

ernst bloch
rönesans felsefesi

Türkçesi : Hüsen Portakal

cem yayınevi

RÖNESANS FELSEFESİ ÜZERİNE

FELSEFE DİZİSİ

RÖNESANS FELSEFESİ ÜZERİNE
Ernst Bloch
Türkçesi: Hüsen Portakal
1. Basım: Şubat 2002
Dizgi: Mustafa Balaban
ISBN: 975-406-726-0
Baskı: Umut Matbaası
(0212) 637 09 34
Cem Yayınevi: Küçükparmakkapı İpek Sokağı No: 10
80060 Beyoğlu İstanbul
Tel: (0212) 293 41 70 • Faks: (0212) 244 15 33

ERNST BLOCH

Rönesans Felsefesi Üzerine

Türkçesi:
Hüsen Portakal

İÇİNDEKİLER

Birinci Bölüm
Giriş 7
İkinci Bölüm
Kaynaklar 13
Üçüncü Bölüm
Giordano Bruno 24
Dördüncü Bölüm
Tomasso Campanella 45
Beşinci Bölüm
Theophrastus Paracelsus 59
Altıncı Bölüm
Jacob Boehme 71
Yedinci Bölüm
Francis Bacon 87
Sekizinci Bölüm
Rönesans'ta Doğal ve Matematiksel Bilim 113
Dokuzuncu Bölüm
Yükselen Burjuvazide Devlet ve Hukuk Felsefesi 126
Onuncu Bölüm
Thomas Hobbes 145
On Birinci Bölüm
Giambattista Vico 157

GİRİŞ

Bir Dönemeç

Bu incelememizin konusu, henüz bilinmeyen insanlığın yenilenmesidir: Taptaze yeni bir sınıfın yükselişi, Rönesans'ın ortaya çıkışıdır. Ama bu Rönesans, yaygın şekilde yorumu yapıldığı gibi, geçmişteki bir şeyin, Antik Çağ'ın yeniden ortaya çıkışı değildir. İnsanoğlunun hiçbir zaman tasarlamadığı bir dönemin doğuşudur; yeryüzünde hiçbir zaman görülmeyen kişilerin ortaya çıkışıdır. Bunlar ortaya çıktılar ve yapıtlarını gerçekleştirdiler; bir ilkbahardı, yeni bir yola koyuluştu bu. Engels, haklı olarak Rönesans'ı "dünyanın o ana kadar bildiği en önemli ilerici değişim" diye tanımladı. Mimar Alberti, kendi döneminin duygularını sade, ama anlamlı bir şekilde dile getirdi: "İnsan etkin olmak için yaratıldı, yararlı olmak onun yazgısıdır." Hutten ise, "Bilim gelişiyor, akıllar yüz yüze çatışıyor, yaşamak bir zevk!" diye bağırdığı zaman, kendi döneminin gençliğinin bilincindedir.

Kapitalizmin İlk Gelişim Dönemi
Homo Faber(*): Ateşli, Derin Duygulu Insan

Etkinlik, yeni bir paroladır. Yeni insan çalışıyor, artık çalışmaktan utanmıyor. Soyluların kendileri için küçültücü

(*) *Homo Faber:* Çalışan, alet kullanan insan. (Ç.N.)

ve onur kırıcı saydıkları çalışmayı yasaklaması, artık kalkıyor. Bu dönemde insan, ortaya çıkan değişimin tam bilincinde olmayan *homo faber*'in doğuşuna katılıyor ve kendi çalışmasıyla dünyayı değiştiriyor. İlk aşamadaki kapitalist ekonomi kendini kararlı bir şekilde kabul ettiriyor; saltçılığa doğru yol alan krallıkla bağlaşık halindeki kent burjuvazisi, şövalyeci feodalizme son veriyor. Bu, XIII ve özellikle de XIV. yüzyılda İtalya'da zanaatçıların devrimiyle ortaya çıkan güçlerin zaferidir. Ticari sermaye, daha girişimci bir tutumu benimsiyor ve Medici ailesi Floransa'da ilk bankayı kuruyor. Üretici –fabrika– girişimcileri bunların yanında yer alıyor ve zanaatçılara karşı oluyor; ürünler yalnız yerel gereksinimi karşılamadığı ve başka ülkelere de satıldığı için, artık mal oluş fiyatları da hesaplanıyor. Kapitalizmin ilk dönem pazar ekonomisi, İtalya'da ortaya çıkıyor: Feodal dönemin ekonomik baskıları ilk kez İtalya'da ortadan kaldırılır; Rönesans İtalya'dan yola çıkar, iki yeni olguyu getirir: Loncaların kapalı ekonomisi karşısında bireysel kapitalist ekonomi aşamasından başlayarak gelişen bireyin bilinci; feodal ve dinsel toplumun yapay ve kapalı dünya imajının yerini alan enginlik duygusu.

Önce *homo faber* insana bakalım. Ve bir sanat yapıtının yaratıcısının adıyla ilgilenmeye başlayalım. Bu döneme kadar bireyde bilinmeyen güçler tahmin ediliyor ve ortaya çıkarılıyor; bu güçler aynı zamanda toplumsal düzen içinde serbest kalması gereken teknik güçlerdir. Diğer bir deyişle, Rönesans, yeni üretim olanaklarının ortaya çıkarılışının dönemidir. Bir Leonardo da Vinci'nin Müz'ü bu tekniği görmezlikten gelmiyor. Ama insanın yeni bulduğu ve göze aldığı üretici güçler arasında insanın kendisi de yeni bir olgudur. Oluşumlar bize bunun yansımasını aktarıyor: Müzik kadar eterimsi ve içrek olan bir sanatın yapıları içinde ortaya çıkan

bu yeni eğilim, özel olarak öğretici değil midir? Ortaçağ korosu *a capella* ortadan kalkmadı, ama yavaş yavaş siliniyor; sesleri üst üste getiren, dinleyiciye yatay bir dinlemeyi öneren ve "cantus firmus"un seslerini birbirine karıştıran bir tür kontrpuanın (ayrı ayrı türdeki müzikleri birbirine uydurma sanatı) ortadan kalkmasına yardım ediyor. Sesler, "cantus firmus"un çevresinde çoksesli bir tarzda kümeleniyor, aynı tema, tüm müzik düzenlerini çeşitlendiriyor. Oysa "modern" müziğin "stilo nuovo"su (yeni stili) içinde "cantus firmus" daha yüksek düzeyde bir yer tutuyor, melodileşiyor, diğer sesler yoksullaşırken, o eşlik etmekten öte bir rol oynuyor, daha büyük bir devingenlikten yararlanıyor. Bu döneme kadar halk müziğine ve trubadurlara özgü kalan şarkılı melodiler doğdu, bunları "prima donna"lar ve "primo uomo"lar (operada "başkadın" ve "başerkek"), ya da virtüozlar yorumladı. Tiz bir ses veren kemanın icadı, bireyin zaferini belirtir; bu zaferi ekonomik planda girişimci birey dile getirir... Bu zafer XVIII. yüzyılda Beethoven'in dev gibi yapıtlarıyla sonuçlandı. Burada müzik, bir üst-yapı oluşturur ve nerdeyse başka bir aracı olmadan kendi temeli üzerinde yükselir.

Tiyatroda da birey ortaya çıkar: Karakter piyesleri, basmakalıp kişilikli kibarların piyeslerini yavaş yavaş siler. En tepede Shakespeare'in dramı yükselir; orada yeri doldurulamayan biricik birey ve insanların çeşitliliği, üstsınıfın üyelerinin soylu ve sert tek-biçim kibarlığına, köylülerin donmuş tiplerine ve Ortaçağ burjuvazisinin tiyatrosuna karşı çıkar.

Bu dönemin ikinci yönü, insanları saran enginlik duygusudur: Çıkar peşinde koşmanın toplumsal varlığının arkasında, keşifler dönemi kendini gösterir, Cristobal Columbo ve Fernand de Magellan, dünyanın çevresinde ilk deniz yolculuklarını gerçekleştirir.

Toplumsal öngerçeğin bağlamı içinde yer-merkezli dünya görüşü terk edilir, onun yerini güneş-merkezli evren alır; biz bunu Kopernik'in zaferine borçluyuz. Dünyanın güneşin çevresinde döndüğü savını daha önce eski çağda Archytas dile getirmişti. Büyük bir Fransız matematikçisi olan Nicolas d'Oresme, XIV. yüzyılda güneş-merkezli bir evren görüşünü savunmuş ve uzmanların görüşüne göre Kopernik'ten daha sağlam matematik temellere dayandırmıştı; Ortaçağ'da bu nitelikte yetişebilen tek kişi de oydu. Ama toplumsal gereksinimler, henüz böyle bir kuramı aramıyordu. Bununla birlikte, birdenbire bir yayılma istemi ortaya çıktı ve daha önce nerdeyse bir saçmalık, bir anlamsızlık gibi kabul edilenler, bir açık kanıt olarak kabul edildi. Kısa bir süre önce, toplumsal bir gereklilik olarak kabul edilen kilise otoritesi, Tevrat'ın söylediklerine ters düşen bir kurama karşı sesini yükseltti, çünkü Kutsal Kitab'a göre güneş ve ay, dünyanın çevresinde dönen birer aydınlıktı.

Bununla birlikte, birçok güçlüklere karşın, güneş-merkezli sistem sonunda kendini kabul ettirdi; Giordano Bruno'nun ateşte yakılması ve Galilei'ye karşı uygulanan korkunç baskılar, bunun birer kanıtıdır. Artık doğa bizim görüşümüze açıdı: Ortaçağ'da doğa, kötü cinlerin ve şeytanların barınağı şeytansı bir yerdi. Bizans resminde doğa, hiçliğe gömülür. Yakın ya da uzak olduğunu, kişilerin katılıp katılmadığını bilmediğimiz sadece insanlığın yazgısı ve altın bir fon vardır. Dış dünya kendini bu altın fona, yaşadığımız bu dünya ile, ötesi arasındaki bölge-sınıra kaptırır. Bu kavram ilk kez İtalyan ressamı Cimabue'de ve daha belirgin olarak da Giotto'da ağırlığını yitirir. Ama Giotto'da peyzaj, insanlara eşlik eder, edimlerini çevreler. Resim her zaman yer-merkezli bir görünümden esinlenir. Giotto'nun resminde insan kendi saygınlığı ile böbürlenmekle birlikte, basit bir

fondan daha öte bir şey olan fonu sergiler ve Rönesans bunu bir peyzaj yapmak için ele geçirir.

Bu dönemde perspektif keşfedilir; bu ise dünya çapında ticari alışverişin ve dünyanın Kopernikçi imajının karşılığıdır. Pencereler sonsuz peyzajlara açılır, örneğin Jan van Eyck'in kentinde böyledir. Dünyanın, doğanın ele geçirilmesi hızlı ilerlemeler kaydeder, içinde bulunduğumuz yaşam insana tutku verir, dünya ötesi solgunlaşır, değerlerin tersyüz edilmesine öncülük edilir. Leonardo da Vinci'de görüldüğü gibi pan-vitalizme (tüm dirimselliğe) kadar götürülür bu doğa ve dünya deneyimi; çünkü Vinci evrende bir tek "macanthropos" (dev yapılı insan) görür. Bruno, Ortaçağ'ın sonunda bir dizi benzer girişimde bulunduktan sonra panteizme vardı. Felsefe Bruno'da sonsuz evrenin bir savunucusunu, sonsuz dünyanın genel bir zaferinin kişileşmesini, kendi etkinliğiyle aşkın olan insanın uyanışını, Rönesans'la birlikte fizik-ötesinin ortadan kaldırılışını gördü.

Rönesans Felsefesi Genelde Burjuva Felsefesinin İhmal Ettiği Bir Başlangıçtır

Bu olgulara karşın, belki de bunların yüzünden Rönesans felsefesini, burjuva felsefe tarihçileri ihmal ettiler. Burjuva felsefesi, Doktor Faust'un yüzyılında sadece yüzeysel olarak ilgilendi. Rönesans felsefesi, çoğu zaman sadece birinci bölümün girişine hizmet etti, bu bölüm Descartes'e ayrılmıştı ve "cogito ergo sum" (düşünüyorum, öyleyse varım), yeni felsefenin temel taşı gibi sunuldu. Oysa bu görüş tümüyle yanlıştır! Descartes, öncü olduklarından çok, öncülere sahip oldu. Faust'un monologu, Rönesans olmadan kavranılamaz. Rönesans, Goethe'nin andığı Prometeusçu bir öğeye sahipti. Bu felsefe hümanist Scaliger'in, gökten bi-

ze ateşi getirmek ve yeni bir insanlık kurmak için göğe saldıran Prometeus'ta "altar deus"u (öteki tanrı) görmesine izin verdi; çünkü bu yeni kavram, genelde eski çağda Prometeus'u sadece bir hırsız olarak kabul eden kavrama karşıydı. Faust ve Prometeus, Rönesans'ın önkişileriydi ve onun imajından ayrılamazdı. Ön-kartezyenci dönem, *Telesio*'ların, *Patricci*'lerin, *Pomponazzi*'lerin ve en yüksek aşamada olan *Bruno*'ların, sonra *Campanella*'nın dönemidir.

Almanya'da bu *Paracelsus*'ün ve *Jacob Boehme*'in, İngiltere'de *Francis Bacon*'ın dönemidir ve felsefede, *Pytagoras*'ın yeni bir kavramından türetilen matematiksel doğal bilimlerin doğuşuna yol açmıştır. İşte *Galilei, Kepler* ve *Newton;* işte burjuva özgürlüğünün büyük ideolojisi olan burjuva doğal hukuku; oysa *Althusius*'un ve *Grotius*'un toplumsal sözleşmesi, Fransız devrimini yapan insanların elinde etkin bir araç olacaktır. Yararlı ve yapıcı karşı-akım, *Machiavelli* ve *Bodin* ile ortaya çıkar. Son olarak Hobbes, doğal hukuktan esinlenmiş olan toplumsal sözleşme öğretisini, önemli bir ılımlılık gösteren gerçekçiliğe bağlar.

