyumudur; ve son olarak, düşünceler ile şeyler arasında kurulan, anlam veren uyumdur. Baumgarten'in genel bağlamı retorik-şiirsel olsa da Leibnizinki gibi büyük bir metafiziksel geleneği temel alır ve bu meselenin tamamını bilişsel yönü güçlü, münferit sanatların



Baccio Bandinelli, Laokoon Etüdü, çizim, Firenze, Galleria degli Uffizi, Çizim ve Baskı Bölümü

rolünü ve şiirsellik dışı anlatımcılığın meselelerini arka plana iten bir felsefe açısından ele alır.

Ancak estetik, adı konmadan önce de vardır ve Batı düşüncesinin doğduğu yerde, yani Klasik Yunanistan'da doğar. Çağdaş toplumda kozmetiğe ve bedeni "güzel" kılma kabiliyetine yakın bir anlam kazanmış olan estetik terimi, felsefeyle beraber doğmuştur. Yunancada "estetik" kelimesi yoksa da *aisthesis*'in ("duyum") ve *aistheta*, yani "duyusal şeyler" gibi ilintili kelimelerin işlevleri ve anlamları bilinirdi. Baumgarten yeni disiplini tanımlarken her şeyden önce Aristoteles'i temel alan bu terminoloji geleneğinden ilham alır. Bu terminoloji beraberinde birçok mesele de getirir: *aistheta*, yani duyusal şeyler, bilginin tamamı değil, bilişsel bileşenlerdir. Onların yanında ve onlara karşıt olarak da mantığın araçları ve ürünleri olan düşüncenin nesneleri, yani *noeta* yer alır. Böylelikle Aristoteles'ten beri, "duyum"lardan söz etmek bilginin genel mekanizmalarıyla ve özellikle "mantık" içerisinde evrensel olarak ana hatları belirlenmiş olan düşüncenin yasalarıyla ilişkilerinin tanımlanmasını gerektirir.

Güzel olan, estetiğin modern doğuşuna doğrudan başkahraman olarak girmek yerine estetik ile sanat alanlarının kesişme olasılığı şeklinde dahil olur, böylece XVIII. yüzyıl tarihinde sanatlarla arasında kadim bir bağ oluşur. XVI. yüzyıla ait kapsamlı inceleme alanında terminolojisi zaten pekişmiş, güzelliğin tarihüstü düşünselliğini temsil edebilecek ahenkli ve simetrik bir ideal arayışında yaratıcılık ve anlatım gibi "*poiesis*" [yaratma] terimleri birleştirilmiştir.

Dolayısıyla estetiğin karmaşık tarihi her zaman kesişmeyen, hatta bazıları yarım kalmış bir dizi güzergâhtan oluşur. Sokrates öncesinde güzelliğin ele alınış şekli biraz zayıfken ve pek anlamlı değilken, Platon'un duyusallığın, güzelliğin ve sanatın rolü konusundaki düşünceleri, sonraki tarihin tamamı için çok önemli bir aşama teşkil eder: Güzelliğin metafizikteki önemi, şiirin bilişsel rolü, "kopyanın kopyası" anlamındaki sanatın, duyusallığın yanıltıcı niteliğine olan inanışla bağlantılı olarak gnoseolojik açıdan değer kaybetmesi, Hıristiyan ortaçağın ilk kısmından itibaren bu disiplin tarihine hâkim olacak söylemlerin referans parametrelerini teşkil eder.

XVII ve XVIII. Yüzyıllarda Güzellik

XVII ile XVIII. yüzyıllar arasında sistematik bir şekilde olmasa da farklı temalar kesişip gelişerek üniter bir yönelim edinir.

Bu durum her şeyden önce, Baumgarten'de de olduğu gibi, felsefi düşünce sayesinde, Descartes'ın Locke ile Leibniz'in düşüncesine yansıyan ve "Aristotelesçi" duyu konusunu merkez alan farklı yorumlarının temel etkisiyle ger-

çekleşir. Locke'a göre duyunun bilişsel önemi, Aristoteles'in "zihinde olanlar, öncesinde mutlaka duyulardaydı" ilkesi doğrultusunda, dış dünyanın duyusal izlerinin kaydedildiği bilincin *tabula rasa*'sının başlangıçtaki mutlak pasifliği ile bu izlerin karmaşık bir ide mekanizmasındaki aktif ve düşünümsel ele alınma kabiliyetiyle bir araya gelmesini sağlar. Duyusal deneyimin ana amacı, Descartesçıların içkinciliğine karşı çıkmaktır: İdeler daima bir faaliyetin ürünüdür, ama o faaliyetin başlangıcı pasiftir ve sadece alıcıdır. Leibniz ise, Locke'u eleştirel açıdan yeniden ele almaya yönelik iddialı girişiminde bilişsel süreçlerde bilginin oluşumunu düzenleyebilecek virtuel bir ilkenin varlığını muhafaza etmeye çalışır. Böylece zihinde olanların, öncesinde mutlaka duyularda olduğu doğruysa, aktif biçimlendirici gücüyle zihnin, duyusal olanın pasif gerçekliğinden önce var olduğu da doğrudur. Bilinç daima aktiftir, pasifliği bilmez, ama bu aktiflik, seyrinin alt derecelerinde "bilinçdışı" olabilir. Bu durumda Leibniz'in oluşturduğu "bilgi ağacı" içerisinde Descartes'ın açık, net ve yeterli algıları, bilinçdışı, karmaşa ve karanlıktan geçen ve sürece içkin olan bir elverişlilik veya mükemmellik ilkesinden dolayı daha iyi olana, giderek daha güçlü uygunluğa ve mükemmelliğe eğilim gösteren bir varış noktasıdır. Ses, renk ve tat algıları gibi bazı algılar "apaçık"tır, ama "ayrım" özelliğine sahip değildirler, yani özgül unsurları belirsiz bir birlik içerisinde birbirine karışır. Baumgarten'in estetiğinin hareket noktası tam da bu bilinçdışı algılar veya karışık haldeki küçük algılardır. Baumgarten'in kendi için benimsediği bilimsel ufuk, duyularla olan bağlantılarından dolayı *gnoseologia inferior* [alt düzey gnoseoloji] adını verdiği bu duyusallık düzeninin, bu başlangıç bilgisinin "mükemmelleştirilmesi"dir. Bu ufkun ayrıcalıklı uygulama alanı, estetiğin bilimsel tablosuna derhal dahil olan şiir, belagat ve retoriktir. Öte yandan Winckelmann (1717-1768), Lessing (1729-1781) veya Herder (1744-1803) gibi modern sanat teorisinin başlangıcında yer alan araştırmacıların Baumgarten'i sanat teorisi alanındaki araştırmalarının felsefi hareket noktası olarak görmesi de bir rastlantı değildir.

Eskiler ile Modernler Arasındaki Tartışmadan Felsefi Estetiğe

Estetiğin modern dönemdeki seyrinin dokusuna bir başka iplik burada katılır. Başlangıç noktası bir kez daha şiir-retorik tartışmaları bağlamında yer alır ve bu seferki, "eskiler ile modernler arasındaki tartışma" olarak tanımlanan olaydır. Perrault'nun 1687'de başlattığı bu tartışma XVI. yüzyıl paradigmalarını ve apaçık ilkeleri temel alır, ama gelişim hatları karmaşıktır (ve çelişkilidir). "Modernler," içeriğinden şüphelenseler ve Descartes'ın sanatın bilişsel değeri ko-

nusundaki şüphelerinden habersiz olsalar da Descartes'ın yönteminin sanat alanına da uygulanmasının önemli olduğunu savunurlar. Nitekim sadece bilim değil, sanat alanında, açık bir şekilde denetlenmesi ve düzenlenmesi gereken sanat dallarında da ilerlemeler kaydedilir. Ancak, bu temel dayanaklara rağmen, modernler estetik araştırmalarında sınırlı bir başarıya ulaşacak, belki de retorik alanından uzaklaştırılmış olmaları olumlu sayılacaktır, estetiğin doğuşu açısından en önemli safhalar ise "Eskiler"in rengârenk dünyasına aidiyetin değişen anlamlarına bağlıdır. Bir yanda Şiir Sanatı'nın (1674) yazarı ve XVII. yüzyıl sonlarında ve XVIII. yüzyılın büyük kısmı boyunca pragmatik sanat dünyasına hâkim olan akademik klasisizmin büyük ustası Boileau'nun (1636-1711) liderliğindeki "Klasisist" konum tarafından temsil edilirler; sanatın tarihin değişimleri ötesinde "ebedi" anlamını temin eden duyguların varlığı reddedilmez, ama bu duyguların değişmez ve değişmezlikleriyle aktarılabilen kural mekanizmalarına dayandırılması gerektiğine inanılır. Diğer yanda, başlangıçta apaçık Descartes karşıtlığı bir yaklaşımla Locke'un felsefesine bağlanılır: Sanat duyguların dışavurumudur ve eskilerin modernler üzerindeki üstünlüğü, eskilerin bizde uyandırdığı duyguların tarih boyunca değerini asla kaybetmeyen "estetik" bir seyrin anlamını inşa etme kabiliyetini göstermiş olmasından kaynaklanır. Bu yaklaşımın kaynağında *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*'ün [Şiir ve Yazı Üzerine Eleştirel Düşünceler] yazarı Jean-Baptiste Du Bos gibi şahsiyetler yer alır. Charles Batteux'nun (1713-1780) yaptığı gibi bir "sanat sistemi" denendiğinde bile, kriterler dış kurallara tabi olmayıp sanatların kendilerine özgü ifade yöntemlerinden ve sembollerinden, kendilerini oluşturan ve dışavurumcu yorumunu teşkil ettikleri doğal güçlerle aralarındaki ilişkiden kaynaklanır.

Sanatın geleneksel mekanizmaları yıkan "hiyeroglifik" gücüne, sanatı doğayı yorumlamak için dışavurumcu bir yol olarak gören Denis Diderot'da (1713-1784) rastlanır. Akademik bir tartışmadan doğan seyir, sanatı retoriğe bağlayan parametrelerin felsefe yoluyla aşılmasını sağlar: Kurallar değişmez bağlar değildir, sanatın duygusal, tarihi, sosyal ve kültürel açıdan dışavurumcu ve iletişimci kılmak için işlediği ve yorumladığı malzemenin özgüllüğünden kaynaklanırlar. Avrupa kültürünü baştan başa kateden ve genel anlamda "Klasisizm karşıtı" olarak tanımlayabileceğimiz bu eksenin referans noktası olan Locke'un etkisi, çeşitli felsefi farklılıkların ötesinde, Fransa'dan Edmund Burke'ün (1729-1797) yücelik konusundaki araştırmalarına ve sanat "Klasisizmi" ile bağlantı kurmanın yeni yollarını bulmaya çalışan Winckelmann ile Lessing'in yazılarına kadar uzanır (bu yolları XVII. yüzyıl Fransız Klasisizminin yollarıyla karıştırmamak gerekir).



Agesandros, Athenodoros ve Rodoslu Polidoros, *Laokoon*, MÖ II. yüzyılın ikinci yarısında Pergamon Okulu tarafından yapılmış orijinal bronz eserin muhtemelen imparatorluk başlarında yapılmış kopyası, mermer, Vatikan, Musei Vaticani

Barok Düşünce

Bu yolların ve kesin felsefi referanslarının yanında yer alan, daha parçalı başka bir akım içerisinde hem Barok düşüncenin kategorileri (*Wit*'ten *agudeza*'ya, *esprit*'den *ingegno*'ya) hem de düşünce tarihinin sanat dünyasıyla bağlantılarına dikkat etmeden göz önüne aldığı, güzellik başta olmak üzere çeşitli geleneksel kavramsal mekanizmalar geliştirilir. XVII ila XVIII. yüzyıllar arasında, farklı felsefi tarihleri olan çeşitli deneyimler yoluyla estetik tarihine eşlik eden o "kelime dağarcığı," o kategori bütünü yaratılır: Deha, zevk, yücelik, ifade, güzellik, hayal gücü ve duygu, çeşitliliklerine rağmen üniter yapılara dayandırılabilecek temalardır. Descartes'tan Pascal'a, Leibniz'den Locke'a herkes Hume'un "insan bilimi" diye tanımlayacağı olguyu inşa etmeye çalışır.

"İnsan bilimi"nde, mantık, ahlak ve siyasetin yanında farklı bakış açılarının ötesinde XVIII. yüzyılın toplumsal hayatına giderek daha çok hâkim olan niteliksel bir ufuk için de yer olmalıdır: Bu ufka Almanya'daki gibi "estetik" veya İngiltere'deki gibi *criticism* (eleştiri) denebilir, ama her halükârda öznelerin çeşitliliğin, niteliklerin, duyguların ve bilim kadar kesin olmasalar da en azından özellikle sanat dünyasıyla bağlantılı teorik duyusallık gerçekliğinin çevresindeki yaygın "sağduyu"yu gerekçelendirecek ve felsefi olarak temellendirecek yargıların dünyasıyla ilişkilerini ele alma amacı taşır.

Sanat ve Güzellik

XVIII. yüzyılın başlarından itibaren bu konuda iki önemli eser yazılır: Cenevreli Jean-Pierre Crousaz'nın (1663-1749) *Traité*'si [İnceleme Yazısı] (1714-1715) ve Cizvit Yves-Marie André'nin (1675-1764) *Essai sur le Beau*'su [Güzellik Üzerine Deneme] (1715). Her ikisi de sayısız teorik ve pragmatik meselenin kesiştiği bir alanı metodolojik ve terminolojik bir düzleme sabitlemeyi amaçlayan Descartesçı bir akımı izler.

Shaftesbury (1671-1713) ise değişik bir yol izleyerek *Inquiry Concerning Virtue and Merit*'te [Erdem ve Liyakat Üzerine Bir Araştırma] (1699) güzellik meselesine geniş yer verir. Platoncu önermelerden yola çıkan Shaftesbury sanat yoluyla dünyanın güzelliğini kavramanın mümkün olduğunu göstermek için güzelliği, iyiliği ve hakikati uzlaştırmaya eğilimlidir: Evren, birliğe eğilimli bir bütündür, sanatçı da ilk yaratılışın devamını getirendir, ahenk ile orantının hâkim olduğu organik bir bütünü inşa eder. Sanatçı bir virtüözdür, yani inşa enerjisine, Platon'un manisinin akrabası olan ahlakın nüfuz ettiği coşkuya sahip bir sanat uzmanı ve tutkunudur. Bu durumda duyusal güzellik, coşku sayesinde ahlaki ve akılcı güzelliğe yükselmenin ilk adımıdır: Güzellik ilahi niteliktedir ve bizim, duygu ve tutkuların hayatı tarafından açığa çıkarılan ilahi yönümüzü teşvik eder.

Shaftesbury'nin paradigmalarının, doğmakta olan deneyciliğe karşı çıkan metafiziksel düşünceden ilham aldığı apaçıkken, Joseph Addison'ın (1672-1719) düşüncesi de Locke'a çok şey borçludur. Addison'ın estetik konusundaki fikirleri *The Spectator* adlı günlük gazete sayesinde geniş bir şekilde yayılır; Addison'ın 1711-1712 arasında 555 sayısını yayımladığı bu gazetenin on bir sayısı *The Pleasures of Imagination* [Hayal Gücünün Zevkleri] başlığı altında estetik meselelerine adanmıştır. "Hayal gücü" teriminin muğlaklığının bilincinde olan Addison, onu duyusallık ile zihin "arasında" yer alan ve belirli bir zevk duygusunu uyandırabilecek bir güç olarak tanımlamaya çalışır. "Hayal gücünün zevkleri" fiziksel olarak gözlerimiz karşısında olan bir nesne tarafından oluşturulduklarında "birincil," mevcut olmayan veya kurgusal unsurların zevk veren bileşimi yoluyla bir araya getirilmiş şeyler tarafından yaratıldıklarında da "ikincil"dirler. Zevk her halükârda bir karmaşa hali değildir, beğeniyle, önce doğayla, sonra da sanatla duyusal ilişkiyle bağlantılıdır.

Dolayısıyla Addison'ın düşüncesi sanat ve güzellikle ilgili meseleler için belirli bir alan tanımlar: ancak bu meselelerin gerçek anlamda ilk olarak "sistematikleştirilmesi" Francis Hutcheson (1694-1746) tarafından gerçekleştirilir; Hutcheson *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* [Güzellik ve Erdem Konusundaki Fikirlerimizin Kökeni Üzerine Bir İnceleme] (1725) adlı



Giambattista Tiepolo, Belagatin Zaferi, y. 1724, Venedik, Palazzo Sandi

eserinde Shaftesbury'nin Locke eleştirisini yumuşatarak güzelliği "çeşitlilikle uyum" olarak görebilecek bir "iç duyu"nun var olduğunu öne sürer. Güzelliğin tanımı nesnel değildir, nesnelere içkin bir nitelikle değil, şeylerin niteliklerinin belirli bir şekilde düzenlenmesi karşısında güzelliği güzellik olarak gören o iç duyuyu doğuran bir fikirle bağlantılıdır. Hutcheson'la başlayan "İskoç Okulu"nun baştemsilcilerinden biri *Of the Standard of Taste*'in [Beğeni Standardı Üzerine] (1757) yazarı David Hume'dur. Ancak Edmund Burke de (1729-1797) *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* [Yücelik ve Güzellik Fikirlerimizin Kökeni Konusunda Felsefi Bir Araştırma] (1 757) eseriyle bu akımda önemli bir rol oynar. Deneyciliğin etkisini (hayal gücüne atfedilen güçten beğeninin işlevlerine) zengin ve apaçık bir şekilde yansıtırsa da Burke'ün asıl ilgi alanı, zevk ve acı başta olmak üzere, tutku ve duyguların doğayla ve sanatla estetik bağlantılarında oynadıkları rolün arayışıdır. Pozitif zevk geleneksel olarak güzellikle bağdaştırılırsa da acıyla karışık, muğlak bir zevk de vardır ki, Burke ona yücelik adını verir. Yüceliğin işlevi klasisist edebiyat teorisi döngüsünü kırıp öznel kabiliyetlerin, klasisizmin veya ahenkli güzelliğin kurallarının artık açıklayamadığı bir ifade evreninden kaynaklanan tutku dünyasının karanlığı karşısındaki meselelerini ortaya koymaktır.

Şiirsel Akıl: Giambattista Vico

Giambattista Vico *Yeni Bilim*'de (1725, 1730 ve 1744 olmak üzere üç baskısı vardır) "hayal gücü"nden henüz karışık bir şekilde söz ederse de Descartes'a getirdi-

ği eleştirilerle akılcılık yoluyla tarihi, hayal gücünü, nitelik ve metafor dünyasını dışlayan bir bilim fikrinin yaratıldığına işaret eder. Dolayısıyla Platon, Tacitus, Grotius ve Bacon gibi yazarların ışığında, dünyanın yaşadığı çağları tarif edebilecek, temel özelliklerini kavrayabilecek "tarihi" bir bilim inşa etmek gereklidir.

Tanrılara ve kahramanlara ait olan ilk iki çağın dili imgeleri ve metaforları temel alır, el hareketlerinin ifade gücüne yakın, hiyeroglifik bir dildir. Bu dilin ifade ettiği şiirsel bilgeliğin kökünde, insanların hayal gücü ile doğanın özellikleri arasındaki duyusal ve asli bağlantı yer alır: Hareketlerin ifade değerinin, hiyerogliflerin gizemli yönünün, yaratıcılığın mitik gücünün yüceltildiği bir tür "sessiz" mantıktır. Bu durumda mitik dil, temel aldığı duyu ve tutkuları, sadece şiirin ifade edebileceği, Vico'nun deyimiyle "hayali evrenseller" olan metaforlara ve sembollere dönüştürür. Özne aktiftir, "ruhsal doğa"yla organik bir ilişkisi vardır, sergilediği duygu, yapıcı bir güce, şiirsel enerjiye dönüşür.

Kant ve Beğeni Eleştirisi

XVIII. yüzyıl estetiğinin zirvesini teşkil eden Kant'ın düşüncesi ve eleştirel felsefenin bütünsel tablosundaki yeri, bilinçli ve kendinin farkında bir sürecin bir aşaması olarak değil de estetiğin çoğulluğunun kendi indirgenemez karmaşıklığının farkına vardığı teorik bir an olarak görülmelidir. Nitekim Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde (1781) estetik terimini kullanırken, saf sezginin *a priori* biçimlerini, yani uzam ve zamanı kasteder. Ama daha sonra *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde (1790) estetiğin bir bilim olabileceğini reddederse de onu beğeni yargısıyla ve güzellik meselesiyle ilişkilendirir. Kant ayrıca yansımalı yargı, yani doğanın içkin nihai birliğini sonsuz sayıda münferit mekanik olguya bölmeden kavramayı başaran belirli bir öznel işlevin tablosuna estetik yargı konusunu da dahil eder.

Kant'ın estetiğinin genel bağlamı son derece karmaşıktır. Merkezi temasını belirlemek için duygu meselesini temel aldığını hatırlamak faydalı olabilir. Nitekim bu hem teleolojik yargıda, doğanın erekselliğinin duygusu şeklinde hem de estetik yargıda, güzellik ve yücelik konusunda bir memnuniyet veya hoşnutsuzluk duygusu şeklinde karşımıza çıkan bir ufuktur. Kant her halükârda duygu ile yargı arasındaki bağlantının doğanın veya sanatın nesnelliğine değil, öznenin doğanın ereksellik ve güzelliğinin bilincine vardığı anda hissettiklerine işaret ettiğini vurgulamak ister. Bu durumda karşımızda teorik-bilişsel bir yargı değil, hayal gücü ile zihin arasında "serbest bir oyun" vardır ve doğurduğu beğeni yargısı öznenin zevk duygusuyla bağlantılıdır. Bu yargı, bilimsel veya ahlaki tercihlerden muaf kılan "oyunculuk" sayesinde, öznel kalmasına rağmen, evrensel ve zorunlu olarak karşımıza çıkar.



Heinrich Füssli, *Otoportre*, 1777, Londra, National Portrait Gallery

Öte yandan, katı hareket noktalarına rağmen Kant'ın estetiği hiçbir zaman sistematik bir tabloya indirgenemez: Öznenin estetik işlevleri biçimsel bir analitikle kısıtlı olmayıp estetik hayatın bütünselliğine dahil olur. Bu durumun bir kanıtı olan yücelik analitiğinde Kant, Burke'ün terimini yeniden ele alarak estetik muğlaklığını yakalar: nitekim bir yanda duyusal hayal gücümüzün doğal bir olgunun büyüklüğünü kavrama acizliğimizden dolayı bir hoşnutsuzluk duygusu, diğer yanda büyüklüğün estetik tefekkürü içimizde sınırlı öznel kabiliyetlerimizin "duyularüstü hedefi" duygusu uyandırdığı için bir memnuniyet duygusu vardır, çünkü başka bir deyişle, olgu, akıl düzleminde konumlandırılınca etik nüanslarla zenginleşir.

Yüceliğin merkezinde yer alan hayal gücü ile pratik akıl arasındaki ilişkiler, Kant sanat ve deha meselelerini, yani sonraki kuşaklar üzerinde en etkili olacak meseleleri ele aldığında yeniden karşımıza çıkar. Deha kuralsız bir güç değil, sanatın kuralını teşkil eden doğal yetenektir, karmaşık öznel kabiliyetlerin bütününü harekete geçirebilecek "estetik ideler" inşa eder. Bu bütünü ahenkli ve kurallı bir tablo içerisinde tutmaya imkân yoktur.

Romantizmin ve Alman İdealizminin ilk dönem arayışlarında olgu ile *noumen* arasındaki ayrımdan ve hayal gücüne atfedilen rolden memnun kalınmayınca girilen yeni yolların hareket noktası, Kant'ın estetiğinin bu son temaları, yani yüceliğin muğlaklığı ve estetik idelerinin uyandırdığı düşüncelerin temsil edilemez zenginliği olacaktır.

Kant





1740 — Prusya kralı II. Friedrich dönemi

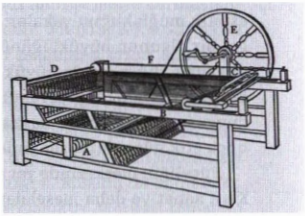
1786

1756 — Yedi Yıl Savaşları

1763

1764 — James Hargreaves'in iplik eğirme makinesini icat etmesiyle endüstriyel devrim başlar

1770 — Kant, *Duyulur ve Anlaşılır Dünyanın Biçim ve İlkeleri*



1781 — Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* (I. baskı)

1783 — Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*

1784 — Kant, *Aydınlanma Nedir Sorusunun Cevabı*

1787 — Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*; Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* (II. baskı)

1790 — Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*

1792 — II. Franz, Kutsal Roma İmparatorluğunun son imparatoru ilan edilir

1794 — Lavoisier giyotine mahkûm edilir

1795 — Kant, *Ebedi Barış Üzerine*

1797 — Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*

1799 — III. Friedrich Wilhelm, Prusya kralı ilan edilir

18 *Brumaire* darbesiyle Napoleon Birinci Konsül olur


Kuzey Denizi
Baltık Denizi
Königsberg
Berlin
Leipzig
Kant

NEDEN KANT?

Kant'ın düşüncesi iki yüzyılın arasında bir bağlantı teşkil eder. Bunun nedeni, Kant'ın kendinden önceki felsefede ele alınan meselelere kıyasla yeni bir vizyon ortaya koymaya çalışmasından ziyade, kendinden sonraki felsefenin seyri üzerinde derin bir etki yaratmış olmasıdır. XIX. yüzyılın büyük felsefi tartışmalarını anlamak için Kant'a cevap olduklarını düşünmek gerekir.

Copernicus'un astronomi alanındaki devrimiyle kıyaslanacak kadar önemli bir felsefi devrim yarattığının bilincinde olan Kant, düşünme ve yasaları konusundaki düşüncelerin merkezine bilinen nesne yerine bilen özneyi konumlandırmayı önerir.

Ancak Kant'ı, yasa koyucunun faaliyeti lehine dış gerçekçiliği görmezden gelen mutlak bir öznelciliğin savunucusu olarak gören yaygın düşünceden sakınmalıyız. Bu düşünce bir ara o kadar yaygındı ki, XIX. yüzyılda bile Rahip Mattiussi'nin yazdığı *Il veleno kantiano* [Kant'ın Zehri], insan zihninin yasa koyucu faaliyetini reddeden gerçekçiliğin savunucularının temel metniydi.

Aslında Kant, nesnel ve kesin bilginin olasılığını belirlemek ve temin etmek ister. Kant, "idealizm" ile, düşünen varlıklardan başkalarının olmadığı ve diğer nesnelerin o varlıkların zihinlerinin imgelerinden başka bir şey olmadığı, o imgelere hiçbir dış nesnenin tekabül etmediği kastediliyorsa, kendi felsefesi zihnimiz dışında yer alan ve duyusal deneyimimiz yoluyla bize sunulan bir gerçekliğin kabulünü temel aldığı için, kendisinin idealist olmadığını vurgular.

Kant görülerin ve "köpek," "güneş," "dağ" gibi deneyci kavramların varlığından şüphe duymaz. Transendental faaliyetler sadece bu görüler arasındaki bağlantılara, algılarımızla değil de döneminin en büyük bilimsel meseleleriyle ilgili genel yasalara uygulanabilir.

Bu durumda Kant'ın transendentalliği, dünyayla ilgili doğrudan deneyimlerimizi şüpheye düşürmez; bu nokta kavranmadığı takdirde Kant'ın felsefesinin altında yatan yapıyı tasavvur etmek zor olur. Kant sadece zihnimizin yasa koyucu yönünün, deneyimimizde bağlantısız görünen verilere biçim verdiğini öne sürmüştür. "Copernicus"a layık devrimi budur.

Bilginin transendental formları görülerin verileri üzerinde etki gösterir (bu veriler deneyimimizin gerçekliğini temin eder); duyusal görülerimizin verileri olmadan zihnin düşünceleri boş olur, ama zihnin faaliyeti olmadan da görüler kör olur. Kant'ın bilgi teorisi mimari yapılara benzer: Bir kemerin veya tonozun tek tek taşları birbirini destekler, ama aslında birer boş kalıptan başka bir

şey olmayan kemerin veya tonozun saf formları sayesinde koordine edilmeseler birbirlerini destekleyemezlerdi.

Bu, istikrarsız bir denge durumudur, çünkü unsurlarından biri olmasa bu yapı var olmazdı; ama diğer yandan son derece istikrarlıdır, çünkü yapı ancak bu şekilde kendini destekler ve aynı biçim temelinde koordine edilmiş farklı tuğlaların başka durumlarda da birbirlerini destekleyeceklerini öngörmek sadece bu mimari kural doğrultusunda mümkün olur. Bu da Kant için bilginin evrensel nesnelliğinin teminatıdır.

Ama bütün bunlar transendental formların insan zihninin sabit bir unsuru olmasını, zamana veya yere göre değişiklik göstermemesini gerektirir; bu teori bu anlamda görelilik kuşkusundan muaftır.

Kant deneyci görüler ve geçerlilikleri meselesini tam olarak çözüme kavuşturuyor değildir, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde bunu düşünerek teorisini revizyona tabi tutar. Zaten tam da bundan dolayı tartışmalı bir düşünürdür. Kant'ın ele aldığı meselelerin çoğu günümüzde de bilişsel bilimler alanında tartışma konusudur.

KANT'IN DÜŞÜNCESİ

Umberto Eco

Kant Devrimi

Kant, kendi deyimiyle, düşünce alanında Copernicusçu bir devrim önermiştir: Copernicus nasıl gezegen sisteminin hareketsiz merkezine, daha önceleri diğer gezegenlerle birlikte yerküre etrafında dönen bir yıldız olduğu düşünülen güneşi konumlandırdıysa, Kant da bilginin temelini bilinen nesne değil de bilen özne olarak tespit etmeyi önermiştir. Kant'a göre bilen öznenin kendisinden bağımsız olarak var olan formları ve yasaları nasıl kavradığı meselesi, bilen öznenin bu formları ve yasaları nasıl konumlandırdığı meselesine dönüşür. Ancak öznenin bu faaliyeti dış gerçekliği (öznenin yarattığı bir şeymiş gibi) geçersiz hale getirmez, Kant'ın önerisinin asıl karmaşık yönü de budur; tam tersine, sadece nesnel ve kesin bilginin olasılıklarını tesis etmek ve temin etmektir, ama onu belirli sınırlar içerisinde tesis eder.

M1: Immanuel Kant, Düşünce Alanında "Copernicus" Devrimi



Anton Graff okulu, Immanuel Kant'ın portresi, y. 1790

Kant'ın üç ana eserinin başlığında yer alan "eleştiri" terimiyle hangi noktaya kadar kesin bilgi sahibi olabildiğimizi ve zihnimizin hangi sınırların ötesinde bir şey kavrayamadığını belirlemek istendiği kastedilir. Ancak Kant, bu sınırları belirledikten sonra sınırların ötesinde yer alanların konuşulamayacağını veya bu konuda ide veya duygu sahibi olunamayacağını veya dini, ahlaki veya estetik hayatımızı bu doğrultuda yönlendiremeyeceğimizi söylemez.

Hayatı ve Eserleri

1724'te Königsberg'de doğan Imınanuel Kant, eserlerini olgunluk döneminde yazar (*Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk baskısı yayımlandığında artık ün kazanmıştır ve 57 yaşındadır), çünkü eleştirel düşüncesinin ardında felsefe, mantık, matematik ve fizik alanında uzun araştırmalar yatar. Kant, gençliğinde doğa bilimleri konusunda yazdığı eserlerden Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı'nda (1755) Güneş sisteminin bir nebuladan doğduğu hipotezini önceler (bu hipotez 1796'da Pierre-Simon Laplace tarafından formüle edilecektir), ayrıca rüzgârlar ve depremler, hareket ve hareketsizlik konusundaki araştırmalarına yer verir; *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus* [İyimserlik Üzerine Düşünceler Konusunda Denemeler] adlı eserini ise sonradan reddedecektir.

İkinci dönemde mantık ve matematik konulu eserler, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yönelik bir girişim (1763), Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler (1764) ve "metafiziksel hakikatlerin matematiksel hakikatlerle aynı şekilde kanıtlanıp kanıtlanamayacakları" konusunda bir araştırma (1764) vardır. Kant bu dönemde Shaftesbury, Hutcheson ve Hume gibi İngiliz deneyciliğinin bazı düşünürlerine yaklaşırken, Emanuel Swedenborg'un mistik düşlerini alaya alıp insan aklının sınırlarını ele aldığı Metafiziğin Düşleriyle Açıklamalı Bir Bilicinin Düşleri (1765) ile Wolff'un yaklaşımından uzaklaşır.

Kant, olgunluk dönemi eleştirel yaklaşımının bazı temalarına *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*'te [Duyulur ve Anlaşılır Dünyanın Form ve İlkeleri] yer verir.

1781'de yayımlanan *Saf Aklın Eleştirisi*'nin kayda değer değişiklikler içeren ikinci baskısı 1787'de yayımlanır; *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* (1783) bu iki versiyon arasında bir köprü niteliğindedir. 1785'teki *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ni 1787'de *Pratik Aklın Eleştirisi* izler. 1790'da *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 1793'te *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, 1795'te *Ebedi Barış Üzerine* yayımlanır. Bu kısa liste Kant'ın yoğun üretiminin tamamını ve özellikle ölümünden sonra yayımlanan eserlerini içermez.

M3: Immanuel Kant, "Dogmatik Uykudan Uyanış"

Hayatının sonuna doğru zihinsel yetileri zayıflayan Kant, 1798'den itibaren Königsberg Üniversitesindeki derslerine son vermek zorunda kalır ve 1804'te ölür.

Akıl, Zihin, Deneyim: *Saf Aklın Eleştirisi*

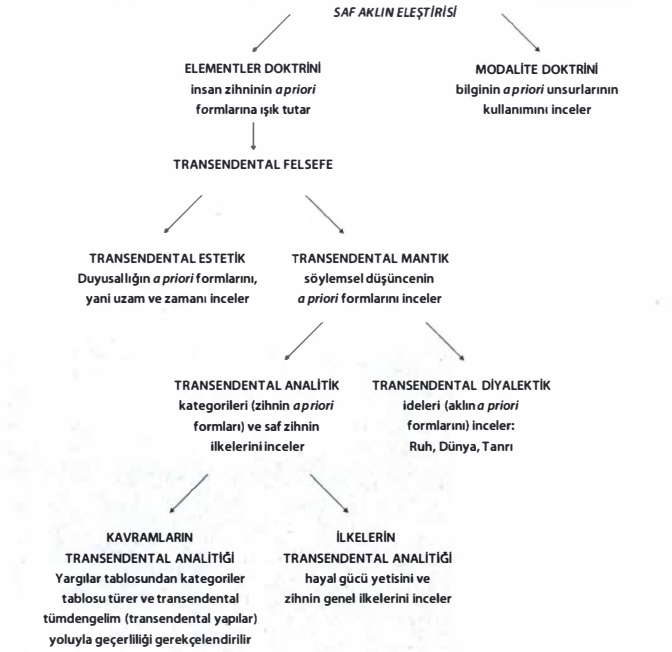
"İnsan aklının kendine özgü kaderinde, bilgi türlerinden birinde çeşitli sorularla yüzleşmek vardır; bu sorular kendisine aklın kendi doğası tarafından sunulduğundan onları göz ardı edemez, ama insan aklının kabiliyetini aştıklarından onlara cevap da veremez" (*Saf Aklın Eleştirisi*, Birinci Baskının Önsözü, IV, 7).

Kant'ın akıl adını verdiği bu beşeri kabiliyet, duyusal deneyimin sınırlarını aşan meselelerde önermelerde bulunma eğilimi gösterir ve "savaş alanı" metafiziktir. Edindiğimiz bütün bilgilerin, deneyimi temel alması, aklın bu iddiasının karşısında yer alır. Bu, Kant'ı anlamamız açısından elzem bir noktadır. İkinci baskıya (ve *Prolegomena*, 13) ekleyeceği "idealizmin çürütülmesi"nde Kant, "idealizm" ile düşünen varlıklardan başkalarının olmadığı ve diğer nesnelerin o varlıkların zihinlerinin imgelerinden başka bir şey olmadığı, o imgelere hiçbir dış nesnenin tekabül etmediği kastediliyorsa, kendi felsefesi zihnimizin



Caroline von Keyserling, Kant'ın öğretmenlik yaptığı Keyserling ailesinin akşam yemeği, y. 1782, Münih, Bayerische Staatsbibliothek

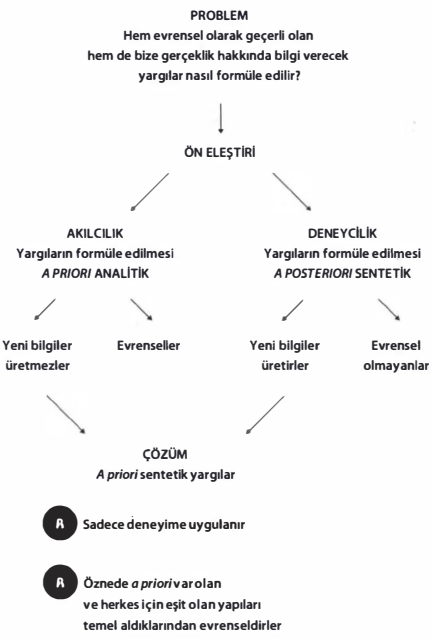
SAF AKLIN ELEŞTİRİSİ'NİN YAPISI



dışında yer alan ve duyusal deneyimimiz yoluyla bize sunulan bir gerçekliğin kabulünü temel aldığı için idealist olmadığını vurgular. Kant hatta kendi içimizdeki deneyimin (Descartes'a düşünce eyleminin reddedilemez tek hakikat olduğunu tespit etmeye imkân veren deneyimin) dış deneyimler olmadan var olamayacağını savunur. Kendi varlığımızın bilinci bile dışımızdaki nesnelerin varlığını kanıtlar.

Aklın emellerini belirlemek ve geçerliliklerini tespit etmek, eleştirel felsefenin görevidir; deneyimden kaynaklanan bilgiye gelince, Kant'a göre ondan sorumlu olan "zihin"dir: Biz zihin yoluyla deneyimin verileri konusunda yargılarımızı ifade ederiz ("Bu bir taştır," "Taş, güneş ışığıyla ısıtılır," "Bütün taşlar yerçekimine tabidir").

A PRIORI SENTETİK YARGILAR MESELESİ



Duyular ve Zihin: Transendental Felsefe

Zihin, duyusal deneyimin verilerini işler. Felsefi gelenek boyunca, Aristotelesçilik doğrultusunda duyular tarafından algılanan objenin zihne, münferit objelerden soyutlanan tümel formlar önerdiği veya Platonculuk doğrultusunda içkin idelere sahip olduğumuz ("taş olma" idesi bunlardan biridir), bunların münferit objeden bağımsız olarak var olduğu ve hem bilinebilirliğinin hem de var olma olasılığının temelinde yattıkları öne sürülmüştür. Benzer bir şekilde, dünyada evrensel yasalar belirlendiğinde zihnimizin onları bir dizi tikel durumdan tümevarım yoluyla bildiği de savunulmuştur; ya bu yasalar insan zihnine bir anlamda damgalanmıştır ya da, Baruch Spinoza'nın öne sürdüğü gibi, idelerin formu ve aralarındaki bağlantılar doğal bir psiko-

fiziksel paralellikten dolayı şeylerin formlarına ve aralarındaki bağlantılara uyarlanırlar.

Kant'ın sorguladığı şey ise hem zihnin pasif ayna niteliği hem de David Hume'un düşündüğü gibi, genelde birbiriyle bağlantılı olan bir dizi izlenimden alışkanlık sonucu, herhangi bir şey (bilişsel deneyimimiz boyunca bu alışkanlığın elde ettiği başarı düzeyi dışında) bize dünyanın objelerinin ve aralarındaki bağıntıları düzenleyen yasaların gerçekten onları bildiğimiz gibi olduklarını garantilemeden, o izlenimleri birbiriyle bağlantılı düşünme eğilimini elde ettiğimiz faaliyetidir.

Sadece duyusal deneyimimiz yoluyla bilgi sahibi olsaydık, her şeyi *a posteriori* bilirdik. Ama deneyimden bağımsız, *a priori* bilgiler de vardır ve bunlar, bir şeyle ilgili olarak zaten tanımında yer alanların söylendiği "analitik yargı"lara benzerler: Örneğin bir koni ile ilgili olarak dik bir üçgenin dik kenarı üzerinde döndürülerek elde edildiği veya bütün cisimlerin uzam sahibi olduğu söylenebilir.

Cisim örneği, Kant'ın (ve zamanının kültürünün) uzamı cismin tanımının bir parçası olarak görmesinden dolayı da ilginçtir; bir cismin ağır olması ise bir deneyim verisine bağlıdır ve yerçekiminden kaynaklanan olumsal bir veri sayılır. Dolayısıyla bir cismin ağır olduğunu söylemek, *a posteriori* "sentetik yargı" örneğidir, yani deneyime bağlıdır.

Peki ama *a posteriori* sentetik yargılarımızın geçerli olduğunu garantileyen nedir? Bu garantiyi sağlayan, "*a priori* sentetik yargılar"ımızın olasılığıdır. Bu gibi yargılara örnek olarak, "Meydana gelen her şeyin bir nedeni vardır" veya "7+5=12" gibi önermeleri sayabiliriz. "7+5=12" apaçık bir analitik olmayan yargı örneğidir, çünkü 7 ile 5'in toplamından 12'nin elde edilebilmesi 7'nin veya 5'in tanımında yer almaz; ancak bu yargı *a posteriori* değildir, çünkü deneyimim boyunca bu iki sayıyı toplamış olup olmamamdan bağımsız olarak bildiğim evrensel bir hakikattir.

"Transendental felsefe"nin görevi, *a priori* sentetik yargıların nesnel ve evrensel geçerlilik şartlarını belirlemektir, dolayısıyla bilinen nesnelerden ziyade onları bilme şeklimizle ilgilenir.

Transendental Estetik: Uzam ve Zaman

Duyusallığımızın bize sunduğu "temsilleri" duyumlar, yani "deneysel görüler" şeklinde alırız. Ama bize görünüşler sunan deneysel görülerimizin çoğulluğu uzam ve zaman şeklindeki iki "saf görü" yoluyla birleştirilir. Dolayısıyla uzam ve zaman, bilginin konuları değil, duyumlarımızı birleştirmemize imkân veren *a priori* formlardır. Kant bu anlamda zamanının fizik görüşüne ve bütün diğer olguları içeren genel bir mahfaza anlamında uzam (ve zaman) kavramına karşı çıkar. Kant'a göre uzam ve zaman duyumlardan önce verili değildir, deneyimin bir parçası değildir ve şeylerin özelliği değildir.

Kant uzamı "görünüşün imkânının hali", zamanı da "iç duyunun formu," kendi görümüzün ve iç durumumuzun formu, dolayısıyla da "genel anlamda bütün görünüşlerin biçimsel hali" olarak tanımlar. Ancak algı deneyimimiz bize deneyci görüsünü edindiğimiz nesneyi "düşünmemize" izin vermez. Ardışık olayları (güneş ışığı taşa vurur, taş ısı yayar) algıladığım an ile taşı ısıtanın güneş ışığı olduğunu öne sürebildiğim an arasında duyusallığın yanında duyusal görünün nesnesini düşünme yetisi olan zihin de rol oynar.

Zihin görünün verileri üzerinde etki gösterir (verilerin deneyimimizin gerçekliğinin teminatı olduğunu hatırlatalım): Duyusal görünün verileri olmadan zihnin düşünceleri boş olur; ama zihnin eylemleri ve kavramlar olmadan görüler kör olur. Zihnin faaliyeti farklı temsilleri ortak bir temsil altında toplar. Bu faaliyeti anlamak için Kant'ın saf zihnin yargıları, kategorileri, şemaları ve ilkeleri (veya temel önermeler) konusundaki düşüncelerini göz önüne almak gereklidir.

Zihnin Kategorileri

Deneyimin verileri karşısında nicelik, nitelik, bağıntı ve modalite temelinde yargıda bulunuruz. Böylelikle örneğin karşımızda gerçek bir taşın olduğunu, dokununca sıcak geldiğini, ısının da güneş ışınlarından kaynaklandığını söyleyebiliriz veya bu taş güneş ışığında kalsaydı ısınırdı diyebiliriz. Ama bu yargılarda bulunmak (veya böyle bir zihinsel eylemde bulunmak) için görülerimizi kategorilerle bir anlamda "sarmamız" lazımdır. Kategoriler zihnin "saf kavramları"dır, deneyimden bağımsız olup onu düşünülebilir hale getirirler. "Güneş, taşı ısıttığında taş ısınır. Bu, basit bir algısal yargıdır ve zorunluluktan yoksundur; ben de, başkaları da sıklıkla bunu algılasak da algılar sadece alışkanlıklar yoluyla bu yargıyla bağlantılıdır. Ama ben 'Güneş taşı ısıtıyor' (yani 'ısınmanın kaynağıdır') dersem, algıya zihinsel bir kavram olan 'neden' eklenir, bu da güneş ışınları kavramı ile ısı kavramı arasında zorunlu bir bağlantı teşkil eder; böylelikle sentetik yargı zorunlu olarak tümel, dolayısıyla da nesnel hale gelir ve basit bir algıyken bir deneyime dönüşür" (*Prolegomena*, 20).

Zihin, kategorileri saf zihnin ilkeleri doğrultusunda uygular.

Zihin, görüleriyle algıladığı taşı ancak uzamlı bir nicelik olarak düşünür, onun termik durumunu farklı yoğunluk dereceleri temelinde algılar, taşı sadece termik durumlarının varyasyonunun altında var olmaya devam eden bir töz olarak düşünebilir, güneşin eyleminin nedenselliğini zamansal ardıllık şeklinde düşünür, bir olguyu deneyimin maddi şartlarıyla bağlantılı olduğu için gerçek sayar ve hipotez, deneyimin formel şartlarıyla uyumlu olduğu için onun gelecekte de tekrarlanmasının mümkün olduğuna inanır. Dolayısıyla öznel bir algı yargısından (düşünen bir öznenin algılarının mantıklı bağlantısından baş-

SAF ZİHNİN YARGILARI, KATEGORİLERİ, ŞEMALARI VE İLKELERİ

	YARGILAR	KATEGORİLER
NİCELİK	Tümeller	Birlik
	Tikeller	Çokluk
	Tekiller	Bütünlük
NİTELİK	Olumlu	Gerçeklik
	Olumsuz	Olumsuzlama
	Sonsuz	Sınırlama
BAĞINTI	Kategorik	Kalıcılık ve illntililik (töz/olumsallık)
	Varsayımsal	Nedensellik (neden-sonuç)
	Ayrık	Ortaklık (karşılıklı eylem)
MODALİTE	Problematik	Olanaklılık/Olanaksızlık
	Önesürümsel	Varlık/Yokluk
	Apodiktik	Zorunluluk/Olumsallık

ka bir şey gerektirmez) evrensel bir değere sahip olduğunu iddia eden "deneyim yargıları"na geçilmiştir.

Bu noktaya ulaştığımızda Kant'ın karşı karşıya kaldığı soru, kategoriler tarafından temsiller arasında belirlenen bağların nesnel geçerliliğinin (yani deneyimin nesneleriyle mütekabiliyetin) nasıl kanıtlanabileceğidir. Kant buna, hukuki dilden ödünç aldığı bir terimle, zihnin saf kavramlarının "transendental tümdengelimi" der. Bu tümdengelim, zihnin deneyimin nesnelerini kategorilere göre konumlandırma hakkını meşru kılmak anlamına gelir.

Bilginin Nesnelliği

Bilginin ve güvenilirliğinin olanaklılığı, bütün temsillerin çoğulluğunun "ben'in saf tamalgısı" birliğiyle uyumlu olmasıyla garanti edilir; "ben düşünüyorum"da özne kendi bilinç faaliyetinin birliğinde kendini gösterir (bu birlik, sadece insanın kendi psikolojik bilinci, "iç duyusu" olmayıp deneyimin olanaklılığının transendental durumudur).