KAYNAKLAR

Bu evrim, ekonomik nedenlerden dolayı önce İtalya'da yer alır. Bu ülkede, Ortaçağ toplumunun geriye ittiği pagan Antikitesi, pagan dünyanın geleneği ile bağlantı kurmak için yeterince bir varlığa sahipti ve belleklerde yeterince bir yer tutuyordu; her ne kadar Rönesans'ın "bu dünya"sı, Antik Çağ'ın "bu dünya"sı ile tam olarak birbirine benzemese de, temelde bu dünyaya aitti. Bununla birlikte, her iki durumda da, söz konusu olan bizim dünyamızdır. 1453'te İstanbul'u Türkler'in almasından sonra Antik Çağ'a geri dönüşü, Bizans'tan kaçan bilginler hızlandırdı; bu bilginler arasında Plethon ve Bessarion da vardı. 529'da Platon'un Akademisini İmparator Justinien'in kapatmasından dokuz yüz yıl sonra, Floransa'da bir "Platoncu Akademi" açan Cosme de Medicis'in sarayına bu bilginler Yunancayı getirdiler. Bu Akademi'nin yeni-Platoncu eğilimde olduğunu göreceğiz: Platon'la aynı yıldızın altında doğmamıştı ve felsefenin Mânes'ine adanmıştı.(*)

Yontu alanında ise Antik Çağ hiçbir zaman unutulmadı. Andrea Pisano, XIII. yüzyılda geliştirdiği yapıtında, antik biçimlere bağlı kalır ve İtalya'da dikey gotik tarzı, Antik Çağ'ın yatay tarzını hiçbir zaman ortadan kaldırmaz. Milano Katedrali gibi bu kuralın dışında kalanlar çok azdır ve yalnız ülkenin kuzeyinde rastlanır. İki eğilim arasındaki sa-

(*) *Mânes:* Roma inancına göre "ölülerin ruhu". (Ç.N.)

vaşım hiçbir zaman durmadı: Antik Çağ'ın kalıntısı olarak kimi çıplak tanrı ya da tanrıçalar ortaya çıkarıldığı zaman. XVI. yüzyılda tüm Roma kiliselerinde tanrının öfkesini yatıştırmak için bir tövbe töreni yapılıyordu. XVI. yüzyıl İtalya'sının, Goethe'nin ve Dürer'in ziyaret ettiği bir ülke değil de, hacıların ülkesi olduğunu unutmayalım. Rönesans papalarına karşın, Antikliğe karşı dikilen İtalya oldu. Ama İspanyollaşmanın ve karşı reformun ilerlemesinden sonra, İtalya'nın Antik dünya ile tüm ilişkilerini kestiği birkaç yüzyıllık süre içinde yeni dünya bu anlayışa karşı mücadele etti.

* * *

Marcile Ficin (1433-1499), özel olarak Rönesans'ta bir rol oynadı, çünkü ilk kez Platon'un ve özellikle yeni-Platoncu büyük filozof Plotin'in yapıtlarını çevirdi. Bu iki yazar bilindiği oranda, daha önce Arapça çevirilere güvenilmişti. Ama şimdi, bu iki idealist büyük filozofun artık Latince çevirileri vardı; metinlerin çoğu İtalyancaya bile çevrildi. Ficin, yeni-Platoncu kavramlara yeni bir canlılık kazandırdı; özellikle dünyayı doğuran ve evreni aydınlatmayı sürdüren "ilk ışığa" canlılık verdi. Bununla birlikte, Plotin'in değerleri baş aşağı edildi; bu durum şimdiki yaşamı değerlendirdi. Çünkü yaşam, su mermerinden bir lamba gibi içeriden aydınlanıyordu, ama biz böyle bir ışığın özlemini çekmiyoruz, ona hiç gereksinim duymuyoruz, çünkü yansıma, ışığın kendisinden çok daha güzel. Örneğin "kaynaktan gelen ışığın" yansıması, ışığın kendisinden çok daha önemlidir, çünkü yansıma güzelliktir. Kutsallık, yücelik, gizem, bilinmeyen şey, bu dünyanın ötesi, bizde bu dünyanın güzelliğini ortaya çıkarıyor. Bize ışığın tanıklığını yapan

güzelliktir, dünyanın olağanüstü güçlerce yönetildiğini o bize gösterir.

* * *

Bu motif, yine Floransa'da yeni-Platoncu akademide ders veren Pic de la Mirandole (1463-1494) adlı başka bir filozofla kesinlik kazanıyor. Bu kez hedef insandır, kendi özerkliğinin bilincine varacak olan insandır. *Homo faber,* uyuşmuş organlarını harekete geçirir, yaşadığını anlar. İnsan, diyor Pic de la Mirandole, dünyada nelerin olup bittiğini görmesi için, bu dünyanın ortasına yerleşmiştir. Bu güneş-merkezli değil, insan-merkezli bir dünyadır. İnsanlık kendini rahat bulsun diye dünya bu insanlığa bir fon tablosu hizmeti görür. Dünya insan için yaratılmadı, insan bu dünyayı kendi etinden ve kanından yarattı. Böylece herkes kendi evinde olunca, artık kimse yabancılık ve sıkıntı çekmez. Ortaçağ insanının korktuğu şeytanlar, insanları korumaya yönelik olduğu sanılan haçla birlikte, uçuruma yuvarlandı.

Dünya yeniden pagan dünyasıdır, insan yeniden Yunan saygınlığına bürünür, çileci davranışını terk eder, artık diz çökerek yaşamaz, eğri ve kırık gotik çizgilerini reddeder.

İşte yakışıklı delikanlı ayağa kalkıyor, genç özgür adam ellerini ışığa doğru kaldırıyor, ayakta dik duruyor, dosdoğru yürüyor. Pic de la Mirandole, "İnsanın saygınlığı" üzerine verdiği söylevde haykırıyor: "Hayvanlar, kendileri için gerekli olanı, ana karnında kazanırlar; üstün kafalar, kökünden itibaren ölümsüzlük için vardır. Sen insan, sen bir evrim geçiriyorsun, kendi özgür istemine göre gelişiyorsun, sayısız yaşamın tohumunu kendi içinde taşıyorsun!" İnsan yetkin doğmuyor, varlığı evrim geçiriyor, işte onun saygınlığı burada! İnsanın Eros'u, hayvanlarla tanrı arasında duru-

yor insan sahıp oluyor ve olmuyor; onun sahip olması, sahip olmamadır, bu nedenle sahip olmayı arzuluyor, bu nedenle ışığın özlemini çekiyor.

Platon'un bu düşüncesi, soylu bir tartışmanın bağlamı içinde kendine karşı yönelir, platoncu olmayan bir dünyanın içine katılır. Yaratma, yaratıcıdan öndedir, yaratma kavramı, yaratıcıdan daha aydınlıktır. Bir kez daha yaratılış, ilk ışığın yayılması gibi ortaya çıkar. Yazar bir sürü gnostik ve kabalistik kavramlara başvurur: Rönesans, aynı zamanda büyünün, büyünün doğaya el koyuşunun, o zamana kadar var olmayan tasarımsal biçimin çağıdır. Tutunduğumuz büyüsel güçler evrenin içinden geçer, göksel güçlerin güzelliği içinde kendini gösterir ve Faust'un öndeyişinde olduğu gibi, çıkar, iner. Yaratmaya oldukça yakın olan dikine duran insan, burada sıraya girebilir. Faust'un monologu, XVIII. yüzyılda devrimci burjuva anlayışının yarattığı şekliyle, bu dönemin havasını bize çok güzel veriyor. Kendi okul sırasının önünde duran Faust, bir Rönesans insanıdır ve Goethe ona Rönesans'ın boyutlarını kazandırmıştır. Göksel güçler çıkar, iner; dünya merdivenin her basamağında yeşerecek güçlerle doludur. Artık şatoda yaşayan soylu kadınlara değil, Evren'in güzel kadınına saygı gösterilir; insan böyle dünyaya hizmet eden şövalye olurken, özne ile nesne arasındaki erken ve güzel bir dengenin içinde gerçekleştiğini anlar.

* * *

Üçüncü düşünür Telesio (1508-1588), ilk doğal bilimler derneğini kurdu; buna göre tüm araştırmaların duyumların deneyimine dayanması gerektiği kuralını dile getirdi. Bu, tümüyle dünyaya dönük ve Platoncu olmayan bir Yunan anlayışıdır; Sokrates öncesi düşünürlere ve Empedokles'e

(onu unutulmuşluktan kurtarır) kadar iner. Telesio, doğanın ilk iki devinici gücünün sıcaklık ve ışık –diğer bir deyişle, maddi güçler– olduğunu açıklar. Kuşkusuz tartışmacı bir eğilimle, Lucretius'un başlıca yapıtı olan *De nature rerum*'nin (Şeylerin Doğası Üzerine) anısına dayanmaktadır.

Telesio, olguların doğal nedenlerini ortaya çıkarmaya çalışır: Dünyada kuru ve sıcak, nemli ve soğuk öğeler arasında bir kavga sürüp gider; sıcaklığın alanı, aynı zamanda iki gücün karşı karşıya geldiği bir savaş meydanıdır; bu güçlerden birisi güneşten gelir ve yayılımcıdır, ötekisi, dünyadan çıkar soğuk ve büzülen bir güçtür. Dünya ve güneş öğesi arasında karşılıklı bir etkileşim vardır ve güneş öğesinin yer öğesi üzerine zaferi, ışıktan ileri gelir. Bu Goethe'nin sözünü ettiği ve karanlıklardan ışığa doğru yükselen kuşaklarla karşılaştırılabilen ışığı benimsemedir. Işık, "Aufklärung" terimindeki değer kavramı gibi ortaya çıkar(*): Bulutlar dağılsın, mavi ve ışıklı gök ortaya çıksın! Yüzyıllardan beridir, Telesio'nun doğacı felsefesinde dile getirildiği gibi ışığa övgü yapılmadı.

* * *

Şimdi de dördüncü filozof Pafrizzi'ye (1529-1597) geçelim. En önemli yapıtı şu adı taşır: "Nova de universis philosophia" - *Evrenin yeni felsefesi. Nomen est omen* (ad belirtidir) başlığı bir belirtidir! Artık söz konusu olan canlı evren, kendi yaratısının arkasındaki Yaratıcı'nın, birincil bir kaynağın, bir sıcaklığın bir ışığın silinmesi –gölgede kalması– değildir: Bu kavramları, Patrizzi'den önce de filozoflar dile getirmişlerdi. Patrizzi kendi "en yüksek ilkesine" verdiği

(*) *Aufklärung:* Aydınlanma, Almanca'da rasyonalizm, "aydınlanma" yüzyılını belirtiyor.

Hen kai Pan adının önüne, Parmenides'den beri kimse geçemedi. Böylece dünyanın birliği panteist bir açıklama buldu: "Bir-ve-Tüm"ün dışında hiçbir şey yoktur. Patrizzi, Yunanca terimi Latince'ye "unomnia" diye çevirdi. "Unomnia" sonsuz yıldızlı uzayı dolduran biricik özgün ışıktır. Hiç ölü yoktur, ölü madde yoktur, diye açıklıyor Patrizzi; her şey panteist bir yaşamın üflemesiyle, evrenin tanrısal ruhu olan yaşamın üflemesiyle canlanmıştır. Doğaüstü boşluğunun bilmediği bu türdeş süreklilik içinde mucizeler için yer yoktur, yaşam soluğundan başka bir sonsuzluk yoktur. Örneğin sonsuzluk gibi tanrıya ilişkin teolojik ulamların, kendi kutsal büyüklüklerinden bir şey yitirmeden evrene aktarıldığını görüyoruz.

Kopernik yalnızca bizim gezegenler sistemimizi inceledi, yıldızlar katma dokunmadı.

* * *

–Eğer çevirmenlerin etkinliğini göz önüne almazsak– Cosme de Medicis'in sarayında ve Platoncu yeni akademide entellektüel yaşam işte kendini böyle gösteriyordu. Şurası bir gerçek ki, Floransalı Platoncular, sonunda yeni-Platonculuğa doğru kaydılar. Plotin'i Platon'dan ayıran sınırı ortadan kaldırdılar ya da bilmiyorlardı. Doğa ötesinin –yüceliğin– ortaya çıkışı olan Plotin'in ilk ışığının ruhsal öğesi, Platon her ne kadar hiçbir şekilde ortaya atmamış olsa da, yine de ona verildi. Öylece, "doğa ötesi" kavramı aşılamıyor ve yeni-Platonculuğun dümen suyunda yeniden buna bağlanıyor. Yeni-Platoncular, sirenler gibi ortaya çıkıyorlar ve kendi kurbanlarını düşmanlarına teslim ediyorlardı, ya da en azından kurtulmak istediklerini düşmana teslim ediyorlardı. Bu durumun değişmesi için, Kilise Babaları ile hiçbir ilgisi

bulunmayan başka bir filozofa, gerçek pagan ve büyük bir filozof olan Aristoteles'e dönmek gerekli oldu.

Gerçi Aristoteles de aynı zamanda kilisenin filozoflarından birisi diye biliniyordu; onun kilise üzerine etkisi, Platon'un ve Plotin'inin etkisinden daha çoktu, ama Windelband'ın bir formülüne göre, Ortaçağa acı veren gerçeğin gizlenmesine karşı mücadeleyi yüklenen gerçek bir Aristoteles keştedildi ya da öyle sanıldı. Bu kiliseye karşı büyük bir darbeydi. Bu olay Çarlık Rusyası'nda, Haeckel'in "Evrenin bilmecesinden", Tolstoy'un kuramlarından ve ilkel Hıristiyanlıktan esinlenen din meclisine karşı yürütülen mücadeleyle *mutatis mutandis* gerekli değişiklikler göz önüne alınarak, karşılaştırılabilir. Ağrının merkezine dokunan Tolstoy olur. Aristotelesçi skolastiğe karşı mücadelenin çıkış noktasının, yeni-Platonculuk, Platon ya da matematiksel doğal bilim değil de, gerçek Aristoteles olduğu oranda, bu mücadelenin aynı düşünce düzeyi içinde etkili olduğu söylenebilir.

Oysa Rönesans bize, Alexandre d'Aphrodisias'ın yaptığı yorumlar doğrultusunda Aristoteles'in düşüncesini yenileyen bir filozof veriyor ve gerçek bir "Özgün Rönesans"tan söz ediliyor. Bu filozof, daha çok Pomponace (1462-1525) adı altında bilinen Pierre Pomponazzi'dir; eğer Pic de la Mirandole'yi bir yana bırakırsak, bu filozof ruhun ölümsüzlüğüne karşı verdiği mücadele nedeniyle, kendi zamanının bilginlerinin bilincinde, tüm diğer filozoflardan çok daha büyük bir yer etmiştir. Aristoteles'i ve onun yorumcusu olan Alexandre d'Aphrodisias'ı kendine çıkış noktası alarak kiliseye karşı verdiği mücadelede en önemli kanıtı, bireyin sürekliliğini yadsımasıydı; bunu söylerken, insanın ölümsüz yazgısından, cehennemden, Arafat'tan ve gökten hareket ediyordu. Bu tutum, kilisenin savlarına kar-

şı indirilmiş kesin karşı-ideolojik bir darbeydi. Çünkü kilisenin gücü öteki dünyanın, cehennemin ve göğün zorbalığı üzerine dayanıyordu: Anahtar, yeryüzündeki Papa'nın arması üzerinde resmedilmiş duruyor. Papanın gücü, temelde inanılmayacak bir doğa ötesi güçten korkuya dayanıyordu ve bu güç XVIII. yüzyıla kadar insanlara acı çektiriyor ve kara gölgesini yeryüzündeki yaşamın üzerine düşürüyordu. İnsanlar bu dünyada ölümden çok, öteki dünyada cehennemden korkuyordu.

Aristoteles'e göre ruh bedenın *entelekheia*'sıdır(*) (ereğini kendisinde bulunduran) ve bedenin yok olmasıyla birlikte, bu entelekheia da yok olur. Gerçekte Aristoteles için evrensel insan ruhu yaşayakalır, ama bireysel bir biçim altında değildir; belki de kendimizin en iyi bir parçası gibi yaşayakalır. Ama kişisel anılar, kişisel yazgılar son bulur; bireysel değerlerimize göre bir yeryüzü mahkemesi bizi ödüllendirmeyecektir.

Bireysel ölümsüzlüğün sorunsal karakterinin çok daha önceden kabul edildiğini açıklığa kavuşturalım. Antik Çağ'ın kuşkucuları ve materyalistleri buna inanmıyordu. Sorunla ilgili olarak elimizde çok az belge var. Örneğin Epicuros şöyle diyordu: "Ölümden korkmana gerek yok; senin olduğun yerde ölüm yoktur; ölümün olduğu yerde sen yoksun; ölümle hiçbir zaman karşılaşmayacaksınız." Toplumsal koşulların özgürlüğe elvermediği bir yerde (örneğin Pomponazzi zamanında olduğu gibi), insanların bu sorun karşısındaki tepkisi başkaydı. Luther'in çevirisini yaptığı ve *Prediger Salomo* (Vaizci Süleyman) adlı kilise kitabını belki de biliyorsunuzdur. Kral Süleyman'ın olduğu sanılan bu kitap,

---

(*) *Entelekheia:* "Ereğini kendisinde bulunduran" açıklamasını, Macit Gökberk. Felsefe Tarihi, s. 86'dan aldık. Buna "varlığın yetkinleşmesi durumu" da diyebiliriz. (Ç.N.)

gerçekte çok daha yeni bir tarihe ait bir Helen metnidir; belki de İsa'dan önce üçüncü yüzyılda yazılmış olabilir." Her şey geçicidir" ünlü tümcesi bu kitapta bulunur ve Yunan kuşkucuları ile materyalistlerinin izini taşıyan bir formüldür. Bölüm III. ayet 19-20'de şunları okuyoruz: "Gerçekte insanın ve hayvanın yazgısı birdir; biri ölür, öteki de; her iki si de aynı soluğa sahiptir; insanın hayvan üzerine üstünlüğü hiçtir, çünkü ikisi de geçicidir. Her ikisi de aynı yere gider; her ikisi de tozdan gelir ve her ikisi de toza döner. İnsanların soluğunun yukarıya çıktığını, hayvanların soluğunun aşağıya indiğini kim bilir?"

Burada derin bir kötümserlik dile getiriliyor; bir yadsımacılıktan bile söz edilebilir. Her şeyin geçici nitelikte olduğu düşüncesi, her zaman koşulsuz bir özgürlüğü etkilemedi; öte yandan eski Yahudi dini de, ölüm sonrası yaşamı bilmiyordu. Yahudilerin *Scheol*'u, adeta tam bir bilinç yitirme durumuydu.(*) Bireydeki sürekli inanç (ölüm sonrasına inanç, Ç.N.), daha sonra Kutsal Kitapta ortaya çıkar. Danyel peygamerde gördüğümüz bu inanç, adalet perspektif içine sokulur. Kötüler cezalanmak için, iyiler ödül almak için, seçkinler adaletin zaferine tanık olmak için yaşayacaktır. Daha sonra papalar kilisesi, adalet için yaşayakalmayı, olağanüstü bir güç aracına dönüştürdü. Bizim "hayvanla" olan benzerliğimizin bilimsel olarak tanınması, elbette sevinçle karşılanamazdı; bu benzerlik ancak ölüm sonrası yaşamın, din adamlarının insanlar arasında yaydığı cehennem korkusunun ortadan kaldırılmasıyla olasıdır.

Bireysel ölümsüzlüğün kabul edilmemesi, "De immortalitate animae" (Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine) adını taşıyan ve 1516'da yayınlanan Pomponace'nin bir yazısının içeriğidir. Başlığın kendisi Pomponace'den ve Padua'dan gel-

(*) *Scheol:* Tevrat'a göre "ölüler yurdu", ya da cehennem. (Ç.N.)

diği için zaten tahrik ediciydi. Ne diyeceğini iyi biliyordu! Yazı, Aristoteles'in dümen suyundan giden İbn Sina ile İbn Rüşt'ün düşüncesinde önemli bir rol oynamış bulunan ruhun etkin ve evrensel bir bölümüne indirgenen ölümsüzlük kadar, bireysel ölümsüzlüğü de yadsıyordu. Bu yazarlara göre insanlık, çiçekli bir ağaca benzetilebilirdi: Güz geldiğinde yapraklar nasıl ağaca geri dönüyorsa, insanlar da ölüm anında insanlığa geri dönerler. Ama Pomponace bir mit diye saydığı bu görüşü reddeder. İnsan evrensel insanlığa geri dönmez, ama evrensel madde içinde çözünür.

Şu bir gerçek ki, Aristoteles'in ardıllarından en başta İbn Sina ve İbn Rüşt'ün algıladığı şekliyle süreli insanlık ağacı, aynı zamanda her şeyi içine alan sürekli maddeyi de içeriyordu. Onlara göre madde, yalnızca biçimin şekil almasına izin veren bir mum değildir, ayrıca biçim maddeyle de bütünleşir, her şeyin ilk kaynağı ve tüm doğumların dölyatağı olur. "Dator formarum" *(Biçimlerin Kökeni)* diye nitelenen maddenin kendisidir; hiçbir üstel güç araya girmeden dünyanın tüm olgularını oluşturur ve madde yine geri döner. Alexandre d'Aphrodisias kaynak alınarak Pomponace ve okuluna "Aleksandırcılar" adı verildi. İbn Rüştçülerin okulu, ölümsüzlük konusunda daha az kökenci olan bir tutum benimsemişti. Gerçekte Rüştçüler insanlığın kendi bütünlüğü içinde yaşayakaldığını öngörüyordu. Rüştçülerle Aleksandırcılar arasında tartışmanın sürüp gittiği ve Patrizzi ile Pomponace'nin ders verdiği Padua (üniversitesi), Rönesans zamanında "Aufklärung"un merkeziydi. Padua'da, her şeyin Rönesans stiline büründüğü görkemli "teatro anatomico"da ilk kez anatomi uygulanıyordu. Teşrih masasının üzerine bir kürsü yerleştiriliyor ve profesörün kesip biçtiği kişinin ruhunun dinginliği için bir keşiş dua ediyordu. Bu bir kuraldı. Doğal bilimler ilk kez yol alırken, işte böyle güçlük-

lerle karşılaşıyordu. Bunun sonucu olarak Pomponace, çift gerçek denilen kendi öğretisine karşı korunmak zorundaydı. Köpekbalığı ile aslan, birisi denizde, öteki de çölde yaşadığı için nasıl buluşmazlarsa, benzer şekilde filozoflarla din adamları da karşılaşmazlardı. Bunlar birbirlerinden ayrı alanlara ilgi gösteriyordu; birisi bu dünyada doğayla ilgileniyor, ötekisi ölüm sonrası tanrının lütfuyla ilgileniyordu. Bu nedenle hem felsefede, hem din biliminde kimi şeyler gerçek olabilirdi, ya da tersi olabilirdi. Bu kuram tüm filozoflara ve araştırmacılara, herhangi bir din mahkemesi önünde vicdan rahatsızlığı duymadan söylediklerini yalanlamaya izin veriyordu.

Şu da bir gerçek ki, kilise uzun zaman bu kaçamağa aldanmadı, aksi halde tüm sanıklar Engizisyondan kaçabilirdi. Bununla birlikte, "credo quia absurdum"ün (*saçma olduğu için inanıyorum*'un) ilginç bir çeşitlemesi olan Tertullien'in "credo quia ineptum"ü (*akla yatkın olmadığı için inanıyorum*'u) söz konusuydu; buna göre din biliminin alanı, yalnızca doğayı aşmıyor, ayrıca doğaya karşı çıkıyordu, yalnızca zekâyı aşmıyor, ama onun karşıtını da söylüyordu. Kilise, Aquino'lu Thomas'ın tümüyle dışladığı bu öğretiyi hiçbir zaman kabul etmek istemedi. Ona göre gizemler aklın tersini söylemezler, onu aşarlar. Akıl, tanrısal aklın bu derin bölgesine varamaz. Pomponace'nin çöken kiliseye karşı bir silah gibi kullandığı bu öğreti, yükselen kilisenin ilk zamanlarına ait bir öğretiydi ve yüzyılların içinde başka çeşitlemelerini de gördü.

GIORDANO BRUNO

Büyük bir yeniliğin ilklerinden birisidir. Gerçek anlamdaki Rönesans felsefesinin şafağında, evrensel sonsuzluğun savunucusu Bruno yükselir; Ortaçağ dünyasında ölüm sonrasını anan tutkuya, ilgiye, gizeme, güce ve çekiciliğe o kendi içkin görünümünü vermeyi dener. Onun öğretisini, daha önce andığımız İtalyan yazarlar açıkladılar, ama bunu tutarlı bir sistem haline getiren Bruno oldu. Giordano Bruno'yu kendi zamanının diğer tüm yazarlarından ayıran şey, ölünceye kadar kendi gerçeğine bağlı kalmasıdır. Socrates'ten bu yana birçok Hıristiyan şehidinden sonra, bilimsel gerçekliğin en açık kurbanı odur.

Bruno (1548-1600) Nola'da doğdu. Çok genç yaşta, Dominiklerin tarikatına girdi; bu tarikat, XV. yüzyıldan beridir Engizisyon mahkemelerine yargıç veriyordu. Çatışma erken çıktı; Bruno din kisvesini bırakarak kaçtı ve başıboş bir yaşama başladı. Ev rahatlığına alışık olanlar onu "dengesiz" diye nitelendiriyordu. Doyumsuz yaşam içinde, Faust'un büyülü mantosu tümüyle eksik değildi ve bu yaşam onu, çok az kimselerin anlayacağı insanlar arasına götürüyordu. Cenevre'de, Louvain'de, Helmstedt'te –bu üniversite XIX. yüzyılın başında kapandı– ve Wittenberg'de ders verdi; bu son üniversitede uzun bir süre kaldı ve orada Luther'den başka tezleri sergiledi. Bruno Paris'te eğer her sabah dinsel ayinlere katılsaydı, ders verdiği bu kentte, sü-

rekli profesörlük için bir kürsü elde edebilecekti, ama reddetti. Oradan Londra'ya geçti; üniversitede ya da burjuvalar arasında değil, aforoz edilen Elisabeth'in sarayında iyi karşılandı. Soylu bilginler, Avrupa'nın bilgi dili olan İtalyanca'yı konuşuyorlar ve anlıyorlardı Bir dünya insanı olan Bruno, Londra'da, diğer kitaplar arasında "Büyük Perhizin İlk Günü" adlı kitabı da yazdı; bu yapıt, o zamanın İngiliz yaşamına birçok anıştırmada bulunuyordu. Onunla dost geçinen dar kafalı birisi, ona olan hayranlığını açıkladı ve İtalya'ya götürmeyi başardı. Bruno önce Venedik'e gitti; peşinde olan Engizisyon onu hemen ele geçirdi. Sürgün edildiği Roma'da, yedi yıl boyunca hapiste ölü bir yaşam sürdü. Venedik'te verilen yargı kararlarına sahibiz, ama Roma'nın yargı kararları Vatikan'da saklanıyor; sizin anlayacağınız bu belgelere biz ulaşamıyoruz. Filozof sözünü geri almayı reddiyor, 17 Şubat 1600'de (nerdeyse Socrates'ten iki bin yıl sonra)- bugün anıtının yükseldiği yerde ateşte yakılıyor. Bruno ölüm kararını dinlerken, şu yüce sözleri söylüyor: "Siz bu kararı verirken, ben dinlerken korktuğumdan daha çok korkuyorsunuz!" Odunlar üzerinde (Hıristiyan hayırseverliğinin dileklerine oldukça uygun olan yerde) çarmıhtaki İsa ona gösterildiği zaman, başını çeviriyor.