Deneysel görünün sağladığı verilerin gerçek olduğu ve bir şekilde var olan bir şeylerden kaynaklandığı kesindir. Ama bu "kendinde-şey" veya *noumen* ko-

ŞEMALAR	İLKELER
Sayı	Görünün önermeleri: bütün görüler uzamlı niceliklerdir
Derece	Algının öngörüleri: bütün görünüşlerde gerçeklik yoğun bir niteliğe, bir dereceye sahiptir
Gerçekliğin zaman içindeki kalıcılığı	Deneyimin analojileri: Tözün kalıcılığı
Çoğul olanın ardıllığı	Nedensellik doğrultusunda zamansal ardıllık
Belirlenimlerin eşzamanlılığı	Karşılıklılık yasası doğrultusunda eşzamanlılık
Farklı temsillerin sentezinin uyumu	Deneyci düşüncenin genel postulaları: deneyimin formel şartlarıyla uyumlu olan mümkündür.
Belirli bir zamanın varlığı	Deneyimin maddi şartlarıyla bağlantılı olan gerçektir
Bütün zamanlarda var olma	Gerçeklikle bağlantısı deneyimin evrensel şartları tarafından belirlenen, zorunlu olarak vardır

nusunda hiçbir şey söyleyemeyiz, çünkü görülerimizin karşısına sadece bir "fenomen," bir görünüş olarak çıkar.

Nesneyi tanımak için görünüşleri kategorilerin boş formları altında düzenlemek lazımdır.

Kant'ın bilgi teorisi mimari yapılara benzer: bir kemerin veya tonozun (fenomenler) tek tek taşları birbirini destekler, ama aslında birer boş kalıptan başka bir şey olmayan kemerin veya tonozun saf formları (kategoriler) sayesinde koordine edilmeseler birbirlerini destekleyemezlerdi. Bu, istikrarsız bir denge durumudur, çünkü unsurlarından biri olmasa bu yapı var olmazdı; ama diğer yandan son derece istikrarlıdır, çünkü yapı ancak bu şekilde kendini destekler ve aynı form temelinde koordine edilmiş farklı tuğlaların başka durumlarda da birbirlerini destekleyeceklerini öngörmek sadece bu mimari kural doğrultusunda mümkün olur. Bu da Kant için bilginin evrensel nesnelliğinin teminatıdır.

Ama bütün bunlar, Kant için olduğu üzere, transendental formların insan zihninin sabit bir unsuru olmasını, zamana veya mekâna göre değişiklik göstermemesini gerektirir; bu teori bu anlamda görelilik kuşkusundan muaftır.

Kantçı Yapısalcılık

Kant, bilgi teorisiyle düşüncenin bir nesnenin bağıntılarını nasıl tespit edebileceğini, varlığına veya olanaklılığına, zorunluluğuna veya olumsallığına dair yargılarda nasıl bulunabileceğini, hatta olumsal değişimlere uğrayan objenin zaman içinde kalıcı bir töz olduğunu nasıl tespit edebileceğini açıklar. Ancak bu teori, öznenin güneşin ısıttığı taşı algıladığında neden onu bir meyve olarak değil de bir taş olarak algıladığını (ve düşündüğünü) ve onu aralarında bulunduğu diğer taşlardan nasıl ayırt ettiğini veya "güneşi" yaydığı ışınlardan nasıl ayırt ettiğini açıklamakta yetersiz kalır.

Kant "saf kavramlar" ile "deneyci kavramlar"ı birbirinden ayırt eder. İlki *a priori* ve içerikten yoksun kavramlar olan kategorilerdir; ikincisi deneyimin verileri temelinde *a posteriori* olarak oluşur, çünkü bir duyumun varlığını gerektirirler. Dolayısıyla taş, meyve ve güneş kavramları deneyseldir; Kant bu anlamda deneyimin geçerliliğine güven duyduğunu bir kez daha tekrarlamış olur.

Mantık da iki açıdan ele alınabilir:

(1) Düşüncenin mutlak derecede zorunlu kurallarını inceleyen zihnin genel kullanımının mantığı; eksik olmaları durumunda zihnin hiçbir işe yaramayacağı bu kurallar zihnin hedef aldığı nesnelerin çeşitliliğinden bağımsızdır.

(2) Belirli bir nesne türü konusunda doğru şekilde düşünmenin kurallarını içeren zihnin özel kullanımının mantığı; bu, şu veya bu bilim dalının *organon*'udur ve *a posteriori* ortaya çıkan kavramlara uygulanır.

Peki ama deneyci kavramlar nasıl doğar? Kant'ın eleştirilerinin temelinde Locke'un deneyciliğiyle başlayan bilgi eleştirisi süreci yatar: Nasıl oluyor da bir dizi basit ideden (figürler, ağırlık, renk, ısı) taş, meyve, insan veya at gibi karmaşık ideler geliştiriyoruz? Kant zihnin saf kavramlarının (kategoriler) doğasına çok önem verir: Bu kavramların saflığı mutlak derecede soyut olmalarını gerektirir, ama Kant görülerimizin çoğulluğunu "taş" ve insan" gibi deneyci kavramlar şeklinde birleştirmemize imkân vermesi gereken o yetimizin doğasını yeterince derinlemesine incelemez.

Belirli bir taşla veya belirli bir meyveyle ilgili görüde, zihnin genel taş veya meyve kavramına geçişini gerekçelendiren bir şey olmak zorundadır, ancak Kant'ın teorisi ne "taş" formunun ve "meyve" formunun deneyci görüde zaten var olduğunu (zihnin sağladığı formlar olmadığı takdirde deneyci görü "kör"dür) ne de henüz "boş" formlardan oluşan o transendental mekanizmanın bir parçası olmalarını kabul edebilir.

Transendental Şematizm

Kant bazı yerlerde bu problemi deneysel psikolojiye bırakır gibi görünürse de (deneysel psikoloji deneyimin ne içerdiğiyle değil, nasıl meydana geldiğiyle il-

gilenir) bu sorunun cevaplarından birini "transendental şematizm" teorisinde bulmak mümkündür. Kant'ın problemi, görünüşlerden ve imgelerden oluşan görülerin somut içeriğinin nasıl kategorilerin (yani soyut formların) altında toplanabileceği sorusunu temel alır. Burada meseleye dahil olan saf hayal gücü yetisinin sunduğu orta terimin "hem kategori hem de görünüş açısından homojen olması gereklidir, böylece kategorinin görünüşe uygulanmasını mümkün kılacaktır. Bu aracı temsil saf olmalıdır (deneysel olan her şeyden yoksun olmalıdır) ama bir yandan zihinsel, diğer yandan duyusal olmalıdır. Bu temsil, transendental şemadır" (*Saf Aklın Eleştirisi*, II. baskı, 134 vd.). Şimdi, Kant'ın verdiği üç örneğe bakalım.

(1) Üçgen bir nesnenin görüsü karşısında, onu üçgen olarak düşünebilmem için onu ikizkenar veya dik kenar olmasından soyutlamalıyım; şema, bir üçgenin, belirli özelliklerinden soyutlanmış şekilde çizilmesi için bir kural sağlar.

(2) Tek bir köpeğin görüsünü köpek kavramının altına yerleştirebilmek için hayal gücü hem dört ayaklı bir hayvan figürünün çizilmesine imkân verecek hem de deneyim süresince algılanan köpeklerin duyusal özelliklerini soyutlayacak bir kural uygulamalıdır.

(3) Karşımda beş noktadan oluşan bir dizi varsa, beş sayısının imgesini elde ederim; bu imgeyi beş sayısının soyut kavramıyla uyumlu hale getirmek için şematik olarak ilerlemeli ve yüz olsun, bin olsun, herhangi bir sayı oluşturacak bir kural uygulamalıyım.

Kant bunu zihnin temel faaliyeti olarak görür, ama onu "insan ruhunun derinliklerinde gizli bir sanat" olarak tanımlar. Öte yandan, Kant'ın incelediği şemalar yine de saf kavramların deneyimin verilerine uygulanmasına izin veren transendental şemalardır. Dört ayaklı hayvan figürü "inşası"nın saf kavramlardan görünün verilerine geçişi temsil ettiği kesindir (bu inşa süreci, günümüzde bilişsel bilim dallarında ele alınan bazı işlemleri çağrıştırır), ama adı köpek olan o özgül dört ayaklı hayvanın inşası değildir henüz (hatta Alman kurdu veya pekinez olabilecek köpeğin inşası hiç değildir).

Deneysel kavramların "inşa edilmesi"ne yarayacak şematizm hangi dereceye kadar söz konusudur? Şematizm büyük olasılıkla Kant'ın önerdiği temaların en büyüleyici ve gelecek vaat edenlerinden biridir, son iki yüzyılda da bu şekilde algılanmıştır, bir öneri olarak güçlü olmasına rağmen, stratejilerini belirsiz bir şekilde çağrıştırdığı sanat Kant için büyük ölçüde "gizli" olmaya devam eder.

Deneysel kavramların inşası söz konusuysa, şematizm algılamadan sonra mı harekete geçer, yoksa öncesinde müdahalede bulunarak algılamayı mümkün mü kılar? Zihnin saf kavramlarının (ve uygulamalarına katkıda bulunan şemaların) değişmez olduğunu ve nesnelliklerinin ideal olduğunu düşünebiliyorsak, aynı şeyi örneğin tanıdık olmayan nesneleri (örneğin yeni bir hayvan türü veya yeni bir kimyasal elementi) düşünme olasılığını da göz önüne alması gereken deneysel kavramların inşa faaliyeti için de söyleyebilir miyiz? Deneysel kav-

Kant ve Teodisenin Başarısızlığa Uğraması

Kant'ın düşüncesi teodisenin modern tarihinde çok önemli bir aşama teşkil eder. Başlangıçta Leibniz'in tezlerine yakın olan Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nden itibaren dünyada kötülüğün varlığı meselesini ahlakın merkezi rolüne, dolayısıyla da pratik aklın üstünlüğüne dair fikir bağlamında ele alır. Kant'ın bu meseleyi sunumu, önermeleriyle uyumludur: İnsanın bildikleri, Tanrı'nın varlığının kanıtlarına getirilen eleştiriden görüleceği üzere, duyuların ötesine uzanamaz, ama ahlak düzleminde ahlaki açıdan doğru eylemlerin onlarla orantılı bir mutlulukla zorunlu olarak "ödüllendirilmesi" adına Tanrı'nın varlığını ve ruhun ölümsüz olduğunu varsaymak mümkündür. Başka bir deyişle, Tanrı'nın var olması zorunludur, çünkü iyilik yapanların ödüllendirilmesi ve kötülük yapanların cezalandırılması adildir. Bu, en üstün iyiliğin gerçekleştirilmesi için pratik aklın ihtiyaç duyduğu şey, kategorik buyruğun, dolayısıyla da ahlakın şartı değilse de ve özneyi ahlaki şekilde davranmaya iten şey olmasına gerek yoksa da mutluluğun ve ahlakın birliğidir. Meselenin temeli tamamıyla ahlaki niteliktedir ve bir adalet talebinin karşılığıdır: İyiler ödüllendirilmeli ve en önemlisi, kötüler cezalandırılmalıdır. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde de sunduğu bu çözüm çeşitli zorlukların üstesinden gelinerek ve çeşitli önemli farklılıklarla yeniden formüle edilir ve hem *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde hem de *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde sunulur. Ancak birçok zorluk söz konusudur ve *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin (1797) son kısmında görüldüğü üzere, Kant'ın kendisinin de önerdiği çözümü bir argü-

ramların şemalarının geliştirilebilir ve deneyimin yeni verilerine uyarlanabilir olması gerekir, aksi takdirde bilgi gelişimi sağlanamaz. Bu durumda şematizmin tarih boyunca gelişip zenginleşen gizli bir sanat olması gerekir.

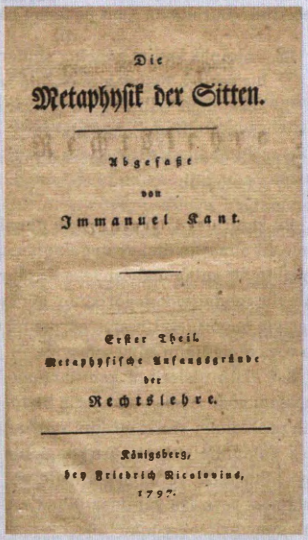
Transendental Diyalektik: Aklın İdeleri

Saf Aklın Eleştirisi'nin iki baskısı arasındaki kayda değer farklılıklara rağmen, Kant görünür olguların dayanağı olan *noumen*'in saf, olumsuz bir ide, yani bir sınır kavramı olduğunu belirlemiştir. Zihnin düşünebildiği ve kategori bütününü uygulayabildiği şey sadece deneyimin sunduğu görünüştür ve zihnin eylemini deneyimin dışına taşıma konusundaki bütün girişimler anlamsız olacaktır. Dolayısıyla aklın deneyimden bağımsız olarak formüle ettiği ve Kant'ın "ide" adını verdiği "birlik olarak dünya," "ruh" veya "Tanrı'nın kendi" gibi kavramlar zihin tarafından düşünülemez. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Transendental

manın nesnesinden ziyade bir umut nesnesi olarak gördüğü anlaşılır. Zaten Kant'ın teodise konusuna adadığı 1791 tarihli *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* [Teodise Konusundaki Bütün Felsefi Girişimlerin Başarısızlığa Uğraması Üzerine] eserinin başlığı her türlü şüpheyi ortadan kaldıracak cinstendir. İlahi adalet teorisinin akılcılık iddiasının, üstün iyilik teorisinin ihtiyatlı çizgileri içerisinde bile tamamıyla çöktüğü görülür: Kant, Eyüp'ün, kendisini Tanrı'nın akıl ermez eylemlerine emanet edişini örnek olarak gösterir. Bu iradecilik veya teolojik keyfilik türü, Kant'ın akılcılığından son derece uzak olup bu temayı akılcı bir bakış açısıyla ele alma kararından vazgeçtiğine işaret eder.

Böylelikle teodise meselesi konusundaki modern düşünceler, akılcı teodise iddialarının çökmesiyle son bulur.

Luca Fonnesu


Die
Metaphyſik der Sitten.
Abgefaßt
von
Immanuel Kant.
Erſter Theil.
Metaphyſiſche Anfangsgründe
der
Rechtslehre.
Königsberg,
bey Friedrich Nicolovius,
1797.

Immanuel Kant,
Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi,
Königsberg, 1797, başsayfa

M2:
Immanuel Kant,
Kendinde-şey

Diyalektik" başlıklı kısmı, Kant'ın aklın idelerinden söz etmenin imkânsız olduğunu gösterdiği yıkıcı kısımdır.

Ruh idesi, aslında sadece deneyime uygulanabilen töz kategorisini "ben düşünüyorum"a uygulama girişiminden doğar.

Dünyanın fenomenlerin bütünü olduğu (geleneksel kozmolojinin nesnesi) idesi, aklın kendi kendiyle çelişmesine (saf aklın "antinomileri") neden olur: Dünya idesinin kendi bile deneyimimizin sınırlarını aştığından, dolayısıyla da zihnimiz onu bilemediğinden, aşağıdakileri kanıtlamak imkânsızdır:

(1) Dünyanın hem sonlu hem de sonsuz olduğunu (zamanda ve uzamda);
(2) hem bölünebilir hem de bölünemez olduğunu;
(3) özgür bir nedensellik mi, yoksa sadece doğanın nedenselliğinin mi söz konusu olduğunu;
(4) dünyanın zorunlu bir varlığa bağlı olup olmadığını.

Aynı argümanlar Tanrı'nın varlığının veya yokluğunun kanıtlanmasında da geçerlidir. Burada da Kant üç temel kanıtı yeniden ele alır:

(a) Ontolojik kanıta göre her açıdan mükemmel olan (var olmak da dahil) bir varlığı düşünebilmek bile var olduğunun kanıtıdır;
(b) kozmolojik kanıta göre dünyanın olumsallığından zorunlu bir varlığın var olduğuna ulaşılabilir;
(c) fizik-teolojik kanıta göre dünyanın düzeninden onu düzenleyen varlığa ulaşılır.

Bu kanıtların üçü de, geçerli olmaları için, kategori mekanizmasının deneyime ait olmayan idelere uygulanmasını gerektirir, dolayısıyla her üç durumda da zihin bir anlamda boşa işlemiş olur. Örneğin varlık sadece sentetik bir yargı yoluyla, modalite kategorisinin, görüsünü edindiğimiz bir fenomene uygulanmasıyla öngörülebilir; ama görüsünü edinmediğimiz bir nesnenin var olduğunu veya olmadığını söyleyemeyiz.

Saf aklın idelerinin kanıtlanamayacağını göstermek, bu idelerin bizim için problemler teşkil ettiğini reddetmek anlamına gelmez. Herhangi bir şeyi bilmemize yaramasalar bile bu, anlamsız veya işe yaramaz oldukları anlamına gelmez, çünkü "düzenleyici" işleve sahiptirler. Kendi iç duyumuzun fenomenlerini tek bir tözün tezahürleri olarak düşünmeliyiz, doğal bir olgudan diğerine, dünyada birlik söz konusuymuş gibi geçmeliyiz, deneyimi de her şey tek bir yaratıcıya bağlıymış gibi, mükemmel bir sistematik birlik olarak düşünmeliyiz.

Dolayısıyla aklın ideleri bilişsel değere sahip değildir, ama bizi, deneyimimizi giderek zenginleştirme amacıyla, aralıksız arayışla dolu bir ufka doğru ilerlememize yardımcı olurlar.



Alman Okulu, *Immanuel Kant'ın portresi*, XVIII. yüzyıl, özel koleksiyon

Ahlak Yasası: *Pratik Aklın Eleştirisi*

Dinsel Hakikatlerin "Geri Kazanılması"

Kant, Alman Lutherciliğinin bir akımı olup doktrin konusunda düşüncelerden ziyade dinsel coşkuya, hayatın içindeki dindarlığa ve katı ahlak kurallarına odaklanarak kalbe ve duygulara öncelik verilen pietizm ilkeleri doğrultusunda eğitim alır. Bu da Kant'ın eleştirel düşünce bağlamında kanıtlanamaz olarak tanımladığı dinsel hakikatleri *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde duygu bağlamında nasıl geri kazandığını açıklar. İlk *Eleştiri*'ye yabancı olan *noumen*'in evreni burada ahlaki sorumluluğun şartı haline gelir.

İnsan sadece saf duyulardan oluşsa, eylemleri arzu dürtülerinin hâkimiyetinde gerçekleşir ve tamamıyla öznel ilkelere uyardı; sadece saf akıldan oluşsa da insan sadece, ahlak yasalarına karşı eylemde bulunmasını engelleyecek olan "kutsal irade" tarafından harekete geçirilirdi.

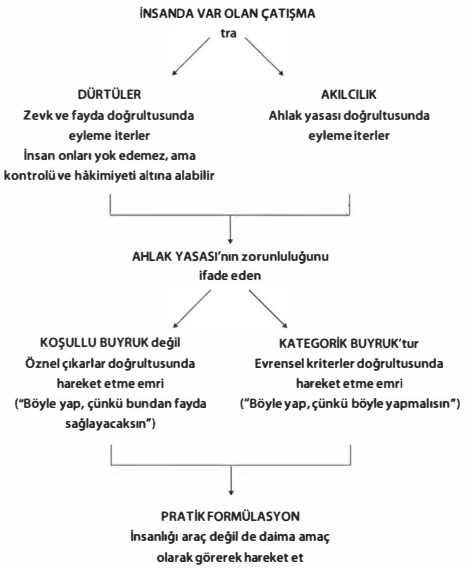
Kategorik Buyrukların Zorunluluğu

İnsan, doğası itibariyle sonlu ve iradesi ile aklı arasındaki uyumsuzluğun etkisinde olduğundan, nasıl davranması gerektiğini dayatan, nasıl "olması gerektiği" konusunda emirlere, ilkelere ve buyruklara ihtiyaç duyar. Bu ilkeler "koşullu buyruklar" değil ("böyle davran, çünkü bundan bir fayda elde edeceksin"), sadece akılla uyumlu eylemleri dayatan "kategorik buyruklar" şeklinde olmalıdır.

Dolayısıyla ahlaki buyruğun özünde, insanın, iradesinin ilkelerinin evrensel bir yasanın ilkeleri olarak işlev görebileceği şekilde hareket etmesi gerektiği fikri yatar (*Pratik Aklın Eleştirisi* I, 1, 2, ve *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* A, 82-83). Yani insan sadece ortak faydaya yönelik, başkalarına zarar vermeyen (veya başkaları tarafından yapıldığında kendisine zarar vermeyecek) şeyler yapmalı ve kendisi dışındaki diğer ahlaki öznelere eşit haysiyet atfetmelidir. Ayrıca başkalarını "araç" olarak değil, "amaç" olarak görmelidir. Bu görev duygusu dışarıdan kaynaklanmaz, onun *a priori* olarak bilincindeyizdir. Çıkarsama yoluyla erişilmez, yapması gerekenleri yapabilen irademizin özgürlüğünün olanaklılığı yoluyla doğrudan kanıtlanır. İrade, saf akıl tarafından belirlendiği ölçüde özgürdür (*Pratik Aklın Eleştirisi* I, 1, 6). Kant'ın ahlakı içerik ("şunu yap" veya "bunu yap") değil, yine ödevler doğrultusunda eylemde bulunmanın "saf formlar"ını öngörür. Ahlak yasasını belirleyen iyilik veya kötülük kavramı değildir, tam tersine neyin iyi, neyin kötü olduğunu belirleyen ahlak yasasıdır (*Pratik Aklın Eleştirisi* I, 1, 2). İyi irade yasa doğrultusunda değil, yasaya yönelik olarak eylemde bulunandır.

M4: Immanuel Kant, Kategorik Buyruk

KANT'IN AHLAKI



Bu katı ahlak, sadece Tanrı'ya özgü olan "kutsallığa" zıt olarak sunulur; kutsallığın insanda neden olduğu "fanatizm," insanın ahlak yasalarına doğal bir eğilimmiş gibi uyduğunu iddia etmesine ve kendi niyetlerinin saflarından tamamıyla emin olmasına yol açar. İnsan, özgürlüğünü ilan ettiği ahlak evreninde aklın onu yönlendirdiği, ama zihnin kanıtlayamadığı Tanrı idesini bulur: Ahlakın bizi teşvik ettiği sonsuz ilerleme, ruhun ölümsüzlüğünü, dünyanın insanın özgürlüğünün hâkimiyetinde var olduğunu ve Tanrı'nın erdemin ve mutluluğun nihai birleşmesinin teminatı olduğunu kabul etmeden mümkün olmazdı.

Pratik Aklın "Postulatları"

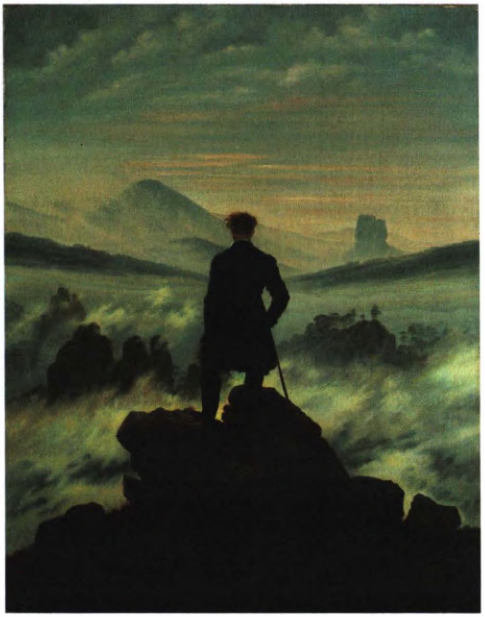
Bu ideler akılcı bir kanıtlamanın sonuçları değil, pratik aklın "postulatları" olarak karşımıza çıkar. "Dürüst bir insan şöyle diyebilir: ben bir Tanrı'nın olmasını istiyorum" (*Pratik Aklın Eleştirisi* I, 2, 2, 8). Saf aklın ideleri nasıl bilişsel ilerlemenin şartlarıysa, pratik aklın postulatları da ahlaki sorumluluklarımızın ve

sonsuz mükemmelleşmemizin şartlarıdır. Kant'ın ahlakının insanı ulaştırdığı akılcı inanç eylemi entelektüel bilgi değildir, ama yine de *a priori* gelişmiştir.

Bu katı ödev ahlakının, kozmopolitliği (insanlığın siyasi birliği) ve "ebedi barış"ı hararetle savunan Kant'ın siyasi kavramları için de bir ilham kaynağı teşkil etmiş olması doğaldır.

Yargı Yetisinin Eleştirisi

Kant üçüncü *Eleştiri* eserinde (*Yargı Yetisinin Eleştirisi*) sanat, beğeni ve yücelik duygusu gibi kendi döneminde tartışma konusu olan çeşitli meseleleri ele alır. Kant bu şekilde kendi bilgi teorisi için yeni bir dürtü sağlamış olur. İlk *Eleştiri* eserinde zihnin *noumen*'ler değil, ama fenomenler üzerinde bilişsel güce sahip olduğunu, ikincisinde ise aklın idelerini postulat oldukları için düşünülebildiklerini göstermişti. Zihin ile akıl arasındaki orta terim, yargıdır. İlk *Eleştiri* eserinde yargı belirleyici (yani tikel olanı genel olanın bir parçası olarak düşünebilen) bir unsur şeklinde göz önüne alınırken, üçüncü *Eleştiri* eserinde yargı "yansıtıcı" bir



Caspar David Friedrich, *Sis denizine bakan gezgin*, 1818, tuval üzerine yağlıboya, Hamburg, Kunsthalle

Ebedi Barış Üzerine

Kant'ın ebedi barış konusundaki felsefi düşüncelerinin hareket noktası, devletler arasında daimi bir savaş hali olduğunun tespitidir: Savaş, barış haline ara verilmesi değildir, asıl barış, husumete kısa sürelerle ara verilmesi anlamına gelir ve yeni ihtilafların tehdidini ortadan kaldırmaz. Hobbes'un savunduklarına benzer şekilde Kant da barışın doğal bir durum değil, yasalar ve insanlar arası sözleşmeler yoluyla tesis edilmesi gereken bir şey olduğuna inanır. Kant bu analizden hareketle üç hukuk türü arasında ayrım yapar: Devlet hukuku (*ius civitatis*), uluslararası hukuk (*ius gentium*) ve henüz kurulmamış olan kozmopolitik hukuk (*ius cosmopoliticum*).

Kant devlet hukuku konusunda her şeyden önce iki kriter doğrultusunda bir devlet biçimleri tipolojisi öne sürer: yönetici sayısı ve yönetim icra şekli. İlk kriter temelinde üç çeşit yönetim söz konusudur: otokrasi (tek kişinin iktidarı), aristokrasi (az sayıda kişinin iktidarı) ve demokrasi (halkın tamamının iktidarı). İkinci kritere göre ise yönetimler ikiye ayrılır: Yasama kuvvetinin yürütme kuvvetinden ayrı olduğu cumhuriyetçi veya temsil yönetimi ile bu iki kuvvetin tek bir organ veya kişide birleştiği despotik yönetim; bu ikinci yönetim türünün örnekleri arasında, yasama kuvveti aynı zamanda kendi emirlerini yürütmeye koyduğu için despotik yönetimlerin başında gelen Atina demokrasisi sayılabilir. Yurttaşların eşitliğini ve özgürlüğünü tek bir yasa sistemine ortak bağlılık temelinde tesis eden cumhuriyetçi anayasanın bu nedenle ebedi barış arayışı açısından en uygun yönetim şekli olduğu bellidir, çünkü barış veya savaş kararı sadece yurttaşların onayıyla verilir.

Uluslararası hukuka gelince, Kant eserin ilk kısmında devletlerin bağımsızlığı ve egemenliğiyle bağlantılı bazı ilkeleri ilan eder: Hiçbir devlet başka bir devlet tarafından satın alınamaz ve miras yoluyla devredilemez (Madde II); hiçbir devlet başka bir devletin anayasasına veya yönetimine zor uygulayarak karışamaz (Madde V); devletler arasında hiyerarşi açısından eşitsizlik olmadığından, cezalandırıcı savaşlar yer alamaz (Madde VI). Kant

unsur olarak ele alınır: Bu yargı şeklinde, verili bir tikel temelinde, uygun kavramların yokluğunda genel olan, düşünülebilen bir şeymiş gibi göz önüne alınır.

Güzellik

Dolayısıyla her şeyden önce "güzel" olarak kabul gören nesneler konusunda ifade edilen beğeni yargıları ele alınır. Zevkli ve güzel şeyler konusundaki beğeni



Yedi Yıl Savaşı'ndan sonra Paris Barışı onuruna düzenlenen havai fişek gösterisi ve XV. Louis'nin heykelinin açılış töreni, XVIII. yüzyılın ikinci yarısı, Paris, özel koleksiyon

M5: Immanuel Kant, Cumhuriyetçi Anayasa ve Ebedi Barış

profesyonel orduların feshedilmesi ve "yurttaşların belirli aralıklarla gönüllü olarak yapacağı talim" ile ikame edilmesi gerektiğini savunur (Madde III).

Kozmopolitik hukuk ebedi barışın üçüncü nihai maddesinde kısaca ele alınır. Burada "ağırlanma hakkı," yani başka bir devletin topraklarına giren bir yabancının kötü muameleye tabi tutulmama hakkı söz konusudur. Bu hak, yeryüzünün ortak mülkiyetini temel alır: Her şeyden önce kimsenin belirli bir toprak parçası üzerinde başkasına göre daha fazla hakkı yoktur; ikinci olarak, gezegenin küre şeklinde olması bireylerin her yere tamamıyla dağılmasını engellediğinden, isteseler de istemeseler de birbirlerine rastlamalarına ve bir arada yaşamalarına neden olur.

Ebedi barışın ikinci nihai maddesinde Kant, özgür devletlerin oluşturacağı bir federasyon temelinde yeni bir uluslararası hukukun tesis edilmesi gerektiğini öne sürer.

beraberinde o kişiye yönelik bir çıkar getirirken, bir çiçek karşısındaki beğeni yargısı "çıkarsız zevk," yani mülkiyet veya tüketim arzusu içermeyen bir zevk sağlar. Çiçeği beğeniriz ve evrensel ve zorunlu olarak herkesin hoşuna gittiğini düşünürüz, ama karşımızdaki, "kavramsız bir evrensellik"tir. Beğenimiz öznellikten kaynaklanır, nesnel beğeni kuralları söz konusu değildir, ancak beğeni diğer yargı sahipleriyle ortaktır ve herkesin onayını gerektirir, çünkü kategori mekanizmasının ve ahlak bilincinin temel aldığı bilgi edinimi şartlarını temel

alır ve bir tür sağduyu ile "yasalardan yoksun düzgünlüğü" takdir etme konusunda ortak bir kabiliyet gerektirir.

Estetik beğeni, belirli bir bilgi edinme kuralına bağlı olmayan bilişsel yetilerin "özgür oyunu"ndan doğar (paragraf 9): Çiçeklerde, bütün kısımları aynı ereğe sahipmiş gibi bir ereksellik sezeriz, ancak bu "amaçsız bir ereksellik"tir. Kant, binalarınki ve insan bedeninki gibi belirli bir ereğe yönelik olduğunu düşündüğümüz "bağımlı güzellik" ile çiçeğinki gibi sırf kendi iyiliği için var olduğu düşünülen "özgür güzelliği" birbirinden ayırt eder. Başka estetik teorilerinde işlevle tam uyumdan doğan güzelliğe yer verilirken (bir bıçak özellikle iyi kestiği takdirde güzeldir), Kant bağımlı güzelliği sadece insanın bir şeyin amacından habersiz olduğunda veya onu soyutlamayı başardığında takdir ettiği güzellik olarak görür. Kant'ın özgür güzelliğe örnek olarak papağanların veya cennet kuşlarının renklerinden söz etmesi bir rastlantı değildir (ve bu durumda ya bilmediğinden ya da kasti soyutlamadan dolayı kuşların tüylerinin işlevini görmezden gelir).

Yücelik

Yücelik zevki, güzellikten elde edilen zevkten farklıdır. Güzellikten elde edilen zevk, nesnenin formundan doğar, yücelikten elde edilen zevk ise şekilsiz bir nesneden bile kaynaklanabilir, çünkü Kant'a göre yaşamsal formlara kısa bir süre ara verilmesinden ve ardından daha güçlü bir şekilde tezahür etmelerinden kaynaklanır: bu durumda hem çekici hem de itici bulduğumuz bir şeyden zevk alırız.

"Matematiksel" yücelik, doğada yabani haliyle (örneğin bir dağ) mutlak olarak büyük görüneni (onunla kıyaslandığında her şey küçük görünmelidir) görmemizden doğar; ancak burada büyüklük nesnenin kendinden değil, onu gözlemlerkenki ruh halimizden kaynaklanır. Bu durumda yücelik bize duyuların bütün ölçülerini aşan bir ruh yetisine sadece düşünceyle erişilebileceğini gösterir. "Dinamik" yücelik ise doğanın içimizde korku uyandırabilecek, ama güvenlikte olmamızdan dolayı "korkutucu" bulduğumuz fakat bizi korkutmayan, sadece ona karşı koyduğumuz takdirde bizi korkutacak olan bir tezahürü (örneğin fırtınalı deniz) ile karşı karşıya kaldığımızda doğar.

Yücelik karşısında hem zayıflığımızın hem de insan olarak üstünlüğümüzün bilincine varırız, çünkü doğaya boyun eğecek olsak bile zarar görmeyeceğini biliriz.

Kant'a göre doğal güzellik sanatsal güzellik için de bir model teşkil eder, çünkü hakiki sanat doğal kendiliğindenliğin görünümünü edinir. Doğa ile kültür, hayal gücü ile zihin arasında da doğanın sanatın kurallarını tespit etmesine izin veren doğuştan eğilime sahip olan "dâhi" figürü yer alır. Dâhiler, belirli kurallara sahip olmayan şeyleri üretme yeteneğine sahip olanlardır.

Üç Eleştiri Projesi

Yargı Yetisinin Eleştirisi, *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin teşkil ettiği üçleme, İtalyan filozof Luigi Pareyson'a göre Kant'ın düşüncesine derinlemesine kök salmış sistematik bir zorunluluğun ürünüdür. *Saf Aklın Eleştirisi*, "zorunluluğu" bilişsel faaliyetlerin niteleyici unsuru olarak belirler. Zihin, bilginin transendental ve zorunlu şartları olarak karşımıza çıkan saf *a priori* formları (uzam, zaman ve kategoriler) hiçe sayamaz. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ise pratik faaliyetler alanında bağımsız yasa koyucu olan akıl mutlak özgürlük düzleminde hareket eder. Dolayısıyla öznenin içinde zorunluluk ve özgürlük gibi uzlaşmaz görünen iki boyut bir arada yer alır. Yargı yetisinin eleştirel analizi, öznenin içindeki, bu boyutlar ile onlarla bağlantılı zihin ve akıl yetileri arasındaki uyumu gösterme amacından doğar. Kant'a göre bu iki dünya arasındaki bağlantı, "amaç" kavramıdır. Amaç hem aklın pratik eylemini düzenler hem de duyusal nesnelerin temel özelliğidir. Bu noktada müdahalede bulunan üçüncü yeti olan yargı zihin tarafından, aklın belirlediği amaçla ilişkilendirilen nesneyi değerlendirmeye tabi tutar. Bu değerlendirme, üçüncü *Eleştiri*'nin merkezinde yer alan "yansımalı" yargıdır.

"Bu gül güzel" gibi bir yargı, nesnenin bileşimi konusunda hiçbir şey anlatmaz ve bu konudaki bilgimize katkıda bulunmaz. Bu yargı bize asıl nesne ile özne arasındaki ilişkiyi gösterir: dolayısıyla gerçekliğin nesnelerinin amacı, insanın bilişsel yetileriyle uyummuş "gibi" algılanır. Paryeson'a göre doğanın bu "biçimsel" amacı, "doğanın nesnel bileşimi değil, onu göz önüne alma şeklimizin bir yasasıdır;" bu durumda bu amaç gerçek bir yapıyı tanımlamayıp zihnin salt düzenleme işlevli bir ilkesidir, ama zorunluluk ile özgürlüğün uzlaştırılmasına imkân verir, böylece ilk iki *Eleştiri* eseriyle başlayan proje de tamamlanmış olur.


Critik
der
reinen Vernunft
von
Immanuel Kant
Profeſſor in Königsberg.
Riga,
verlegts Johann Friedrich Hartknoch
1781.

Immanuel Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, Riga, 1781, başsayfa



Gottlieb Doebler, *Immanuel Kant*, 1791, Duisburg, Museum Stadt Königsberg

Doğanın Amacı

Üçüncü *Eleştiri* eserinin ikinci kısmında güzellik ve estetik yargılar değil, doğayı bir amacı ve bir niyeti varmış gibi yorumlamamızın nedeni olan "teleolojik yargı" ele alınır. Kant'a göre evrenin tamamının mekanik olarak açıklanması ve içindeki her şeyin elementlerin, nedenlerin ve sonuçların organik işbirliği sonucunda oluştuğunun gösterilmesi gerekir. Ancak bu görüşü sadece ilahi bir özne açısından söz konusudur. Biz insanlar sınırlı olduğumuzdan, doğanın mekanik açıklamasını aramaktan kaçınmaz, ama aynı zamanda onu belirli amaçlara yönelikmiş gibi görmeden de edemeyiz. Dolayısıyla yansımalı yargı, bilişsel yargıların tersine, fenomenleri henüz verili olmayan bir yasa altında toplamak zorundadır. "Doğadaki bazı şeylerin, hatta doğanın tamamının üretiminin, belirli amaçlar temelinde belirlenen bir neden dışında mümkün olmadığını söylemek ile benim kendi bilişsel yetimin özel doğasından dolayı doğadaki o şeylerin ve üretimlerinin olanaklılığı konusunda sadece bir amaca göre hareket eden bir neden temelinde yargıda bulunabileceğimi söylemek arasında fark vardır." Yansımalı yargı bir yandan bilgi edinme konusundaki bir eksik-

liğimizi telafi ederken, diğer yandan bizi (pratik aklın postulatları gibi) mekanizmasını bilmesek bile doğa dünyasındaki araştırmalarımızı genişletmeye iter.

Yansımalı yargıyı konu alan bölümlerde, ikinci *Eleştiri*'de olduğu üzere Tanrı idesine dönülüyor olması bir rastlantı değildir: Tanrı'nın varlığını zihnin araçlarıyla bilmek imkânsızsa da yansımalı yargı yoluyla evrenin kaderini en üstün iyiliğe yönelik olarak görmek doğru ve faydalıdır, çünkü ahlak yasasıyla uyumlu bir nihai amaç öne sürmek için dünyanın ardında ahlaki bir nedenin olduğunu kabul etmeliyiz.



Johann Gottlieb Puttrich, *Immanuel Kant. Silüet*, y. 1798

Üçüncü *Eleştiri*'nin işlevi, ikincide olduğu üzere, duyusal düzlemde algılayamadığımız hakikatleri geri kazanmaktır. Bu eser ayrıca XVIII. yüzyılın beğeni konusundaki tartışmaları, temelde neoklasik olan güzellik idesi ve Romantizmin hem dâhilerin olağanüstü varlıklar olduğu hem de yüceliğin aristokratik bir kahramanlık duygusu olduğu (kaba insanlar bu duygudan acizdir) görüşleri arasında bir bağlantı teşkil eder. Ancak, bu eserin bazı yönleri onu diğer iki esere kıyasla bize daha yakın kılar.

Yeni Bir Bilgi Modeli

Kant'ın eleştirisinin en dramatik meselesi, görülerle algılanan fenomenlere zihnin saf formları tarafından meşruluk sağlandığı bir bilgiyi nasıl evrensel ve nesnel (dolayısıyla da kesin) olarak tanımlayabileceğidir. Kant'ın tümdengelime (yani bilgi kapasitemizin transendental temeline) adadığı sayfalarda gösterdiği çabaya rağmen, öznellik formlarının nesnel bilgiyi nasıl temin edeceğini söylemek zordur. Yapılabilecek tek şey, ki Kant bunu reddeder, öznellik formlarını ya zihnimizin doğada önceden var olan yasalarına neredeyse doğal adaptasyonu ya da evrenselliği zihnimize doğanın yasa koyucusunun kendi tarafından yerleştirilmiş olmaları yoluyla temin edilen bir dizi "şablon" olarak görmek olacaktır.

Aydınlanma Nedir?

Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt adlı makale (1784), sadece teorik değil, aynı zamanda siyasi niteliktedir. Kant, Aydınlanma kavramının anlamını ve tarihsel bir olay olarak belirlenmiş olmasını sorgularken, siyaset alanındaki sonuçlarını inceler. Ortaya çıkan fikre göre özgür düşünceyle uyumlu, aydınlanmış mutlakiyet, toplumsal özgürlüğün genişlemesini sağlayacak şekilde gelişme gösterebilir. Kant burada 1740-1786 arasında Prusya kralı olan II. Friedrich'e üstü örtülü olarak göndermede bulunur ve şu siyasi sloganını alıntılar: "Dilediğiniz konuda dilediğiniz kadar akıl yürütün, ama itaat edin;" Kant, kendisine itaat edilmesini sağlayacak kadar güçlü bir kuvvetin, en azından başlangıçta devlete zarar verici davranışlara yol açmaması şartıyla düşünce ve ifade özgürlüğüne izin verebilir.

Peki ama Aydınlanma nedir? Kant'a göre Aydınlanma, "İnsanın kendi kendine neden olduğu ergin olmama halinden çıkışa" işaret eden andır: insan, kendi aklını kullanma cesaretine sahip olmayıp ya tembellikten ya da korkaklıktan zekâsını kullanırken başkalarının kendisini yönlendirmesine izin verdiği andan itibaren sorumlusu olduğu bir ergin olmama halinde yer alır. Aydınlanma, insanın kendi akılcılığının ve özgürlüğünün bilincine vardığı tarihsel olayı temsil eder: düşünebildiği, dolayısıyla da ahlak ve sorumluluk sahibi olarak eyleme geçebildiği için insanı özgür kılan organ akıldır. Pedagoji, felsefe kültürü ve din, insanın kendi bağımsızlığını elde etmesini engelleyen frenlerdir. Peki bu frenlerden nasıl kurtulmalı? Kant iki olasılığı ele alır: İlki isyandır, ama o hemen elenir, çünkü eski önyargıları yenileriyle ikame etmekten başka bir işe yaramayacaktır; ikinci olasılık, özgürlüğe yönelik eğitim, daha doğrusu düşünce ve ifade özgürlüğünün ortaya çıkabileceği bir yerin yaratılmasıdır. Yukarıda sözü edilen, "Dilediğiniz konuda dilediğiniz kadar akıl yürütün, ama itaat edin," şeklindeki vecize burada anlam kazanır; insan ruhunun yaşamsal potansiyelinin tamamını geliştirebileceği bir alanın açılışına izin verilen davranışların kısıtlanması eşlik eder. Dolayısıyla Aydınlanma sadece toplumsal özgürlüğün kısıtlanması bağlamında mümkündür; bu durumda hangi kısıtlamaların Aydınlanmaya engel olduğu, hangilerininse ona katkıda bulunduğunu sorgulamak gereklidir. Kant bu soruya cevap verirken, aklın kamusal kullanımı ile şahsi kullanımını birbirinden ayırt eder. Özgür düşünceyle özdeşleştirilen ilki hiçbir şekilde kısıtlanamaz ve kısıtlanmamalıdır. Aklın şahsi kullanımı ise aklın belirli bir kamusal işlevin icrasına müdahalesi anlamına gelir ve tam tersine, frenlenmeyi gerektirir.

M6: Immanuel Kant, Aydınlanma Nedir?



Johann Georg Ziesenis, *Prusya kralı II. Friedrich'in portresi*, 1753, Berlin, Staatliche Schloesser und Gaerten

Bu yaklaşım iki örnekle açıklığa kavuşturulabilir. Üstünden emir alan bir subay o emre katılmasa da onu tartışmadan yerine getirmek zorundadır; benzer bir şekilde bir rahip de bağlı bulunduğu kilisenin emirleri doğrultusunda doktrini öğretmek zorundadır. Ancak ikisi de, insan olduklarından, görevleri dışında akıllarını kamusal olarak kullanabilir, yani birer âlim gibi davranarak uygun buldukları bütün itirazları ifade edebilirler. Başka bir deyişle, düşünce özgürlüğü yasalara ve iktidara karşı sapkın veya isyankâr davranışlara yol açmamalıdır; eğer böyle olsaydı, aklın kamusal kullanımı şahsi kullanımının altında ezilirdi. Aydınlanmanın bireysel davranışların kısıtlandığı bir ortamda mümkün olması çelişkili bir durum değildir: Kral olmaya layık olan bir kral, sahip olduğu otoriteyle halkın "genel iradesi"ni kendinde toplar. Kant burada II. Friedrich'in devletini Rousseau'nun toplumsal sözleşme teorisi ışığında yorumlar. Kral, kararları keyfi olarak vermez, halk adına da karar vermez, çünkü kararları, şahsında topladığı, münferit bireylerin iradesinden ayrı olarak genel iradenin kararları olarak görülmelidir.

Ancak ifade özgürlüğünün gelişimi beraberinde, kralın göz önüne alamayacağı, halkın olgunlaşma sürecini de getirir. Bu durumda Kant'a göre, düşünce özgürlüğü eğilimi ve arzusu hem halk hem de yönetimin yapısı üzerinde etkili olur: Halk düşünme kabiliyetinin yanı sıra eyleme geçme kabiliyetini edinir, yönetim de insana "haysiyetine uygun şekilde" davranmaktan kaçınamayacaktır.

Yargı Yetisinin Eleştirisi ise bize tamamıyla farazi ve varsayımsal, yeni bir bilgi türünü tanıtır; bu bilgi türünün modeli ilk *Eleştiri*'de tespit ettiğimiz yapısalcılıktan izler içerebilir, yani transendental şematizm tarafından yeni bilgi modellerinin inşası da "gibi" anlamına gelebilir. Böylelikle bilgi evreninin tamamı, "kendinde-şey" olarak kendini göstermeye karşı koyar gibi görünen bir doğa için yasalar öneren bir dizi yansımalı yargının etkisi altında yer alır. Çağdaş felsefenin de büyük kısmında kendini hissettiren bu bakış açısı, Kant'a borçlu olduğumuz çeşitli fikirlerden sadece biridir.

Alman Aydınlanması

Paola Rumore

Aydınlanma Çağı devam ederken, Kant'ın sunduğu tanıma göre *Aufklärung* (kelime anlamı "aydınlanma"dır) insanın kendi aklından bağımsız bir şekilde faydalanma acizliğinden kaynaklanan bir ergin olmama halinden çıkışını temsil eder. Olgunluğa erişmiş aklı cesurca kullanmaya davet eden *"Sapere aude!"* [Bilmeye cüret et] şeklindeki vecize, Aydınlanma ruhunu temsil eder.

Kant'ın yargısı, insanlığın ideal gelişiminin bir safhası anlamındaki Aydınlanma ile bağlantılı düşünüldüğünde aslında Alman Aydınlanmasının, yani XVII. yüzyıl sonu ile XVIII. yüzyıl sonu arasında Almanya'da yer alan tarihsel olayın en sahici meyvesini temsil eder. Kant'ın tanımının temelinde yatan bağımsızlık kavramı, o dönemin Alman düşüncesinin ortak özelliğini teşkil eder, ama bir yandan Alman Aydınlanması ile Avrupa'nın diğer Aydınlanma akımlarını bağdaştırırken, diğer yandan aralarındaki çok çeşitli farklılıklardan dolayı kendine özgü bir özelliğini temsil eder. Nitekim *Aufklärung* da, Fransa ve Britanya Aydınlanmasına benzer şekilde, kendi geçerlilik sınırlarının bilincinde de olsa, hem teolojik hem de daha geniş anlamda felsefi ve bilimsel alanda her türlü dogmatizm karşısında aklın kendini olumlama çabası olarak karşımıza çıkar. Ayrıca *Aufklärung* da diğer Aydınlanma akımları gibi, insanı



Johann Christoph Frisch, *Prusya Kralı II. Friedrich ve d'Agens Markisi, Sanssouci Sarayının inşası sırasında*, XVIII. yüzyıl, Potsdam, Sanssouci

ve onun tarihini son derece iyimser bir bakış açısıyla yaklaşır ve insanlığın ilerlemesine az veya çok güven duyar. Ancak, Avrupa'nın diğer Aydınlanma akımlarının tersine *Aufklärung*'un özelliklerinden biri, siyasi ve dini tartışmalar konusunda genel anlamda daha ılımlı bir yaklaşımdır, bu da Almanya'nın o dönemdeki kendine özgü şartlarına dayandırılmalıdır. Otuz Yıl Savaşları (1618-1648) sonrasında ülke güçlü bir merkezi iktidarın yokluğunu hisseder ve çok sayıda küçük devlete bölünmüştür; bu devletleri yöneten aristokrasinin temsilcileri siyasi ve ekonomik iktidara son derece bağlı olup siyasi ve kültürel yenilenme taleplerini yerine getirebilecek bir burjuvazinin oluşmasının önünde büyük bir engel teşkil ederler. Ayrıca, siyasi boyun eğmeye sıklıkla, tebaanın itaat etmesini temin etmek amacıyla dışarıdan kuralların dayatıldığı dinin öğretilerine boyun eğme de eşlik eder.