Bu metinlerle ilgili kimi notlar bunları bize kanıtlar görünüyor: Modern felsefe kendi düşüncesini dile getirmek için Ortaçağ'da kullanılan katı formülleri artık kullanmıyor. Aynı anlayış içinde Katolik üniversitelerinin bize sunmuş oldukları –bunlar Protestan üniversitelerinki kadar son derece değerli ve ilginç olmakla birlikte–, Cizvitlerin tarzında yeni duruma uydurulmuş eski formüllerdir. Örneğin Suarez gibi önemli düşünürler XVII. yüzyılda Portekiz'in Coimbra kentinde yapılan "Metafizik tartış-

malarda" çok kavrayışlı çıktılar ve kimi sorunları çözdüler. Ama bütün olarak göz önüne alındığında, din derslerinde yapıldığı gibi küf kokan ve bayağı şeyleri durmadan yinelemekten öteye bir tez geliştirmediler. Bizim "yeni skolastizm" diyebileceğimiz bu durum. konunun uzmanlarına kendi yollarını hazırladı ve onları eski skolastizmin acılarından, çabalarından ve cüretinden kurtardı. Çünkü yeni düşünce kendini edebiyatın, diyalogun ve denemenin özgürce yaratılması biçimi altında gösteriyordu. Bruno yergiler, öğretici şiirler ve diyaloglar kaleme aldı. Onun başlıca yapıtı şu adı taşıyor: "De la causa, principio e uno" (Neden, İlke ve Bir). Yazar, Platon'un diyalog biçimini kullanır. Platoncu diyalog gerçekte özellikle başarılı bir buluştur, çünkü bir dağın doruğunda yürümeye benzer Platon'da söz konusu olan, diyalogsuz da var olabilecek basit bir ustalık değildir, giderek gelişen bir düşüncenin diyalog ve diyalektik biçimidir. Ne Platon'dan önce, ne sonra bunun benzeri hiçbir zaman gerçekleşmedi. Artık elimizde olmayan Aristoteles'in diyaloglarının da bu düzeye varamadığı varsayılabilir. Bruno ona özenmez, çünkü onun diyalogu temelde başka yerde keşfedilmiş bir düşünceyi eleştirmeye hizmet eder. Bununla birlikte Bruno'nun diyalogu çok canlıdır, çünkü eski komedilerin doğaçlama stiline göre karakterleri açıkça belli tipleri sahneye koyar. Bruno'nun yukarıda andığımız "Neden, İlke ve Bir" diyalogu, Poliinnio'nun her şeyden biraz okumuş bilgiç filozofu ile tanışır: Bruno bu kişiye karşı özel bir nefret duyar. Wittenberg ve Helmstedt üniversitelerinde ders veren Bruno'nun diyalogları bir yana, ayrıca Latincede ciddiye alınacak sert yazılar da yazdı. Yazılarından çoğu yöntembilim sorunlarını inceler; bu arada özellikle "De signorum et idearum compositione" (İşaretlerin veİdelerin Kompo-

zisyonu) sayılabilir, bu yapıt, Lulle'nin(*) "Ars combinatoria"sini (Bileşim sanatı) düzeltmeyi tasarlar; bu son yapıt ise, düşüncenin zincirleme mekanik sürecini kolaylaştırmayı amaçlar. Lulle'nin sanatını on üçüncü yüzyılda ortaya koyan skolastik filozof Raymond Lulle oldu; o bir tür hesap makinesi geliştirmeyi amaçlıyordu. Başlıca ulamları, alt ulamları ve özel ulamları üç tane çember temsil ediyordu: Bu çemberler birbirlerine göre yer değiştirdiği zaman, daha genel ulamlar içinde özel ulamların bağlantısı elde ediliyordu. Yazar tüm mantıksal ilişkileri ve olası tüm kombinezonları bile tümdengelimci ve mekanik bir tarzda görselleştirmeyi tasarlıyordu.

Doğrusu Lulle'nin ilk amacı, her ne kadar onun yapıtı sibernetiğin ilk tohumunu taşımış olsa da, zihinsel işlemlerde zaman kazanmak değildi; onun gönlünde yatan, Hıristiyanlık gerçeklerinin çürütülmez niteliğini bu makine yardımıyla inançsızlara ve Müslümanlara kanıtlamaktı. Ama aracın amaçtan daha kalıcı olduğu ortaya çıktı.

Bu buluş aynı zamanda Leibniz'in ortaya çıkardığı bir "caracteristica universalis" (evrensel nitelik) sorununun temelidir; diğer bir deyişle, bir düşünce alfabesinin ortaya konmasıdır; buna göre düşünceyle yapılan "hesap", matematiksel hesap doğruluğu ile bir çıkmalıdır. Yöntembilim sorunlarının tutkusunu taşıyan Bruno, demek ki Lulle'nin bir düşüncesini geliştirmiştir. Bruno'nun yapıtının bu bölümünün, günümüze kadar yaşamış bulunan onun felsefesiYle belirsiz bir ilişkisi olduğu da bir gerçektir.

Bruno'nun "De maximo et minimo" (Maksimum ve Minimum) adını taşıyan başka bir yapıtı, daha açık bir me-

(*) Raymond Lulle (1235-1315), *Aydınlanmış* adını alan Katalan kimyacı ve yazar. *Ara Magna* adlı yapıtı, skolastiğin en ilgın kitaplarından biridir.

tafizik niteliğini taşır. Başka bir yazının başlığı ise "De triplici minimo"dur (Üçlü minimum). Daha sonra göreceğimiz gibi atom ve monad gibi tasarlanmıştır. Başka bir yazısı ise, "De infinito universo e mondi"dır (Sonsuz Evren ve Dünyalar). Bununla birlikte, filozofun başlıca düşüncesini bize "Neden, İlke ve Bir" verir.

Rönesans felsefesinin daha ilk başlarda Parmenides'in *Hen kai Pan* kavramını aldığını anımsayalım: Bu kavram, yanında başka hiçbir şeyin bulunmadığı evrenin özel niteliğini öne çıkararak, bunu doğaötesine karşı bir silah olarak kullanmıştı. Bir ve Tüm, bizim kendi içimizde taşıdığımız aynı yaşamla canlanmıştır. Fırtınalar soluk olarak, ırmaklar kan damarları olarak, kayalıklar kemik olarak, beyin de bulut olarak bizde yaşar; gök ise gökkubbedir. Bütün bunlar, Ben'in yaşadığımız dünyanın içine yoğun bir şekilde katılımının dile gelmesidir: Bitkiler, ay, vadi, taş, kardeşler gibi selamlanır. Assisli Franciscus, şarkılarından birisinde aya, rüzgâra, yere şaşırtıcı bir şekilde bacı kardeş gibi seslendiği zaman, daha önce saptamış olduğumuz gibi, bu akrabalık duygusu çok erken ortaya çıkmıştı(*). Bacı kardeş olmak için, artık ortak bir babaya gerek yoktu. Dil ve etimoloji düzeyinde tutulan yaratıcı ile yaratılan arasındaki bağ, duygusal planda ortadan kalkıyordu; yaratılan, yaratıcıdan daha çok önem kazanıyordu. Bu yeni evrensel duygu ("Weltgefühl"), güneş-merkezli bir yönelmeye sahipti ve güneş, ilk ışığın yayılışının dile getirilmesiydi. Bunlar Bruno'nun kendi zamanıyla paylaştığı eğilimler, kaynaşma, coşku ve gençlik atılımlarıydı. O bunları sonsuz evrenin aşk şarkısına dönüştürdü, ama vurgusu tümüyle yeniydi. Onun felsefesi, bir

(*) Burada felsefi yorumu ayrı olmakla birlikte, doğada canlıları cansızlarla bir tutmak, ya da cansızlarda canlı nitelik görmek, gerçekte *animalist* bir inançtan kaynaklanır. (Ç.N.)

inanç edimiydi. Ortaçağ'ın ve Antik Çağ'ın sonunun, öte dünyası üzerine uzun uzun düşünmelerden sonra, daha önce bilinmeyen bir inanç edimiydi. Onun felsefesi, Hıristiyanlığı hiç bilmiyor ve Hıristiyan düşüncesine karşı tartışmayı bile tasarlamıyor. Ama sona ermekte olan ve Antik Çağ'a damgasını vuran paganlığın dünyadan kaçışını da bilmiyor. Onun Rönesans'ın özlemlerine yanıt veren yaşamsal duyguları, Socrates öncesi İyonya ve Sicilya felsefesine bağlanır. Büyük Yunanistan kökenli Nola'nın insanı, bunun iyice bilincindeydi, çünkü Socrates öncesi filozoflara "kardeş" diyordu ve gerçekliğe tanıklık ettikleri için onları övgüye boğuyordu.

Giordano Bruno ve Bilgi

Bruno. algılanabilir dünyayı duygularla algılamaktan gurur duyuyor ve buna kesin gözle bakıyordu. Ama dünya mutluluğunun bolluğuna duyduğu sevgiye karşın, onun sınırsızca görme ve tanıma arzusu nedeniyle bizim algımızın özellikle bireysel biçimi içinde sınırlı ve sonlu bir nitelik taşıdığının bilincindeydi. Bilginin çıkış noktasını kurmakla birlikte, algılanmış şeylerin dış görünümü yeterli değildir: Duyduğumuz, gördüğümüz, kokladığımız ve elle dokunduğumuz bir yana, bu doğrudan doğruya algıladığımız nesnenin içeriğinden tüketilmez.

Ayrıca Bruno, bu enginlik duygusu sayesinde, bizim bireysel duygumuzun dar hapsinden kaçar; bu konuda şöyle diyor: "Bizim bildiğimizden başka varlıklardan, başka duyulardan ve zekâdan aşağı halk tabakasına söz etmek, elbette aptallıktır..." Ya da "Bugün yalnız varlığını bildiğimiz gezegenlere inanmak, göğün yalnız bizim küçük penceremizin önünden geçen kuşlarla dolu olduğuna inanmamız-

dan akla daha çok uygun değildir. "Bizim bilgimiz, öyleyse bizim doğrudan doğruya gördüğümüz küçük bir kesiti kapsar ve yalnızca bir yansımadır: Bizim duyumsal algımız, gördüklerimizin gizli yanını bize öğretmez. Öyleyse bir "ilişki" gereklidir ve bu ilişki, ancak düşünsel bir düzen olabilir. Tanıklar nasıl sorgulanıyorsa, bunun gibi yalnız düşünce de işitmenin, görmenin, dokunmanın, tatmanın, kokunun izlenimlerini sorgulama yeteneğindedir. Böylece düşünce, aracılardan hangisinin tanıklık yapabileceğini ve onun adına hangilerinin bizim duyularımıza sesleneceğini bize öğretir. Duyularımızın bize aktardıklarının somut anlamını kavramak için, bizim düşünceden başka eğretilemelere ve kıyaslamaya da gereksinimiz vardır; Bruno bu eğretilemelerden çok kullanılır. Her ne kadar kendi adına duyularla düşünce sanatını uyguladıysa da, incelemelerinde buna yer vermedi.

Minimum-Maksimum

Bruno, öğretisinin ikinci noktası olan minimum ve maksimum üzerinde daha ayrıntılı bir şekilde durdu. Çok zengin bir gelişim gösteren daha çok bu iki kavram oldu ve Giordano Bruno'nun adı anıldığı zaman, birçok yazının konusu olan bu "De maximo et minimo" ile "De triplice minimo" genelde göz önüne alınmaz. Yazar burada kendi olmayı belirleyen istemi canlandırır, ama düşüncesi yine de İtalyan toplumunu sarmaya başlayan bireysel ekonomik alışkanlıkları yansıtır. Aksi halde, özel ve bireysel özellik, panteizm içinde kolayca çözünebilirdi. Oysa gerçekte böyle olmamıştır, bu nedenle Bruno tek, özel ve *minimum* üzerinde durur, sonsuz enginliğe karşı çıkarak ondan ayrılır; bir ile öteki arasındaki bağlantıyı gösterir, birliklerini belirtir.

Minimum, her şeyde en küçük parçacıktır, bireysel olarak belirlenmiş yaşamın tohumudur, canlı biçimdir ("Lebensgestalt") ve onun en küçük ayrıntıları bireysel bir yapıya sahiptir. En küçük sinek, bir kuşun tüyleri, her taş, şimşek gibi çarpıcı kendi bireyselliklerine sahiptir ve en küçük ayrıntılarına kadar belirlenmişlerdir. Özel nitelik alanında, her şey kesinlikle belirlenmiştir. Jelatinsi kıvamlılık, şeylerin krallığı içinde büyük bir ayrıksılık gösterir (ne yazık ki insanların yapısında çok sık görülür). Genel olarak ayrıntı kendi kendini benimsetir, yaşadığımız dünyada çok beğenilir. Bruno'nun hipotetik öğretisine uygulanan özel öğelerdir. O bunu birbirinden ayrı üç şekilde tanımlıyor: Matematik terimi gibi "nokta" olarak, fizik terimi gibi "atom" olarak ve metafizik teriminde "monad" olarak. Monad bu belirleme içinde ilk kez görünür ve daha sonra Leibniz onu olduğu gibi ve çok benzer bir yolla kabul eder.

Nokta, yer değiştirerek çizgiye dönüşür, çizgi yüzeye dönüşür; atom yer değiştirerek diğer atomlarla birlikte cisimleri oluşturur; böylece monadlara bağlanan atom, her şeyde "dirimsel nokta" gibi kendini gösterir. Peki ama sonlu'nun sonsuzluğu karşısında maksimumu ve sonsuzu nasıl kavrayabiliriz? Bakınız, Bruno'ya diyalektik geçişi sağlayan, sonlunun sonsuzluğudur: Yalnız sonsuz, diyor, bireyi ve onun gereksinimini üretebilir. Maksimumun kendisi, olduğu gibi yinelenmeyen, ve hiçbir şemayı bilmeyen sonsuzluğun tükenmez bolluğudur ve bireysel yapının, bireysel biçimin dünyasında somutlaşır; daha sonra Leibniz'in geliştirdiği bir formüle göre, dünyada iki şey birbirinin aynısı olmaz (birbirine özdeş olmaz). Evrenin yaratıcı gücü ve zenginliği öylesine büyüktür ki, genel şeyler değil de, yalnız birbirinden ayrı şeyler üretir ve her özel bireyde, evren kendi özünü saklar. Demek ki Bruno'ya göre sonsuz-evrensel, sonlu özel'den ileri gelir.