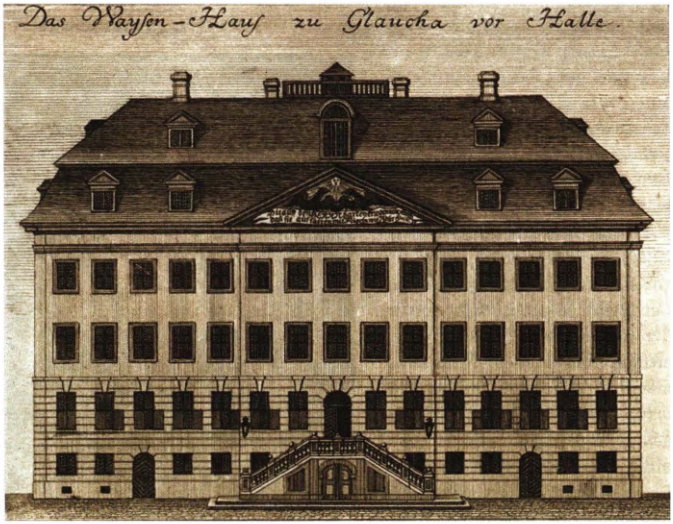
Bu güçlü siyasi istikrarsızlık yanında, dönemin Alman kültürü giderek yayılan "Pietizm"in derin izlerini de yansıtır. XVII. yüzyıl sonlarında Almanya'da, Lutherci teolog Philipp Jakob Spener (1635-1705) ile Evanjelik teolog August



Gottfried August Gründler, *Halle'deki Franckesche Stiftungen'in ilk yapısı*, 1749

Hermann Francke'nin (1663-1727) başlattığı bu dini hareket, Reformdan sonra Avrupa Protestanlığı içerisindeki başlıca yenilenme hareketidir. Pietizm, Spener'in *Pia desideria*'da [Dindar Dilekler] (1675) öne sürdüğü gibi, Lutherciliğin aslına dönüşünü, dolayısıyla Kutsal Metinlerin özgürce incelenmesini, Hıristiyanların Kilise otoritesi karşısındaki özgürlüğünü ve kısır bir dogmatizm ağı arasında sıkışan dış ibadet karşısında vicdanların canlı inancının üstünlüğünü savunur.

Pietizmin savunduğu içsel yenilenme süreci, Alman Aydınlanmasının ilk kültürünün yayılmasına yardımcı olacak kurumların kuruluşu yoluyla gerçekleşir: 1670'lerin başlarında Spener'in Frankfurt'ta kurduğu ilk *Collegia pietatis*'ler [Dindarlık Kolejleri], Yeni Ahit başta olmak üzere Kitabı Mukaddes'in topluca okunacağı ve Protestan Almanya'da da hızla yayılan dini toplantılar niteliğindedir. 1695'te Francke'nin Halle'de kurduğu ve günümüzde de faaliyet gösteren Pietist eğitim ve formasyon merkezi *Franckesche Stiftungen* sayesinde şehir en önemli Aydınlanma merkezlerinden biri haline gelir.



Gottfried August Gründler, Halle'deki Franckesche Stiftungen, 1749

"Skolastik Olmayan" Felsefe

XVII. yüzyılın sonlarına doğru Pietizm ile *Aufklärung*'un ortak noktası, Alman ruhani hayatının ahlaki, dini ve kültürel açıdan derin bir yenilenmeden geçmesine duyulan ihtiyaçtır. Bu niyet ortaklığı, *Frühaufklärung* (1680-1720) olarak bilinen ve geleneksel olarak Christian Thomasius'un (1655-1728) Leipzig Üniversitesinde verdiği ilk derslerle başladığına inanılan Aydınlanmanın ilk safhasını niteler. Thomasius'un gerçekleştirmek istediği felsefi reformun hareket noktası, Pietist teologların da tepkisine yol açan skolastik bilginin dogmatik yaklaşımına ve soyutluklarına duyduğu nefrettir.

Pietizmin Kutsal Metinler ve Kilise otoritesi karşısında bireylerin özgürlüğünü ilan etme ihtiyacına benzer şekilde Thomasius da kendi felsefesinin eklektik karakteri yoluyla hem felsefi hem de dinsel geleneğin önyargıları karşısında aklın özgürlüğünü talep eder. Bu yeni felsefe Erken Aydınlanmacılığın ruhunu yansıtırken, laiklik, pragmatik bir yönelim ve normalde hitap ettiğinden, yani asillerle ruhban sınıfından daha geniş bir kitleye ulaşma ihtiyacını sergiler. Thomasius bu amaçla hem üniversitedeki derslerinde hem de yazılarında Latince yerine Almanca kullanmaya başlar ve ulusun entelektüel hayatına katılım göstermeye başlayan genç burjuvazinin ilgisini çekecek, dar anlamda akademik olmayan konuları ele alır. Hem *Einleitung zu der Vernunfft-Lehre*'de [Mantığa Giriş] sunduğu mantık (1691) hem de *Einleitung zur Sitten-Lehre*'de [Ahlaka Giriş] (1692) ele aldığı ahlak, derin bir entelektüellik karşıtlığı sergiler. Deneyimin insanın bilgisi açısından aşılamayacak bir sınır teşkil ettiğini kabul eden Thomasius, metafiziksel soyutluklardan, skolastik felsefe ile tümdengelimi temel alan mantığın çorak ve tozlu bilgisinden uzak durur: Yeni mantık, sağlıklı bir zihnin önyargıları, batıl inançları ve geçmişin hatalarını ortaya çıkarmak için ihti-



Johann Christian Heinrich Sporleder, *Christianus Thomasius*, XVIII. yüzyıl

yaç duyduğu açık ve net ilkeleri sağlayan bir "akıl doktrini" olarak algılanmalıdır.

Pratik yönelim ahlak alanında da kendini gösterir ve Thomasius, Almanya'da o yıllarda Ehrenfried Walther von Tschirnhaus (1651-1708) tarafından yeniden ortaya atılan Spinoza'nın akılcı geleneğinin tefekkür idealine karşı çıkarak pratik aklın teorik akla göre üstün olduğunu savunur. Thomasius'a göre insan her şeyden önce akılcı bir varlık değil, başkalarına sevgiyle yaklaşabilecek ve kendi insanlığını ve kaderini gerçekleştirebileceği tek yer olan toplumun aktif bir üyesi olabilecek bir varlıktır. Felsefe sadece bilgin üniversite dünyasına özgü bir düşünce alıştırması değildir, dünyevi bir bilgelik (*Weltweisheit*) olarak algılanmalı, hakikat arayışından önce sıradan insanı kendi somut hayatında yönlendirecek akılcı bir araç olmalıdır.



Johann Georg Wille, *Christian Wolff*, XVIII. yüzyıl, San Francisco, Fine Arts Museums

Felsefenin öncelikli olarak pragmatik ve sosyal niteliği, iradenin zihin üzerindeki üstünlüğü, Locke'un Almanya'da ilk olarak uyandırdığı türden deneyciliğe eğilim ve Pietizmin derin etkisi, XVII. yüzyıl başlarında Thomasius'un yakın çevresinde yer alan düşünürlerin ortak özellikleridir. Bu isimler arasında öne çıkanlar Halleli teologlar Johann Franz Budde (1667-1729) ile Joachim Lange (1670-1744) ve yine Halle'de faaliyet gösteren hekim Andreas Rüdiger'dir (1673-1731). Thomasius'un eklektik ruhu doğrultusunda felsefelerinde Pietist taleplerle Aristotelesçi, Descartesçı ve son olarak Lockeçu geleneklerin temalarını birleştirirler. Bu sürecin doğal bir sonucu olarak felsefe, yeni bir şekilde skolastikleşir ve Thomasius'un düşüncesinin ruhuna karşıt bir şekilde bilginin ilmi dili olarak Latinceye dönülür.



Siluet çizmek için rahat ve güvenli makine ("Lavater'in günah çıkartma hücresi" olarak da bilinir), 1783

Felsefe ve Sistem

Yeni yüzyılın ilk yirmi yılında Thomasius'un felsefesi, özellikle felsefenin tabi tutulduğu kültürel ve sosyal yenilenme sürecini bilgi alanında bir o kadar radikal bir reformla entegre etme konusundaki yaygın ihtiyaçtan dolayı giderek geriler. Christian Wolff'un (1679-1754) felsefesinin amacı, bilgiyi hem geçerliliğini hem de yeni hakikatlerin keşfini temin edecek bir yöntemin belirlenmesi yoluyla sağlam temeller üzerine inşa etmektir; bu felsefe Aydınlanmanın *Hochaufklärung* (1720-1750) olarak bilinen orta bölümünde Alman felsefe sahnesinde rakipsiz olmasa da önemli bir yer kaplar. Wolff'un düşüncesi doğal disiplinlerin bilimsellik idealinden ilham alır; Wolff özellikle matematik yöntemin felsefeye uygulanmasının bu alanda da diğer bilimlerde görülen kesinlik derecesini elde etmeyi temin edeceğini düşünür. Wolff bu yöntemin kurallarını tespit eder: Terimleri titizlikle tanımlamak,

ilkeleri yeterli düzeyde kanıtlamak, kanıtlanan ilkelerden önermeleri doğru şekilde çıkarsamak, kanıtlamaları sonrakinin öncekini temel alacağı şekilde düzenlemek. Önermelerle sonuçlar arasındaki zorunlu bağıntı, yani Wolff'un yönteminin bağıntısı, zihnin faaliyet gösterdiği doğal yolu temsil eder. Dolayısıyla bütün bilginin geçerliliğinin temelinde, Leibniz'in yeter-sebep ilkesini de dayandırdığı çelişmezlik ilkesine indirgenen mantık yatar. Ancak, Aristoteles ile Leibniz'in düşündüğü gibi, mantık kendinden bir disiplin değildir, ontoloji ile arasında sıkı bağlar vardır, çünkü ilkeleri hem düşüncenin formel kurallarını hem de varlıkların temel özelliklerini teşkil eder. Metafiziğin mümkün olanın bilimi olarak tanımlanması buna bağlıdır: Mantıksal olarak mümkün olan, bundan dolayı kesin, dolayısıyla da gerçektir. Ayrıca Wolff, kısa sürede kanonik hale gelecek bir görüş doğrultusunda, mantığın bilimlerin sistematik sınıflandırmasının da temelinde yer aldığına inanır; Wolff bu sınıflandırmayı önce Almanca yazdığı bir dizi eserde ele alır, sonra Latince yazdığı bir dizi makalede yeniden formüle eder. Felsefe teorik (yani metafizik) ve pratik olmak üzere ikiye ayrılır: İlki genel metafizik veya ontoloji ile dünya, ruh ve Tanrı'yı konu alan üç özel metafiziği (kozmoloji, psikoloji ve teoloji) kapsar; felsefenin ikinci kısmı ise etik, ekonomi, siyaset ve içinde bütün insanların eylemlerini düzenleyen doğa yasası bulunduğu için tüm pratik disiplinlerin dayandığı doğal hukuku kapsar. Wolff ayrıca Thomasius'un önerdiği modeli tersine çevirerek iyiliğe erişme iradesinin belirlenmesinde zihnin önceliğini öngören entelektüel modeli ahlak alanında da geri kazanır.



R. Tormere, *Pierre Louis Moreau de Maupertuis*, XVIII. yüzyıl ortaları, Bethesda (Amerika Birleşik Devletleri), National Library of Medicine

Wolff'un Fransa'da Rağbet Görmesi

Wolff'un felsefesi bir bütün olarak bir bilimsellik ideali ışığında bilgiyi sistematikleştirme konusunda önemli bir girişim olarak karşımıza çıkar. Hem güçlü bir belirlenimciliğin nitelediği (ve Descartes kökenli bir töz düalizmine Leibniz'e özgü unsurların eklendiği) metafiziksel sistemi hem de ahlakın dinden bağımsızlığının öne sürülmesi, Pietist cephenin sert tepkisiyle karşılaşır. Halle teologları Wolff'u ateizme yakın, yıkıcı bir kadercilik şeklini savunmakla itham ederler ve I. Friedrich Wilhelm'in desteğiyle onu Halle'den uzaklaştırıp felsefesinin on yıldan uzun bir süre boyunca Prusya'nın tamamında öğretilmesini yasaklatmayı başarırlar. Ancak, Wolff'un felsefesi bu yasaklamaya rağmen hızla yayılmaya devam eder, özellikle çok kapsamlı bir yazı üretimi sayesinde dönemin üniversiteleri ve kültürü üzerinde ve Almanya dışında da neredeyse egemen hale gelir.



Franz Xaver Messerschmidt, *49 karakter başından biri*, 1770-83, Viyana, Barockmuseen

Fransız ansiklopedi yazarları da Wolffçuluğu önemli bir ilham kaynağı olarak görürler. Wolff gibi üniversitelerinden uzaklaştırılmış olan Christian Gabriel Fischer (1686-1751) ve Ludwig Philipp Thümmig (1697-1728) gibi en Ortodoks müritleri veya Georg Bernhard Bilfinger (1693-1750) ve Friedrich Christian Baumeister (1709-1785) gibi Wolff skolastiğinin en ünlü rehber yazarlarının yanında, Wolff'un dönemin felsefesi üzerindeki etkisi son derece orijinal sonuçlar da yaratır. Kant'ın hocası Martin Knutzen (1713-1751) kendi felsefesini Wolffçuluk-



Moritz Daniel Oppenheim, *Lessing ile Lavater'in Moses Mendelssohn'u ziyareti*, 1763'te Berlin'de gerçekleşen buluşmanın hayali tasviri, 1856, Berkeley, Judah L. Magnes Museum

la hararetli bir kıyaslama sonucunda geliştirirken, Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) ile Georg Friedrich Meier'in (1718-1777) çalışmaları sonucunda modern estetik de Wolff'un derin etkisi altındaki bir çevrede ortaya çıkar. Öte yandan yüzyıl ortalarında Wolff'un felsefesi giderek daha az onay görür, zira özellikle matematiksel yöntemi felsefeye uygulama iddiası memnuniyetsizlik uyandırmaya başlar. Bu gibi eleştiriler Thomasius okulunun temsilcilerinden ve yukarıda sözü edilen Rüdiger'in öğrencilerinden Adolf Friedrich Hoffmann (1703-1741) ile özellikle ChristianAugust Crusius'tan (1715-1775) kaynaklanır. Crusius'un ahlaki entelektüelliğe ve özellikle Wolff'un mantık ilkelerinin geçerliliğine yönelttiği eleştiriler ve metafiziksel belirlenimciliğin sonuçlarının yeter-sebep ilkesinden, düşüncenin dışındaki gerçekliklere ulaşma imkânsızlığının da çelişmezlik ilkesinden kaynaklandığını söylemesi (*Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden* [Olumsal Hakikatlere Karşıt Oldukları Ölçüde Aklın Zorunlu Hakikatlerinin Anahatları], 1745; *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniss* [Beşeri Bilgide Kesinliğe ve Güvenilirliğe Giden Yol], 1747) genç Kant üzerinde büyük etki yaratacaktır. Wolff'un etkisi altındaki felsefi ortamda oldukça sıra dışı felsefi şahsiyetler olan Johann Heinrich Lambert (1728-1777) ve Johann Nicolaus Tetens de (1734-1807) faaliyet gösterir; Lambert ile Tetens, Wolffçu felsefenin gerçek anlamda avangard kısmını temsil ederler ve Lockeçu deneyci geleneğin unsurlarıyla entegrasyon yoluyla bir yenileme sürecine girişirler. Lambert'in *Neues Organon* [Yeni Organon] (1764) ile *Anlage zur Architectonic*'de (1771) ele aldığı mantık ve metafizik alanlarındaki reformun temel kıyaslama terimi deneyimdir: Deneyim zihnin zorunlu ve resmi kurallarına hem üzerinde faaliyet göstereceği malzemeyi hem de bilgilerin mümkün ve gerçek niteliğinin teminatını sunar. Benzer önermelere başvuran Tetens (*Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* [İnsan Doğası ve Gelişimi Üzerine Felsefi Denemeler] 1776-1777) insan zihnini incelerken, Locke ile Hume'un Britanya deneyciliğinin ve Bonnet ile Condillac'ın sağduyuculuğunun katkılarını temel alarak, deneyci çoğulluğun unsurları ile bilginin oluşumunun ardındaki saf formel yasaları ayırt etmeye çalışır. Ele alınan meseleler deneyci incelemeyle sınırlıysa da Kant'ın aslında *Aufklärung*'un ürünü sayılabilecek düşüncesinin hareket noktasını teşkil edenlerle aynıdır.

Popüler Felsefe

Wolff'un felsefesinin 1750'lerde, bağımsız ve Avrupa felsefesinin etkilerine açık bir felsefi düşüncenin kenarında kalıp giderek gerilemesine, Thomasius'un

antropolojik meselelere gösterdiği ilginin giderek yenilenmesi eşlik eder. Böylece başlayan "popüler felsefe" akımı geleneksel olarak Alman Aydınlanmasının Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* (1781) eserinin yayımlandığı 1780'lerin başlarında bittiğine inanılan geç dönemindeki düşünceyi niteler. Bu felsefi yaklaşımın en önemli özelliği güçlü eklektisizmidir, zira Leibniz'in temaları, Fransa ve Britanya felsefesinden unsurlarla birlikte yeniden ele alınır. Böyle olmasının nedenleri arasında, 1760'ların sonunda Leibniz'in henüz yayımlanmamış bazı eserlerinin Louis Dutens sayesinde yayımlanması ve özellikle II. Friedrich'in isteği üzerine 1745'ten itibaren liderliğine Fransız Pierre Louis Moreau de Maupertuis'nin (1698-1759) getirildiği Berlin Bilim Akademisinin apaçık bir şekilde Fransız hayranı bir yönelim benimsemiş olması vardır. Dolayısıyla Alman Aydınlanmasının geç safhasında Avrupa'nın diğer Aydınlanmaları gibi aynı ahlaki, siyasi, sosyal ve dini temalara ilgi gösterilir; genel anlamda antropolojik düşüncelerin teorik ve spekülatif düşüncelerden üstün olduğu inanışı apaçık bir şekilde savunulur. *Aufklärung*'un bu son safhasının en önde gelen temsilcileri arasında Moses Mendelssohn (1729-1786) ve Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) sayılabilir. Bu yazarların felsefi üretiminin başlıca özellikleri arasında felsefe ile hayat arasında sıkı bir bağlantı, bilginin pratik ve sosyal yönüne ilgi duyulması ve insanın duyusal unsurunun baştan değerlendirilmesi vardır. İki yazar da estetoloji alanına duydukları ilgiden dolayı bilgi ve ahlak alanlarının estetik yönünün bağımsızlığı konusunda orijinal teoriler geliştirirler; bunların yanı sıra Mendelssohn ile Lessing'in düşünceleri özellikle akıl ile din arasındaki ilişkiler konusundaki tartışmaya önemli katkıda bulunur.

Akıl ve Din

Mendelssohn ruhun ölümsüzlüğüne dair Platoncu teoriyi *Phaedo*'da (1767) ele alarak yeni felsefenin gereksinimlerine uyar; Tanrı'nın varlığının akılcı yoldan kanıtlanabileceğine dair inancı *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*'da [Kudüs veya Dini İktidar ve Yahudilik Üzerine] (1783) sunduğu teist yaklaşımla uyumluysa da müminlerin hoşgörü ve vicdan özgürlüğü ilkesinin mükemmel bir örneğidir. XVIII. yüzyılda Britanya'da deizmin aşırı biçimlerinin ortaya çıkmasına neden olan akıl ile din arasındaki ilişki bu dönemde daha ılımlı şekilde de olsa Almanya'da tartışma konusu haline gelir: "Neologlar" (yani "yeni teologlar") hareketi pozitif dini dogmatik mekanizmasından yoksun bırakarak onu başlangıçtaki akılcı çekirdeğine geri döndürmeyi amaçlar: Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) Lessing tarafından yayımlanması 1774'ü bulacak olan *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*

[Tanrı'nın Akılcı İbadetçilerini Savunma Amaçlı Yazı] adlı eserinde vahiy temelli dinlere yönelik eleştirisinde Hıristiyanlığa odaklanarak İsa'nın mesajını salt ahlaki bir dine indirger ve havarilerin bu dine sonradan, inancın saflığını bozacak bir doktrin sistemi eklediğini öne sürer.

Lessing bu eseri yayımlarken felsefe dünyasının karışmasına neden olacağını biliyordu, ancak Lessing'in pozitif din eleştirisi, Reimarus'un irrasyonel niteliğine yönelttiği ithamı aşar. Lessing doğaüstü niteliğini eleştirse de vahiyi kabul eder: vahiy, tarih felsefesi bağlamında insanlığı mükemmelleştiren eğitim sürecinin bir aşaması olarak görülür. Eğitim süreci tamamlanınca, "yeni ebedi İncil çağı"nda vahiy gereksiz hale gelecektir, çünkü akıl hakikate tek başına erişir hale gelecektir (İnsan Soyunun Eğitimi, 1780). Lessing'in ölümünden hemen önce arkadaşı Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) ile paylaşacağı Spinoza'nın panteizmine olan eğiliminden doğan felsefi tartışma, Mendelssohn'u son yıllarında meşgul edecektir. Aydınlanma çağı artık tamamlanmıştır ve Alman felsefesi kapılarını eleştiri çağına açar.

M1 Immanuel Kant

DÜŞÜNCE ALANINDA "COPERNİCUS" DEVRİMİ

Saf Aklın Eleştirisi

Saf Aklın Eleştirisi'nin ikinci baskısının "Önsöz"ünden alınma bu bölümde fizik ve metafizik örnekleri yoluyla bilginin bilimsel olarak nitelenmesi için gerekli olan özellikler sunulur. "Düşünce alanındaki Copernicus devrimi" budur: Kant'ın eleştirel incelemesi gerçeklikten yola çıkarak, gerçekliğin nesnelerinin adapte olması gereken, öznenin kendine özgü bilgi edime yöntemlerine ulaşır.

Fizik ve Galilei, Torricelli ve Stahl örnekleri

Galilei, kendi seçtiği bir ağırlıkla eğimli hale getirdiği bir düzlemden kürelerini yuvarladığında, Torricelli havaya bir su sütununun ağırlığına eşit olduğunu bildiği bir ağırlık taşıttırdığında ve daha sonra Stahl metalleri, onlara bir şeyler ekleyerek veya onlardan bir şeyler alarak kirece dönüştürdüğünde, kireci de yeniden metale dönüştürdüğünde, doğayı inceleyenlerin hepsi bir aydınlanma yaşadı.

Akıl-doğa ilişkisinin tersine çevrilmesi

Aklın sadece kendi planı doğrultusunda kendi ürettiklerini gördüğünü ve yargısının değişmez yasaların ilkeleri doğrultusunda öncülük yaparak doğayı kendi sorularına cevap vermeye mecbur etmesi, doğanın aklı bir anlamda dizginleriyle yönlendirmemesi gerektiğini anladılar; çünkü aksi takdirde, önceden belirlenmiş bir plan olmadan, rastgele yapacağımız gözlemler, aklın aradığı ve ihtiyaç duyduğu zorunlu yasaya uymayacaklardır.

Bir yargıç olarak akıl

Dolayısıyla aklın doğanın karşısına çıkarken bir elinde uyum içindeki olguların yasa değerinde olmasını sağlayan tek şart olan ilkeleri, diğer elinde bu ilkeler temelinde planladığı deney olması gereklidir; böylelikle doğadan, öğretmeninin istediği her şeyi dinleyen bir öğrenci gibi değil de tanıkları, kendisinin sorduğu sorulara cevap vermeye zorlayan bir yargıç gibi bir şeyler öğrenecektir. Dolayısıyla fizik de kendi yönteminde yer alan ve olumlu sonuçlar veren devrimi sadece şu fikre borçludur: akıl kendi başına bilemeyip doğadan öğrenmek istediğini, doğaya kendi koy-

duklarıyla uyumlu bir şekilde aramalıdır (yani ona atfetmekle yetinmemelidir). Fizik de böylelikle, yüzyıllar boyunca sadece el yordamıyla ilerledikten sonra ilk defa bilimin güvenilir yoluna girebilmiştir.

Metafizik

Tamamıyla yalıtılmış, kurgusal ve akılcı bir bilim olan ve deneyimin diğer öğretilerinin tamamıyla üzerine yükselen ve bunu basit kavramlar yoluyla yapan (halbuki matematik kavramların görüye uygulanmasını gerektirir), dolayısıyla aklın onda kendi kendinin öğrencisi olması gereken metafizik, bütün diğer bilimlerden daha eski olmasına ve diğerlerinin hepsi her şeyi tüketecek bir barbarlık tarafından yutulup kaybolacak olsa bile varlığını sürdürecek olmasına rağmen, henüz bilimin güvenilir yoluna girme şansını elde edememiştir. Çünkü akıl onda, en sıradan deneyimin bile teyit ettiği yasaları (kendi varsaydığı şekilde) a priori *keşfetmeye çalıştığında sürekli olarak engellerle karşılaşır. [...] Dolayısıyla metafiziğin bugüne kadar uyguladığı yöntemin el yordamıyla ilerlemekten ibaret olduğuna, üstelik bunu basit kavramlar arasında yaptığına kuşku yoktur.*

[...] Bu durumda nesnelerin bizim bilgimize uyması gerektiğini varsayarsak, metafizik alanının problemlerinin çözümünde daha başarılı olup olmayacağımıza bir bakalım; bu durum, nesneler bize verilmeden önce onlarla ilgili bir şeyleri tespit edecek a priori *bir bilginin olanaklılığı ile daha uyumlu olacaktır.*

Copernicus imgesi

Bu durum tam da Copernicus'un ilk fikri gibi olacaktır: Copernicus gökyüzündeki hareketleri yıldızların tamamının gözlemcinin çevresinde döndüğünü varsayarak açıklayamayacağını gördüğünde, yıldızları yerinde bırakıp gözlemciyi döndürdüğü takdirde daha iyi bir sonuç alıp alamayacağına bakmıştı. Metafizik alanında da nesnelerle ilgili görüler açısından benzer bir girişimde bulunabiliriz.

M2 Immanuel Kant

KENDİNDE-ŞEY

Saf Aklın Eleştirisi

Kant *noumen*, yani "kendinde-şey"in saf, negatif bir ide, bir sınır-kavram olduğunu ileri sürer. Zihnin kategori bütününü uygulayabildiği tek şey, deneyimin bize sunduğu fenomenlerdir. Ancak *noumen* kavramı ne çelişkili ne de işe yaramazdır, çünkü beşeri bilginin sınırlarını çizmeye yarar.

> Noumen *kavramı, yani duyuların nesnesi değil de kendinde-şey olarak (yalnızca saf zihin anlamında) düşünülmesi gereken şey hiçbir şekilde çelişkili değildir, çünkü duyusallığın, tek olası görü şekli olduğunu öne süremeyiz. Tam tersine, bu kavram, duyusal görünün kendinde-şeyleri kapsayacak şekilde genişletilmemesi ve duyusal bilginin nesnel geçerliliğinin sınırlanması için zorunludur (çünkü duyusallığın ulaşamadığı şeylerin geri kalanına bundan dolayı, bilginin zihnin düşündüklerini de kapsayamayacağını belirtmek için* noumen *denir). Ama sonuçta bu* noumen*'lerin olanaklılığını da anlamaya imkân yoktur ve fenomenlerin dışındaki alan (bizim açımızdan) boştur; başka bir deyişle bizim sorunsal olarak o alanın ötesine uzanan bir zihnimiz vardır, ama duyusallık alanının dışındaki nesnelerin bize verilmesini ve zihnin o alanın ötesinde öne sürümlerde bulunmasını sağlayacak bir görümüz, hatta olası bir görü kavramımız yoktur. Dolayısıyla* noumen *kavramı duyusallığın iddialarını kısıtlamaya yönelik, salt olumsuz kullanımlı bir sınır-kavramdır (*Grenzbegriff*) sadece. Ancak bu kavram keyfi olarak icat edilmemiştir, duyusallığın sınırlı olmasıyla bağlantılıdır, ama onun alanının dışına herhangi bir olumlu şey koyamaz.*

M3 Immanuel Kant

"DOGMATİK UYKUDAN UYANIŞ"

Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena[1]

Kant, Hume'un düşünceleri temelinde bilen öznenin bilgilerini inşa ederken yerine getirdiği aktif işlevi sezmeye başlamıştır. Ancak Kant, Hume'un tersine *a priori*, dolayısıyla da deneyimden türememiş, ama onu biçimlendiren kavramlar tespit edeceğinden, bu yaklaşımdan uzaklaşacaktır.

Dogmatik uyku

İtiraf ederim ki, beni yıllar önce dogmatik uyuklamamdan ilk defa uyandıran ve araştırmalarıma kurgusal felsefe alanında bambaşka bir yön vermemi sağlayan, David Hume'un bu hatırlatması olmuştur. Onun çıkardığı sonuçlara kulak vermekten çok uzaktım; ama Hume kendi sorununun tümünü değil, bir parçasını gördüğü için, bu sonuçlar beni harekete geçirdi; çünkü bu parça, bütünü göz önünde bulundurmadan hiçbir bilgi veremez. [...]

Neden-etki bağlantısı

Böylece ben, öncelikle Hume'un itirazının genellenerek tasarımlanıp tasarımlanamayacağını denedim ve çok geçmeden gördüm ki, neden-etki bağlantısı kavramı, anlama yetisinin şeylerin bağlantılılığını a priori *olarak düşünmesini sağlayan tek kavram değildir; aksine metafizik baştan sona kadar bunlardan oluşmaktadır.*

A priori kavramlar

Bu kavramların sayısı konusunda emin olmaya çalıştım ve bunu da arzuladığım şekilde, yani bir tek ilkeden yola çıkarak başardığımdan; Hume'un korktuğu gibi deneyden türetilmeyip saf anlama yetisinden kaynaklandıklarına artık emin olduğum bu kavramların türetimine geçtim. [...]

Saf aklın sınırları

Hume'un sorununu sadece bir tek konuda değil, saf akıl yetisinin tümü açısından çözmeyi başardığımdan dolayı, sonunda saf aklın bütün kapsamını, hem sınırları hem de içeriğiyle eksiksiz ve genel ilkelere göre belirlemek için,

[1] Çevirenler İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983.

emin ama şimdilik yavaş adımlar atabildim; nitekim metafiziğin, sistemini emin bir plana göre kurmak için gereksindiği şey de buydu.

M4 Immanuel Kant

KATEGORİK BUYRUK

Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi[1]

Kant bu bölümde kategorik buyruklar ile koşullu buyruklar arasındaki ünlü ayrımını sunar. Her iki durumda da bir eylemi belirleyen kurallar söz konusudur: ancak koşullu buyruklar bir amaca yönelik bir eylemi belirlerken, kategorik buyruklar belirli bir eylemi kendinden iyi olarak tanımlar.

Koşullu buyruklar

Her pratik yasa, olanaklı bir eylemi iyi olarak, bundan dolayı da akıl tarafından pratik bakımdan belirlenebilen bir özne için zorunlu olarak sunduğu için; bütün buyruklar, herhangi bir şekilde iyi olan bir istemenin ilkesine göre zorunlu olan eylemi belirleme formülleridir.

Kategorik buyruklar

Şimdi, eğer eylem sırf başka bir şey için –araç olarak– iyi olacaksa, buyruk koşullu olur; kendi başına iyi, dolayısıyla kendiliğinden akla uygun olan bir istemenin ilkesi olarak zorunlu olduğu tasarımlanırsa, o zaman kesindir [kategoriktir].

Demek ki buyruk, benim aracılığımla olanaklı hangi eylemin iyi olacağını söyler ve pratik kuralın, iyi olduğu için bir eylemi –ister özne o eylemin iyi olduğunu her zaman bilmediğinden, ister bilmesine rağmen bu öznenin maksimleri pratik bir aklın nesnel ilkelerine ters düşebildiğinden– hemen yapmayan bir istemeyle bağlantısını hemen kurar.

Böylece koşullu buyruk, yalnızca, eylemin herhangi bir olanaklı ya da gerçek amaç için iyi olduğunu söyler. İlk durumda bu buyruk sorunlu, ikincisinde ise onaylayıcı pratik

[1] Çevirenler İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983.

bir ülkedir. Eylemi herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, yani başka herhangi bir amaç gütmeden, kendisi için nesnel zorunlu olarak ilan eden kesin [kategorik] buyruk zorunluklu (pratik) bir ilke olarak geçerlidir.

M5 Immanuel Kant

CUMHURİYETÇİ ANAYASA VE EBEDİ BARIŞ

Ebedi Barış Üzerine

Bu bölümde ebedi barışın ilk nihai maddesi sunulur: Kant'a göre devletin sivil anayasası cumhuriyetçi olmalıdır, çünkü ancak üyelerinin özgürlük ilkelerini, tek, ortak bir yasaya bağlılığı ve herkesin eşitliğini temel alan bir anayasanın hukukun kaynağını, yani her türlü yasanın türediği, yurttaşlar arası asıl antlaşmayı temel aldığı söylenebilir.

Siyasi bir antlaşma olarak barış

*Bir arada yaşayan insanların doğal hali (*status naturalis*) barış hali değil, daimi olarak patlak veren bir düşmanlık hali olmasa da patlak verme tehdidinin sürekli olduğu bir savaş halidir.*

Dolayısıyla barış halinin oluşturulması gereklidir, çünkü düşmanlığın söz konusu olmaması güvende olunduğu anlamına gelmez; her ülke komşu ülkeye teminat vermediği takdirde (bu da ancak yasal bir devlette mümkündür), komşu ülke, teminat isteyip alamadığı ülkeye düşman muamelesinde bulunabilir.

Cumhuriyetçi anayasa

Ebedi barışın ilk kesin maddesi

"Bütün devletlerin sivil anayasası cumhuriyetçi olmalıdır" Anayasa, 1) bir toplumun üyelerinin (insan olmaları açısından) özgürlük ilkelerini; 2) herkesin (tebaa olmaları açısından) tek, ortak bir yasaya bağlılık ilkelerini; ve 3) herkesin (yurttaş olmaları açısından) eşitliği yasasını temel aldığı takdirde cumhuriyetçi bir anayasadır ve bir ulusun hukuki açıdan meşru bütün yasalarının temel alması gereken asıl antlaşma fikrinden türeyen tek anayasadır. Do-

layısıyla bu anayasa hukuki açıdan kendinden, her türlü sivil anayasanın temelinde yer alan anayasadır ve geriye sadece ebedi barışa götürebilecek tek anayasa olup olmadığı meselesi kalır.

Cumhuriyetçi anayasa ve ebedi barış

Bu durumda cumhuriyetçi anayasa, hukuk fikri gibi saf bir kaynaktan doğmuş olmanın verdiği apaçık kökeninin yanı sıra, arzulanan gaye olan ebedi barışa da yöneliktir.

Cumhuriyette yurttaşların siyasi sorumluluğu

Bunun da nedeni şudur: savaş ilan edilip edilmeyeceğini kararlaştırmak için yurttaşların onayı gerekliyse (bu anayasada başka türlüsü düşünülemez), savaşın beraberinde getirdiği bütün felaketlerden etkileneceklerine göre (yani şahsen savaşmak, masrafını karşılamak, savaşın ardında bırakacağı yıkımı tamir etmek için uğraşmak ve son olarak, en kötüsü, barışı bile zorlu kılacak ve birbirini izleyen savaşlardan dolayı tükenmek bilmeyen borçları üstlenmek), yurttaşların böyle bir kötü kadere girişmeden uzun uzun düşünmesinden daha doğal bir şey olamaz: Tebaanın yurttaş olmadığı, dolayısıyla cumhuriyetçi olmayan bir anayasada ise savaş dünyanın en kolay şeyidir, çünkü kral, devletin bir üyesi değil, sahibidir, savaştan dolayı şölenlerinden, av partilerinden, eğlencelerinden, saraydaki kutlamalardan vesaire, vazgeçmek zorunda değildir, anlamsız nedenlerden dolayı, sırf zevkine savaş ilan etmeye karar verebilir ve görüntüyü kurtarmak için onu gerekçelendirme işini, daima hazırlıklı olan kordiplomatiğe rahatlıkla bırakabilir.

M6 Immanuel Kant

AYDINLANMA NEDİR?

Aydınlanma Nedir Sorusunun Cevabı

Kant Aralık 1783'te, vaiz Zollner'in Aydınlanma konusundaki eleştirel gözlemlerine rakibinin de görüşlerini ifade ettiği *Berlinische Monatsschrift*'in sayfalarında cevap verir. Kant'ın makalesi tarihsel bir tanım içerir: buna göre Aydınlanma, insanın zihinsel ergin olmama halinden çıkışıdır.; makalede ayrıca

Horatius'un vecizesi olan *"sapere aude"* [bilmeye cüret et] Aydınlanma kültürünün sloganı olarak benimsenmiştir.

İnsanın ergin yaşı olarak Aydınlanma

Aydınlanma, insanın kendi kendine neden olduğu ergin olmama halinden çıkışıdır. Ergin olmama, insanın başkasının rehberliği olmadan kendi zihninden yararlanmaktan aciz olmasıdır. İnsanın bu ergin olmama haline kendi kendine neden olması, kaynağının bir zekâ kusuru olması değil de başkasının rehberliği olmadan karar verme ve kendi zihninden yararlanma cesaretinin yoksunluğu anlamına gelir.

Bilmeye cüret etmek

Sapere aude! *Kendi zihninden yararlanmaya cüret et! Bu, Aydınlanmanın sloganıdır.*

Tembellik ve sorumluluk eksikliği

*Tembellik ve korkaklık, insanların büyük kısmının, doğa onları farklı yönlere teşvik edilmekten özgür kıldıktan (*naturaliter maiorennes*) uzun süre sonra bile hayatları boyunca gönüllü olarak ergin olmama halinde kalmalarının nedenidir; başkalarının kendilerini onların öğretmeni olarak görmesinin bu kadar kolay olması da bundandır.*

Ergin olmamak o kadar kolaydır ki! Benim yerime düşünen bir kitabım, benim yerime vicdan sahibi olan ruhani bir rehberim, bana uygun beslenme rejimine karar veren bir hekimim vesaire varsa, artık kendimi düşünmeme gerek olmaz. Bedelini ödediğim sürece, düşünmeme gerek olmaz: başkaları bu sıkıcı görevi benim yerime üstlenecektir. İnsanların çok büyük çoğunluğunun (ve onlarla birlikte kadınların tamamının) hem zor hem de çok zor olan erginlik haline geçişini, bu insanlar üzerinde denetimi büyük bir cömertlikle üstlenmiş olan o öğretmenler sağlar. Başlangıçta onları evcil hayvanlarmış gibi sersemlettikten ve bu barışçıl canlıların hapsedildikleri atlıkarıncanın dışına tek bir adım atmaya cüret etmelerini titizlikle engelledikten sonra, onlara kendi başlarına yürümeyi denedikleri takdirde karşılaşacakları tehlikeleri gösterirler. O tehlike aslında o öğretmenlerin anlattığı kadar büyük değildir, çünkü o insanlar birkaç kez düştükten sonra sonuçta yürümeyi öğreneceklerdir: ama böyle bir örnek her halükârda insanda korku uyandırır ve genelde her türlü girişimde bulunmasını engeller.

Bu durumda her insanın, kendisi için neredeyse ikinci doğası haline gelmiş bir ergin olmama halinden çıkması kolay değildir. Hatta o insan o halini sevmiş olabilir ve zihnini deneme imkânı da tanınmadığından, ondan nasıl yararlanması gerektiğini gerçekten bilmiyor olabilir.

Zihinsel ergin olmama halinin prangaları

Kurallar ve formüller, insanın doğal eğiliminin akılcı kullanımının, daha doğrusu istismarının bu mekanik araçları, ebedi ergin olmama halinin prangalarıdır.

Kant ve Bilimler

Pietro Corsi

Felsefe tarihinde geçmişin büyük yazarlarını, sıklıkla bir tür tecrit halinde, sanki geçmiş ile geleceğin birbiriyle kaynaşmadığı bin yıllık bir diyaloğa müdahale etmişler gibi inceleme eğilimi vardır. Bilgi teorisi, ahlak veya tanrı (varlığını doğrulamak olsun, reddetmek olsun) konusundaki bazı felsefi meselelerin geçmişte de, günümüzde de felsefi düşüncenin önemli alanlarını etkisi altına aldığına şüphe yoktur elbet. Bazı teorik meselelerin daimi olması bazen aslında ihmal edilmemesi gereken başka meselelerin arka plana atılmasına neden olur: Bu gibi konular arasında filozofların profesyonel ve sosyal rolünün yüzyıllar içinde geçirdiği değişimi veya disiplinlerarası sınırların ve farklı entelektüel otorite derecelerinin de benzer şekilde sabit kalmadığını sayabiliriz. Felsefenin tanımı bile, farklı toplumlardaki kültürel rolünün algısı, hatta çeşitli filozofların kendi faaliyetlerine bakış şekli sürekli olarak evrim geçirir. Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*'yı okurken yönteminin konusu olan ve kendisinin de büyük gurur duyduğu üç bilim olan meteoroloji, geometri ve optiği fazla dikkate almadığımızı görse şaşardı. Yine Descartes, evrensel olarak takdir gören bir filozof olduğunun bilincindeydi mutlaka, ama hayatından onlarca yılı adadığı asıl iddiası, insan hayatının uzamasıydı. XVII ile XVIII. yüzyıl arasındaki Avrupa felsefesi felsefe geleneklerini sorgulardı, hatta bazı örneklerde onlara şiddetle karşı çıkardı: asıl ele alınması gereken meseleler doğa ve beşeri bilginin temelleri konusundaki araştırmalardı. Birçok filozof, dönemlerinin felsefi tartışmalarına aktif olarak katılırdı, kendileri aynı zamanda son derece değerli matematikçiler, fizikçiler veya biyologlardı ve genelde dönemin krallarının yanında teknik ve bilimsel alanlarda uzman olarak bol kazançlı işler bulurlardı.

Akademiler

XVIII. yüzyılda bilimsel akademilerde görülen büyük artış, kralların araştırma alanındaki yeni düzenleme biçimlerine duyduğu güvenin kanıtıdır. Almanya'da

Leibniz'in planladığı ve Brandenburg Hanedanından III. Friedrich'in direncini kırarak 1700'de kurduğu Berlin Bilim Akademisi çok geçmeden yeni Prusya Krallığının (1701) gözdesi haline gelir. I. Friedrich Wilhelm (1712-1740 arası kral) ile özellikle II. Friedrich (1740-1786) Avrupa çapında üne sahip bilim insanlarını ve filozofları Berlin'e çekmek için hiçbir masraftan kaçınmadılar. Bu arada dergi yayımcılığının da giderek gelişmesi, sosyal statülerini bilgilerini geliştirerek güçlendirmek isteyen memurlar, hekimler, teknisyenler, tüccarlar ve şirket sahiplerinden oluşan kültürlü bir seçkin sınıfın varlığına işaret eder. Alman eyaletlerinin büyük kısmı üniversitelere ve yayınevlerine, tıp, fizik ve doğa bilimleri derneklerine sahip olmakla gurur duyar.

Kant ve Felsefenin Yenilenmesi

Kant'ın kariyeri ve eserleri, yukarıda ana hatlarıyla anlattığımız sosyal ve kültürel bağlamda gelişir ve aynı zamanda onu temsil eder.

Batı felsefesini yenileyen filozof olarak bildiğimiz Kant, çağdaşları arasında çalışkan ve zeki bir fiziki coğrafya hocası olarak tanınırdı, derslerinde astronomiden kozmogoniye, en son antropoloji teorilerinden hayvanların ve bitkilerin üremesine kadar çeşitli alanları kapsayabildiği bilinirdi. Leibniz'e hayran olan selefi Christian Wolff (1679-1754) gibi Kant da hayatını ders vererek ve okuyarak geçirmiştir. Königsberg'den hemen hiç ayrılmamıştır, zaten işi için ayrılmasına gerek yoktu: Düşünceleri için ihtiyaç duyduğu her şeyi kitaplarda, zengin süreli yayınlarda, ansiklopedi ve seyahatnamelerde buluyordu.

Formasyonu ve Bilimsel Faaliyetleri

Kant'ın "eleştiri öncesi" olarak bilinen kariyerinin ilk kısmı Leibniz, Wolff ve Newton'un eserlerinin eleştirel okumasının etkisinde gelişir. Kuvvet, hareket, madde ve uzam kavramları konusundaki düşünceler, faaliyetlerinde önemli bir yer tutarken, Kant, Leibniz ile Wolff'un yaklaşımlarından giderek uzaklaşmaya ve Newton'un düşüncelerine yaklaşmaya başlar, ama bu durum, İngiliz düşünüre eleştiriler getirmediği anlamına gelmez. Gençlik dönemine ait, teknik ve dilsel açıdan son derece karmaşık olan *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* [Canlı Kuvvetlerin Doğru Tahmini Üzerine Düşünceler] (1746) başlıklı mezuniyet tezinde amacı, aynı zamanda hem fiziksel olguları hem de duyularımızın algılarını açıklayabilecek bir hareket ve kuvvet teorisi sunmaktır. Bu eseri 1750'li yıllarda fizik-matematik bilimlerinde ve Kant'ın artık derinlemesine tanıdığı Newton'un eserlerinde ortaya atılan epistemolojik



Joseph Wright of Derby, Bir filozof bir planetaryumu okurken, 1766, tuval üzerine yağlıboya, Derby, Museum and Art Gallery

ve metafiziksel meselelerin çözümüne yönelik bir dizi eser izler. Bu dönemin en önemli eseri olan Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı'nda (1755) Kant Güneş sisteminin ve gökyüzündeki her cismin oluşumunu açıklamaya çalışır. Yazarın hareket noktası, çekiş ve itiş güçlerinin eşzamanlı eyleminden kaynaklanan ağır yoğunlaşma süreçlerine tabi tutulan kozmik toz kütleleri olan nebulalardır (nebulaların aslında yıldız kümelenmeleri olduğunun öne sürülmesine daha onlarca yıl vardır). Ancak Kant bu güçleri, Newton'un tersine, maddeye içkin özellikler olarak yorumlar.

Newton'da var olan takdir sahibi ve doğayı düzenleyen Tanrı kavramını Kant, kendi argümanlarının nihai gayesi olarak sunar. Aslında Kant eleştiri öncesi dönemin tamamında, hatta kariyeri boyunca bilimsel yazılarının merkezine daima metafiziksel ve son tahlilde teleolojik ve teolojik meseleleri yerleştirecektir. Büyük Fransız astronom ve matematikçi Pierre-Simon Laplace (1749-1827) 1796'da, Kant'tan bağımsız olarak, onunkine çok benzer bir hipotez öne sürer. XIX. yüzyıl başlarında "Kant-Laplace teorisi," filozof Kant'a pek ilgi duyulmayan kültürel çevrelerde bile hararetle tartışılır. Birçokları yıldız

sistemlerinin evrimsel süreçlerini doğanın ilerleme ve değişim yasalarının göstergesi olarak görür. Hatta bazıları hayatın, insanın, toplumların, halkların kaderinin oluşumunu doğa açısından açıklayacak teorileri formüle etmek için kozmolojiden yola çıkarlar.

Kant ve Yeryüzü Bilimleri

Kant özellikle eleştiri öncesi dönemde fizik ve matematik bilimlerine odaklanırken, filozof Kant 1740'lardan itibaren Avrupa ve özellikle Alman kültür çevrelerinde yeryüzü ve yaşam bilimleri konusunda patlak veren hararetli tartışmalara kayıtsız kalmaz. Newton sonrası astronomi, çok az kişinin ustası olduğu matematiksel cihazlar gerektirir. Dolayısıyla kültürel ve sosyal bir olgu olarak Newtonculuk, süreli yayınlarda ve ansiklopedilerde yer verilen pedagojik metinler yoluyla yayılır. 1 Kasım 1755'te Lizbon'da yaşanan korkunç deprem ve sismik dalganın Ural Dağlarına kadar ulaşması gibi rastlantısal olaylar, yeryüzü tarihiyle o döneme kadar sadece, Vezüv başta olmak üzere Avrupa'nın güneyindeki yanardağ faaliyetlerinin gözlemcileri ile dar bir doğa filozofları çevresinin ilgisini çeken depremlerin ve yanardağların nedeni konusundaki tartışmaların, âlimlerin yanı sıra kıtanın kültürlü kitlelerinin tamamını kapsamasına neden olur. Voltaire gibi zeki bir yorumcunun *Candide*'de (1759) Leibniz ve yeter-sebep ilkesiyle (var olan her şey ahenkli bir şekilde yaratılmış bir dünyada var olmak zorundadır) alay etmek için bu trajik olaydan faydalanırken, Kant da yeryüzünün yaşı, depremler ve yanardağlar konusunda kendi özgün bilimsel düşüncelerini sunar. Kant ilk felsefi ve bilimsel eserlerinde yeter-sebep ilkesiyle zaten ilgilenmiştir: Yeryüzü bilimleri alanındaki girişimleri artık karmaşık teknik meseleleri ele alıp çözüme kavuşturma iddiası taşır. Ocak 1756'da Königsberg'deki haftalık bir dergide yayımlanan bir dizi kısa makalede Güneşin ve gezegenlerin oluşumuna dair teorisi doğrultusunda yeryüzünün kabuğunun soğuma sonucunda ortaya çıkmış boşluklarla kaplı olduğu varsayımından hareket eder. Az veya çok hızlı çökmelere maruz kalan bu boşluklar hem depremlerden hem de dağların ve vadilerin oluşumundan sorumludur. Depremlere gelince, Kant böyle fenomenlerin çok derinlerdeki kükürt ve demir bileşimlerine su ulaştığı zaman oluşan şiddetli kimyasal reaksiyonlardan ve ortaya çıkan gazların yeraltındaki boşluklara büyük bir hızla yayılmasından kaynaklandığına dair, o dönemde çok yaygın olan teoriyi savunur. Bu gibi kimyasal reaksiyonlar sınırlı coğrafi bölgelerde yanardağlara yol açabilirdi, çünkü gazlar başka çıkış yeri bulamayınca çok yüksek basınç ve ısı düzeylerine ulaşarak yanardağ patlamalarını tetiklerlerdi.



Georg Melchior Kraus, *Trigonometri tartışması*, XVIII. yüzyılın ikinci yarısı, yağlıboya, Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum

Bilim ve Hitap Ettiği Kitle

1740'ların ortalarından itibaren, yüzyılın tamamı boyunca, bir dizi sansasyonel "keşif" sayesinde kültürlü kitlelerin ilgi alanlarının başında hayat konusundaki tartışmalar astronomi ve kozmogoniyle rekabet içindedir. Amatör zoolog Abraham Trembley (1710-1740) 1744'te yayımladığı anılarında *hydra* konusun-

daki deneylerini aktarır: Bu tatlı su ahtapotu, birkaç kısma kesildiğinde bile her parçadan bedeninin tamamını yeniden oluşturabiliyordu. Hayatın, bazılarına göre canlı maddenin, başkalarına göre canlıların formlarını düzenleyebilen fiziksel veya metafiziksel ilkenin nitelikleri meselesi doğa bilimcilerine, teologlara ve *philosophe*'lara hitap eden konulardı. Astronominin teknik zorluklarının yanında, XVIII. yüzyıl ortalarında bütün varlıklı kültürlü insanlar basit bir mikroskop sayesinde canlıların karmaşık yapılarını veya cihazın camının üzerinde oynaşan mikroskobik yaratıkları hayretle gözlemleyebilirdi. İlk olarak spermatozoaları ve bitkilerin üzerinde gözünün önünde kendiliğinden oluştuğunu iddia ettiği sonsuz sayıda mikroskobik canlıyı gözlemlemeyi başaran Hollandalı mikroskopçu Antoni van Leeuwenhoek'in (1632-1723) tekrarlanması neredeyse imkânsız gözlemlerini tekrarlayabilecek güçte cihazları satın almak artık mümkündür. Oluşum teorileri, mikroskobun ceninin gelişiminin incelenmesine uygulanması, Yaratılış kitabında anlatılandan çok daha uzun olduğu kesin olan dönemler boyunca yaşam biçimlerinin maruz kaldığı değişim hipotezleri giderek büyüyen bir okur kitlesine hitap eder. Buffon'un son derece ikna edici, zarif *Histoire Naturelle, générale et particulière* [Genel ve Tikel Doğa Tarihi] eserinin 1749'da ilk dört cildinin yayımlanması (toplam cilt sayısı 36'dır) doğa bilimlerine olan ilgiyi hem yansıtır hem de teşvik eder. 1751'de yayımlanan, felsefi ve teolojik içerikli önsözü Albrecht von Haller (1708-1777) tarafından yazılmış ilk Almanca tercümesini dikkatle okuyan Kant, hayatın fenomenlerinin açıklanmasında mekanikliğin sınırları konusundaki tartışmayı da hararetle takip eder.

Hayatın Doğuşu Tartışması

Kant, ön-oluşumcular (Tanrı tarafından hayatın başlangıcında yaratılmış minyatür varlıkların yumurtalıklarda veya spermlerde bulunduğunu savunanlar) ile sıralı-oluşumcular (canlıların döllenmiş yumurtalara yeni maddelerin eklenmesiyle oluştuğunu savunanlar) arasındaki tartışmada, sıralı-oluşumun materyalist sonuçlarından endişe duyarak ön-oluşumcuların yanında yer alır. Madde canlıların karmaşık yapısını bağımsız olarak düzenleme yetisine sahipse, Tanrı'nın varlığı da sorgulanmış olur. Ancak, Kant ile birlikte birçok ön-oluşumcu, yumurtanın veya spermin, evrim geçirmeye başlamak için sadece döllenmeye ihtiyaç duyan minyatür bireyler içerdiğini savunmazlar. Kant, canlıların "tohum"larının besleyici maddeleri özümseme yoluyla gelişmeye "ön-eğilimli," son derece küçük yapılar olduğuna inanır. "Ön-eğilim" döllenme eylemiyle gerçekleşir. Kant, Caspar Friedrich Wolff'un (1734-1794) doku pul-

larının oluşumu ve farklılaşması yoluyla tavuk ceninlerinin gelişimi üzerinde yürüttüğü çalışmaları temel alır. Ancak Kant, sıralı-oluşumun savunucusu olan Wolff'un tersine, yeni bir varlığın doğuşu anlamındaki amaca doğru seyrin, yeni doğanın yapısının büyüme sürecinde önceden var olduğunu apaçık bir şekilde gösterdiğini öne sürer, böylelikle nihai nedenlere ve son tahlilde yaratıcı Tanrı'ya göndermede bulunur.

"Bütün Irklar Tek Bir Türe Aittir"

"Tohum" ve "ön-eğilim" gibi birbirini tamamlayan kavramlar Kant'ın bilimsel ve felsefi araştırmalarının çeşitli alanlarında çok önemli bir rol oynar. Örneğin, Kant poligenizm ile monogenizm konusundaki tartışmaya da defalarca katılmıştır: *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace* [İnsan Irkı Kavramının Belirlenimi Üzerine] (1785) adlı eserinde, Avrupa çapında ün sahibi doğa bilimci, antropolog ve hayranı Johann Friedrich Blumenbach'ın (1752-1840) araştırmalarından destek alarak, bütün ırkların tek bir türe ait olduğunu öne sürer. Ancak Kant'ın, çeşitli ırkların tohumlarının daimi ve değişmez olduğuna inandığını, dolayısıyla siyahi halkların uygarlıktan uzak olmasını tohumun belirli yapısal konfigürasyonlarına bağladığını belirtmek gerekir; Kant ayrıca delilik vakalarının sıklıkla görüldüğü bir ailenin bir üyesiyle evlenmekten kaçınmanın daha iyi olacağına, bu durumun tohumdaki bir kusurdan kaynaklanabileceğine inanırdı. Tohum kavramı Kant'ın beşeri uygarlık ve belirli kültürel biçimlerin gelişimi konusundaki düşüncelerde de kendini gösterir.

Kant'ın araştırmalarının "biyolojik" yönünün genelde felsefe tarihçileri tarafından görmezden gelinmiş olması ilginçtir. Amerikalı tarihçi Phillip Sloan, Kant'ın, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ünlü bir bölümünde, kategorilerin temelini veya kökenini anlatırken "tohum" ve "ön-eğilim" kavramlarını temel alan benzetmesinin pedagojik bir kaygıdan kaynaklanmayıp daha derin bir akıl yürütmeye işaret ettiğini ayrıntılı bir şekilde savunmuştur. Kategoriler, sadece duyusal deneyimin sağladığı içerik karşısında aktive olan potansiyellerdir. Kendinde ve kendisi için var olan yapılar değil, yapı kurucu tepkime potansiyelleridir. Bir de üçüncü *Eleştiri*'de teleolojinin rolünden söz etmek gerekir: Eskilere dayanan bir tarihyazım geleneği, estetik ve ahlak yargılarını yorumlamaya odaklanmayı tercih ederken, Kant'ın teleolojik yargı konusunda, hayat bilimleri alanındaki neredeyse kırk yıllık okumalarına dayanan yorumları arka plana itilir. Kant'ın yaşam bilimlerinin teleolojik türden, dolayısıyla da metafizik düzlemde bir düşünce sürecini gerektirdiğini söylemek için "Newton'un ot yaprağının" (*Yargı Yetisinin Eleştirisi*, II, § 75) varlığını ihtimal dışı gördüğü cümle, Cuvier gibi

doğa bilimciler tarafından hayatın fenomenlerinin fizik-kimya yasaları doğrultusunda açıklamalarını reddetmek için on yıllarca tekrarlanmıştır. Victoria dönemi İngilteresinde, evrime kesin olarak karşı çıkmasına rağmen Darwin'in saygı duyduğu William Whewell (1794-1866), bir organizmanın uygun çevresel şartların teşvikiyle dönüşümden geçebileceğini reddetmek için Kant'a göndermede bulunmuştur.

Kant'ın kendisine gelince, öğrencisi Johann Gottfried von Herder (1744-1803), *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [İnsanlık Tarihinin Felsefesi Konusunda Fikirler] (1784-1791) başlıklı eserinde sıralı-oluşum tezlerini benimsemenin ve canlı organizmaların ağır jeo-iklimsel değişimlere tepki olarak ağır dönüşümlerden geçebileceklerini öne sürmenin yanı sıra, canlıların dönüşümden geçemeyeceğini, kökenlerindeki tohumların yaşam koşullarına hiçbir şekilde bağlı olmadıklarını bir şekilde savunma imkânı bulur.

Kant ile bilimler ve özellikle döneminin yaşam bilimleri arasındaki ilişkiler konusundaki daha yeni araştırmalar, karmaşık bir düşünürün araştırmalarının, ilgi alanlarının ve faaliyetlerinin bütünü içerisinde incelenmesi gereken büyüleyici yönlerini göz önüne sermiştir.

Alman İdealizmi



Herder, *Dilin Kökeni Üzerine Bir Deneme* — 1772

Fichte, *Düşünce Özgürlüğünün Geri Kazanılması* — 1793

1794 — Robespierre'in ölümüyle Terör Dönemi sona erer

Fichte, *Dilin Kabiliyeti ve Kökeni Üzerine*; Schiller, *İnsanlığın Estetik Alanında Eğitimi Üzerine Mektuplar* — 1795

Schelling, *Doğa Felsefesi İçin Fikirler* — 1797



1799 — Mısır'da Rosetta Taşı bulunur

1804 — Napoleon, Fransa imparatoru ilan edilir

Hegel, *Tinin Fenomenolojisi* — 1807 — Tilsit Barışıyla Prusya Fransa'ya boyun eğer

Fichte, *Alman Ulusuna Söylevler* — 1808

Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine* — 1809

1814 — Viyana Kongresi

1815

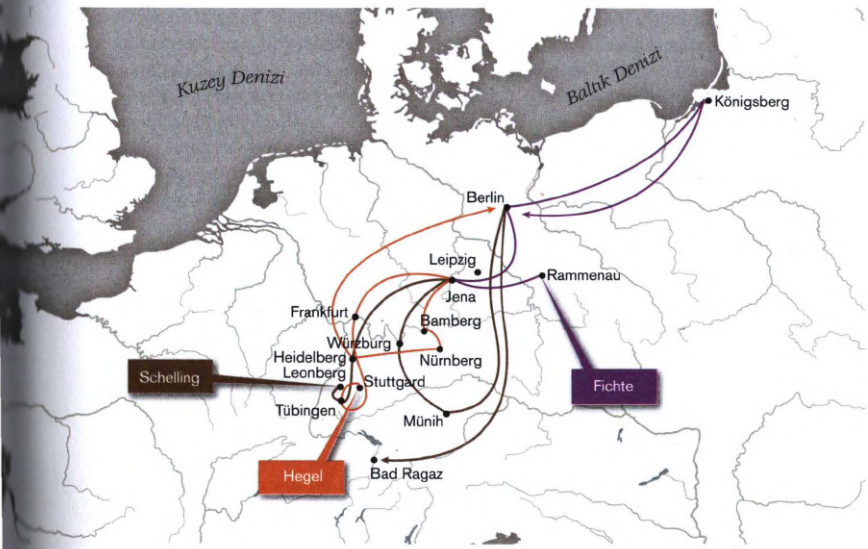
Hegel, Heidelberg Üniversitesinde bir kürsü elde eder — 1816



Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* — 1817

Beethoven, Schiller'in *Neşeye Övgü*'sünü de içeren *Dokuzuncu Senfoni*'sini tamamlar — 1824

Von Humboldt, *İnsan Dilinin Yapısındaki Çeşitlilik Üzerine* — 1836


Kuzey Denizi
Baltık Denizi
Königsberg
Berlin
Leipzig
Rammenau
Jena
Frankfurt
Bamberg
Würzburg
Heidelberg
Nürnberg
Leonberg
Stuttgard
Tübingen
Münih
Bad Ragaz
Schelling
Fichte
Hegel

ALMAN İDEALİZMİ

Siyaset alanında Fransız Devrimi, felsefe alanında da Kant'ın "Copernicus Devrimi" XVIII. yüzyılın son on yılında gelişmeye başlayan ve genellikle "İdealizm" olarak nitelenen felsefeyi anlamak için gerekli olan referans noktalarıdır.

Fransız Devrimi, insanların özgürlüğünün ve haklarının kabul edilmesi, kurumların reforma tabi tutulması ve özellikle Almanya gibi, temelde henüz feodal yapıya sahip, katı bir sınıf ayrımının hüküm sürdüğü eyaletlerden oluşan bir ülkede toplumun yenilenmesi açısından büyük bir fırsat olarak algılanır. İdealizmin başrol oyuncuları Fransız Devrimiyle ilgili olarak başlangıçta büyük coşku gösterirler (ama bu coşkuları Terör Döneminden sonra ve Napoleon'un iktidarı ele geçirmesiyle kayda değer düzeyde söner): Fichte eserlerinde devrimin meşru olduğunu iddia ederken, ondan birkaç yaş genç olup Tübingen'deki Stift'te sınıf arkadaşı olan Hegel ile Schelling de devrimin ideallerine bağlılıklarını açıkça ilan ederler.

İdealizm felsefesi Kant'ın yok sayılması imkânsız etkisi altında başlarsa da onu aşmaya çalışır. Dünya, bütün diğer öznelerle aynı bilişsel yapıyı paylaşan bireysel bir öznenin bilişsel nesnesi olmaktan ziyade, Fichte'nin doğumundan (1762) Schelling'in ölümüne (1854) kadar insanlık tarihinin, Amerikan Devriminden Fransız Devrimine, Napoleon'dan XIX. yüzyılın ilk yıllarını sarsan dönüşümlere kadar birbiri ardına gerçekleşen çığır açıcı olayların gerçekleştiği büyük sahnedir. Hegel gibi filozoflara göre bu tarihe hâkim olan bireyler üstü bir akla içkin yasalar aralıksız bir mücadele halinde beşeri olayların seyrinde tezahür eder; bu, sonsuz bir süreç olsa da herhangi bir gerileme içermez, çünkü gerçek olan (gerçekleşen veya gerçekleşmiş olan) her şey akılcıdır. Bu durumda İdealistler Kant'ın ve eleştirel felsefenin mirasını devralırlarsa da aklın sınırı noktasında ondan ayrılırlar. Felsefenin gerçekliğin en derin anlamına ulaşması ve yapılarını anlayabilmesi gereklidir: İdealistler bu anlamda sıklıkla eleştirinin sınırlarından çıkıp üniversite eğitimleri sırasında ayrıntılı bir şekilde inceledikleri Kant öncesi felsefe ve metafizik geleneğe dönerler.

Fichte, Schelling ve Hegel'in felsefe sistemlerini ortak bir modele indirgemek zordur. Yukarıda tarif ettiğimiz referans tablosu içerisinde de olsa, asıl öne çıkan, aralarındaki farklılıklardır: Fichte ben'i merkez alan ve bilincin formel özelliklerine özel önem veren öznel ve etik bir idealizmin kurucusu olarak karşımıza çıkar; Schelling doğaya, sanata ve mite duyduğu ilgiyle ve insanın sanatsal görü yoluyla mutlak olana erişebileceği estetik temelli bir idealizmi

geliştirmiş olmakla dikkat çeker; Hegel ise tarihe ve Hıristiyanlığın felsefi açıdan baştan değerlendirilmesine özel önem verilen, tin kavramına dayalı bir idealizmin temsilcisi niteliğindedir.

Sonradan, Hegel'in etkisi altında gelişmiş bir tarihyazımı geleneği İdealizm akımını Hegel'in sistemini İdealizmin tamamının zirve noktası olarak gören bir seyir olarak yorumlamayı önermiştir. Aslında, aralarındaki yaş farkına ve Fichte'nin ölümü ile Schelling'in ölümü arasında kırk yıl kadar olmasına rağmen, İdealizmin sistemleri birbirine çağdaş sayılmalıdır: Üç filozof bu sistemleri geliştirirken bazen apaçık, bazen üstü örtülü bir gönderme ve eleştiri oyunu bağlamında birbirlerinin düşüncelerini göz önüne alırlar. Bundan dolayı aralarında çeşitli ortak noktalar tespit etmek de mümkündür ve bu noktaların en önemlisi hiç şüphesiz, felsefenin bütün diğer disiplinlerin temelinde yatan, her şeyi kapsayan tam bir sistem olduğunun öne sürülmesidir. İdealistlere göre beşeri bilginin tamamı ansiklopedik bir proje doğrultusunda düzenlenmelidir; o proje, sistemin akılcılığını temel alır, sistem de hem organik bir bütün sayılan doğa âleminin hem de tarih âleminin akılcılığını yansıtır.

Alman İdealizminin Kant'ın transendental idealizmi için verdiği, fenomenlerin kendinde-şeyler değil de temsiller sayıldığı doktrin şeklindeki tanımında öncelenen esas anlamı, gerçekliğin akılcı yapısı ile insanın gerçekliğin bilgisini edinme kabiliyeti arasındaki temel mütekabiliyette tespit edilebilir.

İdealizmin düşmanları arasında yaygın hale gelen fikirlerden birine göre İdealist felsefe, gerçekliğin varlığını reddeder ve onu düşüncenin inşa ettiği bir yapı olarak görür. Ama bundan daha yanlış bir yorum olamaz: Fichte'den Hegel'e, ben'in faaliyetinin karşısında daima bir doğa, mevcudiyetiyle bir beden, özne olarak ben-olmayan, dünya, kendinde-varlık vardır. Doğanın mevcudiyeti bile sadece ruhsal faaliyet yoluyla düşünülebilen bir şey haline gelir. Ama ruhsal faaliyetle ilgili İdealist kategoriler "kültür" ile ikame edilirse, İdealistlerin dış dünyayı sadece kültürel faaliyetin ona verdiği anlam ve biçim şeklinde düşünebildikleri daha iyi anlaşılabilir.

Bu anlamda İdealizmin özelliklerinden biri (o döneme kadar belki de sadece Vico'nun yaptığı şekilde) tarihe başvurmasıdır.

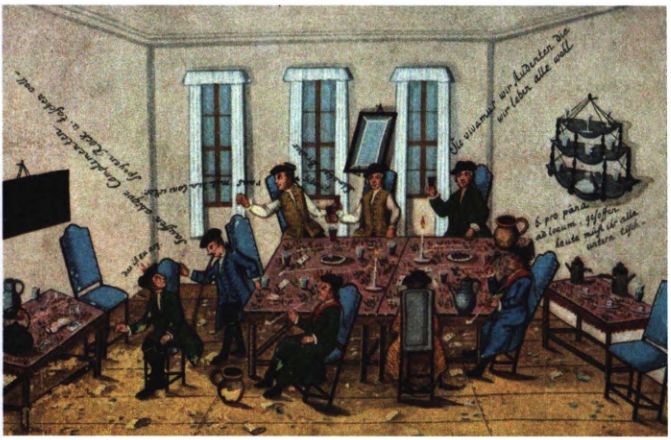
Son olarak şunu belirtmek gereklidir: Filozoflar daha önce bilim insanı, teolog, *philosophe* ve genel anlamda belirli bir kuruma bağlı olmayan düşünürlerken, İdealizmle birlikte akademik filozof, meslekten filozof olup kendinden önceki filozofların farklı bakış açılarından düşündüklerini yeniden ele almak isteyen üniversite profesörü figürü doğar. Günümüze ulaşmış olan da filozofların bu özelliğidir.

FICHTE

Gaetano Rametta

Gençlik Dönemi (1762-1794)

Johann Gottlieb Fichte 1762'de Saksonya'da, Rammenau'da, mütevazı kökenli bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelir. Zeki olduğu yerel bir ileri gelen tarafından fark edilince önce Pforta Lisesine yazdırılır, sonra da üniversitede teoloji eğitimi almaya başlar. Ekonomik zorluklardan dolayı derslerini yarım bırakmak zorunda kalıp özel öğretmen olarak geçimini sağlamaya çalışır. Ancak genç Fichte felsefeye ilgi duymaya devam eder; özellikle belirlenimcilik meselesi bir yandan aklın gereksinimleriyle yadsınamaz bir şekilde uyum içindeyse de kalbin gereksinimlerini ve özgürlük arzusunu tatmin edemez.



Jena Üniversitesinin öğrenci loncalarından birinin bir günlüğünden alınmış espritüel bir çizim, 1771

Kant'tan Sonra Alman Felsefesi

Eleştirilerle Yüzleşme

XVIII. yüzyıl sonlarında Kant'ın eleştirileri çeşitli olası felsefelerden biri olarak değil de felsefi düşüncelerin, bakışı bilginin değişken ve olumsal içeriğinden sürekli ve evrensel biçimlerine kaydırmaya izin veren geri dönüşü olmayan bir noktası olarak görülür. Karl Leonhard Reinhold da (1758-1823) *Briefe über die Kantische Philosophie*'de [Kant'ın Felsefesi Üzerine Mektuplar] (1786-1788) sunduğu eleştiriyle, ana özelliği evrensel bir bilgi kriterinin belirlenmesinden ibaret olan eleştirel felsefenin sonuçlarını yaymayı amaçlar. Reinhold eleştiriyi, temel bir kavram ve insan ruhunun akıl eleştirisinde tanımlanmış yetilerinin (duyusallık, zihin, akıl) ortak unsuru olan temsil üzerine inşa etmek ister.

"Temsil" ile belirli bir nesnenin öznel tasviri değil, insan aklının gerçekliğe ulaşmasının tek yolu olan, deneyimin olgusallığının genel yapısı kastedilir; temsil kabiliyeti yoluyla biçimlendirici güç (kendiliğindenlik veya form) ile maddeyi (temsil nesnesi) birbirine bağlamak, böylece bilişsel veriyi sentezlemek mümkündür. Form ile madde arasında var olan çeşitli sentez yöntemi farklı temsil biçimlerine (görü, kavram, fikir), dolayısıyla da temsil eden öznenin çevresindekilerle etkileşim biçimlerine (arzu, bilgi, ahlaki eylem) tekabül eder. Dolayısıyla aklın eleştirisinin merkezinde özne değil, onun dünyayla bağıntısını sınırlayan ve Reinhold'un "bilinç" olarak tanımladığı ilişkinin genel ve özne öncesi yapısı vardır.

Bilgiden Bilince

Böylelikle eleştirinin ekseni, özne ile nesne arasında bir ilişki gerektiren bilginin olanaklılık şartlarının arayışından bilginin böyle bir ilişkinin kaynağı olmasının olanaklılık şartlarının arayışına geçer. Eleştirel felsefe "temel felsefe," yani bilincin evrensel unsurlarının tasviri haline gelir ve temelinde kendinden bir şey değil, bir *Satz*, yani insan ruhunun evrensel ve zorunlu özelliklerini kendinde toplayabilecek ve bilinçte meydana gelen her şeyi ifade edebilecek bir "önerme" yatar. Eserleri benzer bir yönelime sahip olan Jakob Sigismund Beck de (1761-1840) *Erläuternder Auszug aus den Kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant*'da [Profesör Kant'ın Eleştirel Yazılarından Açıklayıcı Alıntılar] (1796) Reinhold'un eleştiriyi temsil kavramına dayandırma tezini eleştirir ve eleştirel felsefeyi bilincin performansı üzerine yeniden inşa etmeyi önerir: Felsefenin temel alması gereken tek önerme, temsilin "gerçekliği" değil, "orijinal temsil" olarak nitelenen zihnin yetilerinin kullanımıdır.

Kant'a Yönelik Kuşkucu Eleştiriler

Reinhold'a yönelik diğer eleştiriler, temel felsefede ve eleştirel felsefede argüman açısından tutarlılık olduğu-

nu görmesine rağmen onları bilinç ile dünya arasındaki somut bağıntının anlaşılmasını sağlamaktan aciz görenlerin eleştirileridir. Kant'ın düşüncelerine yönelik bu kuşkucu eğilimin temsilcilerinden biri olan Salomon Maimon (1753-1800) *Versuch über die Transscendentalphilosophie*'yi [Transendental Felsefe Üzerine Bir Deneme] (1790) Kant'ın yorumuna; *Philosophisches Wörterbuch* [Felsefe Sözlüğü] (1791) ile *Streifereien im Gebiete der Philosophie*'yi ise [Felsefe Alanında Arasözler] (1793) Reinhold'un yorumuna adar. Maimon'a göre Kant ile Reinhold zihin ile duyusallık arasında fazlasıyla katı bir ayrım gütmüşler, felsefelerini tam da ortadan kaldırmak istedikleri dogmatik akılcılığa dönüştürmüşlerdir. Görülerin ve kavramların radikal heterojenliğinden dolayı Kant'ın *a priori* sentez olarak gördüğü bilginin imkânsız olduğu öne sürülür: Bir yanda zihnin *a priori* formlarının analizi evrensel ve zorunlu, ama sadece zihin tarafından inşa edilmiş nesneler (matematiksel nesneler) açısından geçerli bilgiyi temin edecek durumdayken, diğer yanda duyusal bilgi olaylar arasında sadece, Kant'ın dediği gibi *a priori* kavramlar tarafından şartlanmış değil, deneyci bir kurallılığın sonucu olan olası bir bağlantıya tanıklık eder.

Gottlob Ernst Schulze'nin de (1761-1833) eleştirileri bir o kadar radikaldir. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie* [Aenesidemus veya Sayın Profesör Reinhold'un Sunduğu Temel Felsefenin Dayanakları] (1792) adlı eseri Kant'a getirilen yorumların temel safhalarından birini teşkil eder ve Reinhold'un temel felsefesi tarafından ele alınıp sistematikleştirilmiş haliyle Kant'ın eleştirisinin saf öznelliğinin sert bir eleştirisini içerir. Reinhold'un birincil ilkesi, felsefenin ne ilk ne de tek ilkesidir: Bir önerme olduğundan, geçerliliği, mantıksal-formel tutarlılığına, dolayısıyla da çelişmezlik ilkesine tabidir. Temel felsefe ayrıca deneyim ile temsil arasındaki keyfi bir denkleme dayalıdır: nitekim, duyusal algılarda olduğu üzere, temsillere dayandırılamayacak deneyimler de söz konusudur. Maimon da, Schulze de gerçekliğin akılcı ve sistematik anlaşılabilirlik iddialarına karşı çıkmazlar. Bu yazarların kuşkuculuğu daha çok, aklın sonsuz ilerleme ve insanın, sonlu olmasından dolayı, hiçbir zaman tam olarak anlayamayacağı bir hakikate giderek yaklaşma anlamında algısının bir sonucudur.



Arthur Schopenhauer, *Gottlob Ernst Schulze'nin karikatürü*, 1810, Frankfurt, Universitätsbibliothek Frankfurt am Main

Dini İlgi Alanı

Fichte'nin ilk edebi eseri, *Versuch einer Critik aller Offenbarung* [Bütün Vahiylere Eleştiri Denemesi] adlı bir felsefe tarihi eseridir: Fichte'nin arzusu, üç *Eleştiri* eseri sayesinde düşünme şeklinin tamamıyla değişmesinden ve önünde kendi deyimiyle "yeni bir dünya"nın açılmasından sonra Kant'ın onayını ve takdirini elde etmektir. Kitap 1792'de yayımlanır, ertesi yıl da ikinci baskısı çıkar. Anonim olarak yayımlanmış olup ilk anda Kant'a ait olduğu sanılır. Kant bu kitabın kendisine ait olduğunu açık bir şekilde yalanlar, ama eser artık ünlenmiştir. Fichte kendini aniden Alman felsefe âleminin ortasında bulur ve 1794'te felsefe dersi vermek üzere saygın Jena Üniversitesinden davet alır.

Vahiy

Eserin ana fikri, vahyin, ahlak yasasına zaten sahip olan, ama aklın gücünün duyusal dürtülerin direncini kırmaya yetmediği insanların duyduğu bir "ihtiyaca" cevap veriyor olmasıdır. Vahiy, hayal gücüne yasanın yaratıcısı Tanrı'nın temsiliyle destek vererek yasaya duyusallıkla mücadele etmek için gerekli gücü sağlar. Dolayısıyla vahiy aklın geçici zayıflığını teselli ederken, duyusallığın oluşumu yoluyla giderek daha yüksek ahlaki şartlara doğru ilerlemeye katkıda bulunabilir.

Siyaset ve Ahlak

Fichte'nin pratik konulara ilgisi siyasi içerikli sonraki iki eserine yansır: *Zurückforderung der Denkfreiheit* [Düşünce Özgürlüğünün Geri Kazanılması] (1793) ile 1793 ve 1794'te iki cilt halinde yayımlanan *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution* [Kamuoyunun Fransız Devrimi Konusundaki Görüşünün Düzeltilmesine Katkı]. Fichte bu eserlerde hukuk, siyaset ve ahlak arasındaki ilişkilere yönelik ilk teorisini sunar ve siyasi yapıyı modifiye etmenin meşru olması temelinde devrimin meşru olduğunu savunur.

Fichte'ye göre bir yanda insanın sadece ahlak yasasına tabi, akılcı bir özne olarak eylemde bulunduğu doğal hal ile insanın ahlaki bir varlık olarak kendisine uygun olanı yapma konusundaki daimi hakları arasına dahil edilen doğal hukuk vardır.

Diğer yanda, yine daimi haklar arasına dahil edilen, ama doğal hukuka göre daha dar olan sözleşmeler alanı vardır: Burası, insanın yapması meşru olan ve mutlak anlamda mecburi olanın (Kant'ın ahlak yasası anlamında) tersine, özgür iradeye bağlı olan her şeyi kapsar; başka bir deyişle insan, şartlarını onaylayıp onaylamadığına bağlı olarak bir sözleşmeye katılıp katılmama kararını verebilir.

Devrimin Meşruluğu

Siyasi yapıların temelinde yatan "toplumsal sözleşme" olası sözleşmelerden sadece biridir, dolayısıyla o da özgür iradeye tabidir; başka bir deyişle belirli bir siyasi yapıya itaat da değişime tabi olabilir, yani yurttaşlar kendi siyasi yapılarını değiştirme hakkına sahiptir. Benzer bir şekilde devrim de meşrudur, çünkü devlet sadece şartlı itaat talep edebilir: Bireyler onay vermezse ve sözleşmeden çekilirse, devlet herkesin kendi özgür iradesini icra etme konusundaki doğal hakkını ihlal etmeden buna engel olamaz.

Fichte Jena'da (1794-1799)

Sistematik Eserler

Fichte'nin Jena'daki faaliyetlerinin en önemli özelliği, sonraki yıllarda kendisine gösterilecek rağbeti belirleyecek olan büyük sistematik eserleridir. Bu eserler, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* [Bilim Öğretisinin Temelleri] (1794-1795), *Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* [Doğal Hukukun Temelleri] (1796-1797), *Das System der Sittenlehre* [Ahlak Sistemi] (1798), *Wissenschaftslehre*'nin sonraki versiyonu (1797) ve derslerinin sayısız transkripsiyonu ile düşüncesini yeniden sunmak istediği, ama "ateizm tartışması"nın patlak vermesi üzerine Jena kürsüsünü kaybedip Berlin'e taşınmasından dolayı (1798-1799) yarım bırakmak zorunda kaldığı *Wissenschaftslehre nova methodo*'dur [Bilim Öğretisinin Yeni Yöntemi].

M1: Fichte, Âlimin Misyonu

Fichte bu eserlerin yanı sıra belirli konuları ele aldığı, sistematik olmayan eserler de yazar. Bunlar arasında, kültürlü insanın toplum içindeki rehberlik görevini ve aklın tarihe uygulanmasına yönelik misyonunu açıklığa kavuşturduğu *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* [Âlimin Misyonu] (1794) vardır.

Bilim Öğretisi

Fichte'nin düşüncesinin tamamının temel fikri, felsefenin "bilim öğretisi" olarak algılamasında yatar. Bu kavramı Jena Üniversitesinde ders vermeye başlamadan kısa süre önce, 1794'te yazdığı ve felsefenin bir bilim olarak kabul görmesi için uyulması gereken biçimsel parametrelere yer verdiği *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*'de [Bilim Öğretisinin Genel Kavramı Üzerine] sunar. Fichte bu fikri daha sonra *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*'de (1794-1795) derinleştirip sistematikleştirir. Bu kavramın temelinde "ilke" ve "sistem" ideleri yatar.

Telif Hakkı Tartışması

Avrupa kültüründe XVIII. yüzyılın ikinci yarısının en hararetli tartışmalarından biri, müelliflerin, yani eser sahibi ve münhasır kullanım hakkına sahip olduğu kabul edilen entelektüelin hukuki ve ahlaki ayrıcalıklarını konu alır. Fransa ve özellikle İngiltere bu konuda hazırladıkları yasalarla ve meselenin siyasi sonuçlarıyla öne çıkarken (modern *copyright* kavramı İngiltere'de Anne Yasasıyla doğar), Almanya ilkesel meselelerde tartışmalara ve daha felsefi düşüncelere sahne olacaktır.

Almanya'da Fikri Mülkiyet ve Fikirlerin Serbest Dolaşımı

Almanya'daki tartışma XVIII. yüzyıl ortalarında doğar ve yüzyıl sonlarında zirveye ulaşır. Kant'tan Fichte'ye ve Reimarus'a, Hegel'den Schopenhauer'e kadar Alman kültürünün en önemli temsilcilerinden bazıları bu tartışmaya dahil olur.

Tartışmada bir yanda fikri mülkiyet savunucuları, diğer yanda fikirlerin serbest dolaşımının destekçileri yer alır. İlk grup müelliflerin eserler üzerindeki hakkının korunmaması ve karşılığının ödenmemesi durumunda edebi üretimin, müelliflerin bağımsızlığını teminat altına alamayacak eskimiş hamilik sistemine bağlı kalacağını öne sürerler.

Eserlerin serbest dolaşımını savunanlar bu argümanlara karşılık fikirlerin, Aydınlanmacılığın etkisi altında gelişen, aklın toplumun maddi ve kültürel gelişiminin hizmetinde olması gerektiği ilkesi doğrultusunda, münferit müelliflerden ziyade insan dehasının ürünü ve mülkiyeti sayılması gerektiğini, müellif haklarının savunulmasının bir tür sansür olduğunu öne sürerler. Johann Reimarus (1729-1814) *Der Bücherverlag, in Betrachtung der Schriftsteller, der Buchhändler und des Publikums abermals erwogen*'de [Yazarlar, Yayıncılar ve Okurlar Açısından Kitap Yayımı] (1791) metinlerin serbest dolaşımını en kapsamlı şekilde savunur: Müellif, maddi mülkiyet veya ekonomik kazanç açısından değil, fikirlerin kendilerinden ayrı olan ve müellifin vazgeçilmez mülkü olan fikirlerinin zihinsel mülkiyeti açısından müelliftir. Üstün gelmesi gereken, bir bütün olarak toplumun refahıdır; Reimarus, bilginin yayılımı konusundaki Aydınlanmacı ilkeyi, müellif haklarını reddetmenin teorik temeli ve korsan yayıncılığın bahanesi olarak görür. Birkaç ay sonra Reimarus'un yazısına Fichte *Beweis der Unrechtmaldigkeit des Büchernachdrucks. Ein Rdisonnement und eine Parabel* [Yeniden Baskının Yasadışılığının Kanıtı: Bir Açıklama ve Bir Mesel] (1791) ile cevap verir: Fichte'in açıklaması, düşüncelere verilen "biçim"de vazgeçilmez fikir mülkiyetinin sert çekirdeğini tespit eder. Yayıncı, eserin mülkiyetine değil, sadece kullanım hakkına sahiptir. Biçim münhasır olarak müellife aittir ve müellif iki hakka sahiptir: Kitabın babası olduğunun tanınma-

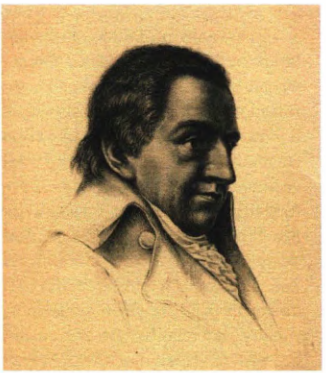
sı ve başkalarının bu haktan faydalanmasının engellenmesi. Böylece fikri mülkiyet, devletin yasaları tarafından, toplum yararına bile olsa, her türlü el koyma eylemine karşı savunulması gereken doğal ve vazgeçilmez bir hak olarak öne sürülür. Reimarus bu yazıya *Nachtrag zu der Erwägung des Bücherverlags und dessen Rechte* [Yayıncılık ve Hakları Konusundaki Düşüncelere Ek] (1791) ile cevap verir ve yayın sözleşmesi yapmış olan müellif veya yayıncı değil, okurlar açısından karara varılması gerektiğini öne sürer.

Tartışmanın zirvesine birkaç yıl içinde, 1785-1791 arasında ulaşılır. Müellifin rolünü asıl tanımlayan Kant olacaktır. 1785 tarihli *Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks* [Yeniden Baskıların Yasadışı Olması Üzerine] adlı yazısında *opus mechanicum* (maddi nesne, kâğıttan oluşan kitap) ile yayıncının aracılık ettiği, müellif ile okur arasındaki diyalog olan *opus mysticum*'u birbirinden ayırır. Dolayısıyla *opera* (basılı kitaplar) müelliften bağımsızken ve herkesin mülkü haline gelebilirken, *operae* (kitap yoluyla okura yönelik yazılanlar) onların mülkiyetine ve sorumluluklarına sahip olan bir müellif gerektirir. Bu durumda bu hak, maddi bir gerçekliğin mülkiyetini değil de kitabın mümkün kıldığı eylemi temel alır: Müellif ile kamuoyunun kamusal söylem anlamındaki kitabın işlevleri olduğu bir diyalektiğin bağımsız ve özgür olarak geliştiği bir uzam tanımlanmış olur. Korsan yayıncılık, haklarıyla ve görevleriyle müellif olmanın ne anlama geldiğinin katı tanımının bahanesi haline gelir. Kant'a göre müellif, kendi adına konuşup başkalarının kendisi tarafından yetkilendirilmeden kendisi adına konuşmasını yasaklama hakkına sahiptir; bu da felsefi açıdan, bu ayrıcalığı, konuşma özgürlüğünün (doğal ve vazgeçilmez) hukuki hakkı olarak görmek demektir. Burada müellifin bağımsızlığının temelinde yattığı ve teminatını teşkil ettiği ortak bir uzam olarak "kamusal akıl mahkemesi" gerçekleşmiştir.

Roberto Limonta



Thomas Rowlandson, *Yazar ile editörü*, 1784, Yale, Yale Center for British Art, Paul Mellon Collection



Johann Gottlieb Fichte'nin portresi, "Popular Science Monthly", 65, 1904

Fichte "sistem"le önerme ile sonuç arasındaki mantıksal bağlantıya dayalı, tam ve kesiksiz, kanıtlama amaçlı bir ardışıklık kasteder: "eksiksiz" olmalıdır, çünkü hiçbir ara geçiş atlanmamalıdır ve "tam" olmalıdır, çünkü bu kanıtlama işleminin bir terimi olmalıdır. Eksiksizlik ve tamlık kriterleri olmazsa olmazdır, çünkü sonuçlarımızın, hakikati yansıttığından ancak böyle emin olabiliriz. Eğer kanıtlama işlemi sonsuza kadar sürerse veya eksiklikler içerirse, kesinlik elde etmek için elzem olan şartlar yerine getirilmemiş olur ve sahip olduğumuz bilgi "şüphe ve belirsizlikler"den dolayı geçerliliğini kaybeder.

Fichte bu noktaya kadar Descartes'ın belirlediği parametreler doğrultusunda hareket eder gibidir. Ama onun getirdiği asıl yenilik, diğer alan, yani "ilke" veya Almancasıyla *Grundsatz*'tır. Fichte bu kelimeyi oluşturan iki terimin önemini vurgular: "temel" anlamına gelen *Grund* ile "önerme" anlamına gelen *Satz*. İlke dilsel olarak da ifade edilmeli, gramer olarak bir önerme biçiminde olmalıdır ve bu önerme "mutlak" nitelikte olmalıdır, yani birincil (serimlemenin başlangıcını teşkil eden) ve koşulsuz (kendinden başka hiçbir şeyi temel almayan) bir hakikati ifade etmelidir. Bu biçimsel parametrelere uyması için önermenin onlarla uyumlu bir içeriği ifade etmesi, başka bir deyişle kendisinin birincil ve koşulsuz temeli oluşturması, yani kendi hakikatinin kesinliğini kendi içermesi gereklidir.

İlk İlke: "Ben'in Kendi Kendini Ortaya Koyması"

Bu noktada birincil ilkenin ne olduğunu ortaya çıkarmak gereklidir. Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*'de bu arayışı, genelde tartışmasız olarak kabul edilen mantıksal özdeşlik ilkesine (A=A) dayandırır. Fichte bu varsayımın haklı olup olmadığını, geçerliliğinin bir başka, daha yüksek ilkeye bağlı olup olmadığını sorgular. Bu soruya verdiği bu yöndeki cevapta özdeşliğin temeline kendi kendini ortaya koyan Ben'i yerleştirir.

Bu formülasyonda Ben, genel anlamda bir konum faaliyeti olarak görünür, dolayısıyla ne bireysel bilinç ne de deneyci veya psikolojik anlamda düşünce söz konusudur. Buradaki belirleyici nokta, özdeşliğin var olması için ortaya



Jena Üniversitesi'nde öğrencilerle askerler arasında çatışma, 1792

konması gerektiği, ortaya konmanın da kendisi dışında başka bir şey tarafından ortaya konmayan bir şeyi gerektirdiğidir; bunun sebebi, sonsuza kadar uzanma yasağıyla bağlantılı bir ilkesel talep değil, özdeşliğin ortaya konduğu andan itibaren ondan daha önce bir konum faaliyetini gerektirmesidir, aksi takdirde ortaya konmaz, bu durumda da var olamaz.

Fichte'nin özdeşliği kategorik değil, koşullu bir önerme olarak gördüğünü vurgulamak gerekir: A = A, A'nın ortaya konduğu, dolayısıyla kendi kendiyle eşit olduğu değil, ortaya konduysa kendi kendiyle eşit olarak ortaya konması gerektiği anlamına gelir. Ben durumunda ise Ben = Ben şeklindeki önerme koşullu değil mutlaktır, yani Ben, içerik ve biçimin karşılıklı olarak birbirini gerektirmesidir, dolayısıyla kendini ortaya koyan Ben ilkesi her iki açıdan şartsızdır.

İkinci İlke: "Ben'in Karşıtı Ben-Olmayan'dır"

Fichte, Ben'in birincil ilke olarak kabul edilmesini sağlayan yöntemi benimseyerek, çelişmezlik ve yeter-sebep gibi iki mantık ilkesinden iki ilkeye daha ulaşmak için faydalanır: biri Ben'in Ben-Olmayan'ı ortaya koyması, diğeri Ben'in Ben'de bölünebilir bir Ben-Olmayan ile bölünebilir bir Ben'i karşı karşıya getirmesidir.

Birinci ilke nasıl A = A şeklindeki mantıksal özdeşlikten kaynaklanıyorsa, ikinci ilke de "-A = A değil" şeklindeki karşıtlıktan kaynaklanır ve şöyle ifade edilebilir: "Ben'in karşısına mutlak olarak Ben-Olmayan getirilir." Bu önermede Ben-Olmayan, basit bir karşıtlık sayılır, dolayısıyla koşulsuzdur, ama sadece karşıt olma şekli açısından; maddeye gelince ise koşulludur: Ben-Olmayan, Ben'e karşıt olandır, Ben'e göre farklı olandır, ötekidir, yani nesnedir, dünyadır. Ben-Olmayan'ın bu tanımında Fichte'nin Ben'den üstün bir "kendinde-şey"in varlığını ihtimal dışı sayması önemlidir.

Üçüncü İlke: "Ben'in Ben'de Bölünebilir Bir Ben ile Bölünebilir Bir Ben-Olmayan'ı Karşı Karşıya Getirmesi"

Şimdi, geriye sadece Ben ile Ben-Olmayan'ın nasıl uyumlu hale getirilebileceği meselesi kalır, çünkü mutlak karşıtlıklarından dolayı birbirlerini dışlarlar; öte yandan biz, sonlu bilincimiz sayesinde, deneyimimiz yoluyla özne ile nesnenin, Ben ile Ben-Olmayan'ın bir arada var olduğunu biliyoruz. Başka bir deyişle bilinç nesneler tarafından "belirlenir," "modifiye" edilir, dünyayı "temsil eder." Fichte bunun nasıl mümkün olduğunu açıklamak için bilim öğretisinin üçüncü ilkesini öne sürer: "Ben, Ben'de bölünebilir bir Ben ile bölünebilir bir Ben-Olmayan'ı karşı karşıya getiriyorum." Yani Ben ile Ben-Olmayan, mutlak olarak değil, sadece kısmi olarak karşıttır; birbirlerini sınırlarlar, sonlu bilincimiz de bundan ibarettir.