Şimdi de Bruno'nun "minimum"a, türdeş birliğe karşıt olarak "maksimum" diye adlandırdığı ve özellikle engin dediği antiteye biraz daha yakından bakalım. Evren, özel olarak da "totum"u ya da sonsuz "tüm" maddeyi kaplayan evren, yalnızca bireylerin minimum sonsuzluğunu somutlaştırmıyor, ama ayrıca bireyin tüm alanını kadans ve birlikçi itim gibi geçen canlı tepinin birliğini de temsil ediyor. Bu biçim altında çoğul, şuraya buraya giden bir parçacık gibi kendi başına ayrı yönlere saçılmıyor, tüm bir evrenin *Hen kai Pan*'ından yalıtılmıyor. Dünyayı, yaşamın bir itiminden canlanmış bir "maksimum" gibi anlamak için, onun en son uyumuna güvenmek için, Rönesans'ın onun evrensel kökeninin iyimserliğine, evrensel ve gizemli özüne gereksinimi vardır. Bu kesin noktada Bruno, Ortaçağ'ın sonundaki Nicolas da Cusa adlı bir yazarın geometrik kurgularını ele alıyor ve onu övüyor. Sonsuz küre olarak maksimum düşüncesini ondan alır: Bu sonsuz kürenin tümü ve Bir her yerde vardır ve her yerde merkezi olan sonsuz çemberi paylaşır. Sonuçta bir tüm olarak evren her yerde temsil edilmiş bulunur: "Omnia ubique" (Her şey tek) der Nicolas de Cusa.

Bu tür benzetmeler daha önce de Usta Eckhart'ta ve Alain de Lille'de bulunur; XII. yüzyılda yaşayan bu düşünürler ilk kez sonsuzluk üzerine kurgular geliştirdiler ve mistik-geometrik düşüncelerle sonsuzluğun her yerde bulunan merkezini gösterdiler. Aynı zamanda bu her minimumdaki "tüm-maksimum"un en son her yerde varlığını ya da tersini açıklıyor. Bu kuramı Bruno "Üçlü Minimum Üzerine" adlı yapıtında sergiledi: "Evrende sonlu sonsuzdan ayırt edilmiyor, en büyük en küçükten ayırt edilmiyor. Eskiler bu düşünceyi, tanrıların babasının evrenin her noktasında bir evi olduğunu söyleyerek dile getiriyorlardı." Bu aynı zamanda Nicolas da Cusa'nın başka bir formülü olan "coincidentia

oppositorum"u (Karşıt rastlantıyı), en son uyumu ya da Bruno'nun sözünü ettiği evrenin sonsuzluğundaki "denge dinginliğini" açıklıyor. "Tüm çalkantılar, tüm kavga, Tanrı Efendimizde bir dinginliktir!" Bu sözler Bruno'nun duyarlılığını çok iyi yansıtıyor ve Goethe'de bir şair olarak son buluyor. Sonsuz bir küre olarak algılanan her şeyin görünümü içinde her şey rastlaşıyor, noktaların, atomların, monadların, sonlulukların çarpışmasından ve itiminden doğan bir uyum kuruluyor. Karşıtların diyalektiğine yazar şöyle bir dokunuyor; bu diyalektik sonlu dünyada bitmiyor, kendi bütünlüğü içinde çözünüyor. Burada belli bir eleştiri ortaya çıkıyor; iyimserliği amaçladığı ölçüde biz buna geri döneceğiz; bu iyimserliğin kaynağı, ödüllendirici bir tanrının bitmez tükenmez rolünü yüklenen evrensel sonsuzluktur.

Ancak daha sonra sonsuzluk kavramı, düşüncenin ve saygının bir nesnesi oldu. Antik Çağ'ın dünyası, biçimin, biçim verilebilirliğin ve yapının bir dünyasıydı. *Sınır, kavram, biçim* gibi sınırlayıcı terimleri Yunanlılar en yüksek değerler diye göz önüne aldılar. Karmaşa (kaos), barbar, doğmakta olan, şekilsiz ve sonsuzdur. Yalnız Anaximandros için bunların ayrı bir anlamı vardır, orada söz konusu olan, Yunan anlayışına ters olarak yönlenmiş öğelerdir. Hangi çağa ait olurlarsa olsunlar, Yunan filozoflarının düşüncesi her zaman var olan bir varlığın çevresinde dönerler. Kuşkusuz yapısal olmayan da var olabilir, ama bir kaos olarak; ve yüksek katlara giremez. Zeus ve Olympus, iyice sınırlı belirli gerçeklerdir. Bu durum yalnız doğunun etkisi altında değişime uğrar: Tevrat'ın tanrısı sadece karanlıklarda oturanları seçen karanlık bir tanrı değildir, sadece sınırsız güce sahip görünmez de değildir, ama aynı zamanda sonsuzdur. Yeni-Platonculuğun tümden daha çok değer kazanması, en yüksek değer olan tanrısallığa "en iyi" ve sonsuzluk karakterini

yükledi. Böylece sonlu, olumsuz bir engele dönüştü, sonlu, artık bir biçim değil, bir hapishanedir. Oysa XVI. yüzyıl İtalya'sına aktarılan, sonsuzluğun esritici kavramıdır ve tanrı sonluda, dünyada, "bu dünyada" yok olur. Sonsuz bir sonlu gibi kavranan sonsuz bir dünyanın çelişkili düşüncesine böylece varılmış olundu.

Kopernik oraya değin gitmez: Onun güneş-merkezli kuramı gökkubbeye dokunmaz, gök cisimleri, sabit yıldızlı küre içinde donmuş olarak kalırlar. Bununla birlikte, onun astronomik görüşleri çok geçmeden yerlerini başkasına bırakırlar, Bruno'nun seslendiği tek evrensel sonsuzluğun ezgilerini açıkça aşarlar. Tüm bunların yaşandığı içeriği anlamak için, düşgücünü çalıştırmak gerekir: Gökkubbe özgürdür; yedi zarfı ve uzak ışıklarıyla yıldızların arasından bize bakan "dünyanın soğanı", açıkça görünmüştür. Zarfların ve tabakaların yürek sıkıcı hapsi, en büyük evrenin sonsuzluğuna yol verdi ya da öyle göründü. Tanrının sonsuz uçurumuna yuvarlanan gizemcinin dışında, insanoğlu hiçbir zaman böylesine bir sonsuzluk izlenimine kapılmadı. Ne zaman yıldızlı gökyüzünü ya da gündüz mavi göğü seyredecek olsak, bakışımızı bu sonsuzluğa daldırıyoruz. Özgürlük ancak Bruno'da ve Spinoza'da, daha sonra Hegel'in panteizminde bütünlük kazanıyor. Bu filozoflara bakılırsa, dünya yalnızca tanrının bedeni değil, ayrıca bu zamana kadar yalnız tanrıya ait olanla da tümüyle denk düşüyor.

Natura Naturans(*) ya da Panteist Materyalizm

Böylece Bruno'nun düşüncesinin merkezi olan, en zengin ve en uzun süre yaşayan üçüncü noktaya yaklaşıyoruz. Bruno panteizmi nasıl algılıyor ki, çevresinde bu denli etki-

(*) *Natura naturans:* Yaratan doğa.

li ve ayartıcı oldu; Spinoza'yı anan Goethe kuşkusuz Bruno'yu da düşündü. Goethe panteizmin özünü "more geometrico" diye görmüyor, ama onun bakışı, Rönesans felsefesinin evrensel sarhoşluğunu yansıtıyor ve o Spinoza'yı, Giordano Bruno'nun ateşiyle yorumluyor.

Oysa panteizm, Schopenhauer'in bir formülüne göre, aynı zamanda tanrıyı kovmanın en kibar bir yoludur. Giordano Bruno, antik *Hen kai Pan*'ın panteist tanrısına, "natura naturans" olarak ateşli bir şekilde etkili olan evrensel bir tanrının sıcaklığını üfledi. *Natura naturans,* doğa gibi hareket eden doğadır; dünyaya biçim veren yaratıcı tanrıdır, onun sayesinde dünya kendi kendini biçimlendirir. Dünya kendi kendinin öznesidir ve ona ustalıkla biçim verir: Bruno doğaya bir "sanatçı" derken, onu tek bir insan gibi saymadığı gibi, üstel bir kişi gibi hiç saymaz. Bruno için o en üstün doğal güçtür. Doğa, evrensel ağacın özsuyudur; dünya ile, tanrıda düşüncenin düşüncesini gören tanrısal arasındaki ilişkilerinin Aristotelesçi kavramına göre dünyayı yukarı doğru çeken bir varlık değildir; etkinliği düşünceyle sınırlanır, ama yetkinliği nedeniyle dünyayı kendine doğru çeker. Bu kavram içinde tanrı dünyanın devinmeyen motoru olur, dünyanın üstel varlığı tanrıyı tanrıya doğru sürükleyen bir hareketin içine atılır. Aristotelesçi filozoflar tanrısal olanı işte böyle algılıyorlardı. Kendiliğinden var olana dönmüş olan Bruno'da doğa ötesi, kökende değil, sonda olup biter. Bruno, öte'nin Aristotelesçi olmayan yorumuna karşı, dünyanın başlangıcına yerleştirilmiş Tevrat'ın öte dünyasına karşı ve yaratıcı tanrıya ve tek bir yaratı düşüncesine karşı, daha büyük bir güçle karşı çıkar. Bunların yerine dünyada içkin olan, varlık-dünyaya etki yapan ve hatta deyim yerindeyse, kendindeki (en soi) evrensel edimin sürekliliği içinde "Natura naturans" kavramını yerleştirir.

"Natura naturans" kavramını Bruno'ya kazandıran Ortaçağ'ın Arap filozoflarıydı. Ama daha önce, Aristoteles'in ardılı olan Straton'da da açıklanıyordu ve ondan önce, stoiklerin dölleyici logos'u da dünyanın sinesinde dölleyici ve filizlendirici akıl olarak vardı. Goethe, Faust adlı yapıtında bize bunun yankısını taşır: "Tüm bu etkin ve dölleyici güce bak ve sözcükler içinde aramayı bırak!" Şeylerin içindeki bu "etkin ve dölleyici güç", dölleyici logos'tur ve yalnızca bir güç değil, aynı zamanda doğanın esprisidir: maddi dünyanın ruhuyla aynı rolü oynar – alışılmamış bir şey.

Böyle anlaşılmış bulunan *natura naturans,* önce Arap filozoflarından İbn Sina ve İbn Rüşt'te açık biçimiyle ve uzun süre Arap sanılan İspanyol Yahudi filozofu Salomon İbn Gabirol'de görülür. Durum böyle olunca, bu *natura naturans,* bu akıl (logos), yapılara ve ruhsal biçimlere kadar dünyanın yaşamsal bağlantısının da temelidir; tüm biçimleri tohum halinde içinde saklayan yaratıcı ve dölleyici maddedir ve Aristoteles'te olduğu gibi, onun dışında ve ayrı bir biçim değildir. Yaratıcı dünyanın ruhu böyle bir maddedir. Gerçekte, Bruno'da yönetici güç olarak bunu aşar, ama onda içkin olarak kalır ve "dümencinin gemiye ait olması" gibi ona aittir. Bu maddenin yaşamsal bütünlüğü, Bruno'nun sözel olarak açıkladığı gibi "canlı bir kucaktır, tüm olguların bütünül organıdır" ama "kimyasal maddelerle dolu lağım çukuru değildir".

Kendi görüşlerimizi betimlemek için "Neden, İlke ve Bir"den biraz alıntı yapalım.

Üçüncü diyalog, önce kararsız bir şekilde, dünyanın ruhu olarak aynı zamanda yaratıcı ve maddi biçim temasını işler. Diyaloga katılanlardan birisi şöyle der: "Nolien, her şeye kendi niteliğini verenin *bir* neden olduğunu sanıyor –Pythagorasçılar ve Timée buna 'biçim vericisi' diyorlar–;

bu her şeyin biçimsel ilkesi. modeli ve yapısı olan bir ruhtur; –her şeyin yayıldığı ve biçimlendiği *bir* madde– herkes buna kap adını verir".

Başka bir katılımcı dikkat çekiyor: "Bu öğretinin boşlukları olmadığı için hoşuma gidiyor. Sabit ve sonsuz bir madde ilkesi koyduğumuza göre, gerçekte aynı türden biçimsel bir ilke de koymamız gerekir. Doğada tüm biçimlerin maddeyi terk ettiğini ve maddeye geri döndüğünü görüyoruz; bu nedenle hiçbir şey gerçekten değişmez, sabit, ölümsüz ve ilke olarak almaya layık görünmüyor; yalnız maddenin içinde biçimler doğuyorlar, orada batıyorlar, onun içinde ortaya çıkıyorlar ve oraya dönüyorlar. Bu nedenle, maddeyi her zaman kendi kendine benzer saymak, her zaman üretken saymak, tek özdeksel ilke için kabul edilmiş önemli bir ayrıcalık saymak gerekir; her zaman kalıcı saymak gerekir; oysa bütün olarak biçimler gelen ve giden, duran ve yenilenen maddenin birbirinden ayrı belirlenmesi gibi kabul edilebilirler ve yalnız bu nedenle bir ilkenin saygınlığından yararlanırlar (çünkü bir ilke kalıcıdır). Bu nedenle. Aristoteles'ten ve diğerlerinden çıkarsadıkları kadar doğadaki biçimlerin ilişkilerini özenle inceleyen kimi düşünürler, bu biçimlerin yalnızca kazalar ve maddenin belirlemeleri olduğu sonucuna vardılar ve yine bu nedenle, edim ve entellekheia olmanın ayrıcalığı maddeye ait olmalıdır, yoksa gerçekte ne madde, ne özdek, ne doğa olduğunu söyleyemediğimiz şeylere değil. Yalnız madde, diyorlar, biri ve öteki olabilir; onlara göre yalnız madde gerekli, ölümsüz ve tanrısal bir ilkedir, tıpkı Magripli Salomon İbn Gabirol'un tanrıya her yerde hazır ve nazır dediği gibi."

İşte başka bir pasaj: "Evrensel akıl, dünyanın ruhunun en öz. en gerçek, en özel erkidir ve potansiyel bir bölümüdür; evrenin dolduran bir benzeridir ve evreni aydınlatır;

nasıllarsa öyle olmaları gereken türleri üretmek için doğaya buyruk verir. Akıl yoluyla kendi zekâmız cinslerle ilgili kavramların üretimi için ne ise, madde de doğadaki şeylerin üretimi için aynıdır. Pythagorasçılar buna evrenin motor ve canlandırıcısı diyorlar; şair bunu şu sözlerle dile getiriyor: 'Tüm organlara yayılmış; akıl evrenin kitlesini harekete geçiriyor ve cisimlerin içine giriyor' (Eneides. VI, dize 726).