Nova methodo Serimleme

Fichte *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*'de [Bilim Öğretisinin Temelleri] benimsediği ve üç kısımdan (ilk ilkeler, teorik kısım, pratik kısım) oluşan serimleme yönteminden memnun değildir, çünkü bilincin bütününün hakkını vermediğine inanır. Ayrıca, benimsediği yöntem teorik eylemi pratik eylemden bağımsız kılar gibi görünür, halbuki Fichte'nin düşüncesi, ilkinin ikincisine bağımlı olduğunu göstermektir. Böylece Fichte 1796-1797 kış sömestri kursunun ilanında "*nova methodo*" [yeni yöntem yoluyla] bilim öğretisini serimleyeceğini ilan eder.

Peki, *nova methodo* bilim öğretisinin ana özellikleri nelerdir? İlki, zihinsel görü kavramının ve ona tekabül eden serimlemenin başlangıç noktasının kullanımıdır. Fichte artık mantıksal özdeşlik ilkesinden kendini ortaya koyan Ben'e ulaşmak yerine "kendine dönen" eylem, dolayısıyla da özbilinç olarak kendini ortaya koyan Ben'den başlar. Fichte, kendiyle ilgili bu dolaysız bilince "ben'lik" olarak tercüme edebileceğimiz *Ichheit* adını verir.

Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre'ye kıyasla bir başka önemli değişiklik de serimlemenin artık birincil ilkelerden başlamaması, dolayısıyla

da teorik kısım ile pratik kısmın birbirinden ayrılmış olmasıdır. Zihinsel görü anlamında ben'likle aynı düzeyde kendimizi ortaya koyduğumuzda artık bilincin birliğini iki ayrı kısma bölmeye ihtiyacımız yoktur, çünkü bilincin bütün eylemlerinin ortak kökü, Ben'in kendini ortaya koymakla yeniden kendine döndüğü ilk eylemdir. Bundan dolayı pratik yeti, yani kendini gerçeklikte ortaya koyma *Streben*'i ("çaba" veya "eğilim"), teorik yetiden önce çıkarsanmalıdır.

Hukuk ve Ahlak Felsefesi

Bilim öğretisi hem özgül bir serimleme hem de bütüncül bir felsefe sistemi olarak görülebilir: Özgül bir serimleme olarak sistemin şu âna kadar ele alınan başlıca disiplinidir; bütüncül bir sistem olarak ise farklı disiplinlerden oluşur ve Fichte Jena Üniversitesinde geçirdiği yıllarda bu sistemi sadece hukuk ve ahlak disiplinleri açısından ele alır.



Georg Friedrich Kersting, *Bir adam lambanın ışığında okurken*, 1814, tuval üzerine yağlıboya, Winterthur, Oskar Reinhart am Stadtgarten Müzesi

Hukuk teorisinin sunulduğu *Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*'nin (1796-97) hareket noktası, akılcı ve özgür varlık anlamındaki bireyin sadece başka bireyler arasında böyle olabileceği düşüncesidir: "İnsan kavramı bir birey kavramı değildir, çünkü böyle bir kavram düşünülemez; insan kavramı bir cins kavramıdır." Dolayısıyla Fichte eserin başlarında, birbirlerini sınırlayan ve aralarında hukuki türden bir ilişki tesis eden akılcı varlıklar arasında karşılıklı bir "birbirini tanıma" kavramını temel alan öznelerarasılık teorisini serimler. Fichte bu tabloda (yurttaşlar arası uyuma dayalı) modern sözleşmecilik geleneği ile (özneyi merkez alan) transendental felsefeyi uzlaştırmaya çalışır.

Sonuçta ortaya çıkan oldukça karmaşık yapının ana özelliği, temsili bir güçle birleşmeye ve ona itaate yönelik bir sözleşmeye dayalı klasik bir yapının varlığının yanında, "*ephoros*"luğun (eski Sparta yargıçları) tesis edilmiş olmasıdır. Bir devletin meşruluğunu değerlendirmek açısından belirleyici kriter, yasama, yürütme ve yargı kuvvetleri arasındaki ayrım değil, Fichte'ye göre çok daha önemli olan, bir bütün olarak temsili kuvvet ile *ephoros*'lardan oluşan kefalet yargıçları arasındaki ayrımdır. Çünkü yönetimin faaliyetleri konusunda şüphe duyulduğu takdirde, yargıçlar yöneticilere yönelik bir "yasak" ilan etme ve halkı toplantıya çağırma kabiliyetine sahiptir. Halk da ya yönetimi değiştirecek ya da *ephoros*'lara olan güveni feshedecektir.

Ahlak Sistemi

Ahlak alanında Fichte'nin amacı *Das System der Sittenlehre*'de (1798) ahlak yasasını "genetik olarak türetmek," yani kökenini, "doğumunu" ortaya çıkarmaktır. Başka bir deyişle Fichte, insanda geçerli olan ve ahlaklı eylemlerinin kaynağı olan birincil ahlak ilkesini arar. Fichte bu arayışta Kant'la aynı sahada yer alır, ama Kant'ın ahlak yasası tamamıyla biçimselken, Fichte'ye göre maddi bir geçerliliği de söz konusudur.

Akıl ile duyusallık arasındaki bağıntı, Fichte'ye göre, çaresi olmayan bir husumet değildir, tam tersine, ahlak yasasının maddi dünyada gerçekleştiği göz önüne alınarak duyusal dürtülerin giderek oluşmasından ibarettir. Fichte'nin insanın fiili eylemlerinin aracı olarak bedene önem vermesi ve doğayı akılcı, sonlu öznenin ahlaki eylemlerini mümkün kılacak organik bir bütün olarak algılaması bundandır. Öte yandan, Fichte'nin *Das System der Sittenlehre*'de öne sürdüğü özgürlük teorisinin amacı, akılcı varlıkların doğa üzerindeki üstünlüğünü teyit etmektir.

Hukuk ile ahlak arasındaki bağıntıya gelince, Fichte bunları farklı ilkeler doğrultusunda işleyen iki disiplin olarak görür: Hukuk, akılcı varlıkların, birbirlerinin içsel inanışlarının özelliklerinden bağımsız olarak dış dünyada bir arada yaşamasını mümkün kılan şartların arayışı temelinde işler; ahlak ise

hem niyetin özellikleri hem de somut eyleme dönüşme konusundaki fiili kabiliyeti temelinde işler.

Ateizm Konusundaki Tartışma ve Berlin'e Yerleşme

1798 sonbaharında *Philosophisches Journal*'da Friedrich Karl Forberg'in Tanrı'nın varlığının belirsizliğini ele aldığı "Entwickelung des Begriffs der Religion" ["Din Kavramının Gelişimi"] adlı denemesi yayımlanır. Bu denemeden önce de Fichte'nin Forberg'in tezinden ve ateizmle bağlantılı sonuçlarından mesafeli durduğu "Uber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung" ["Dünyanın İlahi Yönetimine Olan İnancımızın Temeli Üzerine"] adlı deneme yer alır.

Fichte'nin savunduğu ana teze göre Tanrı'nın varlığı, olabilecek en kesin şeydir, ama Tanrı "dünyanın ahlaki düzeni" olarak anlaşılmalıdır. Dünyayı yaratan şahsi Tanrı kavramını reddeder görünen bu yaklaşım, "ateizm konusundaki tartışma" olarak bilinen, birçok entelektüelin katıldığı ve kültür dünyasını derinlemesine sarsan bir tartışmaya yol açar: 1798-1801 arasında, Fichte'nin ve Forberg'in tezlerine cevaben kitap olsun, felsefe dergilerinde makale olsun, yüz kadar deneme yayımlanır.

Tartışmanın zirvelerinden birini teşkil eden, Friedrich Heinrich Jacobi'nin *Jacobi an Fichte* adlı mektubunda (Mart 1799) bilim öğretisine yönelik, sonraki yıllarda felsefe alanında büyük rağbet görecek bir terimle "nihilizm" suçlamasını getirir. Bazı dikkatsiz yanlış anlamalardan kaynaklanmış olmasına rağmen, Fichte bu suçlamadan rahatsız olur ve hem ona hem de başka eleştirilere *Die Bestimmung des Menschen*'da [İnsanların Misyonu] cevap verir: 1800 yılına tarihlenen bu eser, bir anlamda bu tartışmanın tamamının felsefi bir değerlendirmesini sunar.

Ateizm tartışmasına Almanya'da dönemin çeşitli mahkemeleri de dahil olduğundan, sonuçta Fichte'nin Jena Üniversitesinden istifa etmek zorunda kalmış olması şaşırtıcı değildir.



Johann Friedrich Jugel, *Johann Gottlieb Fichte'nin portresi*. Heinrich Anton Dähling'in bir tablosundan elde edilmiş litografi, 1808

Alman Ulusuna Söylevler

1806'da, Prusya Napoleon'un ordusu tarafından Jena'da yenilgiye uğratıldıktan sonra Fichte Berlin'den ayrılarak hükümetin ve sarayın sığındığı Königsberg'e geçer, burada idari görevlere getirilir ve yerel üniversitede bir ders verir. Buradaki kalışı Fransızların Haziran 1807'de Königsberg'e ulaşmasıyla son bulur ve Danimarka'ya geçer, aynı yılın Ağustos ayında ise yeniden Berlin'e döner. Bu arada imzalanan Tilsit Barışıyla (Temmuz 1807) Prusya, Fransa'ya tabi hale gelir. Savaştan ve Prusya'nın yenilgisinden dolayı çok sarsılan Fichte daha aktif bir rol üstlenmeye karar verir ve 13 Aralık 1807'de Berlin'in Bilimler Akademisinde Napoleon'u şiddetle eleştirip Alman halkını coşkuyla yücelteceği bir dizi söylevin ilkini verir. Şehir halen Fransız ordusunun işgali altındadır ve Fichte sansür açısından sorunlar yaşar ama sorunlarını halletmeyi başarır. Söylev dizisi 20 Mart 1808'de tamamlanır ve *Reden an die deutsche Nation* [Alman Ulusuna Söylevler] Mayıs ayında basılır.

Gençliğinde Fransız Devrimini yücelterek onu insanlık tarihinde bir dönüm noktası olarak görüp Fransa'yı da özgürlük ilkelerini kabul ettirecek ve insanlığı karanlıktan kurtaracak ulus sayan Fichte, artık Devrimin başarısızlığa uğramasının ve Napoleon'un despotizmine ve otoriterliğine dönüştüğünün nedenlerini sorgular.

Bu başarısızlığın sorumlusu Fransa halkı ve hakiki özgürlüğe erişme konusundaki acizliğidir: Bu acizlik her şeyden önce asıl dilinden vazgeçmiş olmasından kaynaklanır. Fichte *Reden an die deutsche Nation*'da canlı dillerle ölü dilleri birbirinden ayırt eder: Canlı diller, bir halkın tarihi boyunca sürekli olarak konuşulanlardır, halkın "fiili hayatında gelişmeye" devam etmiş asli dillerdir; bu dillerin "ruhsal kısmı" imgelerden oluşur ve bir ulusun hayatını ifade eder. Fransızlarınki gibi ölü diller ise bu ruhsal kısmın "keyfi kavramların bir o kadar keyfi ve açıklanamaz işaretlerinin bölük pörçük derlemesi" haline geldiği dillerdir ve halkın hakiki doğasını ifade etmezler.

Fichte'ye göre Almanlar canlı bir dile sahiptir: Ruhsal üstünlükleri ve kültürel kimlikleri bundan kaynaklanır, kelimenin gerçek anlamıyla bir "halk" olmaları, "en mükemmel halk olmaları bundandır." Bu üstünlüklerinden dolayı, tarihin nihai amacı olan insanlığı kurtarma görevi eskiden Fransızlara aitken artık Almanlar tarafından üstlenilmelidir. Fichte'ye göre Almanların kültürel kimliğine en başta Luther katkıda bulunmuştur: Alman halkı, "son büyük evrensel eylemi" olan Reformu coşkuyla benimsemiş, papalığa kar-



Charles Meynier, *27 Ekim 1806'da Napoleon Berlin'de*,
1810, Versailles, Musée National du Château

şı "İncil'in ışığı"nı öne sürebilmek uğruna yoksunluklara ve zulme tahammül etmiştir. Luther'den sonra Alman kültürel kimliğine özellikle "yabancı felsefe"yle mücadele ederek katkıda bulunanlar Leibniz ile Kant'tır.

Sonraki dönemde yer alan, Napoleon'un Fransasına boyun eğme, Almanya'nın birçok küçük eyalete bölünmesi gibi tarihi olaylar Almanların kültürel bağımsızlığını güçlendirme gerekliliğini dayatır: Fichte bu görevin eğitim tarafından üstlenilmesi gerektiğini öne sürer; "yabancı bir hayata bağlı hale" gelme tehdidi altındaki Alman ulusu için gerçek anlamda bir kurtuluş aracı olan eğitimden yeni bir birleşmenin, kimlik konusunda yeni bir bilincin dürtüsü olmasını beklemek doğaldır.

Âlimlerin sorumluluğundaki eğitim tamamıyla kapsayıcı bir sistem olmalıdır, yani bir bireye çocukluğundan olgunluk dönemine kadar eşlik etmelidir, halkın bütün katmanlarına yönelik olmalı, ulusal olmalı ve halkta vatan sevgisi uyandırmalıdır. Bu duyguyu devletin resmi temsilcisinden çok sıradan yurttaşın hissetmesi daha kolay olacaktır.

Graziella Rotta

Bilim Öğretisinin Yeni Serimlemeleri

Fichte bu sancılı deneyimden sonra Jena'dan ayrılıp Berlin'e yerleşir ve hayatının son yıllarını burada, yoğun bir eser üretimiyle geçirir. Fichte'nin bu dönemde ürettiği eserlerden yayımladıkları ile yayımlanmayanlar arasında derin bir fark söz konusudur.

İlk gruptaki eserler arasında *Die Bestimmung des Menschen*'in yanı sıra *Der Geshlossene Handelstaat* [Kapalı Ticaret Devleti] (1800) dikkat çeker: Bu eserde Fichte, uluslararası ticaret ilişkilerinden bağımsız kalması gereken otarşik devlet teorisini sunar. Fichte daha sonra tarih felsefesinin özünü içeren *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* [Çağdaş Dönemin Ana Özellikleri] (1806), din felsefesine adadığı *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre* [Kutsanmış Bir Hayat için Kılavuz] (1806) ve Napoleon karşıtı sert bir eleştiri eseri olan *Reden an die deutsche Nation*'ı [Alman Ulusuna Söylevler] (1808) yazar. Fichte'nin Berlin yıllarında özgül bir disiplin anlamında bilim öğretisi konusundaki tek eseri, *Die Wissenschaftslehre, in ihrem allgemeinen Umrisse dargestellt* [Bilim Öğretisinin Ana Hatları] (1810) adlı kısa sentezidir. Fichte'nin hayattayken yayımlanmayan eserleri ise, ki sayıları on dördü bulur, esasen bilim öğretisini ele alarak modern felsefenin yaratıcılığının zirvelerinden birine ulaştığı eserlerdir.

Kutsanmış Bir Hayat için Kılavuz

Fichte'nin bu yıllardaki felsefesinin ana hatlarıyla özetlendiği eser ise *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre*'dir: Bu eser din felsefesinin yanı sıra bilim öğretisinin serimlemesini de içerir. Fichte ilk olarak *Die Bestimmung des Menschen*'da ele aldığı kavramları geliştirerek teorisinin temeline artık kendini ortaya koyan Ben'i değil, ne bir özneye ne de yüce bir varlığa dayalı olmayıp insanın bilincinde tezahür eden kişiler üstü hale gelme olarak algılanan orijinal hayat anlamında mutlaklığı yerleştirir.

Fichte'nin tespit ettiği beş temel bakış açısı doğrultusunda dünyayı yorumlamak mümkündür: bunlar duyusal zevk, meşruiyet, üstün ahlak, din ve bilim öğretisi anlamında felsefedir. Fichte'nin meşruluğun bakış açısına hem Kant'ın ahlak yasasını hem de Jena'dayken geliştirdiği hukuk ve ahlak felsefesini dahil etmesi, üstün ahlakın yasanın biçimsel vizyonundan vazgeçip hayatın anlamını hem tarihsel eylem hem de zihinsel yenilik düzleminde ruhsal yaratıcılık kabiliyetinde bulması ilginçtir.

Bu anlamda ahlak ile dinin bakış açıları arasında güçlü bir entegrasyon söz konusudur, nitekim din alanında vurgulanan artık, yaratıcı öznellik değil, öznelliğin içindeki eylem ilkesi olan ilahi hayattır. Beşeri özgürlüğün aracılığı olmadan ilahi hayat ortaya çıkamaz ve gerçekleşemez; öte yandan insanın

içinde eylem gösteren ilahi ilkenin bilinci insanın eylemlerini ve inanışlarını güçlendirir ve yaratıcılığının gelişiminin koşulu haline gelir. Bu durumda Tanrı, yeni faaliyetlerin sonu gelmez kaynağıdır. Bu açıdan Spinoza'ya benzeyen Fichte, Tanrı'yı evreni yoktan yaratan şahsi bir varlık olarak düşünmeyi Tanrı fikriyle çelişkili görür; bu yaklaşımı benimseyen her türlü yaratılışçı metafiziğe kökünden karşı çıkar.

Son Yılları

Fichte'nin hayatının son yılları yeni kurulan Berlin Üniversitesinin hem hocası hem de 1811-1812 yılları arasındaki rektörü olarak yoğun bir faaliyet içinde geçer. Bilim öğretisi konulu derslerinden önce felsefeye giriş ("Bilincin Gerçekleri" adı altında) dersleri verir, 1812'de de Transendental Mantık konusunda iki ders sunar. Yine 1812'de hukuk ve ahlak felsefesini, Berlin dönemine özgü yeni ilkelerin ışığında yeniden ele alır.

Uygulamalı felsefeye gelince, Fichte'nin ölümünden sonra yayımlanan eserler arasında *Die Staatslehre* [Devlet Doktrini] (1813'te yazılmıştır) önemli bir yer tutar; Fichte bu eserde Hıristiyanlıkla bağlantılı bir siyaset felsefesi geliştirir: Bilim öğretisini Hıristiyanlığın felsefe alanında gerçekleşmesi ve devletin yeni siyasi yapısının temeli olarak görülür.

Fichte, Ocak 1814'te Berlin'de ölür.

Dil Tartışması

Antonio Carrano

Jacob Grimm'in (1785-1863) Ocak 1851'de Berlin Bilim Akademisinde okuduğu *Über den Ursprung der Sprache* [Dilin Kökeni Üzerine] adlı deneme, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında felsefe sahnesine dinamizm katan bu tema konusundaki tartışmanın sonunu ideal olarak getirir. İki ay öncesinde Schelling okuduğu kısa bir yazıda, 1770'te ilan edilen "insanlar kendi doğal yetileriyle baş başa bırakılsalar bir dil icat edecek durumda olurlar mı ve bu icadı hangi araçlarla gerçekleştirirler" konulu bir yarışmayı hatırlatmıştır. Böylece idealizmin hayattaki son temsilcisine saygın bir sözlükbilimci cevap verir ve "Sanskrit ve Zendo dillerinin en eski anıtları"nın tanıklık ettiklerinin ötesine giderek "zamanın uçurumu"na inmeyi gerektiren bu meselenin içerdiği zorlukları görmezden gelmez. Grimm'in tezine göre dil, "asıl ortak kaynak"tan giderek uzaklaştığı "dönüşüm" sürecinde "her dilin özgül özellikleri"ne ayrılır. Bu süreci gerisin geriye izleyecek olanlar, insanın kendini daima "düşünen, düşündüğü için de konuşan" bir varlık olarak algıladığını keşfedecek ve düşüncenin dilin "ilerici faaliyeti"ni teşvik ettiğini ve onun tarafından teşvik edildiğini anlayacaktır. Schelling, o yarışmadan yıllar sonra, felsefenin "genel özellikteki bu sorun"la ilgilenmekten uzun zaman önce vazgeçtiğinden, karşılaştırmalı dilbilimin sunabileceği kayda değer katkılardan faydalanmadığından yakınırdı ve yıllar önce, Aydınlanma döneminin ortasında yarışmacının birincisi (Herder) ile muhatabı (Hamann) arasında yer almış olan tartışmayı özetleyerek, Hamann'ı, dilin kökeninin "hem tanrısal hem de beşeri" olduğunu düşündüğü için över.

Herder

Johann Gottfried Herder (1744-1803), 1770'te ödül alan denemesinde insanın "şiddetli fiziksel duyumları" ve "ruhun güçlü tutkuları"nı içinde saklamayıp onları "görünmez bir zincir" oluşturulacak başkalarının anlaması ve onlarla paylaşmak için ifade ettiğini anlatmak üzere şöyle der: "İnsan bir hayvan olarak



Ludwig Emil Grimm, *Jacob Grimm bir ders sırasında*, y. 1830, Göttingen, Städtisches Museum

bir dile sahiptir." Herder'in niyeti, insanı hayvanla bir tutmak değildir, çünkü "hiçbir hayvanın, en mükemmelinin bile gerçek anlamda bir beşeri dilin en kaba haline dahi sahip olmadığına" inanır. Asıl yapılması gereken, meseleyi kökünden ele almak, insanı bütün diğer hayvan türlerinden ayıran unsura odaklanmaktır. Bu açıdan bakınca antropoloji düşüncenin imdadına yetişerek insanın hayvanları değişen ölçülerde uzmanlaştırıp sınırlı bir ortamda yaşamaya zorlayan "kabiliyet"ten ve "doğuştan teknik içgücüler"den yoksun olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla asıl sorulması gereken, konuşmanın, hayvanların bu kadar sofistike bir şeklini bilmediği içsel bir iletişim ihtiyacına mı cevap verdiğidir. Herder'e göre bu sorunun cevabı "doğa ekonomisi"nden kaynaklanıyordu ve bu bağlamda hem insanlarla hayvanlar arasındaki hem de dilleri arasındaki fark "bir derece değil, cins farkı"dır. Hayvanlar "içgüdü"yle birlikte "teknik kabiliyet" sergilerler; insan ise hem "akıl" hem de "özgürlük" sahibidir, yani farklı işlevler göstermelerine rağmen her an "bölünmemiş, bütüncül ruh" şeklinde uyum içinde işleyen "duyusal ve bilişsel, bilişsel ve iradi doğa"lardan oluşan "düşüncenin pozitif



François Gérard, *Ossian hayaletleri çağırırken*, 1801, Rueil-Malmaison, Musée National du Château

gücü"ne sahiptir. Herder'e göre dilin tanrısal kökenini savunanların itirazları beşeri köken tezine zarar veremez. İnsanın, dili icat etmesinin imkânsız olduğunu, çünkü bunun için insanın aklını kullanması, dolayısıyla dile zaten sahip olması gerektiğini düşünenlere cevap olarak Herder, asıl tanrısal bir öğrenme sürecinin önceden akla ve dile sahip olmayı gerektirdiğini öne sürer. Üstelik dil "ilahi bir ruh" tarafından icat edilmiş olsaydı, en başından itibaren mükemmel olması, dolayısıyla da insanın "ruhunun gelişimini, keşiflerinin tarihini" ortaya koyan, bizi geleceğe doğru iterken uzak bir geçmişe doğru çeken dilinden epey farklı bir şey olması gerekirdi (Herder'in mitoloji çağrışımı da bu anlamda algılanmalıdır). Henüz cevaplanmamış bir soru da "bir kelimenin içkin ve zorunlu doğumu"ndan fiili aktarım eylemine, dilin "insan ruhunun gerçek anlamı" olarak

düşünülmesinden içsel diyaloğu dışarıya açmak için gerekli "araç" olarak algılanmasına ve "kendine özgü" kelimeden başkalarına yönelik ve onlar tarafından telaffuz edilen bir "iletişim kelimesi"ne geçişidir. Dolayısıyla Herder, ona göre dilin kolektif ve dinamik görüşünü teyit eden ve insanoğlunun "gelişme"ye, "çeşitli ulusal dillerin oluşumu"ndan sorumlu, "küresel bir bütün" teşkil eden, hatta bir "kültür zinciri" oluşturan toplumlar halinde "bir araya gelip birleşmeye" eğilimiyle bağlantılı olan "doğa yasaları"nı sunar, ve böylelikle dillerin karşılaştırmalı incelemesinden *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*'te [İnsanlık Tarihinin Felsefesi Konusunda Fikirler] (1784-1785) ifade ettiği tarik kavramına uzanır.



Johann Georg Hamann'ın portresi, Johann Kaspar Lavater'in *Fizyonojik Fragmanlar* eserinden, Winterthur, 1775-1778

Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft'te [Saf Aklın Eleştrisinin Metaeleştirisi] (1799) yeniden dili ele alan Herder, Kant'ın zihinselliğiyle çelişen *a priori*'nin dilsel versiyonunu sunacak tam bir felsefe geliştirmeye çalışır. Herder'e göre bu felsefenin temelinde şu ilkeler yatar: Dil, iyi veya kötü, düşüncenin işlevidir (bu durumda yanlış anlamaları ve aklın çelişkilerini dile atfetmek ve metafiziği dilin felsefesi olarak düşünmek gerekir), dolayısıyla düşünce, deneyimden ayrı olarak veya önce, *a priori* icat edilmemiş belirli bir dilde şekillenir; daha önemlisi, nesneleri bilmek öncelikli olarak onları oldukları gibi tanımak ve duyusal izlenimlerinden kavramsal belirlenimlerine geçmek demektir; ve kavramlar zihnin saf kavramları değil, "verinin kaydedilmesine, dağılımına ve kavranması"na yönelik faaliyetin meyveleridir.

Hamann

Herder aslında Johann Georg Hamann'ın (1730-1788), Kant'ın sadece zihne atfettiği kendiliğindenliğin esasen dile ait olduğunu göstermek için *Metakritik über den Purismus der Vernunft*'te [Aklın Saflığı Üzerine Bir Metaeleştiri] (1784) az ve öz bir şekilde sunduğu bazı konuları yeniden ele alıp geliştirmiştir.

Hamann, tikel idelerin belirli bir kelimeye bağlı olduğunu öne süren Berkeley'e göndermede bulunurken amacı "felsefenin arınması"nı üçlü olarak gerçekleştirmek isteyenlerin kibirini eleştirmektir: nitekim Kant aklı "her türlü aktarımdan, gelenekten ve onlara olan inanışlar"dan arındırmakla yetinmeyip, onu "deneyim ve gündelik tümevarım"dan bağımsız kılıp "ilk ve son organı ve kriteri" olan dilden özgürleştirmek için uğraşmıştır.

Hamann, büyük kısmını dilin doğasına ve kökenine adadığı eserlerinde farklı diller arasındaki benzerlikleri inceler ve şiirin "insanlığın anadili" olarak değeri ile aslında Herder'le bir tartışmasında öne sürdüğü, dilin kökeninin hem doğal hem de tanrısal olduğu tezini savunur.

Schelling'in eserlerinde olumlu olarak söz ettiği ve Hamann'ın, aklı dille ve her ikisini *logos*'la özdeşleştirdiği bu "üstün hipotez" Fichte'nin düşüncesinde başka türlü ifade edilmiştir, çünkü Fichte dilin icat edilişinin "zorunluluğu"nu, "*a priori* tarih"ini belirleyecek şekilde insan aklının doğasından çıkarsamaya uğraşır (*Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache* [Dilin Kabiliyeti ve Kökeni Üzerine], 1795).

Friedrich Schlegel

Friedrich Schlegel'in (1772-1829) dillerin kökeni konusundaki tartışmada önemli bir yeri olan *Über die Sprache und Weisheit der Indier* [Hintlilerin Dili ve Bilgeliği Üzerine] adlı eseri okurlara "en eski dil" olan Sanskritçeyi tanıtmayı amaçlar. Tarihsel dilbilimin başlangıcı açısından önemli bir dönüm noktası teşkil eden bu metinde dillerin "iç yapıları"nda meydana gelen dönüşümlerin belirlenmesi yoluyla "dillerin soyağacı"nın ortaya çıkarılması ana amaç olarak belirlenmiştir. "Tarihsel araştırmalar"a duyulan güven, dilin kökeni konusunda geçmişte öne sürülen hayal ürünü hipotezlere duyulan güvensizlikle aynı düzeydeydi: Bu tür hipotezlerin hepsi "dilin ve ruhsal gelişimin her yerde aynı şekilde başladığına" dair "hatalı ve keyfi" bir önermeden dolayı yanıltıcıydı, dolayısıyla "bu alanda da tam tersine çok büyük çeşitliliğin söz konusu olduğunu" görmekten acizdiler.

Wilhelm von Humboldt

Bu tartışmaya önemli bir katkıda bulunan bir başka düşünür olan Wilhelm von Humboldt (1767-1835) *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus*'ta [İnsan Dilinin Yapısındaki Çeşitlilik Üzerine] "uygarlığa ve kültüre, ondan kaynaklanmasına imkân olmayan, aslında onların da varlıkları-



Hint sanatı, *Hint şairi Emir Hüsrev'in* Hamse *adlı eserinin minyatürlü el yazmasından bir sayfa*, XIV. yüzyıl, Baltimore, Walters Art Museum

nı borçlu oldukları bir güç tarafından yaratılan şeyleri atfetmek"ten sakınır. Zaten tarihi sorgulayacak olanlar, kültürün dil üzerindeki gücünün değişmez olduğunu ve kültürlü veya kültürsüz doğasını belirleyici olarak nitelenemeyeceğini fark edecektir. Ve bu konuda hiçbir yasanın geçerli olmadığını ve "dil ile uygarlık arasında hep aynı bağlantının olmadığını" anlayacaktır.

Humboldt, çeşitliliği "ruhsal bir bireysellik" fikri (birey, halk, ulus) gerektiren dillerin ana özelliğini ifade etmek için "dilsel iç yapı" terimini ortaya atar ve dil konusunda yazdığı ilk eser olan *Über die Buchstabenschrift und ihren Zusammenhang mit dem Sprachbau*'da [Yazı ve Konuşmayla Bağlantısı Üzerine] (1795-1796), birbirini tamamlayan bu faaliyetlerin uygulanmasında, hem çeşitli dillerin çoğulluğunda (ulusların "kendilerine özgü nitelikleriyle bağlantılı olarak) aynı "ruhsal güç"ün kendini gösterdiğine hem de insanın doğada "benzerlerini ortak düşünme yoluyla anlamaya davet eden" tek varlık olduğuna dair temel fikrini öne sürer. Humboldt, "tarihte hep dili zaten kullanmakta olan insan"la karşılaştığımızı savunmakla kalmayıp şöyle bir tez de öne sürer: "Bu açıdan bakıldığında [dil] faaliyetin ürünü değil, ruhun istemsiz türümüdür, ulusların eseri değil, kendi kaderlerinden dolayı onlara bahşedilen bir lütuftur."

SCHELLING

Tonino Griffero

İlk Yılları

1775'te Württemberg'de, Leonberg kentinde Pietist bir ailenin çocuğu olarak doğan Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, babasının isteği üzerine eski dillerde eğitim almaya başlar ve Tübingen'deki Stift Üniversitesine (Protestan ruhban okulu) neredeyse üç yıl erken başlar ve kendinden büyük olan Hegel ve Hölderlin'le hem aynı odayı hem de siyaset ve felsefe alanında zorunlu bir devrim konusunda aynı tutkuyu paylaşır. Schelling Kant, Platon ve *gnosis* üzerinde araştırmalar yürüttüğü iki yıllık felsefe eğitimini Yaratılış kitabında kötülüğün kökeni konulu bir tezle (1792), üç yıllık teoloji eğitimini de II. yüzyılda yaşamış Yunan teolog Markion konulu bir tezle (1795) tamamlar: Bu dönemde egemen teolojik muhafazakârlığa karşı o kadar şiddetli bir nefret beslemeye başlar ki, kendisi için öngördüğü kilise kariyerinden vazgeçer.

Schelling'in ilk ilgi alanı, mitlerin felsefi ve akılcı yorumudur (*Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* [En Eski Dönemlerin Mitleri, Tarihi Efsaneleri ve Felsefi Temaları Üzerine], 1793).

Mitin toplumu birleştirme işlevi, Schelling'in "yeni mitoloji" veya "akıl mitolojisi" adını verdiği projesinin merkezinde yer alır; bu proje, anonim bir yazı olup büyük ihtimalle Schelling'in notlarının Hegel tarafından yapılan transkripsiyonu olan *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*'ta [Alman İdealizminin En Eski Sistematik Programı] (1796-1797) açıklanmıştır.

Bu yazıda felsefenin bir estetik felsefesine dönüşmesi ve şiirin ilk haline dönmesi, yani bilgi ("aklın tektanrıcılığı") ile hayatı ("hayal gücünün ve sanatın çoktanrıcılığı") entegre edecek "yeni bir mitoloji" yoluyla yeniden insanlığı eğitmesi ve hem bireyin yetileri arasındaki hem de sosyal sınıflar arasındaki bölünmeyi ortadan kaldırması umudu ifade edilmiştir. Schelling bu açıdan Kant sonrası dönemde mitolojinin eski eser tutkunlarının nesnesinden nasıl modernizmin estetik-siyaset açısından eksikliklerinin panzehirine dönüştüğünün ilginç bir örneğini sunar.

Schelling ile Romantiklere Göre Sanat ve Felsefe

Yargı Yetisinin Eleştirisi'nden (1790) sonraki yıllarda, baştemsilcisi Kant'ın kendisi olan güzelliğin estetiğinden (Kant'a göre güzellik şeylerin değil, onların uyandırdığı ruh halinin özelliğidir) Schelling'in sonlu mutlaklıkta mucizevi bir aydınlanma olarak gördüğü, dolayısıyla da hakikate ayrıcalıklı, hatta tek erişim yolunu sunan, dâhiyane bir üretim anlamında sanat eserinin estetiğine geçişle birlikte sanat yeni değerlendirmelere tabi tutulur. Bu iki görüş arasındaki geçiş safhasında yer alan Friedrich Schiller'in (1759-1805) teorik eserlerinin ana özelliği, "güzel ruh"un duyusallık (zevk) ile akılcılık (görev) arasında hiçbir zaman tam olarak elde edilemeyecek bir uyumdan ibaret olması ve güzelliğin anlaşılabilir dünyanın özgürlüğünün, Kant için olduğu şekilde sadece sembolik değil, aynı zamanda gerçek ifadesi olmasıdır. Schiller'in en önemli katkısı, insanın estetik eğitimi gibi devrimci bir temayı öne sürmesidir (*Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* [İnsanlığın Estetik Alanında Eğitimi Üzerine Mektuplar] 1795); bu eğitimin amacı, insanın oyun içgüdüsünde (Schiller'e göre insan sadece oyun oynadığı zaman gerçekten insandır) maddi içgüdü (dönüşüm, pasiflik) ile biçimsel içgüdünün (değişmezlik, aktiflik) uzlaştırılması ve güzelliğin canlı bir biçim olarak gerçekleştirilmesidir.

Johann Wolfgang Goethe'nin (1749-1832) ağırlıklı olarak dergilerde yayımlanan kısa deneme yazılarında ele aldığı estetik, insanlık tarihinden çok üretkenliği ve güzelliği sanatta da görülmesi gereken doğayla bağlantılıdır. Goethe sanatta organik gelişmeyi, basit bir kümeye indirgenemeyecek bütünlüğü, doğanın keyfiliğinin değil de tabi olduğu yasalar üzerindeki hâkimiyet anlamındaki dehayı yüceltir ve sanatın, güzelliği, doğanın ya geçici olarak elde ettiği ya da hiç elde edemediği bir şekilde ebedileştirdiği tezinde sanatın doğanın taklidi olduğu ilkesini reddeder.

Almanlar başta olmak üzere Romantikler, gerçekliğin temelinde estetiğin, daha doğrusu sanatın yer aldığı ilkesine gönülden inanırlar ve evrenin estetik ahengi ile dehanın yaratıcılığındaki yansımasını putperestleri andıran bir şekilde yüceltirler. Sanat ile hakikat arasındaki karşılıklı ilişkiye artık yadsınamaz bir kesinlik gözüyle bakılır ve sanatçıya, neredeyse tanrısal bir hayal gücü sayesinde sonsuzluğu sonlu olana, sonlu olanı da sonsuzluğa dönüştürebilecek, dünyayı "romantikleştirebilecek," onu istediği gibi tekrar tekrar yaratabilecek, belki de hayali bir ortaçağdan alınmış efsanelerle çözüme kavuşturabilecek veya kendi içindeki dramların sahnesi haline getirebilecek tek insan gözüyle bakılır.

Şimdiki zamanın bölük pörçük ve kaotik niteliğinden de bu yönde fay-



Philipp Otto Runge, *Sabah*, 1808, Hamburg, Hamburger Kunsthalle

dalanılabilir. Friedrich Schlegel'in (1772-1829) modern şiirden beklentisi budur: Modern şiir sonsuzluğun acı verici özlemini olumlu bir duyguya dönüştürür ve evrensel, ilerici şiir, "şiirin şiiri" veya bütün türleri kaynaştırıp şiirle felsefeyi birleştirmesi gereken "transendental şiir" haline gelir. Modern sanatın kendine özgü ironisi, kendi eserlerine bağlı kalırken aralarına mesafe koymasında, sadece fragman olarak değerlerinin bilincinde olmasına rağmen biçimlerini ortaya koymasında yatar. Novalis'in (Friedrich von Hardenberg'in [1772-1801] takma adı) "büyülü idealizm"i ise sanatta, insan ile doğa arasındaki ahengi, en derinlerdeki özünü sergileyerek ve analojik olarak ifade etme kabiliyetinde bilginin erişemediği hakikati temin eden şeyi arar: ne kadar hakikiyse o kadar şiirseldir. Ruh ile doğa arasındaki ahengi koruyabilecek ve Avrupa'nın ortaçağdaki Hıristiyan birliğini yeniden tesis edecek müstakbel altın çağının temellerini inşa edebilecek tek şey şiirdir; buna göre şair de duyusal dünyadan faydalanma şeklinden dolayı mutlak insan (peygamber, hekim, büyücü) statüsüne erişir.

"Yeni mitoloji"nin yaratıcı ve birleştirici (estetik ve siyaset anlamında) gücüne olan güven, Friedrich Hölderlin'in de (1770-1843) düşüncesinin temalarından biridir; Hölderlin'e göre yargı yoluyla bilincin ortaya çıkması (özne ile nesnenin bölünmesi) sonucunda modernizmin ilk günahı, ilksel özdeşliği ihlal etmiş olmasıdır. Çaresi de şiirin pedagojik yardımıyla da elde edilen ve doğaya ses vermek için kendini feda eden trajik şaire emanet edilen doğayla (bir-her şey anlamında) uzlaşmakta yatar. Trajik karakterler gibi sanatçı da akılcı bilginin erişemediği hakikati şifreli bir dille ifade edebilir.

Transendental Felsefe ve Doğa Felsefesi

Schelling'in çok geçmeden kendini tamamıyla felsefeye adamaya karar vermesinin ve hayatı boyunca izleyeceği seyrin ardında, teoride tek bir sistem şeklinde sentezlenebileceğine inandığı iki felsefenin bir arada var olma zorunluluğuna dair fikri yatar. Bir yanda, duyularüstü olanın zihinsel sezgisi ve bilginin tamamının temeli olan ben sayesinde Fichte'nin Kantçılığı aşması anlamındaki transendental felsefe vardır (*Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* [Genel Anlamda Felsefenin Formunun Olanaklılığı Üzerine], 1794; *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, 1795; *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* [Dogmatizm ve Eleştiri Üzerine Felsefi Mektuplar] 1795). Öte yanda da Schelling'in hem bir (mutlak ve koşulsuz) ile çoğulluk (koşullu) gibi iki heterojen gerçekliğin nasıl bağlantılı olabileceğini açıklama zorunluluğundan hem de yakın geçmişteki bilimsel keşiflerin felsefi temeline duyduğu ilgiden dolayı başvurduğu doğa felsefesi vardır.



Caspar David Friedrich, *Ayın karşısında iki adam*, 1819-1820, Dresden, Staatliche Kunstsammlungen Gemäldegalerie

Canlı Bir Organizma Olarak Doğa

M2: Schelling, Ruh ile Doğa Arasındaki Ahenk

Schelling doğayı canlı ve ereksel bir organizma olarak algılar. Kutuplaşma mekanizması, yani zıt güçlerin (çekim-itme, üretkenlik-ürün) aralıksız karşılıklı etkisi sayesinde doğanın sürekli olarak üretken olması, ruhun bir o kadar sürekli evriminin yansıması ve bilinçdışı sembolüdür (*Ideen zu einer Philosophie der Natur* [Doğa Felsefesi İçin Fikirler], 1797; *Von der Weltseele* [Dünyanın Ruhu Üzerine], 1798; *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* [Doğa Felsefesi Sisteminin İlk Taslağı], 1799).

İşlevleri birbirlerine tamamıyla zıtsa da (doğanın ruhta çözüm bulduğunu [doğa felsefesi] ve ruhun doğada çözüm bulduğunu [transendental felsefe] göstermek) bu iki felsefe, doğayı (görünür ruh) ve ruhu (görünmez doğa) bir-her şey (*hen kai pan*) halinde sentezleyebilecek tek bir sistem oluşturur; bu, Schelling'in günümüze tamamı ulaşmış az sayıdaki eserlerinden biri olan *System des transcendentalen Idealismus*'ta [Transendental İdealizm Sistemi] (1800) sunduğu, erken dönem felsefesinin başyapıtıdır.



Caspar David Friedrich, *Buzdan deniz*, 1823-1824, Hamburg, Hamburger Kunsthalle

Bu eserdeki ruhun evrimsel tarihi fikri, Hegel'in diyalektiğini önceler: Ruh zorunlu ve bilinçdışı olarak dış dünya şeklinde nesnelleşir ve bu nesnelleşme sürecinin sonunda tam bir özbilinç haline ulaşır. Ben'in tarihini yöneten, doğa felsefesinden ödünç alınmış olan sınırsız, merkezkaç, bilinçdışı bir faaliyet ile sınırlı ve özbilince sahip bir şey üreten sınırlayıcı, merkezcil bir faaliyet arasındaki sürekli zıtlık mekanizmasıdır.

Bu nesnelleşme süreci sırasında ben kendini duyar ve dış dünyanın, kendini sınırlayan kendi faaliyetinin dış yansımasından başka bir şey olmadığını anlar. Böylelikle teorik alanda bilinci bir dış eylemin sonucu, pratik alanda da özgür eylemi dış dünyanın öznel modifikasyonu olarak gören gerçekçi yanılsamayı açıklamayı, dolayısıyla da hükümsüz kılmayı başarır.

Schelling mutlak olanın bağımsızlığını tespit etmekle yetinmez, Fichte'nin yaptığı gibi onu sonlu olanın kendinde sonsuzluğu gerçekleştirme arzusuna indirgemez; Schelling özbilincin tarihinin "çağlar"ını, öznel (bilinçli) an ile nesnel (bilinçdışı) an arasındaki mutlak özdeşlikle tamamlar.

Sanatın Üstünlüğü

Doğanın ürününde öznel ile nesnel olanın özdeşliği sadece kısmen söz konusudur, çünkü henüz bilinçdışıdır; tarihin ürününde bu özdeşlik sadece varsayıl-

mıştır, çünkü bu durumda da henüz bilinçdışıdır ve insanın özgür eyleminin ötesindedir. Mutlak özdeşlik ise Schelling'e göre sadece sanat alanında somut olarak tespit edilebilir ve bu durumda tamamıyla bilinçlidir, dolayısıyla da 1800 yılının *System*'inin sonunda, üstelik ileri gelen bir filozof tarafından, ona üstün bir değer atfedilebilir.

Sanata atfedilen değer Schelling'in hayatının izlediği seyirle de açıklanabilir: Goethe'nin de katkısıyla daha yirmi üç yaşındayken (1798) Jena Üniversitesinde ders vermek üzere davet alan Schelling buraya ulaştığında, Dresden'de Schlegel kardeşlerin Romantik çevresinde geçirdiği haftalar sonucunda sanat konusunda büyük bir coşku duymaya başlamıştır: Ayrıca, Dresden'de yaşadığı "grup halinde felsefe yapma" deneyimi, 1799-1802 arasında yazdığı felsefi şiirler başta olmak üzere (en başarılılarından biri, *Epikurisch Glaubensbekenntniss Heinz Widerporstens* [Heinz Widerporst'un Epikurosçu İnanç Beyanı] adlı Panteist-Epikurosçu şiirdir), bundan sonraki eserleri üzerinde etkili olacaktır.

Mutlak ilke sonsuz olduğundan düşüncenin dışında kalır ve sadece filozofun zihinsel görüsü yoluyla kavranabilir; öte yandan içsel olarak sezilebileceği gibi, sanatçının estetik sezgisi sayesinde duyusal ve öznelerarası olarak da ifade edilebilir. Sanat eseri evrensel olarak sağduyu tarafından erişilebilen bir sezginin somutluğundan dolayı, insanı başka türlü tarif edilemeyecek bir mutlaklığa ulaştırır ve bir çelişkiyi gerçekleştirir, yani sonsuzluğu sonlu bir şekilde ifade eder, ki "mucize" de budur zaten. Hem sanatçının hem de sanat eserinin seyircisinin içindeki, sonlu ile sonsuz arasındaki trajik çelişki, ahenkle, "dinginlik"le ve "huzurlu ihtişam"la sonuçlanır.

M3: Schelling, Sanat Eserinin Doğası

Başka bir deyişle sanat eseri, teknik ve meslek anlamındaki sanat gibi bilinçli bir unsur ile ilham ve doğanın özgür bir nimeti anlamındaki şiir gibi bilinçdışı bir unsuru birleştirir ve duyusal bir kılıf bahşettiği sonsuzluğun mutlak gerçekliğini somut bir şekilde ikna edici hale getirir. Aksi takdirde sadece üstü kapalı kalacak olan doğa ile özgürlüğün özdeşliğinin "tek ve ebedi açığa vuruluşu" olan sanat, "felsefenin hakiki ve ebedi, aynı anda hem organı hem de belgesi"dir ve felsefe de dahil, bilginin tamamının şiirsel kaynağına döneceğinin öngörüsüdür. Bu "sanatsal mutlaklık" mutlaklığın sadece sanat yoluyla yakalanabileceğine dair Romantik ilke açısından belirleyici olacaktır.

Özdeşlik ve Evrensel Estetikleşme

Schelling birkaç yıl Hegel'le ortak çalışmalar yürüttükten ve sevgili Caroline'i ile evlendikten sonra Hena'dan ayrılarak Würzburg'a geçer (1803-1806) ve burada yine doğa felsefesi ile sanat, hatta üniversitelerde gerçekleştirilmesi gereken felsefi reform üzerinde çalışır (*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* [Akademik Çalışmalar Yöntemi Üzerine Dersler], 1803).

İlham kaynağı, ruhun birliği, yani felsefenin ruhu anlamında idealizm ile doğanın çoğulluğunu, yani felsefenin bedeni anlamında gerçekçiliği mükemmel şekilde uzlaştırabilecek bir özdeşlik sisteminin arayışıdır. Doğa felsefesi ile transendental felsefe arasındaki paralelliklerde kendini göstermiş olan öznellik ile nesnellik, ideal ile gerçek, bilmek ile olmak arasındaki özdeşlik artık "eleştirel" şüpheler olmadan, doğrudan sezilir ve geometri yöntemiyle gösterilir (özellikle ölümünden sonra yayımlanan 1804 tarihli *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* [Genel Olarak Felsefe Sistemi ile Özel Olarak Doğa Felsefesi] ile her ikisi de 1806'da yayımlanan *Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft* [Doğa Felsefesi Araştırmalarına Giriş] ve *Aphorismen über die Naturphilosophie*'de [Doğa Felsefesi Konusunda Aforizmalar]).

Ancak, sayısız kaçınılmaz çıkmazı bir yana, özdeşlik felsefesi öznelliği yeterli şekilde açıklamakta zorluk çeker ve Schelling'in ideallik bağlamında bu yıllardaki yazılarında ve Münih'te verdiği *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur* [Plastik Sanatlar ile Doğa Arasındaki İlişki Üzerine] (1807) başlıklı ünlü konferansta sadece sanata geniş yer vermesi bir rastlantı değildir (1802-1803'e ait, ama ölümünden sonra yayımlanan *Philosophie der Kunst* [Sanat Felsefesi]). Aslında mutlak olana yaklaşımının Yeni-Platoncu ilkeleri (*Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge* [Bruno veya Şeylerin Tanrısal ve Doğal İlkesi], 1802) ve Spinozacı serimleme yöntemi için sanata başvurduğu söylenebilir.

Zıtların diyalektiğinden doğan ve sonlu olanı mutlaklığa dayandırmayı amaçlayan yaşayan formların zenginliği, mutlak olanın kendi birliğini ve özdeşliğini muhafaza etmediği anlamına gelmez.

Bu noktada Schelling önceden sanata atfedilen üstünlüğü reddetmiş olur, çünkü mutlaklığın bilimi ve hakiki, iyi ve güzel olanın birliğinin tefekkürü anlamındaki felsefe, arketipi kendinde, yani idelerin kendinde hallerinde mutlak olanı sergilerken, sanat arketipi suretinde sergilemekle yetinir. Şimdi üstün olan felsefedir ve artık sanatın duyusal düzlemdeki sonuçlarını mucizevi bir şekilde temin etme beklentisi içinde değildir.



Friedrich Schelling'in portresi, Münih, Bayerische Staatsbibliothek



Caspar David Friedrich, *Dresden yakınlarındaki büyük koruma alanı*, 1832, tuval üzerine yağlıboya, Dresden, Gemäldegalerie Staatliche Kunstsammlungen

Sanat Felsefesi

"Sanatın biçimine veya gücüne sahip her şeyin bilimi" anlamındaki sanat felsefesinin tek görevi, sanatın evrensel konumunu belirlemek, yani sanatın, mutlak olanın kendini olumlamak için başvurduğu ideleri hem mitolojik (mitoloji, bütün sanatların olmazsa olmaz koşulu ve malzemesidir) hem de sembolik olarak nasıl somutlaştırdığını anlamaktır, çünkü mitolojik-sanatsal figürler bir "anlama gelmezler," o "anlamın kendi"dirler. Sanat felsefesi bu görevi yerine getirirken özellikle mutlak olanın yeni bir kolektif mitoloji, bir "son Homeros" sayesinde kendini olumladığı modern çağı göz önünde bulundurmalıdır. Ayrıca sanatın, Schelling'in çok geçmeden önem vermekten vazgeçeceği, kendine yansıyan bir mutlaklığın tarihdışı bir modeli işlevini görebileceğini de göz önüne almalıdır: Gökyüzü giderek kararırken gerçekliğin her türlü estetikleşmesi de ona yanıltıcı görünmüş olmalıdır.

Özgürlük ve Dünyanın Çağları

Jena'daki Romantik çevre dağılınca ve doğaya düşmanca bir yaklaşım gösterip onu faydacı bir şekilde ben'in özgürce kendini gerçekleştirmesinin ham mekanik malzemesine indirgemekle suçladığı Fichte'yle arası açılınca, Protestan

Mit, Felsefe ve Din: Schelling'in Son Dönemi

Schelling, hayatının son döneminde, sağlam bir metafiziksel altyapının etkisiyle ve zengin tarihi-filolojik bilgisiyle ilk ilgi alanı olan mitolojiye dönerek bir anlamda nihai bir derleme sunar. 1841'den itibaren Berlin'de, sonraki dönemde felsefe sahnesinin başrol oyuncularından Feuerbach, Engels ve Kierkegaard'un da katıldığı bir dizi ders verir ve bu dersler, Schelling'in kendi el yazması notlarından hareketle *Philosophie der Mythologie* [Mitoloji Felsefesi] ve *Philosophie der Offenbarung* [Vahiy Felsefesi] adlı iki önemli eserde toplanır. Son derece karmaşık, hatta bazen anlaşılmaz olan bu iki eserde mitoloji artık, alegorilerde olduğu üzere, kendi dışındaki şeylere göndermede bulunularak akılcı biçimde anlatılmaz. Schelling, İngiliz yazar Coleridge'den ödünç aldığı bir terimle onu "tautegori" diye niteler: "Mitoloji alegorik değil, tautegoriktir. Ona göre tanrılar gerçekten vardır, başka bir şey değildirler, sadece oldukları şey anlamına gelirler."

Schelling, mitolojiyi bir birey topluluğunun zorunlu, neredeyse doğal ürünü olarak görür; mitolojide Tanrı'nın bilinçteki "zorunlu" tarihini ve dünyadaki "kademeli tezahürü"nü oluşturan az çok antropomorfik çeşitli figürleriyle gelişimi gerçekleşir. İnsanlık tarihinde mitoloji, bilincin kendi hayaletlerinden, onları mitlerde anlatarak kurtulduğu başlangıç safhasından, tanrılarından öksüz kalan insanlığın kendini boş hissettiği, ama aynı zamanda İsa'nın vahyini kabul etmeye hazır olduğu nihai bir sonuca ulaştıran bir süreçtir. Bu anlamda mitoloji, Hıristiyan vahyinin gizemli ve ilahi takdir temelli bir öngörüsünü temsil eder: Bu teori, Schelling'in düşüncesinin özgün bir yönüne ışık tutar, çünkü Schelling, Yahudiliği değil de Paganizmi İsa'nın öncüsü olarak görür. İsa bir şekilde Paganizmde önceden vardır; Schelling'e göre İsa "tamamıyla doğal eylemi yoluyla da olsa, Paganların ışığıydı," "Paganizmin kendi gücüydü," Paganizm de "Hıristiyanlığın tohumunu kabul edecek olan topraktı." Schelling'in son döneminde mitoloji felsefesi ile vahiy felsefesi arasındaki devamlılık böyle açıklanabilir: Schelling'in çeşitli disiplinleri (tarih, felsefe, filoloji) kapsayacak şekilde, ama felsefeye üstünlük vererek çizdiği insanlık

olduğu için Katoliklerin, Romantik dindarlığından dolayı da akılcı Protestanların antipati beslediği Schelling 1806'da Würzburg'dan ayrılıp Münih'e yerleşir. Erlangen'de geçirdiği kısa bir süre (1820-1827) dışında 1806-1841 arasında burada kalacak, önce Bilim Akademisinin üyesi, sonra da Figüratif Sanatlar Akademisinin genel sekreteri olarak görev alacaktır.

Eski dostu Hegel tarafından dolaylı olarak gerçekliğin ayrımlarının mutlaklığın birliğinde kaybolduğu, "bütün ineklerin siyah olduğu gece" şeklinde

tarihinin yeniden kurgulandığı genel tabloda mitoloji felsefesi vahiy felsefesinin önkoşuludur.

Felsefe bizi Tanrı'nın dünyadaki tezahürünü kavramaya yönlendirme görevine sahip olduğundan, dinsel temalara duyulan ilgiyi temel alır; din ise sadece felsefenin bir kısmı veya bir önkoşulu sayılmamalıdır. Hem Paganizmi hem de Hıristiyanlığı içeren felsefi bir din veya dini bir felsefe idealini öne sürmeye eğilimli olan Schelling, böylelikle Geç Romantik dönemin dinsel gereksinimleri ile gerçekliği kavramaya daha uygun sayılan İdealist bilginin sonuçları arasında bir sentez yaratmaya çalışır. Vahiy felsefesinin merkezinde İsa yer alır ve amacı, "ikinci, yeni Kudüs" anlamında geleceğin Kilisesidir, hem Paganizmi hem de Yahudiliği kapsayacak, artık Hıristiyanlığa münhasır olmayan Tanrı'nın şehridir; bu Kilise, "herhangi bir sınırlama olmadan, hangi türden olursa olsun, dış otoriteler olmadan kendi için vardır; herkes oraya özgürce girebilir, herkes kendi inancıyla oraya aittir, ruhu orada vatanını bulmuştur." Schelling'in ideali, "dogmatik okulların daraltılmış, ölçüsüz, kuru Hıristiyanlığı"na, "sefil formüllerin içine sıkıştırılmış Hıristiyanlığa karşıt, geleceğin genel kabul gören Hıristiyanlığıdır. Başka bir deyişle Hıristiyanlık, şahsi bir dinden halka açık bir dine dönüşmelidir, ama devlet dini veya piskoposların dini değil, insanlığın "hakiki bilimi"ni içeren dini olmalıdır.



Schelling'in 1848 tarihli bir fotoğrafı

Schelling'in son döneminde geliştirdiği bu düşüncelerin ve argümanların kapsamı ve karmaşıklığı, teorilerinin hem Romantik dönemin doğa felsefesi ve estetiği hem de teorik teizm, bilinçdışı psikolojisi ve varlık felsefesi üzerinde yaratacağı etkiyi açıklar.

eleştirilen özdeşlik sistemi, mutlak bir'den sonlu çoğulluğa geçişi açıklamakta zorlanır. *Philosophie und Religion* [Felsefe ve Din] (1804) adlı kısa eserde "düşüş" anlamında ele aldığı özgürlük ve sonluluk muammasını, Schelling'i, özdeşlik sistemine hâkim olan açık ve iyimser yaklaşımdan vazgeçmeye iter.

Schelling'in dönüm noktası *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*'dir [İnsanın Özgürlüğünün Özü Üzerine Felsefi Araştırmalar]

(1809). Schelling, eskiden beri dinamizmin itici gücü olarak gördüğü temel çelişkiyi artık mutlaklığın kendinde görür. Hatalar nasıl sadece hakikat yoksunluğu değilse, kötülük de sadece gerçeklik yoksunluğu değil, hakiki varolanı tehdit eden bir varolmayandır, hatta bu anlamda (karanlık, kaos, bilinçdışı) bir önkoşuldur, varlığın ve Tanrı'nın oluşunun karanlık temelidir (ışık, düzen, bilinç): Tanrı'nın gerçekten Tanrı, yani şahsi bir Tanrı olmasının tek yolu, kötülüğü yenmesidir.

Dolayısıyla özgürlük, insanın hem iyiliği seçerek dünyanın günahlardan arınmasına katkıda bulunma hem de kötülüğü seçerek ilkelerin hiyerarşisini bozma ve sadece "temel" veya önkoşul olması gerekeni, yani kötülüğü, hâkim hale getirme kabiliyetidir. Özgür olduğu için ruh dünyasında doğanın kendini gerçekleştirememesinin sorumlusu olan insanın içinde doğan kaygı, evrensel bir boyuta ulaşır.



William Blake, *Albion'un doğuşu*, y. 1796, Londra, British Museum

Eşi Caroline'in 1809'daki ani ölümü, bu kurgusal krize varoluşçu bir değer kazandırarak Schelling'i ölüm, ölümden sonra hayat, doğa ile ruh dünyası arasındaki ilişki gibi, varlığın irrasyonel yönlerine daha duyarlı kılar.

Schelling bütün bu yönleri çok geçmeden tamamıyla felsefi düzlemde (*Stuttgarter Privatvorlesungen* [Stuttgart'ta Özel Dersler], 1811) ve sürekli olarak ilan edip hep ertelediği görkemli bir projede (*Weltalter* [Dünyanın Çağları]) ele alır; yayıncılık alanındaki sessizliği 1809'dan sonra onun normali haline gelecektir. Nitekim *Weltalter*'in sadece ilk kitabının ("Geçmiş") Schelling'in ölümünden sonra yayımlanmış (1811, 1813 ve 1815'te yazılmış) üç versiyonunu ve bu eserin eki niteliğinde, Münih'te verdiği *Ueber die Gottheiten zu Samothrake* [Samothraki'nin Tanrıları Üzerine] (1815) adlı söylevi biliyoruz. Eserin amacı, Tanrı'nın tezahürlerinin tarihinin tamamını (geçmiş, bugün ve gelecek) katederek başlangıçtaki bir çelişkiden doğup birbirini izleyen kozmik çağları ("*eon*") belirlemektir: Bu çağlar boyunca mutlak olan, kendi içindeki doğasını (geçmiş) aşarak giderek kendinin bilincine varır ve en sonunda sadece ruh olarak değil, üstün (ruhsal) bir bedensellik boyutunda da tam bir insan haline gelir.

Negatif ve Pozitif Felsefe

1813'te Pauline Gotter'le evlenen Schelling, Münih'te yeni kurumsal görevler (Bilimler Akademisinin başkanlığına ve Prens Maximilian'ın öğretmenliğine getirilir) üstlenmenin yanında ders verir (1827'den itibaren) ve sonuçta metinlerini yayımlamazsa da nihai felsefesinin iki özü olan "negatif" ile "pozitif" felsefeyi geliştirmeye başlar (pozitif felsefe de bir anlamda doğa felsefesinin vârisi olan mitoloji felsefesi ile vahiy felsefesinden ibarettir).

Schelling'in derslerinin sonradan ortaya çıkan transkripsiyonlarından dolayı tartışmaya açık hale gelirse de bu ikili yapı, Schelling 1841'de Berlin'e geçtiğinde de (ve ününün son aşamasına geldiğinde) tekrarlanır. Siyasi ve Hegel karşıtı amaçlarını temel alan beklentileri kısa sürede hayal kırıklığına dönüşür ve yaşlı filozof 1846'da eğitim faaliyetlerine tamamıyla son verir. Schelling 1854'te İsviçre'de, Bad Ragaz'ta ölür.

Schelling, Berlin'de verdiği derslerde, kendisinden beklendiği üzere, her türlü mantık temelli ve soyut felsefeye (örneğin Hegel'in felsefesine) karşı çıkar, ama mitoloji ve vahiy gibi, bu felsefenin henüz (ve sancılı bir şekilde) gelişmekte olduğunun farkına varmasına imkân olmayan dinleyicilerin anakronistik bulduğu temalara dayanır.

Günümüzde Schelling felsefesinin son aşamasının özellikle iki yönüne değer verilir. İlki, olanaklılığı ve özü sadece saf düşüncenin mantıksal terimleri bağlamında incelemekle yetindiğinden gerçekliği ve varlığı kanıtlayamayan negatif felsefe ile gerçekliğin ve varlığın mutlaklığını incelerken ve deneyimi temel alırken aklın aciz ve gecikmeli niteliğini öne çıkaran pozitif felsefe arasın-

da yer alan ve tarihi-felsefi açıdan da geçerli olan (*Zur Geschichte der neueren Philosophie* [Modern Felsefe Tarihi Üzerine], 1827) dramatik gerilimdir; Tanrı'yı asıl "olgu" olarak gören kendine özgü bir "deneycilik" buradan kaynaklanır.

İkincisi, karmaşık ve sürekli olarak geliştirilen (üç) güç teorisidir; burada güçlerle hem kozmogonik veya teogonik güçler hem de sürekli etkileşim içinde olup gerçekliğin tamamının yapısını oluşturan doğanın ve insanlık tarihinin çağları kastedilir. İlk güç, hareketi başlatan ikinci, kısıtlayıcı güç tarafından denetim altına alınmasa kendi kendini yok edebilecek olan karanlık ve bencil temeldir; dolayısıyla ikinci gücün işlevi, ilkini olumlu anlamda üretken kılmaktır; ikinci gücün yatıştırılmış hali olan üçüncü güç de evrenin zirvesini ve önceki çatışmanın nihai uzlaşımını temsil eder.

Tarih, Geçmiş ve Klasisizm: Romantik Estetiğin Temaları

Paola Giacomoni

La Querelle des anciens et des modernes

"Modern" olma, yani yenilikçi, orijinal, geçmişle kırılma yaratan ve avangard fikirler taşıma bilinci, Fransız Devriminden hemen sonraki kuşakta, eskilerle karşılaştırmalar sonucunda ortaya çıkar. Fransa'daki olayların siyaset, kültür ve tarih alanlarında yarattığı radikal kırılma ilk bakışta, Batı dünyasında daha önce söz konusu olmayan özgürlük ve eşitlik değerlerinin yaratıldığı yepyeni bir geleceğe bakarken geçmişle karşılaştırma yapma ihtiyacını ortadan kaldırır gibidir. Ama durum bu kadar basit değildir.

"Modern" kavramının kendi bir karşılaştırma gerektirir: MS V. yüzyıla tarihlenen *modernus* terimi Latince *modo*'dan türemiştir; *modus* bu dönemde artık sadece "yalnız" veya "henüz" demek değildir, artık "şimdi" anlamını kazanmıştır. Dolayısıyla *modernus* tarihi şimdiki zamanı temsil eder ve Karolenj döneminde derinden hissedilen, Hıristiyan şimdiki zamanı Pagan eski dönemle karşılaştırma ihtiyacı temelinde *antiquus* ile karşılaştırılır. Dolayısıyla bütün şimdiki zamanlar önce şimdiki zamanları reddeder: "modern" terimi bu anlamda ancak göreceli olarak kullanılabilir. Sonraki yüzyıllarda bu fikir 1687'de *Académie française* [Fransa Akademisi] tarafından ortaya atılan ve XVIII. yüzyıl sonlarında Almanya'da derin izler bırakan *Querelle des anciens et des modernes*'le [Eskiler ile Modernler Arasındaki Tartışma] tam olarak ifade edilecektir.

Fransa'da edebiyat alanında yaşanan bu tartışmanın amacı, modern yazarların eski yazarlardan daha iyi olup olmadıklarını belirlemektir. Nicolas Boileau liderliğindeki "eskiler" eserlerinin biçimsel mükemmelliğinden ve taklit edilecek modeller olmasından dolayı Klasik dönem yazarlarının üstün olduğunu savunur. Charles Perrault'nun temsil ettiği "modernler" ise eskilerin aşılmaz

olmadığını öne sürer: Hakikatin zamanın kızı olduğu fikri ve özellikle bilimsel araştırmaların sonuçları göz önüne alındığında, asıl "eskiler"in modernler olduğu, yani daha deneyimli olup daha otoriter oldukları bellidir.

Tartışmanın sonunda beklenmedik bir karara varılır: Eskilerle modernleri karşılaştırmak sonuç vermeyecektir, çünkü iki tarafın kendine özgü nitelikleri dikkatle incelendiğinde ölçülemeyecekleri belli olur. Burada ilk defa bütün tarihi çağların birbirlerinden farklı olduğu ve birbirlerine indirgenemeyecekleri



Johann Heinrich Füssli, *Eski harabelerin büyüklüğü karşısında şaşkına dönen sanatçı*, çizim, 1778-1780, Zürih, Kunsthaus

öne sürülür; Aydınlanma kültürü aşılır ve önce Johann Gottfried Herder, sonra da Romantik kuşak tarafından ifade edilen Aydınlanma sonrası yaklaşımın temeli atılır. Herder *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*'ta [İnsanlığın Eğitimi için Bir Tarih Felsefesi Daha] (1774) her bir çağı kendine özgü mantığı çerçevesinde ele alma zorunluluğunu açık bir şekilde savunur: Yunan kültürünün özel konumu ve mükemmelliği inkâr edilmez, ama üstün ve özgün bir sentez yaratmış olmasına rağmen Mısır ve Fenike gibi



Jean-Baptiste Santerre, *Nicolas Boileau*, Lyon, Musée des Beaux-Arts

çok şey borçlu olduğu belli olan diğer antikçağ uygarlıkları bağlamında ele alınır. Dünyanın çeşitli çağları, son derece modern bir bakış açısı doğrultusunda insanın çağlarıyla paralel olarak ele alınır.

Klasikler ve Romantikler

Ancak, XVIII. yüzyıl sonuna doğru özellikle Almanya'da, özellikle Johann Joachim Winckelmann'ın, İtalya'da geçirdiği uzun yıllar boyunca doğrudan inceleme imkânı bulduğu Yunan ve Roma antikçağının büyüsünü Avrupa'nın tamamının keşfetmesini sağlayan eserleri sayesinde Yunan dünyasına yeniden büyük ilgi duymaya başlanır. Winckelmann, *Gedanken über die Nachahmung der Griechischen Werke* [Yunan Sanatının Taklit Edilmesi Üzerine Düşünceler] (1755), *Geschichte der Kunst des Altertums* [Antikçağ Sanatının Tarihi] (1764) ve *Monumenti antichi inediti* [Yayımlanmamış Antikçağ Anıtları] (1 767) gibi eserler yoluyla büyük ölçüde bilinmeyen malzemeler ortaya koyarak antikçağ sanatına yeniden ilgi duyulmasını sağlar. Büyük değişimlerin yaşandığı bu dönemde, paradoksal olarak, eskilerle karşılaştırmada dönemin en önemli Alman entelektüellerinin katıldığı yeni bir safha açılır; Friedrich Schiller ile Friedrich Schlegel 1795 yılında, Fransa'daki tartışmanın terimlerini alıp söz dağarcığını değiştirerek bu konuda iki deneme yayımlarlar. Eski-modern ikilisinin yanında Klasik-Romantik ikilisi de bu tartışmaya dahil edilir. "Klasik" ile zamanın ötesinde değer sahibi, en üstün mükemmellik ürünü ve kendinden-tam, taklit edilemez şeyler kastedilir. "Romantik" ile de tam tersine dinamik ve yenilikçi, ama aynı zamanda belirsiz, değişken ve tam da sürekli dönüşüm halinde olduğu için mükemmel olamayacak, özünde "eksik" olarak tezahür eden şeyler kastedilir: gelişim halinde olduğu için ancak tamamlanmamış, bitmemiş olarak düşünülebilir. Tarihi referans noktası, "Latince kökenli" dillerde yazılmış eski tarihi romanlardan ilham alınan hayali öykülerin, efsanelerin ve masalların "Romantik" sayıldığı XVII. yüzyıl ortası İngiltere'sidir.

Alman Romantisizminin en büyük teorisyeni Friedrich Schlegel, *Geschichte der Poesie der Griechen und Römer*'de [Yunan ve Roma Şiirinin Tarihi] Yunan şiirinin ifade ettiği güzelliğin her türlü huzursuzluğun yatışıp nihai bir biçime ve evrensel bir boyuta kavuştuğu tam bir memnuniyet duygusu yarattığını savunur. Modern şiirin ürünü olan "ilginçlik" ise sadece özgünlük, tikellik ve bireysellik anlamına gelir ve tamamlanmamış bir görev olarak algılandığından bir evrensel olarak sunulamaz. Dolayısıyla modern veya Romantik şiir, bir arayıştır, eksikliktir, özlemdir (*Sehnsucht*), bu da güzelliğe erişmek isteyen hakiki bir şair için bir sınır olarak görünür. Bu da Schlegel'in



Heinrich W. Tischbein, *Goethe Roma kırsalında*, 1787, Frankfurt, Städelsches Kunstinstitut

sonraki eserlerinde tamamıyla modern, tamamıyla Romantik, yeni bir estetiğin temeli haline gelecektir.

Johann Wolfgang Goethe ile birlikte Alman Klasisizminin baştemsilcilerinden biri olan Friedrich Schiller, *Über naive und sentimentalische Dichtung* [Saf ve Duygusal Şiir Üzerine] (1795) adlı denemesinde iki şiir tarzını birbirinden ayırt etmenin mümkün olduğunu savunur: Bir yanda doğal dünyaya doğrudan katılımı ifade eden, dolayısıyla da eskiler için olduğu üzere kendini gerçekliğin taklidi olarak sunan "saf şiir" vardır. Diğer yanda uygarlığın gelişmesiyle insanın doğadan uzaklaşmasını öngören "duygusal şiir" vardır; bu şiirin ana özelliği, örneğin Friedrich Hölderlin tarafından *Hyperion; oder, Der Eremit in Griechenland* [Hyperion veya Yunanistan'daki İnzivacı] (1797-1799) adlı romanda trajik bir tarzda ifade edilen doğa özlemi, doğayla yeniden birleşme arzusudur. Schiller *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*'de [İnsanlığın Estetik Alanında Eğitimi Üzerine Mektuplar] (1795) Yunanlarda bireyin her şeyden önce bir yurttaş olduğunu ve *polis*'te [şehir] bir

bütün olarak insanlığı temsil ettiğini ekler. Modern dönemde, işbölümünden dolayı insanlık kendini üniter olarak değil de ancak bölük pörçük bir şekilde ifade edebilir. Ancak bunun için Yunanların zamanına dönmeye gerek yoktur: Schiller olası bir çözüm olarak, oyun içgüdüsü sayesinde, sonlu olan ile sonsuzluk arasındaki karşıtlığı, kabiliyetlerin özgürce icrası anlamındaki güzellik fikri yoluyla aşma imkânını yerine getiren estetik eğitimini önerir.

Dolayısıyla eskilerle karşılaştırma yapmak, ister Klasik, ister Romantik, herkes açısından önemlidir. İnsanın kültüründe ve hayatında bir dönüm noktası yaratmak isteyen bir çağda şimdiki zamanın değerlerinin temelinde geçmiş konusunda bilinenler yatar. Daha sonra Schlegel tarafından *Athenäum* dergisinde yayımlanacak çeşitli denemelerde teorik olarak ele alınacak olan Romantik şiir, mükemmellikten ve Klasik ahenkten bilinçli olarak vazgeçerek sonlu olmayanın, tür karışımının, asimetrik, hatta kaotik yapının modern niteliklerini kuşanır. Romantik eserler birbirini izleyen hayali öyküler, şiirler, otobiyografik parçalar, felsefi düşünceler ve diyaloglar üzerine kurulu gibidir. Eserlerin tonu trajik veya kederlidir, ama ironi veya *Witz* unsurunu da içerir: Romantik şiir ve felsefe ilericidir, sonsuz bir oluşum halidir, özlem veya nostalji ifade etmenin yanında ebedi ve mutlak olduğuna inanılan her şeyin katledildiği eğlenceli bir oyundur.

Eskilerle Modernler Arasında Hakikat

Eskilerle karşılaştırma, hakikat bilgisi açısından da belirleyicidir. Eskilere göre hakikati bilmek, *logos*'u, yani evrene içkin olan düzeni aramak demekti; *logos*'un akılcılığı nesnel olarak bilinebilir, önemli olan aklı *logos*'un temel aldığı geometrik kurallara uyarlamaktır. Estetik kurallarının kaynağı da bu fikirdir: Düzenli olduğu için güzel olan doğayı taklit etmek yeterlidir. Romantikler açısından durum farklıdır: Evren ve insanın dünyası sürekli kaotik bir oluşum halidir, içindeki her şey sonsuz bir hareket ve dönüşüm halindedir. Doğadaki hiçbir şey kendinden Romantik değildir, biz onu öyle kılarız, yani Romantikleştiririz. Dolayısıyla filozofun veya şairin –artık aralarında fark yoktur– görevi, şeylerin nesnel düzenini tanımlamak değil, şeylerin nesnel bir yapısının var olduğu fikrinden kesin olarak uzak durarak onu özgürce inşa etmektir. Dünyanın düzeni ve anlamı ancak Romantik şiirin ifade etmekle görevli olduğu, engellenemez bir oluşum hali içerisinde yaratılabilir.

Bu açıdan farklı tarihi modeller de eşit derecede ilginç olabilir. Schlegel XIX. yüzyıl başlarında Latin kökenli dillerle ve Doğu dilleriyle giderek daha çok haşır neşir olur; ortaçağ onun için bir inceleme konusu ve araştırmalarının daimi referans noktası haline gelir.



Anton von Maron, *Johann Joachim Winckelmann*, 1768, Weimar, Kunstsammlungen

Novalis de (Friedrich von Hardenberg) *Christenheit oder Europe*'de [Hıristiyanlık veya Avrupa] (1799) ortaçağ dünyasının gizemli ve olağanüstü unsuruna büyük ilgi duyar: orada insanlık bölük pörçük değil, Hıristiyanlığın ahengi sayesinde birdir. Protestanlığın katılığının ve Aydınlanmacı akılcı inancın yol açtığı parçalanma, büyük ihtilaf içerisindeki modern çağa büyüleyici gelen, mitleştirilen ortaçağ imgesinde ahenkle birleşir.

Bireysellik ve Tarih

Tarih artık Aydınlanmacı tarih felsefesinde olduğu gibi çizgisel ve ilerici bir şekilde biriken düzenli bir olay dizisi olarak görülmez. Herder'den itibaren bir-

çok aydın, tarihi, aralarında organik bağlar olan ve insan hayatının farklı aşamalarına tekabül eden çağların niteliksel dizisi olarak görür. Birbirine karışan veya öne çıkan farklı gelenekler, münferit halkların kimliğinin ve bireyselliğinin göstergesi olan dil çeşitliliğiyle ifade edilir. *Herder Abhandlung über den Ursprung der Sprache*'de [Dilin Kökeni Üzerine Bir Deneme] (1772), Wilhelm von Humboldt da modern dilbilimin öncüsü sayılabilecek *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus* [Dillerin Çeşitliliği Üzerine] (1836) adlı uzun inceleme eserinde bu konuyu ele alır.

Herder de, Humboldt da genel anlamda insanlık tarihinin bireyselliğin giderek ortaya çıkışı olarak yorumlanabileceğini gözlemler. Romantikler için olduğu üzere, insanlık tarihi insanı eylemde bulunmaya iten bir enerjinin veya yaşamsal enerjinin gelişimi sayılır; dolayısıyla antikçağ *polis*'inin kompakt ya-



Wilhelm ve Alexander von Humboldt ile Goethe 1796'da Schiller'in Jena'daki evinde, da Adalbert Mueller'in bir çiziminden, y. 1870

pısından hem bütün tarihsel oluşumların bireysel karakterini hem de her birinin içindeki bireyin merkezi konumunu öne çıkaran bir farklılaşmaya geçtiğini görmek mümkündür.

Bu durumda modern devlet bu enerjiyi dizginlemekten sakınmalı, modernitenin gerektirdiği farklı biçimlerde gelişmesine izin vermeli, ancak aynı zamanda da her biçimi azami potansiyeli yönünde teşvik etmelidir. Klasisist *Bildung* (formasyon, eğitim) idealinin görevi, çeşitliliği halkların ruhsal ve kültürel birliğine doğru yönlendirirken, en önemli meyvelerini, Avrupa'da Fransız Devriminin patlak vermesinden sonra bütün ulusal devletlerin yaratmakla yükümlü olduğu devletin ve siyasetin kurumlarında toplamalıdır.

HEGEL

Remo Bodei

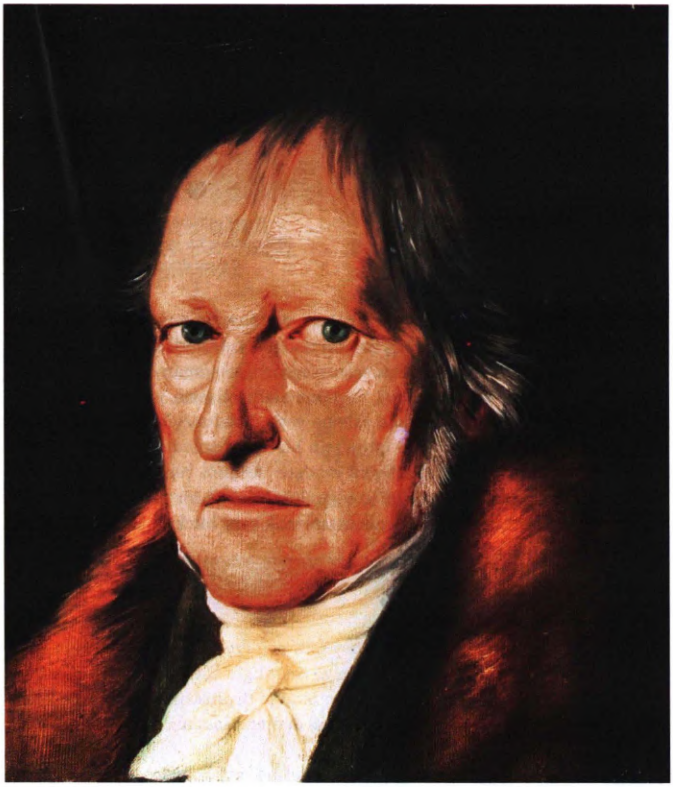
Genç Hegel

Devlet memuru bir babanın oğlu olan Georg Wilhelm Friedrich Hegel 27 Ağustos 1770 tarihinde Stuttgart'ta doğar. Tübingen'deki Protestan rahip okulundan (Stift) mezun olduktan hemen sonra kilise kariyerini reddeder ve önce İsviçre'de (1793-1796), sonra da Frankfurt'ta (1796-1799) özel öğretmenlik yapar. Bu dönemde düşünceleri şimdiki zamanda meydana gelen derin kırılmaları (Fransız Devrimi ve ona bağlı gelişmeler) ve uzak geçmişteki, Hıristiyanlıkla bağlantılı nedenleri merkez alır.

Hegel bu amaçla, uzun süre yayımlamayacağı iki deneme yazar: "Die Positivität der christlichen Religion" ["Hıristiyanlığın Pozitifliği"] ve "Der Geist des Christentums und sein Schicksal" ["Hıristiyanlığın Ruhu ve Kaderi"]. Hegel bu eserlerde İsa'yı, kibirli ve biçimsel bir ruhu temsil eden Farisilerin simgelediği şekilsiz, sakat bir hayattan kurtulma mesajının habercisi olarak görür. İsa, "pozitif" hale gelmiş (yani dayatılmış, kemikleşmiş, doğmasına neden olan nedenlerden uzaklaşmış) bir dinin baskılayıcı niteliğini fark eder. Hegel, dinsel otoritelerle arasında geçen çatışmadan yenik çıkar, çünkü halkı sevgi ve bağışlama yasasını kabul etmeye ikna edemez. Böylelikle Yahudi halkının kaderini kabullenme, dolayısıyla daha iyi bir hayat konusundaki kolektif arzudan taviz verme ile "hayırlı haberi" muhafaza edebilmek için o kaderi reddetme gibi bir ikilemle karşı karşıya kalır. İsa bilinçli olarak ikinci güzergâhı seçer: *via crucis* [haçın yolu] ölümüne yol açacak, ama mesajının daimi olmasını sağlayacaktır. Çünkü İsa, ölmekle sonraki yüzyıllara yasaya biçimsel itaate bağlı olmayıp hayatın değişimine ve genişlemesine doğru sürekli bir dürtü şeklinde tezahür eden mükemmel bir hayat umudu aktarmış olur.

Tinin Fenomenolojisi

Hegel, 1799'da ölen babasından kalan mirasla özel öğretmenliği bırakıp akademik bir kariyere adım atmaya karar verir. Tübingen'deki Stift'ten genç ve dâhiyane



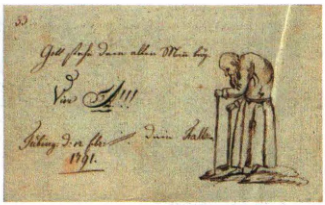
Jacob Schlesinger, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in portresi*, 1831, Berlin, Nationalgalerie

meslektaşı olup artık Jena Üniversitesinde kürsü sahibi olan Schelling'in yardımıyla 1801'de bu üniversitede ders vermeye başlar.

Aynı yıl yayımladığı iki uzun denemede ("Unterschied der Philosophischen Systeme Fichtes und Schellings" ["Fichte ile Schelling'in Sistemleri Arasındaki Farklar Üzerine"] ve "Glauben und Wissen" ["İnanç ve Bilgi"]) Schelling'in yaklaşımını destekleyerek "felsefe yapma ihtiyacının kaynağının kırılma olduğu"nu ileri sürer: felsefe, Aristoteles'in hayretinden veya Locke'un "huzursuzluğu"ndan değil, bir çağın yarattığı acıdan ve çelişkilerden doğar.



Hegel'in Tübingen'de, Stift'teki albümünden bir sayfa, 1791, Tübingen, Universitätsbibliothek



Hegel'in Tübingen'de, Stift'teki albümünden bir sayfa, 1791, Tübingen, Universitätsbibliothek

Hegel Jena'da geçirdiği yıllarda mantık, doğa ve tin felsefesi konusundaki bir dizi deneme ile ahlak, siyaset, doğa hukuku alanlarındaki araştırmalarıyla sonraki yıllarda yazacağı büyük eserlerin hazırlığını yapar; bu dönem 1807'de yayımlanan *Tinin Fenomenolojisi* ile tamamlanır. Eserin yayımlanmasından yirmi yıl sonra, kendisine, birkaç ekleme veya düzeltmeyle yeni baskısı önerildiğinde diyeceği gibi, bu eser onun için bir "keşif yolculuğu," ama "yeniden ele alınmayacak" bir araştırma teşkil etmiştir. Kitabın yeni baskısını yapmama tercihi, Hegel'in *Fenomenoloji*'yi olgunluktan uzak bir gençlik eseri olarak görmesinden değil, o yolculuk sonucunda artık yeni bir kıta keşfettiğine olan inancından kaynaklanmıştır.

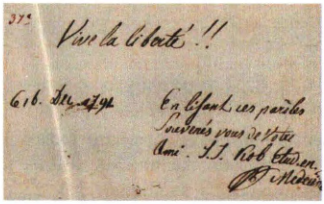
Analitik ve Diyalektik

Fenomenoloji bu açıdan Kant'ın deneyimin sağlam temelinden, Aristotelesçi anlamda analitikten (hakikatin, bilimin ve kesinliğin üstünlüğü) vazgeçip insanın kaçınılmaz olarak batmaya mahkûm olduğu diyalektik okyanusuna (görünüşün, fenomenlerin ve belirsizliğin âlemi) açılma yasağına bir meydan okuma teşkil eder.

Hegel, hakikatin görünüşte de (fenomenlerde) yattığını, dolayısıyla görünüş ile hakikat, diyalektik ile analitik arasında prensipte hiçbir çelişki olmadığını keşfeder; aslında Hegel bu iki terimin anlamını ve değerini tamamıyla değiştirerek analitiği zihne özgü parçalı ve ayırıcı bir hakikat, diyalektiği de akıl yoluyla yalıtılan kavramların dinamik ve çözündürücü süreci, çelişkiler yoluyla gelişim haline getirir.

Fiili Bilgi Anlamında Felsefe

Hegel'e göre bilgi sadece hedefe değil, sürecin tamamına içkindir: Hegel böylelikle felsefenin bilgelik sevgisi tanımlamasından vazgeçip "fiili bilgi"ye ve


Vive la Liberté !!

Hegel'in Tübingen'de, Stift'teki albümünden bir sayfa, 1791, Tübingen, Universitätsbibliothek

"bilincin deneyiminin bilimi"ne dönüşmesi gerektiğine dair görüşüne sadık kalır. Fenomenler birer yanılsama değil, oluşum halinde hakikattir ve okyanusta batmaya mahkûm değildir. Hegel, "deneyimi" (Almancası *Erfahrung*) etimolojik olarak ele alır: *Fahrt* bir "yolculuk"tur, "hakiki bilgiye eğilimli olan doğal bilincin güzergâhı"dır.

Dolayısıyla "duyusal bilincin" donukluğundan ("burada" ve "şimdi"nin hakikat olduğunu sanmaktan) "mutlak bilgi"ye götürecek olan bir dizi aşamadan ("figürler" veya *Gestalten*) oluşan bir güzergâhı izleyerek önermelerini özümledikten sonra daha serbest şekilde gelişecek olan bir bilginin önermelerini ortaya koymak gereklidir.

Yeni Bir Dünyaya Geçiş

Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'ni yazdığı çalkantılı dönemde, bir dünyanın dağılıp yerini henüz tamamıyla biçimlenmemiş, ama öncü göstergeleri belli olan



Caspar David Friedrich, *Deniz kıyısındaki keşiş*, 1808-1810, Berlin, Staatliche Museen

Tinin Fenomenolojisi'nin Yapısı

Tinin Fenomenolojisi (1807) Hegel'in yayımladığı, sistematik nitelikteki ilk büyük eserdir ve onun gerçek anlamda bir felsefe sistemine hazırlık aşaması olarak gördüğü bir eserdir. Hegel bu eserde, ana özelliği duyusal verilerin kesinliği olan başlangıçtaki doğal bilinç halinden mutlak bilgi haline, gerçek anlamda felsefi bilgiye kadar insan bilincinin kademeli tezahürünün bir anlamda tarihini sunar. Bilinç bu şekilde tezahür ederken kendi keşiflerinin eksikliğini ve yetersizliğini deneyimler, sadece görünür bilgi biçimleri olduklarını kabul eder ("fenomenoloji" terimi Yunanca "*phainomenon*"dan türemiştir), ancak bu bilgi biçimlerinin dışlanması değil, "aşılması" ve sonraki bilgi biçimleri içerisinde muhafaza edilmeleri gerekir.

Hegel'in eserin uzun "Önsöz"ünde açıkladığı gibi, *Fenomenoloji*'nin amacı, onu okuyanların birer birey olarak insanlığın bir bütün olarak, "oluşum halindeki, özbilinçli tin" anlamında "evrensel birey"in katettiği aşamaları baştan katetmesine imkân tanımaktır. "Birey, içerik açısından da evrensel tinin oluşum basamaklarından, ama tinin, ardında bıraktığı biçimler, yeri belirlenmiş ve düzleştirilmiş bir yolun dereceleri anlamında geçmelidir."

Bu kademeli süreç Hegel'in kendinde-varlık, kendisi-için-varlık ve kendinde-ve-kendisi-için-varlık üçlüsünde ifade edilmiştir: Bu üçlüyle önce gerçekliğin karşıtı olarak nesnenin soyut evrenselliği (kendinde-varlık), sonra nesnenin bir bilincin nesnesine dönüşmesine imkân veren geçiş (kendisi-için-varlık), son olarak da kendinde-varlık ile kendisi-için-varlığın özdeşleştiği diyalektik hareket (kendinde-ve-kendisi-için-varlık) kastedilir. Bu "süreç"te bireyin mutlaklığı benimsemesinin ardında Hegel'in belirli bir Romantizmin mutlaklığı tek bir sezgisel eylem veya daha da kötüsü, "insanlığın kökünü çiğneyen" "duygunun içsel kehaneti" yoluyla kavrama iddiasına karşı takındığı tutum yatar. Halbuki bilincin mutlaklığa doğru seyri tam tersine, *Tinin Fenomenolojisi*'ni teşkil eden altı bölümde sunulan ve her biri birkaç safhadan oluşan altı önemli geçiş şeklinde gerçekleşir:

1) Bilinç

İlk bölüm, duyusal kesinliğin incelenmesine ayrılmıştır: Bu aşamada özne pasiftir, sadece dış gerçekliğin verilerini alımlar. Ancak, Hegel pasifliğin sadece görünüşte olduğunu ve duyusal verilerin alımlanmasına aslında düşüncenin aracılık ettiğini gösterir (bilincin, olayları sınıflandırırken kullandığı "burada" ve "şimdi" aslında bilincin içeriği değişse bile aynı kalan evrensel kavramlardır). Hegel bilinç düzeyine ayrıca, nesnenin birçok özelliğini yakalamamıza imkân veren algıyı ve bütün bu özellikleri düşünerek onları "açıklayan"

zihni dahil eder. Bu hem sıradan düşünce şeklinin hem de modern bilimin düzeyidir, ama Hegel'e göre mükemmel değildir ve aşılması gerekir.

2) Özbilinç

Hegel zihinden sonra özbilince, yani insanın kendiyle ilgili, başka özbilinçlerle ilişkisinin aracılık ettiği bilincine yer verir (Hegel'in "yabancılaşma" olarak tanımladığı süreç, bilincin kendinden çıkışına işaret eder. Bu bölümde dikkat, dış objelerin dünyasından insanlararası ilişkiler dünyasına kayar. Özne kendi kendini tanır ve kendi kimliğini sadece başka bir özne tarafından tanındığı takdirde gerçekleştirir: Bu, efendi ile köle arasındaki ilişkiyi niteleyen "tanınma mücadelesi"dir ve kölenin, efendiye göre üstün olduğunu anlamasıyla sonuçlanır. Çünkü köle, çalışarak efendisine göre daha yüksek bir özgürlük düzeyine ulaşır ve doğal objeleri modifiye ederek içgüdülerinden kurtulmak için kendini eğitir. Böylelikle özbilinç tinsel bir boyuta yansır, ancak burada kendini mutlaklığı Tanrı'ya yansıtan ama kendinde yadsıyan (ortaçağ Hıristiyanlığına özgü) "mutsuz bilinç" statüsünde bulur.

3) Akıl

Bir sonraki aşama olan akıl aşamasında özbilinç mutlaklığı üç aşama yoluyla tekrar kendi içine getirir:

a) gözlemci akıl (özbilinç, doğayı ve kendini gözlemler);

b) aktif akıl (özbilinç kendini zevk arayışı, "kalbin yasası"na uyma veya soyut bir erdemi olumlamaya çalışmak gibi farklı şekillerde gerçekleştirir):

c) gerçek bireysellik (birey somut olarak eylemde bulunarak başka bireylerle karşılaşır).

Bu son düzeyde akıl yasa koyucu olur ve "yasaları inceler."

4) Tin

Dördüncü aşamada Hegel, bireylerin eyleminden tarihin çeşitli dönemlerinde halkların gelişimine geçer ve şu aşamaları öne sürer:

a) ana özelliği birey ile toplum arasındaki uyum olan etiklik;

b) Aydınlanmayla gerçekleşen, ama "mutlak özgürlük" ile "terör"e neden olan kültür;

c) Hegel'e göre "güzel ruh"un niteliği olan, bireyin sadece kendi içine yönelik olup gerçekliğe aldırış etmeyen ideal bir boyuta yansıyan ahlak.

5) Din

Tanrı ile insan arasındaki birliğin gerçekleştiği aşama. Hegel dinin aşamalarını kateder:

a) doğal din;

b) zirve anı Yunan uygarlığında yaşanan sözde "sanatsal" din;

c) vahiy temelli din, "Tanrı-insan"ın Hıristiyan dini.

6) Mutlak Bilgi

Bilincin gelişiminin nihai aşamasıdır, önceki, aşılmış aşamaların hepsini içerir ve burada "tin kendini tin olarak bilir." Burada erişilen özne ile nesne arasındaki özdeşlik, *Mantık Bilimi*'nin hareket noktasını teşkil edecektir.

Güzel Ruh

"Güzel ruh" terimini ilk olarak *Enneadlar*'da kullanan Plotinos onu "doğası itibariyle güzel olmasına rağmen, yukarı baktığında daha da güzel olan ruh" olarak tasvir eder (V, 8, 13). XVI. yüzyıl İspanyol mistisizminde ve sistematik bir şekilde olmasa da Shaftebury ve Rousseau'da yer verilse de güzel ruhun modern anlamını "Über Anmut und Würde" ["İnayet ve Haysiyet Üzerine"] (1793) adlı denemede ilk olarak belirleyen Alman şair Friedrich Schiller'dir: Güzel ruh, ahlak duygusunun tutkularla ve iradenin kararlarıyla çatışmadan tam olarak gerçekleştiği duygudur. Goethe (*Wilhelm Meisters Lehrjahre* [*Wilhelm Meister'in Çıraklık Yılları*]) ile Kant da (Antropoloji, I, 67) benzer tanımlamalar sunar. Ancak bu ifade asıl anlamını Alman Romantisizmi içerisinde, özellikle Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde (1807) ona ayırdığı "Bilinç. Güzel Ruh, Kötülük ve Bağışlanması" başlıklı bölüm (VI, C, c) sayesinde edinir. Burada güzel ruh, "ahlaki mükemmelliği"ni "eylemleriyle ve varlığıyla lekeleme kaygısı yaşayan," bundan dolayı da sadece sözlerle kendini ifade etmekle yetinenlerin narsist ve salt tefekküre yönelik özellikleriyle sunulur. Dolayısıyla güzel ruh, toplumda ve tarihte eylem gösterememe pahasına saflığını muhafaza eder. Günümüzdeki kullanımıyla ise güzel ruh, erdem sahibi olmanın beraberinde getirdiği gerçek sorunları, ihtilafları ve mücadeleleri görmezden gelerek kendi ahlaki mükemmelliğine odaklanma anlamını edinmiştir.

başka bir dünyaya bıraktığı bir dönemde yaşadığına inanır. Bundan dolayı, 18 Eylül 1806'da, Jena Üniversitesinde verdiği felsefe derslerinin sonunda öğrencilerine şöyle der: "Şu âna kadar ele aldığımız temsillerin, kavramların tamamı, dünyanın zincirleri dağıldı ve bir rüya gibi kaybolup gidiyorlar." Geçmişten geriye silik izler kalır, gelecek de bilinçdışı bir yenilik arzusu, bir "meçhullük duygusu" olarak kendini gösterir.

Yeniliğe doğru yol almak için, geçmiş şartlandırmaların doğasının, "dünyanın zincirleri"nin bilincinde olmak, "mutlak yıkım"la yüzleşmek, katedilmiş uzun güzergâhın aşamalarından yeniden geçmek, her birinin üzerinde durmak gereklidir.