Platoncular bu dünyanın mimarı diyorlar... Büyücülere gelince, en verimli tohum ya da 'ekinci" diyorlar, çünkü tüm biçimlerin maddesini o veriyor, biçimlerin belirttiği koşullar içinde ve tarza göre modellendiriyor; hayran olunası bir düzenin bütünlüğü ile onun içine giriyor; bu ayırma ve sınıflandırma yeteneğinde olmayan başka bir ilkeye bağlanamaz, bir rastlantıya verilemez... Biz ona *iç sanatçı* diyoruz, çünkü içerdeki maddeye o biçim veriyor, modellendiriyor, çünkü tohumun, kökün, dalların içini üretiyor, geliştiriyor, yaprakların iç yaşamından başlayarak yayıldığı gibi, dalların içinden tomurcukları, çiçekleri, meyveleri oluşturuyor, onlara biçim veriyor, birbirine katıyor; belli dönemlerde özsuyunu yapraklara, dallardaki meyvelere, gövdedeki dallara, kök üzerindeki gövdeye götürüyor."

Bruno'nun incelemesinden alınan başka bir parça: "Nolien'in kimi tezlerinin canlandırıcısı ya da bunlara övgüler" özel olarak panteizmle ilgilidir: "Oradan itibaren, onun gücünün bilinçli ruhu, sonsuza doğru uçmayı göze alacaktır, çünkü en dar zindana kapatılmış bulunuyor, yarıklardan ve deliklerden uzaklardaki parıltılı yıldızlara bakarken, miyop gözlerinin görsel gücünü çalıştırıyor – ayrıca dar ve güncel bir inancın bıçağıyla budanmış kanatlara sahip; kıskanç bir tanrının görkemi aramıza sisleri yığıyor, düşgücümüzün öğelerinin bulutlarıyla bir duvar yükseltiyor; tunçtan ve çelikten olduğuna inandığı bir duvar. Ama ölümlülüğün kor-

kunçluğundan, yazgının öfkesinden, kurşunun yazıgısından, zalim Erinnyes'in zincirlerinden, kısmi bir sevginin düşgücünden kurtuluyor, uzayın boşluğuna doğru uçuyor, engin ve sınırsız bir evrenin sonsuz uzayını geçiyor, yıldızları ziyaret ediyor ve evrenin düşsel sınırlarını aşıyor. Filozofların ve matematikçilerin sayıklamalarıyla ortaya atılan sekizinci, dokuzuncu, onuncu ve diğer tabakaların duvarları yok oldu. Aynı zamanda duyuların ve aklın kılavuzluk ettiği bir araştırma sayesinde gerçeğin kilidi, sağırların dili açılacak, körlerin gözleri görecek; ruhsal gelişme gösteremeyen felçliler güneşi, ayı ve Evrensel Baba'mn diğer konutlarını ziyaret etmek için yeterince güç bulacaklar; bizim oturduklarımıza benzeyen daha küçük. daha sade konutlar, ama aynı zamanda daha büyük ve sonsuz bir derecelenme içinde daha görkemli. Bu tarzda, tanrısallığın ve bu Doğa Anne'nin daha saygın bir görünümüne varıyoruz: Bizi karmında dölleyen, bizi yaşatan ve yaşamımızı sürdüren O'dur; ölüm sonrası yaşama, ruhsuz bedenlerin var olduğuna artık inanmıyoruz ya da –kimi yalancıların söylediği gibi– maddenin, kimyasal tözlerle dolu bir çamur çukuru olduğuna inanmıyoruz."

Onu tam olarak benimsemek için, dünyanın maddesinin yoğun bir ışıkla aydınlanması gerekir. Bruno, yıkıcı materyalizme karşı bir mücadele sürdürür, diğer bir deyişle. panteist bir materyalizm adına dünyayı mekanikleştiriyor, maddeyi, ölü bir özdekle bir tutuyor; büyüklük hakkını kullanarak bozmuş olduğu maddeyi yeniden kuruyor. "Boz renkte", "ağır", "kurşunlu", "ölü", "küt" denilen zavallı maddeyi, yeni pagan diye nitelendirdiği Socrates öncesi görünüm içinde sunarak kurtarıyor, doğa ötesi inançlardan söküp alıyor.

Feuerbach. insan ruhunun güzel düşü olan göğün üstel zenginliğini insanlara geri verdiği zaman, benzer bir amacı,

ayrı bir biçim altında izliyor. Ayrıca genç Marx'ın bir sözünü alarak, Bruno'nun maddesinin insana kendi duyumsal şiirinin görkemi içinde gülümsediği söylenebilir. İşte Rönesans'ın madde karşısındaki tutumu böyledir. Zaman içinde olduğu kadar uzam içinde de ve "natura naturans" ve "natura naturata"(*) olarak ölümsüzlük maddeyle paylaşılır.

Şurası gerçek ki, maddeye bir başlangıç vermek, panteizmi –tüm tanrıcılığı– pek arzu edilir yapmıyor, ama gelişen bu evrenin, evrensel ve kozmik bir dindarlığa varacağını tasarlamak da daha az arzu edilir şeydir; çünkü bu durum. her şeyi dönüştürme yeteneğinde olan insanın bakışını başka yöne çeviriyor ve gerçekleşmiş sanılan tüm içeriği kadar durgun kalıyor.

Giordano Bruno'nun Panteizminin Sınırları

Güneşin böylesine aydınlık parlaklığı insanı biraz silmeye yol açmıyor mu? Pomponazzi'yi anımsayalım: Onda, politik bir görevle açıklanabilen bir sevincin temeli vardır: İnsan, cehennem teröründen ve ruh arıtma (günahlardan kurtulma) teröründen kurtulmalıdır. Bu özgürlük, kiliseye ve Ermiş Pierre'in anahtarlarının erkine karşı bir silahtı. Bruno'da yaşam sevinci, yeni Pagancılıktaki gibidir, politik ve kilise karşıtıdır, çünkü o kosmozu, aforozun kurbanı Kopernikçi sisteme açar. Yeryüzünde Haç'ın yanlışlığını, dahası, temelde Golgota üzerine kurulmuş kilisenin yanlışlığını, onu bilincimizin yitik bir noktasına geri göndermeyi, bundan da öte, binlerce güneş içine yayılmış evrenin yitik bir köşesine kovmayı amaçlar. O yerini bu dünyada, basit bir "köşede" ayırıyor ve bu yerle birlikte tüm işlerimizi, kendi büyük amaçlarımızla birarada görüyor. Gerçekte, evrenin boşluğu

(*) *Natura naturata:* Yaratılmış Doğa.

ile, insanın kozmik sürgün edilişinin bilincine aynı zamanda varıyor. Bu engin nesne ile, insan öznesi arasında bir uygunluk yok; oysa bu uygunluk "moralitas animae"ye(*) paralel bir rol oynayabilirdi. Burada söz konusu olan daha çok yeni bir bağ yaratmaktır; evreni durgun olmayan yeni bir planda temellendirmektir: Soru olarak insan, yanıt olarak evren, ama aynı zamanda bunun tersi (evren soru, insan yanıt): Özne ile nesne arasında bir salınım. İnsanın yeni bir iklime alışması, doğanın insanlaştırılması; bir tür Batlamyusçu panteizmin, hatta tüm panteizmin ortadan kalkması ve silinmesi, zorunlu olarak bir yadsımacılığa varmasın. Tersine, yeryüzünde toplumsal ve kültürel erekleriyle, gerçek bir "natura naturans"ı ile, diğer bir deyişle, "supernaturans"ı ile "kendi mutluluğunun gerçek sanatçısı" olarak insanın etkin bir derin düşüncesiyle eş değerde olmalıdır, çünkü insan da, dünya da tamamlanmamıştır, yeni ve son derece özdeksel bir ortaklığın somut olanağına sahiptirler.

Kahramanca Coşku

Giordano Bruno'nun ayrı olarak ele aldığı heyecana okuyucunun duyarlık kazanmasını isterim. Burada söz konusu olan heyecan, onun panteizminin ayırt edici markasıdır. O buna "eroico furore", "coşku" ya da "kahramanca erdem" adını veriyor. Kilisenin söz verdiği gibi, Hıristiyanlık erdemlerini tanrının ödüllendireceği şeklinde dolaplar çevirmiyor, kendi kendine yetmesini istiyor. Bu erdem, bir sürü bireysel erdemsizliklerin ve var oluşun kusurlarının kaygısını çekmeden evrenle kaynaşan bu dünyanın bilgesini coşturur. Bir sinek, güneşi görmemize engel olabilir, bir el tüm gökyüzünün özünü kapatabilir. Tüm bu dolayısız, acı-

(*) *Moralitas animae:* Ruhun ahlaklılığı.

nası ve geçici olarak ortaya çıkan olaylar, bunlarla ortak olmasını bilenlere göre, yeterince güçlü bir atılım ve kahramanca bir coşku içinde eriyip gider. Bu coşku, demek ki son analizde kozmik bir coşkudur ve Bruno'nun ahlakı içinde, estetik bir görünüme göre ün kazanmıştır. Çünkü, engin bir sanat yapıtı gibi saydığı dünyaya katılır. İngiliz filozofu Shaftesbury'nin 1700'lere doğru benimsediği ve bizim yukarıda açıkladığımız gibi estetik bir değer kazandırdığı "coşku" sözcüğü, bu filozofa kadar uzanır ve onun kalemiyle tanınmaya başlar. Biz bu kavramı onda evreni dönüştürme yeteneğinde, dünyanın güzelliğine ve soylu bir iyimserliğe bağlı olarak görüyoruz. Genç Schiller'e ulaşan coşku, Shaftesbury'den gelmedir. Schiller'in felsefi mektuplarında, Julius ile Raphael arasındaki mektuplaşmada, Giordano Bruno'nun düşüncelerini ve duygularını nerdeyse olduğu gibi yeniden üreten parçalara rastlıyoruz.

Bununla birlikte biz sözü Bruno'ya verelim ve bu "eroico furore" izini taşıyan iki tane şiirini dinleyelim. Bu şiirler, bu çok yönlü düşünürün dehası ve tüm minimumlar içinde yeni bir maksimumun doğal sevincinin dile geldiği kozmik şarkısı hakkında bir fikir edinelim; Goethe'nin ve Hölderlin'in Pan'ı, ta o zaman ortaya çıkmış gibidir.

Nolalı Giordano. evrenin ilkelerini anar:

Lethe'nin kıyılarına yakın, çalkantılı topraklar
üzerinde hâlâ oturan,
Titan, yıldızları karşılamak için yerimden doğruldum!
Dolaşan yıldızlar, benim sizin yörüngelerinize
girdiğimi görünüz,
Çünkü yalnız siz bana özgürlüğün yollarını açıyorsunuz.
Sizin lütfunuz bana uykunun çift kapısını bir açsa.
Kendimi uzayın boşluklarına fırlattığım zaman.

Zaman örtüleri cimrice sarsa,
Ve bana bunu karanlıklardan neşeli ışığın içine
taşımama izin verse!
Zayıf ruh, zaman böyle bir sunuya layık olmadığı için
Böylesine yüce bir yapıtı gerçekleştirmekten
korkacak mısın?
Yeri kaplayan gölgenin kalınlığı ne olursa olsun,
Sen Olympus, başını kaldır uzaya doğru!

Şair kendi ruhuna başvurur:

Oy dağ, senin köklerin yerin derinliklerine dalıyor,
Ama doruğun yıldızlara doğru uzuyor.
Evrenin tepeleri ruh, sana çok yakın olan
Hades ve Zeus'un iki sınırından seni ayırdığını
sana anımsatır.
Kendi haklarını yitirmeyesin ve kendini tembelce
alçaklığı bırakmayasın diye.
Acheron'un dalgalarına bırakma kendini, tozla yüklü
olarak.
Hayır! Göğe bak. Kendi vatanını gökte ara.
Çünkü eğer bir tanrı sana dokunursa,
O zaman sen alev ve köz olursun!

Bruno'yu terk etmeden önce ekleyelim: Evet, dünya da onun kadar coşkulu olmalıdır! Gerçekte coşkulu değildir, içinde bulunduğu koşullar ona böyle bir coşkuyu vermezler, ama dili bunu arzu eder; bu dileğin dile getirilmesi, Bruno'nun var oluşuna yankı verecek kadar yaşayakaldı. Acının, evrensel ve titiz bir iyimserliğin tüm motiflerine karşın, ya da motifleri nedeniyle birincil ve sürekli görevin postulatı onun sayesinde dile getirilebilir. Buna varmak için bir

"natura supernaturans"ın, "supernaturata"nın gerçek sorununu "naturans" içinde toplamak gerekir. Her ikisi de, kendini bin tane güzel imge içinde dile getiren doğal alanın birincil formülü içine katar.

TOMMASO CAMPANELLA

Tommaso Campanella (1568-1639) ve onun sıkı sıkıya kapalı evreni üzerine eğilirken, başka bir dünyaya ve dünyanın başka bir imajına yaklaşıyoruz. Giordano Bruno'nun doğduğu yerden pek uzakta kalmayan Calabre'de doğdu, ama ondan yüzyıl sonra ve güney İtalya'nın, İspanya kralının eline düştüğü bir dönemde. O da Bruno gibi Dominik tarikatına katıldı. Politika ile çok yakından ilgilendi ve erken bir zamanda, dünyamn düzelticisi gibi kendini gösterdi, İspanyol egemenliğine karşı fesata karışma kuşkusunu üzerine çekti. Hapse atıldı ve yaşamının yirmi yedi yılını orada geçirdi. Yedi kez işkenceye uğradı. Ancak papanın İspanya kralına aracı olması sayesinde tutukluluk koşulları biraz hafifletildi. Sonunda özgürlüğüne kavuştu, "De sensu rerum et magia" (Şeylerin Doğası ve Büyü) adlı incelemesini Richelieu'ye(*) adadıktan sonra Paris'e yerleşti. Fransız sarayı onun ünlü *Civites solis*'ine (Güneş Ülkesi) yabancı değildir, çünkü Campanella, geleceğin XIV. Louis'i olan genç veliahtı "Güneş-Devlet"te kral olarak selamlamakla hoşa gitti. Ayrıca tarih yazarları "Güneş-Kral" sıfatının kökenini buradan aldılar ve XIV. Louis'ye ait bu tanımlamayı günümüze kadar korudular.