Bütün bunlar insanın kendi çağdaşı olması, her türlü şartlandırmadan bağımsız, insanları temsiller, kavramlar ve ahlaki tutumlar yoluyla hapseden "geçmişin zincirleri"nden özgür, "mutlak bilgi"de ortaya çıkan yeni dünyayı incelemesi için gereklidir; insan muğlaklık içindedir, zayıf düşmüştür, ama geriye kalan eylemsizlik gücünü uygulayacak durumdadır.

Efendi-Köle İlişkisi

Hegel'in asıl yaptığı, tarihi baştan katederek yeniden yönlendirmektir: Felsefi geleneğin münferit kategorilerini veya figürlerini bağlamlarından koparark onları yeni bir ufka yerleştirir. Bu anlamda bir örnek için, kendini tanıma sürecinde özbilincin kazanıldığı ünlü efendi-köle ilişkisine bakabiliriz.

Efendi ile köle arasındaki ilişkide ilk anda kendini özgür hisseden sadece efendidir; kölesinin verdiği hizmetin meyvesinin tadını çıkarır, ama bu şekilde ona bağımlı hale gelir, dolayısıyla yaptığı iş karşılığında özgür ve bağımsız olan aslında efendi değil, köledir. "Dolayısıyla bağımsız bilincin hakikati," diye yazar Hegel "kölenin bilincidir." Diğerinin bilincine yansıdığımız anda bağımlılığımız sona erer, böylelikle de köle efendiden kurtulmuş olur.

M4: Hegel, Köle ve Efendi

Hegel'in fenomenolojik yaklaşımı özbilincin "soyut" düzleminde gerçekleşir, ama bu durum Hegel'in sonradan dağılmış olan durumlara ait olup özbilincin oluşumunda iz bırakmış tarihsel olayları ve teorik tutumları düşünmesine engel olmaz. Tarihte böyle bir kölelik safhasının yaşanmış olup olmaması önemsiz değilse de "herkesin özgür olduğu" bir durumu fiili olarak



Johann Ludwig Hauck, *Fransa devrim birliklerinden kurtarılmış Groningen'in büyük pazar meydanındaki Özgürlük Ağacı*, 1795, Groningen, Groninger Museum

Mantık Bilimi

Mantık Bilimi'nin hareket noktası, *Tinin Fenomenolojisi*'nin varış noktası, yani özne ile nesne, düşünce ile varlık, biçim ile içerik arasındaki özdeşliktir. Bu özdeşlikler mutlak bilgi alanında gerçekleşir, dolayısıyla mantık soyut değil, tamamıyla formel bir disiplin sayılır. Hegel böylelikle, Aristoteles'ten bu yana fazla ilerleme kaydedilmeyen mantık alanında yenilenmeye olan ihtiyaca dikkat çeker; Hegel'e göre düşünce ile varlık arasındaki özdeşlikten dolayı mantık ile metafizik özdeşleşir. Nesnelerin hakikatini kesin olarak bilebileceğini, düşünceyle en derin özüne ulaşabileceğini öne süren "eski metafizik" alanını baştan değerlendirmekle kastettiği budur.

Hegel'e göre iki çeşit mantık vardır: Tanımlamalar ve ayrımlar yoluyla ilerleyen, özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkelerini temel alan ve özde Aristotelesçi mantıkla örtüşen zihin mantığı; bir de "ayrım" yapmakla yetinmeyip, *Tinin Fenomenolojisi*'nde olduğu üzere, "aşar"ken "muhafaza eden" diyalektik yoluyla zıtların özdeşliğini yakalayan kendi mantığı, yani "akıl mantığı." Mantığın her düzeyinde oluşan çelişkiler ve zıtlıklar bir sonraki düzeyde çözüme kavuşur.

Mantık Bilimi, 1812, 1813 ve 1816'da yayımlanmış, varlık öğretisi, öz öğretisi ve kavram öğretisine adanmış üç kitaptan oluşur.

1) Varlık öğretisinde Hegel nitelik, nicelik ve ölçü kategorilerini inceler.

a. Nitelik: Yorumcuların en çok incelediği kavram "üçlüsü" olan varlık, hiçlik ve oluşum bu düzeyde yer alır. Varlık kavramı filozofların "saf düşünce"de karşılarına çıkan ilk kategoridir, ama boş bir kavramdır, henüz tamamıyla belirsizdir ve belirsizliğinden dolayı hiçlikle örtüşür. Dolayısıyla varlık, hiçliktir. Öte yandan hiçlik, "belirlenim ve içerik yokluğu" ve saf ayrımsızlık olduğundan, sadece biz onu düşündüğümüzde vardır; dolayısıyla da "hiçlik vardır." Bu durumda "varlığın nasıl hiçliğe, hiçliğin de varlığa geçtiğini," her birinin nasıl kendi zıddı içinde kaybolduğunu, yani birliklerinin nasıl mümkün olduğunu anlamak lazımdır. Nitekim Hegel'e göre hakikat, varlık ile hiçlik arasındaki, "oluşum" olarak tanımladığı bu karşılıklı dönüşüm hareketinde yatar. Belirsiz varlık (*Sein*) oluşum halinde belirli varlığa (*Dasein*), yani bütün diğerlerinden farklı, özgül bir varlığa, diğer nesnelerden ayrı, belirli bir nesneye dönüşür.

b. Nicelik: Birbirlerinden farklı olan çoğul özneler karşı karşıya getirilir. Hegel'in, sonsuzluğu ele aldığı ve modern metafiziğin sadece niceliksel olan, sonu gelmeyen ilerlemeden ibaret sonsuzluğunu "kötü" olarak tanımladığı yer burasıdır.

c. Ölçü: Nitelik ile nicelik arasındaki, nesnelerin niteliksel ve niceliksel özellikleri arasındaki zorunlu bağların incelendiği kategoridir.

2) Hegel öz öğretisinde nesnelerin çoğulluğunun temelindeki "varlık nedenleri"ni, yani "öz"lerini ele alır. Bu inceleme üç aşamadan oluşur:

a. Düşünce: Kategoriler arasındaki aracılığın, karşılıklı ilişkilerin alanı; Hegel burada düşüncenin temel yasalarını (özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı) inceleyip eleştirirken özellikle her şeyde karşımıza çıkan çelişki kavramına odaklanır.

b. Olgu: Hegel bu düzeyde, varlığın özden ayrı olup sadece bir "görünüş," yani bir fenomen olduğunu gösterir.

c. Fiili gerçeklik: Olgularla özleri arasındaki bu zorunlu sentez aşamasını (öz ile var olmanın birliği") Hegel töz, neden ve karşılıklı eylem kategorileri yoluyla inceler.

3) Öz ile varoluşun birliğinde varlık bir kavram haline gelir (kavram öğretisi). Kavramla tamamıyla biçimsel ve soyut bir şey değil, varlık ile varoluşun birliğinin, kendi belirlenimlerinin çoğulluğu içinde olsa da kendiyle özdeşliğin gerçekleştiği gerçekliğin hakiki yapısı kastedilir. *Mantık Bilimi*'nin bu sonuncu düzeyi de üç bölümden oluşur:

a. Öznellik: Hegel geleneksel mantığın temel ilkeleri olan kavram, yargı ve tümdengelimi inceleyerek ilkinde nesnenin özdeşlik ânını, ikincisinde bölünme ânını, tümdengelimde de özne ile nesne arasındaki orta terimle ifade edilen farklı ilişki tipolojilerini vurgular.

b. Nesnellik: Doğanın mekanik yaklaşım (doğal nesneler arasında sadece mekanik bir ilişki bulunması), kimyasal yaklaşım (kimyasal süreçler) ve teleoloji (doğal nesnelerin nihai nedenlere dayalı olarak açıklanması) ilkeleri doğrultusunda yorumunun incelendiği bölüm.

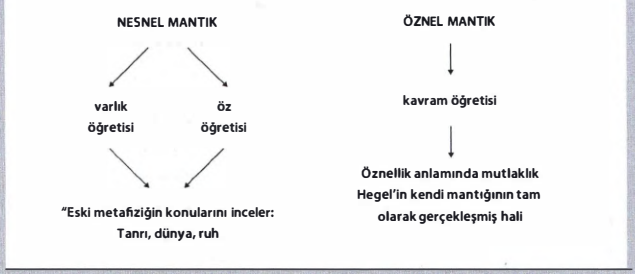
c. Fikir: Öznellik ile nesnellik arasındaki sentezi temsil eder ve yine üç aşamadan oluşur: hayat fikri (Hegel gerçekliği niteleyen amacın doğal nesnelere içkin olduğunu açıklar), iradeyi de içeren bilgi fikri (yine bilen özne ile bilinen nesne arasındaki ayrımla nitelenir) ve bütün sistemin varış noktası olan mutlak fikir (burada hayat ile bilgi arasındaki tüm mesafeler nihayet ortadan kalkar).


Wiſſenſchaft
der
Logik.
von
D. Ge. Wilh. Friedr. Hegel,
Profeſſor und Rector am Königl. Bayeriſchen Gymnaſium
zu Nürnberg.
Erſter Band.
Die
objective Logik.
Nürnberg,
bey Johann Leonhard Schrag
1812.

Hegel, *Mantık Bilimi*, Nürnberg, 1812, başsayfa

Yukarıda gördüğümüz bu üçlü ayrım Hegel tarafından aşağıdaki şekilde, nesnel ve öznel mantık olmak üzere ikili bir ayrım altında sunulur:

HEGEL'İN NESNEL MANTIĞI İLE ÖZNEL MANTIĞI



gerçekleştirenler sadece modern Avrupalılar ve özellikle "Germen halkları" gibi bazı halklardır.

Hegel'e göre hayvanlara özgü kendini koruma içgüdüsünü reddederek hayatın üzerine yükselen insan özgürdür. Hegel bunu söylerken Fransız Devriminin "Özgürlük veya ölüm!" şeklindeki sloganında yeniden canlandırılmış olan eski ve sağlam bir kavrama göndermede bulunur. Özgürlük, riskli bir zaferdir. Onu sadece kendi hayatını riske atan ve ölümü başkasının iradesine boyun eğmeye tercih edenler kazanabilir. İnsanları hükmedebilen ve sadece itaat edebilen şeklinde seçip bölen, tam bir ateşle sınavdır. Ya acizliğinden ya da korkaklığından dolayı hayatını muhafaza etmeyi seçip özgürlüğü hayatta kalmayla ikame edenler ise hizmet etmeyi hak eder. İnsanlar arasındaki değer hiyerarşini belirleyen nihai bir çatışmadır, savaş veya (*İlyada*'da da karşılaştığımız bir modele göre) ölümüne düellodur.

Mantık Bilimi

Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nin el yazmasını yayıncısına gönderdiği Ekim 1806'da, Prusyalıları yenmiş olan Fransızlar Jena'ya girerler. Hegel bu vesileyle şehirden geçişini gördüğü Napoleon hakkında şöyle yazacaktır: "Burada, tek bir noktaya yoğunlaşmış, ata binmiş birisinin dünyanın her tarafına yayılıp ona hükmettiğini görmek harikulade bir duygu yaratıyor."

Jena'daki kalışı birçok nedenle tehlikeye girdiğinden Hegel, Bamberg'in *Bamberger Zeitung* gazetesini bir yıllığına (1807-1808) yönetmeyi kabul eder.

Dünyada yer alan çeşitli olaylara ilgi duyan Hegel son derece isabetli makaleler yazar. 1808'in sonbaharında taşındığı Nürnberg'de ünlü bir lisenin hem müdürü olur hem de felsefe dersi verir ve çocuklara daha sade bir dille hitap etmeyi öğrenir (pedagojiyi de kapsayan bu öğretimin sonucu 1808-1812 tarihli *Philosophische Propädeutik*'te [Felsefeye Giriş] sunulmuştur).

Hegel 1812-1816 arasında Nürnberg'de en önemli eseri olan *Mantık Bilimi*'ni tamamlar; eserin amacı, ontolojiyi temellendirmek, yani düşüncenin kategorilerinin öznel soyutlamalar olmayıp "varlık" (*on*) ile "düşünce"yi (*logos*) birbirine bağladıklarını göstermektir.

Düşünce ve Gerçeklik

Hegel'e göre gerçeklik, doğası itibariyle düşünceyle uyumludur. Ancak bu, nesnelere bilinç atfetmek değil, onları düşünceye yönelik, "düşünce belirlenimleri"nden oluşmuş olarak görmek demektir.

Nesnelerin sahip olduğu akılcı yapıyı düşünce ortaya çıkarır ve tikelliği kavramlar yoluyla evrenselliğe dönüştürür. Ancak, nesnenin özneye nasıl dönüştüğünü ve öznenin nesneye nasıl girdiğini ve evrensel unsurunu nasıl deşifre ettiğini açıklamak gereklidir. Hegel'e göre özne ile nesne arasında kapatılamaz bir mesafe olduğunun ve "kendinde-şey"in bilinemezliğinin ilan edildiği bir dönemde bu soruya en iyi cevabı filozoflardan ziyade hayvanlar verebilir: "Hayvanlar bile bu metafizikçiler kadar aptal değildir, çünkü bir şeylere yönelirler, onları yakalayıp tüketirler." "Bilgeliğin en alt düzey okulu"nda bütün canlılar tikel şeylerin "hakikati"ni ve özne karşısındaki sözde bağımsızlıklarını ve anlaşılmazlıklarını gösterirler.

Daha teknik ve sistematik yönleri bir yana bırakacak olursak, şunu belirtmek yeterli olacaktır: Bir bitkinin tohumunda nasıl üstü örtülü olarak kökler, dallar ve yapraklar varsa, nesnelerin içinde de "düşüncenin belirlenimleri" vardır, yani ön-oluşumcu biyolojik teorilere göre olduğu gibi minyatür halinde değil de "proje" şeklinde mevcutturlar. Hegel *Mantık Bilimi*'nde bir yanda özümseme ve sindirim süreci, diğer yanda düşünce arasında bir karşılaştırmaya yer verir, zaten Jena'da geçirdiği ilk yıllardan itibaren fizyolojiye ve sindirim sürecine büyük ilgi duyduğundan fizyoloji derslerine katılmış, fizyoloji ve anatomi alanlarında önemli buluşlara imza atmış Fransız fizyolog Marie François Xavier Bichat'nın (1771-1802) genç öğrencisi Anthelme Richerand'ın *Les Nouveaux Éléments de physiologie* [Fizyolojinin Yeni Unsurları] eserini Almancaya tercüme eder, ama asıl kaynağı Lazzaro Spallanzani'nin *Opuscoli di fisica animale e vegetabile* [Hayvan ve Bitki Fiziği Konusunda Kısa Yazılar] eseridir. Hegel'in Spallanzani'den ve sindirim sürecinin modern fizyolojisinden öğrendiğine inandığı şey, organizmanın yuttuğu besini hemen özümsediği, onun "göreceli" olarak organik olmayan doğasını "inkâr ettiği," onu kendisiyle aynı görüp kendine benzeştirdiğidir.

XVIII ila XIX. Yüzyıllar Arasında Alman Düşüncesinde Spinoza

Spinoza'nın XVI. yüzyıldaki mahkûmiyetinden sonra felsefesinin, uzun bir gizlilik döneminden sonra yeniden ortaya çıkışı XVIII. yüzyıl sonlarında, Almanya'da gerçekleşir. Aslında Spinozanınki gibi güçlü bir düşünce hiçbir zaman yok olmamış, felsefe, siyaset ve resmi din söylemine üstü örtülü bir şekilde nüfuz etmeye devam etmiştir.

1780'lerde dönemin en önemli aydınlarının dahil olduğu bir tartışmaya konu olan Spinoza, Alman İdealizminin başrol oyuncuları için vazgeçilmez bir referans noktası haline gelir.

Spinozacılık Tartışması

1785'te F.H. Jacobi, Aydınlanmanın ve Leibniz geleneğinin en büyük temsilcisi Lessing'in ölmeden kısa süre önce kendisine Spinozacı olduğunu sözlü olarak itiraf ettiği konusunda kendisi ile M. Mendelssohn arasında yer alan yazışmayı *Briefe über die Lehre Spinozas* [Spinoza'nın Teorisi Üzerine Mektuplar] adı altında yayımlar. Jacobi, Goethe'nin Spinoza'nın *hen kai pan*, yani bir-her şey teorisinin ifade edildiği "Prometheus" şiirini yorumlaması istendiğinde, Lessing'in ona Spinoza'nın yaklaşımına tamamıyla katıldığını ve "Spinoza'nın felsefesinden başka hiçbir felsefe yok," dediğini aktarır. Dolayısıyla Jacobi, mektuplarıyla çağdaşlarını uyarmak ister: Spinozacılık ile Leibnizcilik temelde örtüşürler ve bu durumun aksi söz konusu değildir, çünkü sistematik olmak isteyen bütün felsefeler en nihayetinde ateist, belirlenimci, kaderci ve de nihilist olmak zorundadır.

Ancak bu tartışma, Spinoza ile Leibniz'in felsefelerini aşarak eleştirilerini bir bütün olarak Aydınlanmaya da yöneltir.

Birisinin ölmeden önce sözlü olarak aktardıklarının ve kendisiyle olan yazışmanın izni alınmadan yayımlanmasına içerleyen Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes* [Sabah Saatleri veya Tanrı'nın Varlığı Üzerine Dersler] (1785) adlı eserinde Lessing ile Leibniz'in yaklaşımını savunurken, onu Spinozanınkinden ayrı tutmaya çalışır: Lessing'le ilgili, olsa olsa saflaştırılmış bir Spinozacılıktan söz edilebilir, bu da dinle tamamıyla uyumludur.

Bu tartışmaya hakem olarak müdahale eden Kant'ın amacı, Spinoza'yı veya Mendelssohn'u savunmak değildir, ama Aydınlanmanın kaderini kurtarmak için Jacobi'ye karşı tavır alır; Kant, *Was heißt: sich im Denken orientieren?*'de [Düşünürken Kendine Yön Bulmak Ne Demektir?] Jacobi'nin, Spinoza'nın Tanrısının aklın en yüce kavramı olmak zorunda olduğuna dair tezini reddeder ve Jacobi'nin savunduğu "mistisizm"e karşı da tavır alır.

Alman İdealizminde Spinoza

Tartışma Kant'ın katılımıyla kapanmış sayılır, ama felsefenin sistematik değerinin tanımlanmasından ayrı düşünülemeyecek olan Spinoza'nın felsefesine duyulan ilgide azalma olmaz. Spinoza'yı bu açıdan ele alan Fichte, Schelling ve Hegel, Jacobi'nin bütün sistematik felsefelerin sonuçta Spinozacılıkla örtüştüğüne ve beraberinde zorunlu olarak kadercilik ve nihilizm getirdiğine dair varsayımını çeşitli şekillerde çürütmeye çalışırlar.

Fichte'ye göre Spinoza'nın hatası, Tanrı kavramını tam olarak var olan tek kavram diye belirlemekte haklı olmasına rağmen, Tanrı'nın bundan dolayı sadece düşüncede, yani düşünen ben'in eyleminde var olduğunu fark etmemesinde yatar. Jacobi, Alman klasik felsefesinin ikinci büyük tartışması olan ateizm tartışmasına dahil olan *Jacobi an Fichte*'de [Fichte'ye Mektup] (1799) Fichte'nin sistemini "Spinozacılığın tersine çevrilmiş hali"nden başka bir şey olmamakla suçlar: Fichte, tözü temel alıp ondan ben'i çıkarsamak yerine sistemi ben'in faaliyeti üzerine kurar ve tözü, dolayısıyla da sırf temsillerden oluşan dünyanın tamamını ondan çıkarsar. Böylelikle Spinoza'nın felsefesinin temelinde yatan nihilizm Jacobi'ye göre değişmez olmakla kalmaz, daha da ağırlaşmıştır.

Schelling'e gelince, 1800'den itibaren Spinoza'yı özdeşlik felsefesinin ilham kaynağı olarak görür: Doğanın görünür tin, tinin de görünmez doğa olduğu fikri apaçık bir şekilde hem tözün iki niteliğinin paralelliğini hem de Spinoza'nın *Deus sive natura*'yla [Tanrı ya da doğa] ifade ettiği içkinciliği içerir. Spinoza'nın Almanya'da gördüğü ilginin bir başka kanıtı, 1802-03 yıllarında eserlerinin ilk tam ve yorumlu yeni baskısının yer almış ve Hegel tarafından da coşkuyla karşılanmış olmasıdır. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*'de [Fichte ile Schelling'in Felsefe Sistemleri Arasındaki Farklar Üzerine] (1802) iki filozofun yaklaşımlarını karşılaştırıp Schelling lehine görüş bildirirken, Spinoza'nın felsefesinin teorik yönünü de vurgulamış olur.

Ancak Spinoza'yla yüzleşme, Hegel'in felsefesinin tamamını niteleyecektir; hatta Hegel, *Felsefe Tarihi Dersleri*'nde şöyle diyecektir: "Spinoza modern felsefe açısından o kadar önemlidir ki, aslında şöyle denebilir: ya sen Spinozacısın ya da filozof değilsin."

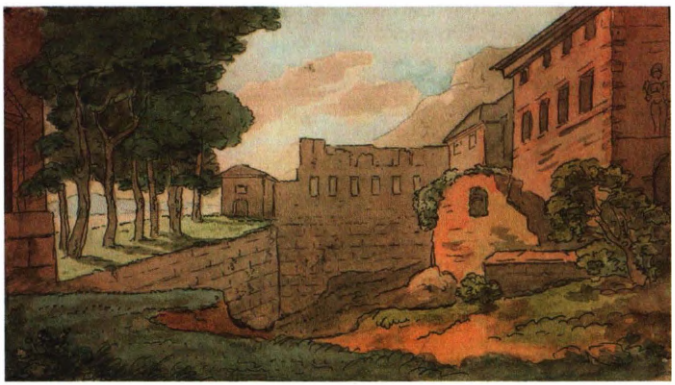
Astronomi ve fizyoloji yasaları gökyüzü cisimlerinde veya organların üzerinde yazmaz, kavramsal ifadeleri insan zihninde yer alır. Düşünce, insan için alışkanlıktan da ötedir; sindirim nasıl gerçekleşirse düşünce de aynı bilinçdışı, otomatik şekilde, aynı içgüdüyle gerçekleşir. Bundan dolayı, der Hegel *Mantık Bilimi*'nde, mantık üzerine araştırmaların düşünmeyi öğrenmeye yarayacağını düşünmek anlamsızdır: "Sanki yiyecekleri sindirmeyi veya hareket etmeyi sadece anatomi veya fizyoloji araştırmaları yoluyla öğrenebiliriz."

Diyalektik Yöntem

Hegel, anlaşılması kolay olmayan, karmaşık bir yapıya sahip olan bu eserde mantık kategorilerinin ardışıklığını "diyalektik" olarak tanımlanan bir yöntemle inceler; bu yöntem genelde uygunsuz bir şekilde, Hegel'in aslında hiçbir zaman kullanmadığı terimlerle "tez," "antitez" ve "sentez" olmak üzere üç bölümden ibaret olarak tanımlanır.

Aufhebung

Bu yöntemin anahtar kavramı *Aufhebung*, yani zıtların "aşılması"dır; Latince *tollere* fiilinin de anlamı budur: özellikle *"Ecce agnus Dei qui tollit peccata mundi"* (işte günahları dünyadan alan Tanrı'nın kuzusu) ifadesinde günahların "alınması," yükünün alınması anlamı taşır, ama günahların nedeni ve sorumluluğu unutulmaz. *Aufhebung* iptaldir, ama aynı anda aldığı şeyi muhafaza eder, hakikat temelini korur. Yani "belirli bir iptal"dir.



Johann Wolfgang Goethe, *Heidelberg Kalesi*, 1815, Düsseldorf, Goethe Museum

Mantıktan Felsefe Tarihine

Mantık kategorilerinin gelişimi, ilk saf düşünceden itibaren (Parmenides'in "varlığı") felsefenin izlediği seyre paralel olarak gerçekleşir ve öznel düşüncenin seyirci rolünde olduğu kendiliğinden bir hareket, bir açınım şeklinde meydana gelir. Bu temalar *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler* eserinde tarihsel bir bağlamda sunulacaktır.

Heidelberg'den Berlin'e: Felsefe Ansiklopedisi Projesi

1816'da Hegel'e çok istediği üniversite kürsüsü önce Heidelberg'de, ardından 1818'de Berlin'de sunulur. Hegel, Heidelberg'de ilk sistematik "felsefe ansiklopedisi" dersini verir, ancak her şeyi öğretme iddiasında olduğu için bu ders modeli onun bir megaloman olarak bilinmesine neden olur. Hegel derslerinde, 1817'de Heidelberg'de yayımladığı, öğrencilerin hafızasını güçlendirme işlevli bir dizi paragraftan ibaret *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'ni temel alır. Hegel'in öğretimi, öğrencileri argümanlarında tutarlı olmaya ve meseleleri bir bütün olarak görmeye alıştırmaya yönelik zorunlu bir akademik ders niteliğindeydi, Hegel bu amaçla her paragrafı sözlü olarak anlatırdı (Büyük Ansiklopedi olarak bilinen eseri, Hegel'in veya dinleyicilerinin notlarından derlenmiş olan yorumları da içerir).

Eser mantık-doğa-tin şeklindeki kanonik ilerleme doğrultusunda bölümlere ayrılmıştır: Mantık kısmında temelde *Mantık Bilimi*'nin safhaları tekrarlanmıştır; ikinci kısmı maddenin mekanik yasalarından organik doğaya kadar, zorunluluğun hâkimiyetindeki doğanın özellikleri katedilir.

Üçüncü kısımda da tinin üç hali ele alınır:

(1) Öznel tin, yani insanın ruh, bilinç, teorik ve pratik tin sahibi birey olarak boyutu.
(2) Nesnel tin, yani diğer insanlarla olan, hukuk, ahlak ve etik doktrinleri temelinde incelenen ilişkileri.
(3) Mutlak tin, yani sanat, din ve felsefe yoluyla ifade edilen tin.

Ansiklopedi, Hegel'e göre baştan sona ve sondan başa okunabilir (ve okunmalıdır): Sistem bir "döngü döngüsü" olduğuna göre ayrıcalıklı bir giriş yoktur ve "başlangıç" teorik olarak her yerde olabilir.

Felsefenin Baykuşu...

Hegel'in sisteminin kapalı bir sistem olarak imgesi, Hegel'in Berlin döneminde siyasete kapalı yaklaşımına dayandırılmıştır, ama "felsefenin baykuşu" (*Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nin "Önsöz"ünde sunulmuştur) gibi bazı başarılı meta-

Hukuk Felsefesinin Prensipleri

Hegel'in *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nde sunulduğu haliyle felsefe sisteminin genel yapısında hukuk felsefesi, insanların ortak hayatının ele alındığı nesnel tin düzeyinde yer alır. Hegel'in düşüncesinin en önemli yönlerinden birini teşkil eder ve felsefi eleştiri alanında en takdir edilen, en çok tartışılan konulardan biridir. Bu konu *Ansiklopedi*'de özet halinde ele alınırken, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde çok daha geniş kapsamlı ve ayrıntılı bir şekilde işlenir. 1821'de yayımlanan ve Hegel'in Berlin Üniversitesinde verdiği dersleri temel alan paragraflardan oluşan eser, "soyut hukuk," "ahlak" ve "etik" olmak üzere üç bölüme ayrılmıştır, "Önsöz"ünde de Hegel, "Akılcı olan gerçek, gerçek olan da akılcıdır," şeklindeki ünlü formülüne yer vermiştir; bu formül eleştiri tarihinde birbirinden çok farklı yorumlara konu olmuş ve olmaya devam etmektedir.

1. Soyut Hukuk

Soyut hukuk her şeyden önce, insanın özgürlüğünün uygulandığı nesnelerin mülkiyeti, tasarrufu ve kullanım alanıyla bağlantılıdır. İnsan, mülkiyeti başkalarına devrederek ondan kurtulabilir: Devir, tarafların imza attığı bir sözleşmeyle yapılır; sözleşmeye uyulmazsa ve taraflardan biri sözleşmeyi ihlal ederse, bir "zarar"a yol açar (Hegel'e göre "basit zarar"dan "şiddet ve suç"a kadar bir dereceleme söz konusudur) ve bu zarar bir cezayla tazmin edilir. Ancak ceza da bir çeşit intikam şeklidir ve kendi de "tikel" olduğu için sadece "öznel irade"nin bakış açısının geçerli olduğu sonsuz bir süreç içerisinde zarara yol açabilir.

2. Ahlak

İrade ise evrensel düzeye yükselmelidir ve bu anlamda ahlaki iradeye dönüşür. Böylelikle *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nin ahlaka ayrılmış ikinci kısmına geçilir; ahlak, insanın niyetlerinin, öznel amaçlarının, özgürlüğünün alanıdır. Ancak, ahlak düzeyinde bu özgürlük, soyut ve tamamıyla biçimsel bir iyilik kavramı içerisinde kısılıp kalır ve ahlak bilimi boş bir "ödev için ödev" retoriği haline gelir.

3. Etik

İyilik ve ödev ise soyutlama düzeyinden somut gerçekleştirme düze-

forları da temel alır, çünkü baykuş geceleri, yani tam da gerçekliğin oluşum süreci tamamlanmış gibi durduğunda havalanır. Baykuş daima Hegel'in tefekkür arzusunun ve dünyayı değiştirmekten vazgeçişinin sembolü sayılmıştır; Hegel daha çok zaten meydana gelmiş tarihsel bir durumu pasif olarak kayıt altına alma görevini düşünceye emanet etmiş ve kendi içselliğinin gecesine sığınmayı tercih etmiş gibidir.

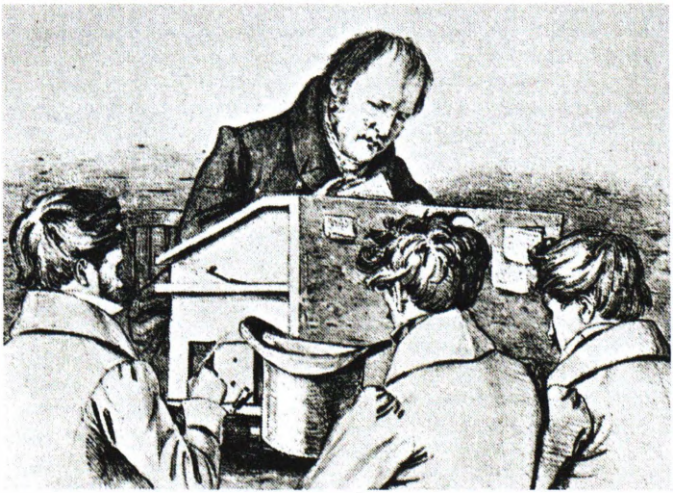
yine geçmelidir: *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nin üçüncü bölümünde ele alınan etik düzeyi böyledir. Hegel burada aileden sivil topluma ve devlete kadar insanların bütün ortak hayat biçimlerini göz önüne alır. "Ruhun dolaysız tözselliği" olan aile, bireyin ilk defa bireyselliğini aşıp kendini sevgiyi temel alan ve ilk olarak evlilik yoluyla gerçekleşen (Hegel evliliği bir sözleşme olarak görmez: "Evlilik tam tersine, sözleşmeye dayalı bakış açısından çıkmak demektir") daha geniş bir birim içerisinde gördüğü yerdir. Aileler bir araya geldiğinde, Hegel'in "sivil toplum" olarak tanımladığı bir ortak hayat biçimi ortaya çıkar: Burada "özel şahıslar" olan bireyler öznel ihtiyaçlarını, gerçek anlamda bir "ihtiyaç sistemi" teşkil eden diğer öznelerle kaçınılmaz bir ilişki halinde mülkiyet ve çalışma yoluyla karşılarlar. Bütün özel şahıslar "sınıflar" veya gruplar (tarımla uğraşanlardan tüccarlara ve mülk sahiplerine) doğrultusunda bir araya gelir ve sivil toplum içerisindeki etkileşimleri, sivil topluma ayrılmış bu bölümde incelenen konular arasında yer alan "adalet icrası," "emniyet güçleri" ve "kurumlar" yoluyla düzene kavuşur.

Ancak Hegel'in siyasi düşüncesinin en önemli kısmı, kendini gerçekleştiren öznel tine, "etik fikrin gerçekliği" olarak tanımladığı devlete, yani bireylerin "tözsel özgürlükleri"ne eriştiği şeye ayırdığı kısımdır (dolayısıyla tözsel özgürlük, insanın kendi tikel çıkarlarını koruması ve gerçekleştirmeye çalışması anlamına gelmez, bunlar sivil toplum düzeyinde gerçekleşir). Hegel'in devletinin otoriter ve Prusyavari niteliği uzun tartışmalara konu olmuştur; aslında kralı sadece yasaları yürürlüğe sokmakla yetinen birisi olarak görmenin yanı sıra, sivil toplumun, kurumların ve genel olarak ekonomi alanının bencillik ve tikelliğini kontrol altına almak amacıyla devletin rolünü güçlendirdiğini de görmek gerekir.

Hegel'e göre devlet, halkların bireyselliğini ifade eden özerk bir etik gerçekliktir; birey, devlet için hayatını feda etmeye hazır olmalıdır: Örneğin Hegel'in devletlerarası ihtilafı belirleyecek tek (doğası itibariyle geçici) yöntem olarak gördüğü savaş halinde böyle olabilir. Hukuk felsefesi insana pek de huzur vermeyen bu konuyla tamamlanır ve tarih alanına geçilir.

... ve Tarihin Köstebeği

Hegel, Berlin'de yazdığı *Tarih Felsefesi Üzerine Dersler*'de de baykuş imgesinin karşıtı sayılan köstebeğe yer verir. Karanlıkta görebilen, ama eylemde bulunamayan baykuşun tersine, tarihin köstebeğinin gözleri kördür, ama yerin altında ağır ağır ve zorlu bir şekilde de olsa, kesin ve etkili bir şekilde ilerler.



Franz Theodor Kugler, Hegel 1828'de Berlin'de kürsüde ders verirken, 1831, Marbach am Neckar, Schiller-Nationalmuseum

Felsefenin, bilincin köstebeğin faaliyetine katkısı (devletin sivil toplumun ekonomi alanına müdahalesine benzer şekilde) ihtilafları açıklığa kavuşturup yatıştırmakta yatar. Böylelikle Hegel'in 1808 tarihli bir mektubunda ifade ettiği, felsefenin eylem alanına dair tanımı daha da geniş bir anlam edinir: "Her gün şuna giderek daha çok inanıyorum: Teorik çalışmalar dünyada pratik olmayandan daha fazlasını sunar: temsil âleminde devrim yer aldı mı, fiili gerçeklik artık tutunamaz."

Tarihte Gerçek Olan ile Akılcı Olan

Yine *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nin "Önsöz"ünde bulunan "akılcı olan gerçektir" şeklindeki ünlü ifade de bu anlamda algılanmalıdır. Çünkü "gerçeklik," yani Almanca *Wirklichkeit*, basit bir deneyci gerçeklik, yani *Realität* değil, Machiavelli'nin "şeyin hayali"nin karşıtı olarak söz ettiği, "şeyin fiili hakikati"ne Hegel'in getirdiği yorumdur. *Wirken*, tarihin seyrinde iz bırakanın eylemine işaret eder, "akılcı" olan da tarihte ânında yakalanan değil, tarihte ilerleyen ve sonuçlar üreten şeydir.

M5: Hegel, Gerçek Olan ile Akılcı Olanın Özdeşliği

Modern Dünyanın Parçalanması ve Sanat

Hegel kendi dönemini, "dünyanın bayağılığı"nın, varlığın bürokratikleşmesinin, soyutlamaların hayatın dolaysızlığı üzerinde hüküm sürdüğü bir çöküş ve dağılma dönemi olarak görür. Ona göre, *Estetik*'in müthiş sayfalarından da görüleceği üzere, o dönemde sanat alanını en iyi temsil eden modeller müzik alanında Rossini, edebiyatta da Sterne'dir. Aristophanes nasıl *polis*'in parçalanmasını gülerek tasvir ederse ve Cervantes nasıl feodal dünyanın çöküşünü yine gülerek anlatırsa, Rossini ile Sterne de modern dünyanın parçalanmasını aynı şekilde, mizahi olarak (tragedyadan da daha yüksek, en üstün edebi türle) tasvir ederler; bu parçalanmadan yeni bir dünya doğacaktır, ama filozofların kâhin olmadığını savunan Hegel nasıl bir dünya olacağını söylemez.



Julius Ludwig Sebbers, Georg Wilhelm Friedrich Hegel çalışma odasında, 1828, Stuttgart, Hegel Museum

Paranın Gücü

Hukuk felsefesi derslerinin basımdan sonraki sayısız metninden birinden görüldüğü gibi, bu parçalanmanın işaretlerinden biri, devletlerin içerisinde "para ticaretinin, bankaların bu kadar önem kazanmış olmasıdır [...]; devletlerin, kendi çıkarları için paraya ihtiyacı olduğuna göre, kendinde bağımsız olan bu para dolaşımına bağlıdırlar." Hegel, Laffitte'ler, Périer'ler ve Rotschild'ler gibi bankerlerin siyasi iktidar üzerinde etki sahibi olduğu Temmuz Devriminden hemen önceki dönemde yeni bir olgunun bilincine varır: Soyut ve "bağımsız" bir güç niteliğindeki para, Hobbesçu "dünyevi Tanrı"nın veya ona göre "aklın hiyeroglifi" olan devletin bile mutlak hâkimiyetini kısıtlar.

Tarihin İtici Gücü Olarak Tutkular

Kant *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*'te [Pragmatik Açıdan Antropoloji] tutkuları "aklın kanseri olarak mahkûm ederken, Hegel *Tarih Felsefesi Üzerine Dersler*'de tutkuları yüceltir. Hegel tarihin insanların bilinçli niyetleri değil de (genelde karanlık) tutkuları ve (genelde yanlış anlaşılan) çıkarları yoluyla açıklanması gerektiğini hararetle savunur. Tarihin asıl itici gücü tutkulardır: Rüzgâra veya buhara benzer şekilde, bireylerin doğal ve bilinçdışı enerjilerini teşkil ederler ve "aklın kurnazlığı" onları *a posteriori* birbirine karşı kullanır. Dünya düzenini teşkil eden unsurlardan biri tutkular, diğeri akılcı andır. Tutkular aktif unsurdur. Tutkular olmadan dünyadaki müthiş olan hiçbir şey gerçekleşmez.

Bu "aktif unsur" özellikle dünya tarihinde ağırlıkları olan, iz bırakan bireylerin tutkularından oluşur. Ancak, "ruhun öncüleri" özgün bir karakterleri olduğu için değil, kolektif güçleri ifade ettikleri ve herkesin bilinçsizce duyup dikkat ettiği şeylerin sesi oldukları için büyük şahsiyetlerdir. Bunlardan biri Napoleon'dur; Hegel ona daima hayranlık duymuş ve Fransız Devriminin başlangıç tarihi olan 14 Temmuz'u hayatı boyunca bardağını şerefine kaldırarak anmıştır (ancak devrimin sonradan dejenere olup fetih ruhuna dönüştüğünü düşünür).

Doğa ve Tarih

Hegel'in Romantiklerin ideallerine ve coşkularına kıyasla "tarihin sert cevapları"nı da göz önüne alan bu gerçekçiliği estetik alanındaki görüşlerine de yansır. Hegel, öğrencisi olan genç şair Heinrich Heine'yi akşam yemeğine davet ettiğinde, Heine'nin gökyüzündeki yıldızlar karşısında hayranlığını ifade ettiği anlatılır. Hegel ise onu küçümseyerek gökyüzündeki yıldızların "derideki döküntülerin ışıklı versiyonu"ndan başka bir şey olmadığını, bir caninin düşüncesinin bütün doğal olgulardan çok daha yüce olduğunu söylemiştir.



William Turner, *Kar fırtınası: Hannibal ile ordusu Alpleri geçerken*, 1812, Londra, Tate Britain

Berlin'de Ölüm

Berlin Üniversitesinin rektörlüğüne getirilen Hegel, ününün zirvesinde öğrencilerinin zamanla farklı saflara (Hegelci sol, merkez ve sağ) katılacağını gösteren tartışmalara dahil olur ve 14 Kasım 1831'de Berlin'de koleradan ölür.

M1 Johann Gottlieb Fichte

ÂLİMİN MİSYONU

Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten [Âlimin Misyonu Konusunda Dersler]

Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten [Âlimin Misyonu Konusunda Dersler], Fichte'nin Jena Üniversitesinde ders vermeye davet edildiği 1794'te yayımlanmıştır. Metnin konusu, Fichte'nin "insanlığın eğitmeni" olarak tarif ettiği aydınların toplum içerisinde üstlenmesi gereken rol, dolayısıyla da kültürün insanlığın tarihi seyri içindeki değeri ve anlamıdır.

Kültür kavramı

Bir yandan aklımızın ve özerklik duyumuzun uyanmasından önce gelişmiş kötü eğilimleri bastırmaya ve ortadan kaldırmaya, diğer yandan dışımızdaki şeyleri değiştirip kavramlarımızla uyumlu hale getirmeye yönelik kabiliyetin edinilmesine kültür adı verilir; bu isimle aynı zamanda bu kabiliyetin edinilen derecesi de kastedilir. Kültür sadece derece açısından farklılık gösterir, ama sonsuz sayıda derecesi söz konusudur. Kültür, insan hem akılcı hem de duyusal bir varlık olarak düşünülürse en yüksek amacına erişmesi, yani kendi kendiyle tam tutarlı olması için nihai ve en yüksek aracıdır; insan tamamıyla duyusal bir varlık olarak düşünülürse de nihai amacın kendidir. Duyusallığın geliştirilmesi gereklidir: yapabileceğimiz en iyi, en yüce şey budur.

İnsanın amacı

[...] İnsanın nihai amacı akıldışı olan her şeyi kendimize tabi kılmak, ona özgürce ve kendimize özgü yasa doğrultusunda hâkim olmaktır; insanın bu nihai amaca ulaşması imkânsızdır ve insan insan olmayı bırakıp Tanrı olmadığı sürece daima imkânsız olacaktır. [...] Dolayısıyla insanın misyonu bu amaca ulaşmak değildir. Ama insan, hedefine giderek yaklaşabilir ve yaklaşmalıdır da; bu durumda insan olarak insanın, yani akılcı ama sonlu varlık ve duyusal ama özgür varlık anlamında insanın asıl misyonu, bu hedefe sonsuz derecede yaklaşmaktır.

Âlimin toplumsal misyonu

[...] Dolayısıyla âlim, toplum için edindiği öğretiyi topluma faydası dokunacak şekilde kullanmalı, insanların asıl ihtiyaçlarının bilincinde olmasını ve o ihtiyaçları karşılamanın yollarını bulmalarını sağlamalıdır. [...] Bu durumda âlim, sahip olduğu bilinci yaymak için ne yapmalıdır? Toplum, başkalarının dürüstlüğüne ve kabiliyetlerine güven olmadan var olamazdı, bu güven de kalbimizin derinliklerine kök salmıştır; doğanın bir nimeti sonucunda güven duygumuzun en yüksek dereceye ulaştığı an, başkalarının dürüstlüğüne ve kabiliyetlerine başvurma ihtiyacımızın en şiddetli olduğu andır. Âlim, görevini yerine getirerek dürüstlüğü ve kabiliyetleriyle o güveni kazanmayı başardıysa, onun daimi olacağına güvenebilir.

Hakikat duygusu

Ayrıca bütün insanların içinde hakikat duygusu adını verebileceğimiz şey vardır, ama bu kendi başına yeterli değildir, geliştirilmeli, sınanmalı, arındırılmalıdır; bunları yapmak da âlimin görevidir. [...] Bu durumda âlim, bu hakikat duygusunu da göz önüne almalıdır. Âlim [...] misyonu açısından insanlığın öğretmenidir.

İnsanlığın rehberi ve eğitmeni olarak âlim

Ancak âlim, insanların genelde ihtiyaçlarının bilincinde olmasını ve o ihtiyaçları karşılamanın yollarını bulmalarını sağlamakla yetinmemelidir; âlimin asıl görevi her zaman ve her yerde insanlara, belirli şartlar altındaki ihtiyaçlarını anlamaları ve o şartlar altında hedef alınması gereken amaçlara ulaşmanın yollarını bulmaları için rehberlik etmektir. Âlim sadece şimdiki zamanı değil, geleceği de görür; sadece o anki bakış açısını değil, insanlığın sürekli olarak izlemesi gereken yönü de görür [...]. Dolayısıyla âlim bu açıdan insanlığın eğitmenidir.

M2 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

RUH İLE DOĞA ARASINDAKİ AHENK

Ideen zu einer Philosophie der Natur [Doğa Felsefesi İçin Fikirler]

1797'de yayımlanan *Ideen zu einer Philosophie der Natur* [Doğa Felsefesi İçin Fikirler] adlı eserden olan bu bölümde Schelling'in kendine özgü doğa kavramının temel yapısı sunulmuştur. Alman filozof Doğa ile Tin, dolayısıyla da Doğa Felsefesi ile Tin Felsefesi arasındaki ahenk ve organik bir ilişki olduğunu öne sürer; nitekim Doğa ve Tin, aynı Mutlaklığın farklı tezahürleri olarak görülmelidir.

Ereksellik ve mekanikçilik

Doğayı bir bütün olarak ele alırsak, yukarıdan aşağıya bir dizi neden ve sonuç anlamına gelen mekanikçilik ile mekanizmadan bağımsızlık, yani neden ve sonucun eşzamanlılığı olan ereksellik karşı karşıya kalırlar. Bu uç noktaları bir araya getirirsek içimizde Bütünün erekselliği fikri doğar: Doğa kendi üzerinde dönen bir çember, kendi içinde kapalı bir sistem haline gelir. Neden ve sonuç dizisi tamamıyla ortadan kalkar ve yerini karşılıklı araç ve amaç ilişkisine bırakır: Bütün olmadan birey var olamaz, birey olmadan da bütün fiili olarak gerçekleşemez.

Bütünün zorunlu erekselliği

Doğanın bütününün bu mutlak erekselliği, bizim keyfi değil de zorunlu olarak düşündüğümüz bir fikirdir. Bütün bireyleri bütünün erekselliğine dayandırmaya itildiğimizi hissederiz; doğada amaçsız, hatta amaçlara zıt gibi görünen bir şeyler gördüğümüzde, her şeyin ekonomisinin bozulduğunu düşünürüz ve bu görünürdeki amaç yokluğu amaçlarla başka açılardan uyumlu görünene kadar huzur bulmayız.

Tin ile Doğa arasındaki gizli bağ

[...] Bu durumda ruhumuzu doğayla birleştiren gizli bağ veya Doğanın ruhumuza, ruhumuzun da Doğaya hitap etmesini sağlayan gizli organ nedir? Amaçlarla uyumlu bir doğanın bizim dışımızda nasıl gerçek hale geldiği konusunda sunacağınız bütün açıklamalardan dolayı sizi

bağışlıyoruz. Çünkü bu erekselliği, arkasında tanrısal bir zihin olduğunu söyleyerek açıklamak felsefe yapmak değil, dini görüşler ileri sürmektir. Böyle yapmakla çok şeyi de açıklamış, hiçbir şeyi de açıklamamış olursunuz: Bizim bilmek istediğimiz, bu doğanın bizim dışımızda nasıl doğduğu değil, böyle bir doğanın fikrinin içimizde nasıl doğduğudur; bizim onu nasıl keyfi olarak ürettiğimiz değil, türümüzün doğa konusunda her zaman düşündüğü her şeyin temelinde neden ve nasıl zorunlu ve kökensel olarak yattığıdır. Zaten bu doğanın benim dışımdaki varlığı benim içimdeki varlığını açıklamaz ve eğer ikisi arasında önceden tesis edilmiş bir ahenk olduğunu kabul ediyorsanız, meselemizin konusu da tam olarak budur.

Tin ile Doğa arasındaki ahengin zorunlu niteliği

Veya bizim bu fikri sadece doğaya uyguladığımızı *ileri sürerseniz, Doğanın bizim için ne olduğu ve ne olması gerektiğinin şüphesi bile ruhunuza uğramamış demektir. Çünkü bizim istediğimiz doğanın tinimizin yasalarıyla* ilineksel olarak *(hatta* üçüncü bir şeyin *aracılığıyla) uyumlu olması değil, tinimizin yasalarını zorunlu ve kökensel olarak* ifade etmekle *kalmayıp* gerçekten uygulaması *ve sadece böyle olduğu takdirde adının Doğa olmasıdır. Doğa, görünür Tin, Tin de görünmez Doğa olmalıdır. Dolayısıyla bizim dışımızda bir doğanın nasıl mümkün olduğu meselesinin çözümü, içimizdeki tin ile dışımızdaki doğa arasındaki mutlak birlikte yatar.*

M3 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

SANAT ESERİNİN DOĞASI

System des transcendentalen Idealismus [Transendental İdealizm Sistemi]

System des transcendentalen Idealismus [Transendental İdealizm Sistemi] (1800) adlı eserin altıncı kısmından alınma bu bölümde, bu kısmın başlığından da anlaşılacağı üzere, "transendental idealizm ilkeleri doğrultusunda sa-

nat felsefesi konusunda temel önermeler" sunulur. Schelling'e göre sanat aynı zamanda hem bilinçli hem de bilinçdışı, hem sonlu hem de sonsuz bir faaliyet olup bu sonsuz çelişkiden doğar; ancak estetik ürün, güzellik biçimiyle görünür olarak ifade edilen ahenkli bir birliğe sahiptir.

Bilinçli ve bilinçdışı faaliyetin özdeşliği anlamında sanat

Sanat eseri bilinçli faaliyet ile bilinçdışı faaliyet arasındaki özdeşliği bize yansıtır. Ama bu iki faaliyet arasında var olan sonsuz karşıtlık, özgürlüğün herhangi bir müdahalesi olmadan aşılır. Dolayısıyla sanat eserinin ana özelliği, bilinçdışı bir sonsuzluktur. Sanatçı, apaçık niyetle eserine koyduklarının yanı sıra hiçbir sonlu zihnin tamamıyla geliştiremeyeceği bir sonsuzluğu bir anlamda içgüdüsel olarak sergiler gibidir.

Yunan mitolojisi örneği

Ne demek istediğimizi tek bir örnekle anlatacak olursak, sonsuz bir anlam ve bütün fikirler için simgeler içerdiği inkâr edilemeyecek Yunan mitolojisi öyle bir halk arasında ve öyle bir şekilde doğdu ki, yaratılışında veya engin bir bütün içinde birleşmiş olan her şeyin ahenginde daimi bir niyet olduğunu varsaymayı imkânsız kıldı. Bu durum bütün hakiki sanat eserleri açısından geçerlidir, çünkü hepsi, sonsuz sayıda niyet içerirmiş gibi, sonsuz sayıda yoruma açıktır, ancak bu sonsuzluğun sanatçının kendisine mi, yoksa sadece sanat eserine mi ait olduğu belli değildir. Öte yandan, sanat eserinin niteliğini taklit eden bir üründe niyet ve kural yüzeye çıkar ve o kadar sınırlı görünür ki, ürün, sanatçının bilinçli faaliyetine sadık bir izden başka bir şey değildir ve bundan dolayı düşüncenin konusudur, ama sezdiklerinin derinliğine nüfuz etmeyi seven ve sadece sonsuzlukta huzur bulabilen sezginin konusu değildir.

Sanatın sonsuz çelişkisi

Bütün estetik üretimler sonsuz bir çelişkiden hareket ederler, dolayısıyla sanat ürününün tamamlanmasına eşlik eden duygu da sonsuz memnuniyet olmalıdır ve bu duygu da sanat eserinin kendine geçmelidir. Dolayısıyla sanat eserinin dışa yönelik ifadesi, amacın acının veya sevincin aşırı gerilimini ifade etmek olduğu durumlarda bile huzurun ve sakin ihtişamın ifadesidir.

Sanatın temel özelliği olarak güzellik

Bütün estetik üretimlerin hareket noktası, bütün özgür üretimlerde ayrı olan iki faaliyetin kendinde sonsuz olan ayrı-

mıdır. Bu iki faaliyet, üründe bu ürünün kendi tarafından birleştirilmiş olarak sunulması gerektiğinden, sonsuzluk da sonlu şekilde sunulacaktır. Sonlu olarak sunulan sonsuzluk da güzelliktir. Bu durumda bu ikisini içeren bütün sanat eserlerinin temel özelliği güzelliktir ve güzellik olmadan sanat eseri olmaz.

M4 Georg Wilhelm Friedrich Hegel

KÖLE VE EFENDİ

Tinin Fenomenolojisi

Tinin Fenomenolojisi'nde (1807) özbilinç konulu kısımdan alınmış olan bölümde efendi ile köle ve aralarındaki ilişki işlenmiştir. Efendi ile köle, özbilincin önemli bir ânını, yani başlangıçta özbilincin hakiki biçimi olarak sunulan efendinin kendisiyle ilgili bilincinin yerini giderek kölenin bilincine bıraktığı süreci tarihsel düzlemde temsil etme işlevine sahiptir; hakiki özbilinç, çalışma yoluyla efendiye bağımlı olmaktan kurtulmak anlamına gelir. Hegel'in bu yazdıkları felsefe geleneğinde özellikle Marx'tan Kojeve ve Hyppolite gibi yazarlarla XX. yüzyıl Fransız felsefe geleneğine kadar birçok inceleme, yeniden okuma ve yoruma konu olmuştur.

Efendinin bilinci[1]

Efendi kendi için varolan bilinçtir, ama bundan böyle bu bilincin yalnızca Kavramı değildir, tersine kendi için varolan bilinçtir ki, bir başka bilinç yoluyla e.d. özü bağımsız varlık ile ya da genelde şeylik ile birleştirilmiş olmayı imleyen bir bilinç yoluyla kendisi ile dolaylıdır. Efendi bu iki kıpı ile, isteğin nesnesi olan genelde bir şey ile ve onun için şeyliğin özsel olduğu bilinç ile bağıntı içindedir; ve Efendi (a) özbilinç Kavramı olarak kendi-için-varlığın dolaysız bağıntısı olduğu için, ama (b) bundan böyle aynı zamanda dolaylılık olduğu ya da salt bir başkası yoluyla kendi için olan bir kendi-için-varlık olduğu için, (a) dolaysızca her ikisi ile ve (b) dolaylı olarak her biri ile başkası yoluyla bağıntılıdır. Efendi Köle ile bağımsız bir varlık yoluyla dolaylı olarak bağıntılıdır; çünkü Köle ancak bununla köle olarak tu-

[1] *Tinin Görüngübilimi*, çeviren Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi 2004.

tulur; bu onun zinciridir, kavgada ondan kurtulamamıştır, bu yüzden kendini bağımlı olarak, bağımsızlığına şeylikte iye olarak tanıtlar. Ama Efendi bu varlık üzerindeki güçtür, çünkü kavgada bunun onun için salt bir olumsuz olarak geçerli olduğunu tanıtlamıştır; Efendi varlık üzerinde güç ve bu varlık ise öteki [e.d. köle] üzerinde güç olduğu için, Efendi böylece bu tasımda ötekini kendi altında tutar.

Efendi ile şey arasındaki bağ

Benzer olarak Efendi Köle yoluyla dolaylı olarak şey ile bağıntılıdır; Köle genelde özbilinç olarak şey ile olumsuz olarak bağıntılıdır ve onu ortadan kaldırır; ama aynı zamanda şey onun için bağımsızdır ve onun olumsuzlaması bu yüzden şeyin bütünüyle yokedilmesine varmaz; ya da Köle şey üzerinde yalnızca çalışır. Buna karşı Efendi için dolaysız ilişki bu dolaylılık yoluyla şeyin arı olumsuzlanması, ya da Yararlanım olur; İsteğin başaramadığını şeyin işini görerek ve yararlanımda doyumunu bularak o başarır.

Köle ile şey arasındaki bağ: çalışma

İstek bunu şeyin bağımsızlığı nedeniyle başaramamıştır; ama Efendi Köleyi şey ile kendisi arasına koyarak, bu yolla kendine şeyin yalnızca bağımlı yanını alır ve ondan yalnızca yararlanır; bağımsızlık yanını ise onun üzerinde çalışan Köleye bırakır. Bu iki kıpıda da Efendi için tanınmışlık bir başka bilinç yoluyla olur; çünkü bu bilinç kıpılarda kendini özsel olmayan bir şey olarak koyar – bir kez şey üzerinde çalışmada, ikinci kez belirli bir varlığa bağımlılıkta; her iki durumda da varlık üzerinde efendi olamaz ve saltık olumsuzlamaya erişemez.

Tanınma

Öyleyse burada da bu tanıma kıpısı bulunur, şöyle ki, öteki bilinç kendini kendi-için-varlık olarak ortadan kaldırırken böylece birincinin ona karşı yaptığını kendisi yapar. Benzer olarak, ikinci kıpı da bulunur, şöyle ki, ikincinin bu edimi birincinin kendi edimidir; çünkü Kölenin yaptığı aslında Efendinin edimidir; Efendi salt kendi-için-varlıktır, özdür [...]. Tüm bunlarda Efendi için özsel olmayan bilinç nesnedir ki onun öz-pekinliğinin gerçekliğini oluşturur. Ama açıktır ki bu nesne kendi Kavramına karşılık düşmez; tersine, burada içinde Efendinin efendiliğini yerine getirdiği nesne onun için gerçekte bağımsız bir bilinçten bütünüyle başka bir şey olmuştur. Karşısına çıkan bağımsız değil ama

tersine bağımlı bir bilinçtir, bu yüzden kendi-için-olmaktan gerçekliği olarak pekin değildir; tersine, gerçekliği aslında özsel olmayan bilinç ve onun özsel olmayan eylemidir.

Hakiki özbilinç anlamında kölelik bilinci

Bağımsız bilincin gerçekliği buna göre köle bilinçtir. Bu kuşkusuz ilkin kendi dışında görünür, özbilincin gerçekliği olarak değil. Ama nasıl Efendilik kendi özünün olmak istediğinin tersi olduğunu göstermişse, Kölelik de tamamlandığında kuşkusuz dolaysızca olduğunun karşıtı olacaktır.

M5 Georg Wilhelm Friedrich Hegel

GERÇEK OLAN İLE AKILCI OLANIN ÖZDEŞLİĞİ

Hukuk Felsefesinin Prensipleri

Hegel'in düşüncesinin temel tezlerinden biri, gerçek olan ile akılcı olanın özdeşliğidir. *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nin "Önsöz"ünde felsefe "rengârenk" ve geçici görünümün yanı sıra "içkin tözü," yani gerçekliğin akılcı yapısını da kavrayabilen düşünce olarak tanımlanır. Gerçeklik, akılcı olanın gerçekleşmiş halidir, felsefe de tarihte meydana gelmiş gerçekleşmenin bilincine varılmasıdır: Günümüzde çok bilinen bir imgeyle felsefeyi sadece geceleri havalanan Minerva'nın baykuşuna benzetir.

Gerçek olan ve akılcı olan

Akılcı olan gerçektir; gerçek olan da akılcıdır. Bütün saf bilinçlerin yanı sıra felsefenin de inancı budur ve felsefe hem ruhani hem de doğal evreni göz önüne alırken ondan hareket eder.

Geçici olanın içkin tözü

Düşünce, duygu veya öznel bilincin başka herhangi bir biçimi şimdiki zamanı boş sayıp onu aşarsa ve daha iyisini bilmek isterse, kendini boşlukta bulur ve sadece şimdiki zamanda gerçek olduğuna göre kendisi de boştur. Ama fikir, öznel bir temsil anlamında basit bir fikir olarak tasavvur edilmek istenirse, felsefe, fikir dışında hiçbir şeyin gerçek olmadığı ilkesini öne sürer. Bu durumda önemli olan, görünüşte geçici ve fani olanın görüntüsünde içkin tözü, fiili ebediyeti tespit etmektir.

Gerçek olanın "rengârenk" biçimi ve derin özü

Fikirle eşanlamlı olan akılcı olan gerçekleşirken dış varlığa geçer, sonsuz bir biçim, görünüş ve görüntü zenginliğine girer ve saf çekirdeğiyle rengârenk bir kabuğa bürünür; ilk anda bilincin yerleştiği bu kabuğa sonradan kavram da nüfuz ederek iç yaşamını yakalar ve nabzını bütün dış biçimlerde de hisseder. Ancak bu dışsallıkta, özün tezahürü sonucunda oluşan sonsuz çeşitlilikteki ilişkiler, bu sonsuz malzeme ve düzenlenmesi felsefenin konusu değildir. [...]

Gerçekliğin kavranışı anlamında felsefe

Felsefenin görevi, varolanı kavramaktır, çünkü varolan, akıldır. Bireye gelince, herkes kendi zamanının çocuğudur, dolayısıyla felsefe de kendi zamanını düşüncenin düzeninde kavramaktır.

Herhangi bir felsefenin güncel dünyayı aştığını hayal etmek, bir bireyin kendi zamanını aştığını hayal etmek kadar saçmadır [...].

"Şimdiki zamanın haçındaki gül" anlamındaki akıl

Özbilince sahip tin anlamındaki aklı varoluşçu gerçeklik anlamındaki akıldan ayıran şey, ilkini ikincisinden ayırt eden ve tatmin duygusuna erişmeyi engelleyen şey, henüz kavram biçimi şeklinde kurtulamamış bir soyutluğun kısıtlamasıdır. Aklı şimdiki zamanın haçının gülü olarak kabul edip sevinç duymak, bu akılcı ilke, felsefenin, tözsel olan şeyde öznel özgürlüğü anlama ve temin etme, dolayısıyla da öznel özgürlüğü tikel ve ilineksel olan şeyde değil de kendinde ve kendisi-için var olanda görme ihtiyacını duyanlara bahşettiği gerçeklikle uzlaşmak demektir [...].

Minerva'nın baykuşu

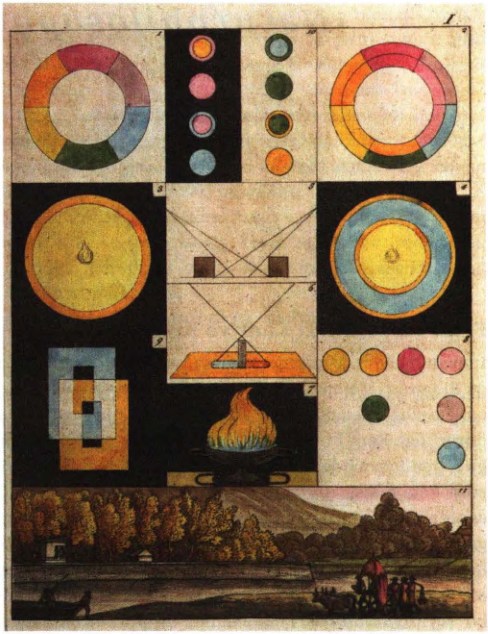
Zaten felsefe, dünyanın nasıl olması gerektiğini öğretmekte hep geç kalır. Dünyanın düşüncesi olarak zaman içinde ancak gerçeklik oluşum sürecini gerçekleştirip tamamıyla oluştuktan sonra ortaya çıkar. Kavramın bu ihtiyacının fiili kanıtı tarihte yatar: yani ideal olan ancak gerçeklik tamamıyla olgunlaştıktan sonra gerçek olanın zıddı olarak ortaya çıkar ve aynı dünyayı kendi tözüyle, yani zihinsel bir âlem biçiminde yeniden inşa eder. Felsefe hayatın bir yönünü öne çıkardığında, o yön zaten yaşlanmıştır ve öne çıkarılmak onu gençleştirmez, sadece bilinmesine katkıda bulunur: Minerva'nın baykuşu ancak akşam çökerken uçuşa geçer.

Naturphilosophie

Stefano Poggi

Fizik ve Canlılar: Kant ve Kielmeyer

Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*'ta [Doğa Biliminin Metafizik İlkeleri] (1786) madde konusunda, "uzamı mutlak nüfuz edilemezliğinden dolayı değil, belirli bir derecedeki itici gücünden dolayı doldurur" der. Kant bir yandan dinamik bakış açısını seçerken, diğer yandan doğa bilimi için model olarak Newton'un matematik fiziğini benimsemeye devam eder. Ama matematiği organik doğa incelemelerine uygulamanın imkânsızlığı canlıların yasalarının fizik yasaları gibi doğrulanmasını engeller. Ancak, organizmaların hayatı da yasalara tabidir. Organizmaların hayatı, üstün bir aklın erekselci planları doğrultusunda gelişir sanki. Bu erek, canlıların kendi düzenine ait gibi görünür. Bu düzen içerisindeki canlı, "itici gücünden başka bir şeyi olmayan basit bir makine" değildir. Ardında, ön-oluşuma karşı sıralı-oluşumu savunan Göttingenli doğa bilimci ve antropolog Johann Friedrich Blumenbach'ın (1752-1840) öne sürdüğü "biçimlendirici güç," yani *nisus formativus* yatar. Kant'ın canlılar konusundaki incelemeler hakkındaki görüşlerine Blumenbach'ın öğrencisi ve nesiller boyunca Alman bilim insanlarının hocası olan Carl Friedrich Kielmeyer de (1765-1844) katılır. Canlılarda "çoğu durumda nedenler ile tanık olduğumuz sonuçlar arasındaki bağlantıların kendi eylemlerimizde araçlarla amaçlar arasındaki bağ gibi göründüğünü kabul etmek" gereklidir. Ancak, Kant gibi Kielmayer de erekselliği savunmaz. Organizmalar "devasa makineler"dir ve yasaları "hayvanlar âleminin fiziği" yoluyla doğrulanabilir. Oluşum süreçlerinin incelemesi, hayatın en temel fiziko-kimyasal şartlarının doğrulanmasıyla birleşir. Organizmaların "formları," ortamın "maddeleri"nin mekanik nedenselliğe indirgenemeyecek aşamalar doğrultusunda kullanımının sonucudur.



Johann Wolfgang von Goethe, *Zur Farbenlehre* (*Renklerin Teorisi Üzerine*), 1810

Doğanın Kutupsallığı, Elektrik, Kimya, Yaşamsal Güç

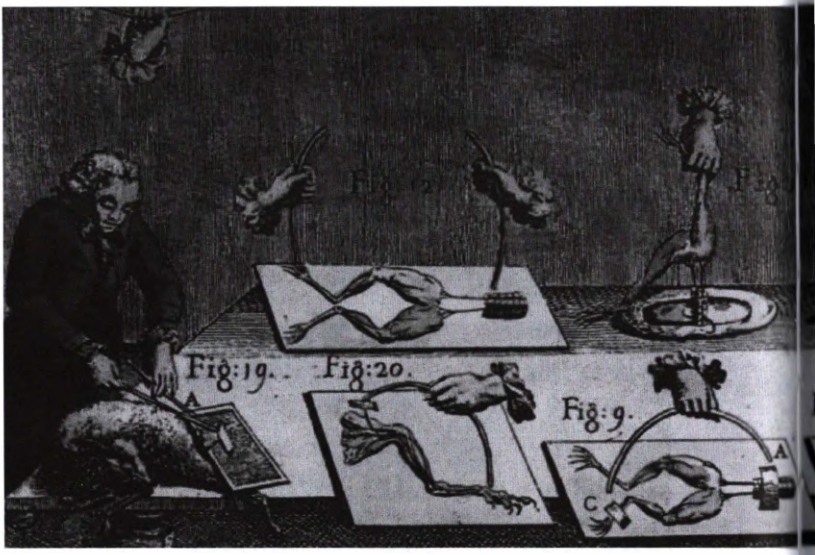
Hayatı boyunca bilimsel çalışmalar da yürüten büyük Alman şairi Johann Wolfgang Goethe (1749-1832) hem Newtoncu fiziğe hem de mekanikçiliğe kesin olarak karşıdır. Ancak onun tavrının nedenleri, Kant'ın dinamizme yönelmesinin nedenlerinden farklıdır; Goethe'nin görüşü, optik fenomenlerin yorumlanması konusundaki radikal fikir ayrılığından kaynaklanır. Goethe ışığın bileşik doğası tezini reddeder: Ona göre kromatik gam, ışıkla karanlığın iki kutbu arasındaki zıtlığa dayandırılabilir. Doğa, "başlangıçtaki kutupsallığı"yla ebedi bir "sistol ve diyastol" hareketi sergiler. Goethe'nin 1809'da yayımladığı *Gönül Yakınlıkları* adlı romanda anlattığı gibi, elementler arasında karşılıklı çekim kutupları gibi tezahür eden ve insanlar açısından da geçerli gibi görünen yasalara tabi olan "gönül yakınlıkları"nın temeli de bundan farklı değildir.

Bütün doğal süreçlerin temel "kutupsallığı" tezi, manyetik ve elektriksel fenomenlerin, "Galvanizm"in, yani "hayvan elektriği"nin incelenmesinde önemli bir rol oynar. Kielmeyer'in yanı sıra Alexander von Humboldt (1769-1859) ve Johann Christian Reil (1759-1813) için araştırma konusu olan bu mesele özellikle elektrolizin ve morötesinin kâşifi Johann Wilhelm Ritter (1776-1810) tarafından ele alınır. Ritter "galvanik zincir" olarak bilinen, iki ucundan biri kurbağanın bacak kasıyla, diğeri aynı kasın siniriyle temas ettirilen bimetalik yay üzerinde sayısız araştırma yürütür. Kasın büzülmesi sadece "zincir" kapandığında veya açıldığında, yani normalde sürekli olan eyleme ara verildiğinde gerçekleşir.

Ritter'e göre bütün cisimler "galvanik zincirler"den oluşur. "Galvanik zincir"le canlı ile cansız arasındaki sınırın ne kadar istikrarsız olduğu gösterilir. "Galvanik süreç bize otoreprodüksiyonu her türlü organizasyonun ilk sembolü olarak sunar." Hayat "hayvanın bedenindeki galvanizmin ifadesinin zirvesi"dir, kutupsallık ilkesini temel alan "kimyasal sürecin ikinci üsteli"dir. Aynı ilke ışıklı fenomenlerde de geçerlidir. Optik, "aşkın kimya"dır: kızılötesinin zıt kutbunda morötesi bulunur.

Schelling'in Doğa Felsefesi

Gerçek anlamda bir "doğa felsefesi" tezi asıl Friedrich Wilhelm Joseph Schelling ile doğar. "Doğa teorisi," "deneysel bilgimizin unsurları"nı, yani maddeyi ve kuvvetleri temel almalıdır. "Kuvvet olmadan maddeyi düşünmek" imkânsızdır. Kant gibi Schelling de maddenin başlangıçtaki itme ve çekme güçleri sayesinde uzamı doldurduğunu savunur. Doldurma süreci "eylemlerin en mükemmel denge içinde" olduğu "mutlak sıvı" ile başlar. Doğada her şey oluşum halindedir: "Mutlak akışkanlık," "doğadaki her şeyi akışkan hale getiren" "ısı maddesi" şeklinde tezahür eder. Bütün niteliklerin en önemli bileşeni, "cisimler arasındaki elektrik ilişkisi"nde ortaya çıkan "mutlak görelilik"tir. Daha doğrusu "mutlak görelilik," bazen pozitif, bazen negatif olan "aynı cisim" içinde yer alır. "Tamamıyla elektrikten yoksun bir cisim yoktur:" "asli çelişki"nin mekânı olan doğanın tamamına nüfuz etmiş olan düalizm, farklı yoğunluklarda da olsa, her cisimde tezahür eder. Bu evrensel düalizmin ilk hakiki tezahürü, kutupsallığı "doğanın tamamının karakteri"nin simgesi olan "manyetik güç"tür: "ikilikte özdeşlik ve özdeşlikte ikilik." "Homojen olan, heterojen olanla temas ettiğinde," en ufak değişikliklere duyarlı olan akışkan halin "kayıtsızlık hali" değişime uğrar. Manyetik, elektriksel ve kimyasal fenomenler, yine kutupsallık modeli doğrultusunda,



doğanın sonsuz üretkenliğinin sayısız anlarını temsil ederler. Manyetizmde kutupsallık doğrusaldır; elektrikte kutupsallık yüzeyler arasında eylem gösterir; "kimyasal uyum"da ise üç uzamsal yöne dağılmış hacimsel bir kutupsallık söz konusudur. "Maddenin inşası"na yönelik "dinamik süreç," matematikte sayının kendi kendiyle çarpıldığı "üstel büyüme"ye benzer bir "güçlendirme" sürecidir. Bu "güçlendirme"nin ilk derecesi, karşılıklı itme ve çekme eyleminden maddenin oluşumudur: böylelikle yerçekiminin tezahür etmesiyle "uzam"ın "doldurulması" gerçekleşir. Ayrıca "birincil süreçlere" özgü kutupsallığın da yenilenmesi ve tekrarlanması söz konusudur: manyetizm, elektrik ve "kimyasal süreç" fenomenleriyle yerçekimi "ikinci üstel"e yükselir ve "uzamı tam olarak doldurmasa da bütün boyutlarını tanımlayan" ışık tezahür eder. Hem "birinci üstel" hem de "ikinci üstel" süreçlerin yeni ve daha karmaşık bir şekilde tekrarlanmasıyla organik doğaya ulaşılır: manyetizme, elektriğe ve "kimyasallığa" çoğalma gücü, uyarılma ve duyusallık tekabül eder: "hayat süreci," "kimyasal sürecin üstel gücü"dür. Böyle-



Luigi Galvani'nin Masası, "Kas hareketinde elektrik gücü konusunda yorumlar," 1792

likle "teorik bir bakış açısı"nı benimsemek, doğanın süreçlerini "maddenin yapısı"nın teminatı olan "dinamik sürecin genel çıkarsaması" doğrultusunda anlamayı sağlar.

Kutupsallık ve Organizma; Manyetik Kutupsallık ve Elektriksel Çelişki; Elektromanyetizmin Keşfi

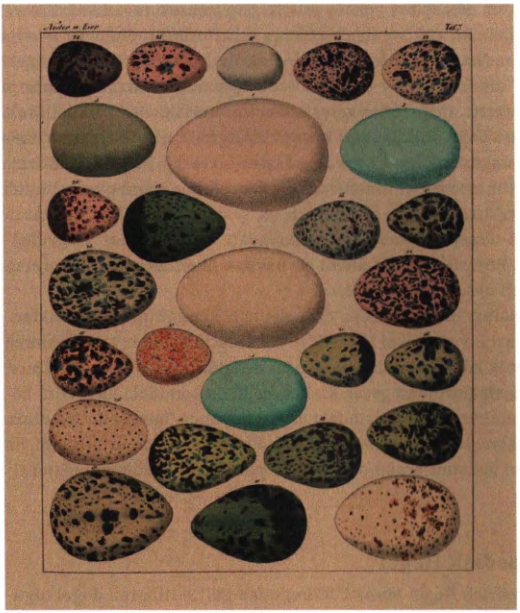
Doğa süreçlerinin temel kutupsallığı tezi, organizmaların yaşamının gözlemine uygulanır. Johann Joseph von Görres'e (1776-1848) göre münferit organlar ve münferit "sistemler" tarafından üretilen her şey, hem rekabet şeklinde kendini gösteren hem de "organik sistem"in temelinde yatan ve onu temin eden karşılıklı bağımlılık ilişkilerine dayalıdır. Bütün organizmalar, eskilerin makrokozmos-mikrozmos teorisine uygun şekilde "ruh sahibi evrenler"dir. Aynı yasalar güneş sistemi ve ceninin gelişimden sorumlu oldukları "organik mikrokozmosun merkezi" açısından da geçerlidir. Jeoloji ile kozmolojiyi,

kimya ile göksel mekaniği bağdaştıracak bir "doğa felsefesi"nin zorunlu olduğu Schelling'in tezlerini hararetle savunan Henrik Steffens (1773-1845) tarafından da öne sürülür. Steffens, bilimin görevinin "şeylerin kendileriyle olan kutsal birliği"ni korumak olduğunu söyler. Bütün dikkatini kimya ve jeolojiye veren Steffens, bütün kimyasal bileşimleri oksijen, hidrojen, karbon ve azot olmak üzere dört elemente indirgenebileceğine inanır; bu elementlerin sonsuz bileşim olasılıkları, yeryüzü tarihinin temelinde yatan "hayvanlaşma" ve "bitkileşme"de rol alan "doğanın biçimlendirici gücünden kaynaklanır. Su ve karadan oluşan yeryüzü küresi, manyetizmin "bütünlük" kazandırdığı "kaotik bir sıvı"dan doğmuştur.

J.W. Ritter'in elektrolizi ve morötesini keşfetmesinden sonra, Schelling'in doğa felsefesi bir başka önemli keşfin de ardında yatar, o da Danimarkalı fizikçi Hans Christian Ørsted'in (1777-1851) keşfettiği elektromanyetizmdir. Ørsted kimyasal süreç ile "elektrik çatışması" arasındaki sıkı bağlantıya odaklanır. "Elektrik çatışması," uzaktan bile etkisini gösterecek bir "ışınım eylemi"nde bulunan ısı ve ışık şeklinde tezahür eder. Akımın ısıttığı bir elektrik iletkeninin üzerinde asılı tutulan manyetik bir iğnenin, akımın kutupların değişmesi sonucunda yön değiştirmesi üzerine yaptığı rotasyon hareketi bu durumu teyit eder. Ørsted'in keşfi hem doğa süreçlerinin temel birliği tezini hem de "doğa incelemeleri"nin "nitelikleri niceliklere" çevirme olasılıklarını güçlendirir: artık manyetik, elektriksel, hatta kimyasal fenomenlerin ölçümü, dolayısıyla da matematiğe dönüştürülmesi mümkün görünür.

Biyolojinin Doğuşu: Treviranus ve Oken

XIX. yüzyılın en başlarında Almanya'da gerçekleşen bilimsel araştırmaların büyük kısmı için ilham kaynağı teşkil eden "doğa felsefesi," canlılar konusundaki incelemeler üzerinde de oldukça önemli etkiler yaratır. Gerçek anlamda canlı bilimi, yani "biyoloji," Karl Friedrich Burdach (1776-1847) ve Gottfried Reinhold Treviranus (1776-1837) gibi, "doğa felsefesi"nin gereksinimlerine son derece duyarlı bilim insanları tarafından inşa edilmeye başlanır. Treviranus 1802'de *Biologie: oder Philosophie der lebenden Natur* [Biyoloji veya Canlı Doğa Felsefesi] gibi anlamlı bir başlığı olan eserini oluşturan altı cildin ilkini yayımlar (sonuncusu 1822'de yayımlanacaktır). Her türlü dirimselciliğe ihtiyatlı yaklaşan Treviranus, Kant'ın daimi hareket halindeki sonsuz bir evrende tek bir temel itme gücü olduğuna tezine katılır. "Her bir organizmanın evrenle bir bağımlılık ilişkisi içinde olduğu" apaçıktır, ama aynı zamanda evreni niteleyen ve "tekbiçimlilik" şeklinde tezahür eden "dış etkiler"in nedenselliğine ve de-



Lorenz Oken, *Yumurtalar*, *Allgemeine Naturgeschichte für alle Stände*'den

ğişkenliğine direnç gösterildiği de inkâr edilemez. "Tekbiçimliliği" temin eden, doğuşu için uygun şartlar oluşur oluşmaz, cenin aşamasında da olsa, ortaya çıkan hayatın başlangıcıdır, asgari hayattır. Treviranus daha karmaşık yaşam formlarının daha basit formlardan, hatta aynı "cansız" maddeden geliştiğini düşünür. Yaratılış konusundaki sorgulamaları ve *generatio univoca* [canlıdan oluşum] ile *generatio aequivoca* [kendiliğinden oluşum] arasındaki eski ayrıma gösterdiği ilgi dikkat çekicidir.

"Doğa Felsefesi"nin teorik sonuçlarına daha duyarlı olup kozmolojik ve antropolojik sorgulamalara daha açık olan Lorenz Oken (1779-1851) ise "cansız" olan ile canlı olan arasında bir devamlılık olmadığına inanır. Oken "hissetmek" şeklinde kendini gösteren sürekli bir güdüyü doğanın süreçlerine atfeder. Bütün "hayvan sınıfları," bu "hissetme"nin en basit düzeylerinden en karmaşık olanlarına kadar tezahürlerini, "duyuların sergilenmesi"ni

temsil eder. Doğa bir dizi işlevi yerine getirir: "En yüksek yaşamsal düzey," en eksiksiz tezahürü, en çok ve en çeşitli organların bulunduğu ve işlediği insanda yer alan "hayvansal işlev"dir. İnsan, "hayvana özgü bütün özelliklerin birleşimi"dir, hayvanlar ise "bu özelliklerin bazılarının münferit gelişimi"nden ibarettir. Çeşitli hayvan türleri arasındaki farklılıklar, "salt beslenmedeki basit değişiklikler"den kaynaklanır: zaten bu farlılıklar "aslında farklılık da değildir," aynı "hayvansal işlev"in farklı gelişim şekilleridir. Hayvanlar bağımsız göründüklerinde bile "hayvanlar âlemi olan o büyük hayvanın kısımları"dır; "hayvan sistemi" "keyfi şekilde" değil, "iki hayvanın hiçbir zaman aynı düzeyde olmaması"nı sağlayan "katı kurallar" doğrultusunda düzenlenir. Böylelikle bitki âlemi ile hayvan âlemi arasındaki sınırın tamamıyla göreceli olduğu ortaya çıkar.

Canlı organizmalar "ilksel mukoza"dan, denizin köpüğü"nden kaynaklanmıştır ve ilk formları bir tür "ilkel kesecik"ti. Bu keseciklerin bir araya gelerek oluşturduğu "organik kütle" ceninin ve dölütün gelişiminden görüleceği üzere, sürekli dönüşüm aşamalarından geçer. Kielmeyer'in bu konudaki fikirlerini benimseyen Oken, ceninin rahim içerisindeki hayatı boyunca "hayvanlar âleminin bütün dönüşüm aşamaları"ndan geçtiğini, bu durumun da onun gelişimi ile hayvanlar âleminin gelişimi arasında "tam bir paralellik" olduğunu gösterdiğini öne sürer.

Bilim Ansiklopedisi: Hegel

Georg Wilhelm Friedrich Hegel *Mantık Bilimi*'nden (1813) itibaren doğal olguların süreç yönüne ilgi duyar. Ancak Hegel'in, doğa felsefesi meselesiyle yüzleşmesi asıl *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin üç baskısında (1817, 1827 ve 1830) gerçekleşir. Hegel'in canlılara ve zaman içinde gelişirken izledikleri süreçselliğe duyduğu ilgiye, deneyci gözlemlerde elde edilen sonuçların ölçümüne matematiği uygulama konusunda düşünceler eşlik eder. Matematik "ne kadar"ın, dolayısıyla da "büyüklükler"in bilimidir. Ancak, Hegel aynı zamanda salt mantıksal işlem anlamında matematik ile mekanik başta olmak üzere uygulama alanındaki konformasyonuyla matematiğin birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini vurgular. *Ansiklopedi*'nin 1827 ve 1830 tarihli baskılarında organiklik, canlılık meselesine giderek daha çok yer verilir. Hegel ayrıca mikrokozmos-makrokozmos temasının geri kazanılmasından uzak durmayı tercih ettiğini vurgular. Ruhun "dışı"ndan "içi"ne erişilemez.

İnsanın "hayvanlaştırılması," "hayvansal organizmanın organik bireyselliği"ne indirgenmesi, bütün gerçek bireyselliklerin kaybı ve sadece aklın bi-

linçli kullanımı durumunda mümkün olduğu reddedilir. Tinin "mutlak zorunluluğu," yapısal açıdan "aciz" doğanın "olumsal zorunluluğu"ndan üstündür. Doğal süreçlerin gözlemlenmesi ve tarifi sadece soyut düzeyde değerlendirilebilir, ama yine de sadece dışsal belirlenimler elde edilebilir. "Doğa felsefesi" en ayrıntılı şekilde Hegel'in sisteminde geliştirilir. Ancak, bu sistemde yine de var olan teorik unsurlar birkaç yıl içinde dogmatik formülasyonlara dönüşerek, neredeyse XIX. yüzyıl ortalarına kadar Hegel okulundan görüldüğü üzere, bilimsel gelişmelerle gerçek anlamda yüzleşmeyi imkânsız kılacaktır.

DİZİN

Addison, Joseph 184
Alfieri, Vittorio 56-58, 161
Anderson, James 158, 159, 162
Apuleius 107
Aristophanes 319
Arkhimedes 159
Arnauld, Antoine 28
Ashley-Cooper, Anthony 17, 31, 32
Augustus 159
Aurelius, Marcus 44

Bacon, Francis 73, 93, 96, 131, 147, 186
Barruel, Augustin 160, 161
Batteux, Charles 182
Baumeister, Friedrich Christian 227
Baumgarten, Alexander Gottlieb 179-181, 228
Bayle, Pierre 36, 43, 52, 54, 62-68, 84, 123, 126, 168
Beattie, James 38
Beauzée, Nicolas 138
Beccaria, Cesare 10, 50, 145-148
Beck, Jakob Sigismund 254
Bergerac, Cyrano de 107, 112
Berkeley, George 10, 13, 15, 18-25, 38, 84, 88, 89, 165, 227, 274
Bichat, Marie François Xavier 311
Bilfinger, Georg Bernhard 227
Blumenbach, Johann Friedrich 246, 331
Boerhaave, Hermann 86
Boileau, Nicolas 182, 291, 292
Bonneville, Nicolas de 160
Breteuil, Gabrielle Émilie Le Tonnelier de 118
Budde, Johann Franz 223
Burdach, Karl Friedrich 336
Burke, Edmund 182, 185, 187
Buttafuoco, Matteo 152

Cabanis, Pierre Jean George 102, 164
Caesar, Julius 37
Calas, Jean 43, 71, 80
Campbell, George 38, 39
Casanova, Giacomo 100
Cassirer, Ernst 75
Cattaneo, Carlo 147
Cervantes, Miguel de 319
Chambers, Ephraim 91, 123, 126
Cicero 172
Collins, Anthony 16, 17, 24
Comte, Auguste 50
Condillac, Etienne Bonnot de 10, 81-90, 102, 124, 138, 142, 228
Condorcet, Jean Antoine Nicolas Caritat de 46, 102, 119, 124
Conti, Antonio 49
Copernicus, Nicolaus 191, 193, 231, 232, 251
Crousaz, Jean-Pierre 184
Crusius, Christian August 228

d'Alembert, Jean-Baptiste Le Rond 29, 57, 71, 91, 93, 109, 123, 124, 126-128, 130, 132, 133, 136, 151, 172, 174, 175
Darwin, Charles 247
Daubenton, Louis-Jean-Marie 124
d'Épinay, Louise 118
Désarguliers, John Theophilus 157

Descartes, René 19, 22, 28, 47, 54, 62, 66, 70, 72, 84, 86-88, 94, 96, 157, 180, 181-183, 185, 196, 226, 240, 260
Destutt de Tracy, Antoine Louis Claude 102
d'Holbach, Paul Henri Thiery 10, 82, 124
Diderot, Denis 10, 13, 29, 56, 58, 82, 83, 86, 91-101, 104, 107-109, 112, 114, 116-118, 121, 123-128, 132-137, 142, 172-175, 182
Dinouart, J.A.T. 114, 115
Du Bos, Jean-Baptiste 182
Dumarsais, César Chesneau 131, 138, 175
Durkheim, Emile 50

Engels, Friedrich 286
Epiktetos 44

Facchinei, Ferdinando 147
Ferrari, Giuseppe 147
Feuerbach, Ludwig 286
Fichte, Johann Gottlieb 161, 248, 251-253, 256-258, 260-269, 274, 280, 282, 285, 313, 322
Filangieri, Gaetano 50, 148, 161
Fischer, Christian Gabriel 227
Fontenelle, Bernard Le Bovier de 47
Forberg, Friedrich Karl 265
Francke, August Hermann 221

Galiani, Ferdinando 148
Galilei, Galileo 231
Genovesi, Antonio 148
Gioia, Melchiorre 147
Goethe, Johann Wolfgang 60, 117, 155, 161, 278, 283, 295, 298, 306, 312, 314, 332
Goussier, Louis-Jacques 134, 135, 137
Gouze, Marie 119
Görres, Johann Joseph von 335
Gregory, John 38
Grimm, Jacob 270
Grotius, Hugo 44, 178, 186

Haller, Albrecht von 94, 124, 245
Hamann, Johann Georg 270, 273, 274
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 248, 251, 252, 258, 277, 282, 283, 286, 289, 300, 302-311, 313-321, 327, 329, 338, 339
Heine, Heinrich 320
Helvétius, Claude Adrien 82, 83, 102, 124, 147
Herder, Johann Gottfried von 161, 181, 247, 248, 270-274, 293, 297, 298
Hippokrates 58
Hobbes, Thomas 18, 24, 40, 43, 48, 143, 151, 178, 210
Hoffmann, Adolf Friedrich 228
Hölderlin, Friedrich 277, 280, 295
Humboldt, Alexander von 298, 333
Humboldt, Wilhelm von 248, 274, 276, 298
Hume, David 10, 13, 26, 28-34, 36-39, 147, 152, 166, 167, 183, 185, 194, 198, 228, 234
Hutcheson, Francis 17, 18, 31, 32, 184, 185, 194

Itard, Pinel e Jean Marc Gaspard 104

Jackson, George K. 78
Jacobi, Friedrich Heinrich 230, 265, 312, 313
Jeaucourt, Chevalier Louis de 124
Jurieu, Pierre 64

Kant, Immanuel 13, 42, 45, 46, 166-188, 191-196, 198-207, 209-219, 227-229, 231, 233-237, 240-243, 245-247, 251, 252, 254-256, 258, 259, 264, 267, 268, 273, 274, 277, 278, 302, 306, 312, 313, 320, 331-333, 336
Kielmeyer, Carl Friedrich 331, 333, 338

Kierkegaard, Søren 286
Knutzen, Martin 227

Laclos, Choderlos de 100
La Fayette, Madame de 118
La Fontaine, Jean de 107, 109, 112
Lalande, Jérôme 124, 164
Lambert, Johann Heinrich 228
La Mettrie, Julien Offray de 86-88
Lange, Joachim 223
Laplace, Pierre-Simon 194, 242
Lavater, Johann Caspar 160, 224, 227, 273
Leeuwenhoek, Antoni van 245
Leibniz, Gottfried Wilhelm 75, 84, 104, 111, 157, 179-181, 183, 204, 225, 226, 229, 241, 243, 267, 312
Leslie, Charles 17
Lessing, Gotthold Ephraim 43, 161, 181, 182, 227, 229, 230, 312
Lukianos, Samsatlı 107

Maimon, Salomon 255
Maine, Jean Pierre-Louis La Roche du 70, 160
Malebranche, Nicolas 28, 47
Malves, Gua de 123
Mandeville, Bernard de 17, 18, 24
Marivaux 101
Maupertuis, Pierre Louis Moreau de 139, 224, 229
Meier, Georg Friedrich 228
Mendelssohn, Moses 227, 229, 230, 312
Michelangelo 159
Michelet, Jules 111
Mirabeau, Victor Riqueti de 160
Molay, Jacques de 160, 162
Molière 118
Molyneux, William 94
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat de 10, 13, 37, 41, 47-53, 61, 88, 89, 106, 107, 112, 116, 124, 147, 161
Mozart, Wolfgang Amadeus 100, 161
Muratori, Ludovico Antonio 49, 145

Newton, Isaac 16, 21, 22, 25, 54, 70, 72, 73, 75, 76, 118, 241-243, 246, 331
Nicole, Pierre 28
Novalis (Friedrich von Hardenberg) 280, 297

Oken, Lorenz 336-338
Ørsted, Hans Christian 336

Pagano, Francesco Mario 148, 149
Paine, Thomas 42
Paracelsus 25
Pareyson, Luigi 213
Parmenides 315
Perrault, Charles 181, 291
Perrault, Claude 47
Platon 19, 25, 180, 184, 186, 277
Plutarkhos 57, 140
Pope, Alexander 15, 54
Ptolemaios 159
Pufendorf, Samuel 44

Rafaello 159
Ramsay, Andrew Michael 162
Reid, Thomas 38, 39
Reil, Johann Christian 333
Reimarus, Hermann Samuel 229, 230
Reimarus, Johann 258, 259
Reinhold, Karl Leonhard 254, 255
Richerand, Anthelme 311
Ripa, Matteo 49
Ritter, Johann Wilhelm 333, 336
Robespierre, Maximilien 161, 248
Romagnosi, Gian Domenico 147
Rossini, Gioachino Antonio 319
Rousseau, Jean-Jacques 10, 14, 29, 41, 42, 56, 86, 88, 89, 91, 93, 99, 107, 108, 112, 114, 118-122, 124, 133, 140-144, 147, 150-153, 177, 178, 217, 306
Rüdiger, Andreas 223, 228

Sade, Donatien Alphonse Françoise de 101
Saint-Pierre, Charles-Irenée de 45, 151
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 248, 251, 252, 270, 274, 277, 278, 280-289, 301, 313, 324-326, 333, 336
Schlegel, Friedrich 274, 280, 283, 294, 296
Schulze, Gottlob Ernst 254, 255
Sloan, Phillip 246
Spallanzani, Lazzaro 311
Spinoza, Baruch 63, 93, 197, 223, 230, 269, 312, 313
Steffens, Henrik 336
Sterne, Laurence 319
Stewart, Dugald 33
Swedenborg, Emanuel 194
Smith, Adam 37
Sorel, Charles 107
Spener, Philipp Jakob 220, 221
Swift, Jonathan 15, 20, 54

Tetens, Johann Nicolaus 228
Theresa, Maria 145
Thomas, Antoine Leonard 61
Thomasius, Christian 222-225, 228
Thurot, François 102
Thümmig, Ludwig Philipp 227
Tissot, Samuel Auguste 58
Toland, John 16, 24
Trembley, Abraham 244
Treviranus, Gottfried Reinhold 336, 337
Tschirnhaus, Ehrenfried Walther von 223
Turgot, Anne Robert Jacques 46, 124, 139

Verri, Pietro 10, 145, 147
Vico, Giambattista 14, 185, 186, 252
Volney, Constantin François 102
Voltaire 10, 13, 43, 44, 46, 50, 54-57, 61, 69-77, 80, 81, 85, 89, 96, 107-112, 118, 119, 124, 150, 151, 164, 170, 171, 243

Washington, George 78
Whewell, William 247
Winckelmann, Johann Joachim 181, 182, 294, 296
Wolff, Christian 44, 194, 222, 224-228, 241, 245, 246
Wollstonecraft, Mary 120

Yvon, Abbé Claude 124

Zenon, Kitionlu 44



Aydınlanma Çağı olarak tanımlanan, ama aslında birden fazla ruha sahip XVIII. yüzyılda, yalnızca geleneksel metafizik değil, insan zihni ile gerçeklik arasında tam bir tekabüliyet öngören anlayış da şiddetli bir eleştiriye tabi tutulur. Diderot, d'Alembert, Voltaire, Rousseau, Montesquieu gibi isimleri bir araya getirecek olan *Ansiklopedi*, bu eleştirel tutumun somut ifadesi olacaktır.

Bilgi teorisinde büyük çaplı bir dönüşüme yol açacak olan kişi ise Kant'tır: Yaptığı felsefi devrimle, düşüncenin merkezine bilinen nesne yerine bilen özneyi yerleştirir. Kant ayrıca, XVIII ile XIX. yüzyıllar arasında bir köprü gibidir. Ancak bu köprü işlevi, kendisinden sonraki tüm felsefi tartışmayı koşullamasından ileri gelir. Nitekim neredeyse tüm XIX. yüzyıl felsefi tartışmaları, Kant'a cevap verme çabası olarak okunabilir.

Özellikle Fichte, Schelling ve Hegel'le anılan Alman idealizmini anlamak için gerekli referans noktalarından biri Fransız Devrimi ise, diğeri de Kant'tır. Ne var ki bu üç filozofu ortak bir modele indirgemek zordur. Fichte öznel ve etik bir idealizmi; Schelling estetik temelli; Hegel ise tin kavramına dayalı bir idealizmi temsil eder.

THG
9452031
UCY

ALFA
alfakitap
alfakitap
alfakitap
www.alfakitap.com
9 786254 496332
FELSEFE