Campanella'nın içerde yatmasının gerçek nedenleri, hiçbir zaman tümüyle aydınlanmadı. Yaşamının bu dönemi-

(*) Richelieu (1585-1642) Paris doğumlu, kardinal ve devlet adamı. (Ç.N.)

nin kimi yönleri gizemini koruyor. Suçlama tutanakları, onun İspanyol egemenliğine karşı fesatlara karıştığını birçok kez doğruluyor. – O dönemde en ciddi bir suç olarak kabul edilen bir şey varsa, o da Türklerin yardımına başvurmaktı. Bununla birlikte, suçlamanın iki şefi pek akla yatkın görünmüyor. İspanyolların yirmi yedi yıl içerde yıl içerde tuttukları bu insanın, tutuklanmasından önce ve sonra, zindanının köşesinde, İspanyol egemenliğini haklı çıkaracak düşünceler dile getirdiği anımsanırsa, o zaman bu suçlama daha bir anlaşılmaz görünüyor. "Monarchia Hispanica"nın yazarı odur ve bu, hazırlanmakta olan merkezi bir devlete övgüden başka bir şey değildir.

Fransa'da ve İngiltere'de, monarşi ile burjuvazi arasında yapılan politik-ekonomik ortaklık sayesinde, merkezileşme hızlı bir ilerleme gösterdi, oysa parçalara ayrılmış bulunan Almanya, hareketin sınırında kaldı. İspanya'da bir burjuvazi yoktu, ama merkezi devlet düşüncesi, üretim tezgâhları ekonomisinden ve bunun kapalı ekonomi birimleri yaratma eğiliminden doğdu; altyapısı eksik olsa bile, İspanya'da politik bir üstyapının biçimi altında yayıldı.

"De Monarchia Hispanica" Otuz Yıl Savaşları'nın başında Almanya'da da dağıtıldı ve orada gerçek bir paniğe yol açtı. Bu inceleme, tüm özgürlüklerin sonunun geldiğini haber veren bir karanlıklar kitabıdır ve görünüşte, Albe'ler hükümetinin yönetiminden esinlenmiştir. Birey, birlikler, soyluların ayrıcalıkları kadar, yoksulların cılız hakları da kaldırılmıştır: Ayakları üzerine sertçe konulan bu dünyada eğlenmeye pek yer verilmez, hayran olunacak tek şey, düzeni sürdürmek için demir bir disiplin ve korkunç araçlardır. Kimi tarihçiler, özellikle Meinecke, Campanella'nın iki yanlı oynayabileceği bir varsayım ileri sürdüler. Kendi "Güneş-Devlet" ütopyasını gerçekleştirmek için İspanya'ya, sonra

da Fransızlara hizmet edebilirdi, ama tasarılarını gerçekleştirmek için kendisine yardım edenlerden daha sonra kurtulma eğiliminde olabilirdi; diğer bir deyişle, onlara ihanet edebilirdi; bunları yaparken, papayı dünyanın efendisi yapmak gibi ya da evreni aydınlatmak göreviyle günün birinde politik Mesih, "Metaphysicus" ya da "Ruh, Güneş, Metaphysicus" diye ortaya çıkmak için bir art düşünce taşıyabilirdi.

Toplumsal ütopyacılar kimi kez belli bir paranoya eğilimi gösteriyorlar. Campanella'mn oyunu, Lasalle'ın Bismarck ile oynadığı oyuna benzeyebilir. Dolap çeviren kimdir? diye sorulabilir. Ama bütün bunlar açık seçik bilinmiyor. Belli olan bir şey varsa, o da Campanella'nın incelemesindeki monarşinin, üzerinde yalnız papanın bulunacağı bir *evrensel monarşi* istemesidir. Gerçekte, söz konusu olan İspanya'nın tüm dünya üzerinde egemenliğidir.

Campanella'nın tutuklanmasının başka bir nedeni de olabilir: Campanella Aristotelesçiliğin açık bir muhalifiydi ve bu nedenle bağlı bulunduğu tarikatın saygın filozofu Aquino'lu Thomas'ın da muhalifiydi. Savunmuş bulunduğu formül ve düşünce, Engizisyon'un en güçlü olduğu bir dönemde yazarının başına ciddi dertler açabilirdi. Bu düşünce, Aquino'lu Thomas'tan çok, Bruno'nunkine yakındı ve "liber naturae" de (doğanın kitabı) dile geliyordu. Bu formül, iki kutsal kitabın olduğunu öneriyordu, "kitapların kitabı" Tevrat ve "doğanın kitabı". Campanella'ya göre Tevrat ile "doğanın kitabı" arasında azıcık bir çelişki olamazdı, çünkü doğanın kitabını okuyan bir kimse, Tevrat'ın verdiği tanrısal esini de almış olurdu. Campanella'nın despot ve otoriter papalığa olan övgüsüne karşın, demek ki onun öğretisi tutuklanmasına bahane hizmeti görmüş olabilir. Filozofun gerçekten bu nedenle içeri atıldığını hiçbir şey kanıtlamıyor, ama engizisyoncuların işlerini nasıl titizlikle yürüttükleri bi-

lindiği zaman, bu varsayım hiç de aşırı değil. Campanella bir sığınak bulmayı başardığı Paris'te artık kaygılı değildi ve orada öldü. En önemli yazılarını, öncelikle de "Philosophia realis"inin dört bölümünü inceleyelim. Bu yazıların üçüncü kitabı "Civitas solis" (Güneş Devleti) adını taşır. Başka bir kitabın adı ise "Universalis philosophia partes tres" (Üç Bölümde Evrensel Felsefe) adını taşıyor.

Bilginin Çıkış Noktası Ben'in Gerçekliği

Campanella'nın öğretisinin çıkış noktası yine öznel bir öğedir: Onun düşüncesi dış nesneye yaklaşmaz, yüzeyden bile incelemez, ama burjuva tarzında bireyin Ben'ine, bireyin kendinde bulduğuna, öyleyse "özdeneyime" ve "özgerçekliğe" dayanır, diğer bir deyişle, kendi öz varlığının gerçekliğine dayanır. Ben'in bu gerçekliği, daha az kesin olan tüm diğer gerçekliklerin kökeni ve kaynağıdır. Campanella'nın çıkış noktası, görünüşte Descartes'ın öznelciliğine benzer: "Cogito ergo sum" ya da bu formülü tam olarak söyleyecek olursak "dubito, cogito ergo sum"; bu demektir ki, her şeyden kuşkulanabilirim, ama kendi kuşkumdan kuşkulanamam, çünkü benim kuşkum gerçektir. Benim düşüncem her şeyi tartışma konusu yapabilir, ama benim düşüncemi tartışma konusu yapamaz. Descartes'ın vardığı sonuca göre, benim düşüncem birinci gerçekliktir, benim bilincimin gerçeklik öğesidir.

Nasıl ki Galilei hareketi kendi en basit tepilerinden çıkarıyorsa, ve daha sonra diferansiyel hesapların bulunmasından sonra Descartes de bilinç dünyasını basit bir öğe olan "cogito"dan çıkarıyor ve bunun üzerine tüm bilginin yöntemsel gelişimini koruyor. Descartes için söz konusu olan asla psikolojik bir süreç değildir, tam olarak entellektüel

–zihinsel– bir yöntemdir. Oysa Campanella için çıkış noktası bu değildir: Ben'in gerçekliği, salt psikolojiktir, kişisel düzeyde aydınlatıcı bir deneyimin değerine sahiptir ve matematiksel uygulama tarzında nesnel olanı asla aydınlatamaz. Campanella hiçbir matematiksel kanıtı amaçlamaz, ama tıpkı Augustinus gibi, kişisel ve psişik bir deneyime dayanır – bu ikincisi, Hıristiyanlık sayesinde otoriteyi icat etmişti. Demek ki Campanella, Descartes'in geleceğini bildiren Augustinus'dan daha öteye gitmişti. Ayrıca onun kararlı öznelciliği, Ben'den, onun enerjisinden ve olasılıklarından beslenen burjuva esinidir.

Erk, Bilgi, İstenç, Sınırlılık, Hiçlik

Oysa Ben'de bulduğum temel. sonlu ve sınırlıdır; üç temel etkinliği olan erkte, bilgide ve istençte sınırlı ve sonludur. Bu üçlüyü iyice aklınızda tutunuz, çünkü Campanella'nın tüm öğretisinde görülür. Erk güçtür, bilgi bilgeliktir ve istenç sevgidir ve bilgelikten gelir. Üç temel özellik ve üç temel erdem, demek ki güç, bilgelik ve aşktır. Acaba "güç"ün, başka bir açıklama istemeden bir erdem gibi kabul edilip edilmeyeceği sorulabilir mi? Bu dünyanın her şeyi gibi biz de "sonlu" olduğumuza göre, bu üç erdemden her biri, bir değer-olmayan'a denk düşer: Güce güçsüzlük, bilgeliğe aptallık, aşka nefret. Bunlar arasında yalnızca karşıtlık yoktur, ayrıca güçsüzlük, aptallık ve nefret bizim erkimizin, bilgimizin ve istencimizin sınırlılığına yakından bağlıdır, öyleyse bizim gücümüze, bilgeliğimize ve sevgimize karışmış bulunur. Doğrusu, sınırlılık kaçınılmaz bir yazgı değildir, ama bizim gücümüz, bilgimiz ve istencimiz zaman ve uzam içinde yalnız sınırlı bir şeyleri amaçladığı ölçüde öyledir. Buna karşılık, güçle, bilgelikle ve sevgiyle öz sınırsızlığa

doğru yükseldiğimiz zaman, güçsüzlük, aptallık ve nefret azalır. Demek ki, güçsüzlük, aptallık ve nefret bizdeki "nonens", "hiçlik", "sınırlı" iken, olumsuz öğenin kökeni de insanın sınırlı oluşundadır.

Hıristiyanlık güçten, olumsuz öğe olan "iblis"i, yadsıyan ruhu yaptı, "karşı eylem" anlamındaki çelişki (karşısöyleme) de iblisin mitsel ulamının bir yüklemidir. Hıristiyanlık üzerindeki etkisi kesin olan – Manikenlere göre olumsuz öğe, doğuştan bozukluğun, vebanın ve kendi içindeki kötülüğün, karanlıkların tanrısı Ahriman'dır ve ışığın, mutluluğun, bolluğun tanrısı olan Ormuz'a karşı koyar. Campanella bu mitolojik öğeyi, erk, bilgi ve istenç gibi "temel güçlerine" soktu ve "iblis" sözünü anmadan varlığın "başlıcası" saydı. Onun yerine, salt felsefi bir kavram olan "nihil" (hiçlik) terimini kullanır. Hiçlik. eski Yunan felsefesinde de vardır: Platon'da "boş", "uçurum", kaos biçimini alır, oysa Aristoteles'te "bozucu olaylar, kazalar"dır; o bunu bir *entelekheia* yapar, yani yetkinliğe varamayan bir varlık; bu ise örneğin bozuk oluşumlarla ve başarısız yaşamlarla dile gelir. Yunan felsefesi demek ki bozucu öğeyi biliyor, ama hiçbir zaman Campanella'nın "hiçlik"i kadar açıkça dile getirmiyor.

Ortaçağ'da da hiçlik, Düşman'ın mitolojik biçimi altında ortaya çıkıyor, ama yukarı dünya ("Überwelt"), onu etkisiz kılıyor, her yerde ortadan kaldırıyor. Yalnız Ortaçağ'ın sonunda hiçlik, hiçten hareketle dünyanın yaratılışının bütünleyici bir öğesi oluyor. Çünkü "Deus mundum a nihilo creavit" (Tanrı dünyayı hiçlikten yarattı) tümcesindeki "nihilo" (hiçlik) yalnızca karışıklık, kaos (karmaşa) ve yaratılışın ortadan kaldırıldığı birincil boşluk anlamına gelmiyor, ayrıca hiçlik, dünyanın tüm biçimleri içinde bulunan ilk madde anlamına da geliyor. Sonluluk ve değişim "hiçlik"ten

doğar: "Alteritas ex nihilo oritur" diye açıklıyor Nicolas de Cusa. "Unum"un (Tek'in) eksiklikleri kendi kaynağını aslında hiçliğin ailesinden alır. Nicolas de Cusa'nın bir öğrencisi olan Carolus Bovillus (1472-1553), hiçlik üzerine "De nihilo" adlı tüm bir kitap yazmıştır. Campanella, Nicolas de Cusa'nın dile getirmiş olduğu gotik döneminin sonundaki felsefeyi yeniden uyandırmış olur: de Cusa, Rönesans ile barok arasındaki geçiş dönemi canlı duygusuna denk düşen bir filozoftu: Bu dönemi sanat tarihi yeniden ortaya çıkardı ve "Özentili Sanat" adını verdi. Özentili sanatın, hiçlik Arcadia –ölü kafası– imajıyla bağlantı kurarak Schiller'den ayrı bir anlam verdiği "Et in Arcadia ego", tamı tamına Campanella'da da bulunur.

Bununla birlikte, Rönesans düşüncesi onda şu 'hiçlik'i ortadan kaldırmak isteyen genel bir yönelimle kendini gösterir. Gücün, bilgeliğin ve sevginin bu düşmanı yerine, Spinoza'ya göre bize en uygun düşen tutkuyu, yani "virtu"yü ("değer", "cesaret") koymak ister. Hiçlik, yok olmak için, öldürülmüş olmak için oradadır; ancak bu hiçlikle güç, bilgelik ve sevgi –kara bir geri plan üzerindeymiş gibi– ortaya çıkar.

Gereklilik, Yazgı, Uyum

Erk, bilgi ve istenç, yer değiştirme sonucu güce, bilgeliğe ve sevgiye dönüşürken, öte yandan güç, bilgelik ve sevgi de, olumsuz öğeye kafa tutmaya izin verecek başarılı karakterde ve daha üstün düzeyde bir felsefeye dönüşmeye gereksinim duyarlar. Güç, bilgelik ve sevgi, üç yeni ulamdan ileri gelir, ya da daha doğrusu, bu ulamların daha yüksek, daha kesin üç belirlemesinden, yani "gereklilik"ten, "yazgı"dan ve "uyum"dan ileri gelir.

Gereklilik, kendini benimseten, erkini dünya üzerinde gösteren nedensel belirlemedir. Bilgeliği temsil ettiği kabul edilen yazgı, sevginin belirlenmesidir; sevgiden doğan düzendir. Her üçü de yeni bir öğeyi içerir ve düzenin gücü. bilgeliği ve sevgiyi ödüllendirmesidir. Daha sonra göreceğimiz gibi, düzen, Campanella'nın düşüncesinde temel ilkedir. Bu üç belirleme, aynı zamanda bunların içine karışmış bulunan hiçliği teşvik eder. Kısmen kuşatılmış bulunan "gereklilik"in düşmanı "contingentia" olasılıktır, rastlantıdır; oysa rastlantı her zaman "hiçlik"ten ileri gelir. "Fatum"a (yazgıya), özel durum olan "casus" karşı çıkar. "Fortuna" (şans) uyuma karşı çıkar – "fortuna" şansların körce seçimidir ve bu bağlam içinde, bereket boynuzunu taşıyan tanrıça değildir; seçim yapmadan, adalet gözetmeden veren, dağıtım yapan kaprisli şanstır: Şans Çarkı'dır. Rastlantı ya da "contingentia", özel durum ya da "şans"tır ve aile babası hiçlik olan aynı ailenin çocuklarıdır.

"Alteritas ex nihilo oritur" diyor Nicolas de Cusa, şeylerin çokluğundan hareket eden değişim, hiçlikten doğmuştur. Platoncu Parmenides'ten bu yana felsefenin eski "crux"sü (en önemli noktası) olan bu değişimi, keskin zekâsı sayesinde Campanella zenginleştirdi – bunu anlayan çok az insan oldu ve olasılık, özel durum, şans adına bu üçlü antiteye çok daha az insan hayranlık duydu. "Deus mundum a nihilo creavit" tümcesinin bu yeni yorumunu ona borçluyuz: bu tümcede "a", "ex"in değerini alır, böylece hiçlik, dünyanın yapıcı bir öğesi olur ve her zaman ona katılır. "Ex nihilo"nun ("hiçten"in) bu yorumuna ilk kez Augustinus'ta rastlanır: Campanella bunu çok ciddiye alır ve "Universalis philosophiae partes tres" kitabının ilk bölümünde ona şu pasajı ayırır: "Igitur Deus de nihilo cuncta creavit, cuncta ex entitate a Deo data et ex non-entitate, a nihilo contracta componuntur" (Demek ki tanrı her şeyi hiçten yarattı. her

şeyi tanrının varlığı verdi ve var olmayan'dan oluşturdu, ya-'ni, hiçlikten oluşturdu.)

Bununla birlikte, Campanella için önemli olan şey, varlığı, güneş-ilkeyi dünyada öne çıkararak hiçliği ya da "non-ens"i yenmektir; dünyada güneş-varlığın düzenini gerçekleştirmektir, hiçliği ve yetkinsizliği uzaklaştırmaktır, özel durumu ve mutlu rastlantıyı geriye itmek, dünyadaki düzeni özgür bırakmaktır.

Doğanın Kitabı

Şimdi de üçüncü nokta olan "Doğanın Canlı Kitabı"nın tezine yaklaşıyorum. Bu terimi geliştiren Campanella'nın kendisi değildir, ama ona ısrarla başvurmuştur. Campanella bunu, XV. yüzyılda Fransa'da yaşayan İspanyol doktoru Raymond de Sabunde'nin yazılarında bulmuştur. Campanella, doğa kitabının üç "ilk"i ortaya çıkarmaya ve deşifre etmeye çalışır, böylece her yerde hiçlik'e karşı koyan *potestas* (güç), *sapientia* (bilgi) ve sevgiyi açıklığa kavuşturur. Okuma sanatı, demek ki hiçliği, olasılığı, rastlantıyı ve şansı etkisizleştirmeyi amaçlıyor, eş-zamanlı olarak iki hareketi gerçekleştiriyor: Yukarıdan aşağıya hareket ve aşağıdan yukarıya hareket, çünkü dünyanın güneş-ruhu, yukarıdan aşağıya etki ederek gücü, bilgeliği ve sevgiyi kendinde birleştiriyor ve eğer deyim yerindeyse, böylece dünya okulun beş sınıfını ya da beş "tabakasını" konuk ediyor; bunların yetkinliği giderek artıyor: 1) "mundus stalis": Bağlı olduğumuz deneyimin gerçekliği; rastlantının belirlediği ve şiddetle bozduğu gerçekliği; kaçamak, rastlantıya bağlı, doğrudan ve belirsiz gerçeklik; 2) "mundus temporalis et corporalis": Zamanın ve yerlerin bölümlerine göre sıralanmış, Tarih'in ve cisimler dünyasının eşgüdümü içinde oluşan kendi de-

neylerimizin uzamı; 3) "mundus sempiternus": Ölümsüz dünya, uzamda bulunan geometrik ve matematik düzen; 4) "mundus mentalis": Üst ulamların mantıksal dünyası; Campanella'ya göre ölümsüz zekâlar dünyasının bilinmesi, yoruma gerek duymaz, çünkü gerçek anlamda kanıt olarak kendi kendini kabul ettirir ve oraya geçiş azdır; 5) "mundus archetypus": Üstün, örnek dünya, "kendi başına" modellerin dünyası, Bruno'nun reddettiklerini içinde tutar: Olasılıkların tümü ya da dünyanın dışında yaratılmış ve gerçekleştirilmiş olan sonsuz sayıdaki dünyalar olasıdır: Leibniz'in "olası dünyalar" kavramı ilk kez burada görünüyor.

Campanella'ya göre varlığın dereceleri, bilginin derecelerine, "doğa kitabı"nın dilbilimsel bilgi derecelerine denk düşüyor. Yükselen ya da inen düzenin sınıflandırdığı tüm bu dünyalar, bağlantılarını salt ve bir tek düzen eğiliminden alırlar. Bunlar hiçlikten ve "durum"dan kaçarlar, çünkü durum, olasılıktan, rastlantıdan başka bir şey değildir.

Kopernik'in dünyası, Campanella'nın dünyasında Bruno'da olduğundan başka bir yorum bulur. Bruno'da gök küreler her yönde yayılırlar; Campanella'da ise şeylerin uzanımı dikinedir, güneş merkezlidir, her şey güneş öğesine doğru yönelir, "sol" (güneş), üstün "ens" (varlık) ve erkin. bilginin, istencin birliğinin olduğu yerde hiçlik yer almaz. Şeyleri güneş varlığa doğru iten "horror vacui"dir (boşluk korkusu). Birey diyor Campanella, gezegenlerin güneş çevresinde, kendi eksenleri çevresinde dönmesi gibi davranmalıdır. Bir bağ böyle doğar, onun ereği, her şeyi yöneten üstün düzen ilkesi "güneş"tir. Bu güneş merkezli bağa, Campanella "din" adını veriyor. Bu din, bu bağ –aslında "religere" bağlamak, birleştirmek demektir(*)–, yalnız

(*) Din: Religion, *religere:* Bağlamak, birbirine bağlamak kökünden geliyor. (Ç.N.)

insanlara özgü değildir, dünyanın tüm nesnelerini içine alır. Eğer hiçliğe, duruma yenilmezlerse, eğer dağılmazlarsa, güneşe, merkezcil sistemin merkezi dünyaya can atarlar. Her şeyi, hatta cansızları bile birleştiren bağı belirtmek için kullanılan din (religion) sözü, gariptir. Bir güneş varlığının yönettiği Doğa'dan başka kilise yoktur, doğanın kitabı ona doğru yönelir. Bu yeni göksel mit, bilgi kuramı üzerine, onun kendi çıkış noktası üzerine, şöyle ki, yalnız deneyim üzerine kurulu öznenin Ben'inin öz-gerçekliği üzerine çok ayrı bir anlam taşır. Çünkü tüm insanlar, tüm şeyler güneşe can atarlar, güneş-merkezli sistemin düzeninin içine girerler.

Toplumsal Düzen Ütopyası: Güneş-Devlet

Sonuç olarak Campanella ancak sıkı sıkıya düzenlenmiş bir toplumsal yaşamı tasarlayabilmektedir; "Civitas solis" adını taşıyan ütopyası, söz konusu olanın, kendi arzusundan uyanan bir düşü belirtiyor. Ayrıca bu "Civitas solis", Augustinus'un "Civitas Dei"ne (Tanrının Devleti) karşı çıkıyor. Bu yapıtta, onun ütopyasının felsefi temellerini bir yana bırakıyoruz. Buna karşılık. Thomas Morus'un 1516'daki burjuva planlamasını anmak gerekir, çünkü Campanella'nın merkezci devletinin tasarısına liberal arka-planı veriyor. Yeni fabrika ve endüstriyel ekonomiye kadro hizmeti gören merkantilizme bağlı büyük ekonomik sistemi başlatan XVII. yüzyıl oldu. İspanya gibi ekonomik bakımdan geri bir ülkede, sıkı sıkıya politik bir örgüt olarak yükselen merkezci ve bürokratik kadroyu yaratan monarşidir. Önce İspanya ile sınırlı olan bu gelişimin politik boyutu –evrensel bir monarşinin tasarısı olarak– özellikle Fransa'ya doğru uzandı ve "Güneş-Devlet"in dış biçimlerini tanımladı.

Campanella için dünya kötüdür, kötüye gitmektedir, toplum işlememektedir, çünkü hiçbir şey kendi yerinde değildir, yukarıdan aşağıya değildir, çünkü çok kişisel özgürlük vardır, çok rastlantı vardır, çok olasılık vardır, çok az düzen vardır. Bu nedenle yönetmek, her yerde düzeni sağlamak gerekir. Bu görüş içinde İspanyol Restorasyonu'ndan gelen Ortaçağ öğeleri vardır. Giotto'nun sanatının yön verdiği görkemli düzeni gözlerinizin önüne getiriniz: Her nesne, kendi düzenine uygun yerde kesinlik kazanarak çizilir. *Divina Comedia*'yı gözlerinizin önüne getiriniz: Her ölünün cehennemde, arafatta ve cennette kesin bir yeri vardır. Skolastik düzene, düşüncelerin düzenlenmesine bakınız. Campanella'da bunların her birinden biraz buluruz: Ona göre çeşitli öğeler arasındaki bağı sağlaması gereken kilisedir. Onun düzeni en küçük şeyleri bile içine alır. Ve yalnızca rasyonalizm üzerine kurulmaz, ama ilginçtir şimdiki dünyanın pagan hayranlığı içinde yeni bir gençlik bulan yıldız falcılığı gibi boş inanların da üzerine kurulur. Gerçekte Güneş-Devlet'in bilimsel temeli, yıldız falcılığıdır.

Güneş, tanrıdır; eğer deyim yerindeyse, güneşin Hıristiyan tanrısıdır, gezegenler ise, yukarıdan aşağıya onunla birlikte onun egemenliğini kurarlar. Bizim yaşam koşullarımızı nasıl burçlar takımı ve otuz altı dekan(*) düzenlerse, düzen de (toplumsal düzen)- gezegenlerin durumundan esinlenmelidir. Gezegenler, toplumsal yaşamın en büyük yöneticileridir. Bu yöneticilik öylesine öteye gider ki, Güneş-Devletin memurları, yıldızların durumlarına göre, cinsel birleşmenin saatini ve yerini bile saptarlar. Özgürlük kesinlikle ortadan kaldırılmıştır; dinlenme ve bireysel yaşam yoktur: Bireysel yaşam diye bir şey olamaz.

(*) Dekan: Zodyak burcunun içinde bulunduğu göğün bir bölümü; yıldız falı terimi olarak kullanılıyor. (Ç.N.)

Bir yandan astroloji, mit ve boşinanç, öte yandan rasyonal bürokrasi tüm evrene uzanır; "Güneş ülkesi"nin başkentini çevreleyen surları süsleyen freskler, evrenbilim ve bilimi gösterirler. Güneş, ay, gezegenler, bitkiler, coğrafi temsiller, gerçek bir düzenin "orbis pictus"u (resimli evreni) olarak görünürler. Kentin kendisi, desenli tahtalar üzerine çizilmiş rasyonel bir yaratımdır ve karmaşa içindeki Ortaçağ kentleriyle zıtlık oluşturur.

Campanella bu bağlam içinde ayrıca teknik ütopyaya da başvurur, henüz var olmayan buluşları sergiler. Bu yan, Bacon'ın "Nova Atlantis"inde çok daha gelişmiştir, oradaki teknik ütopyada toplumsal özeniş yoktur. Oysa burada çok daha önemli şeyler vardır: Campanella için her şey kendi yerinde olmalıdır, her şey yukarıdan belirlenir, bireylerin ve devletlerin doğumundan ölümüne kadar her şey göksel durumun işlevine göre düzenlenir.

Kamu yönetiminin başında, Thomas Morus'ta olduğu gibi başaklardan yapılı taç taşıyan bir adam, burjuva bir başkan, bir "primus inter pares" (eşitler arasında birinci) birisi bulunmaz, ama bir "Güneşin Naibi", bir "Güneş" ya da "Metaphysicus" bulunur. Hükümdar, ruhsal imparator, "varlık"ın kişisel ve politik papası O'dur. Onun buyruğu altında "varlık"ın "ilkeleri"nin üç temsilcisi, yani erkin, bilginin ve istencin temsilcisi bulunur; diğer bir deyişle, bunlar gücün, bilgeliğin ve sevginin üç prensidir. Böylece Güneş-Devleti'nde bir güç bakanlığı, bir bilgelik bakanlığı, bir uyum bakanlığı bulunur.

Bu devlet içinde düzen etkeni giderek kapsamını genişletir: Evden topluluğa, topluluktan kente, oradan taşraya, "regnum"a (hükümdarlık), imparatorluğa ve evrensel monarşiye uzanır. Aynı düzen ortak merkezli çemberler halinde yayılır, evrenselleşir, biraraya gelir. Yüksekçe dikilen bu

sert politik katedralin tepesinde, dünya papalığı yükselir. Söz konusu olan ayrıntılarında bile şaka götürmeyen, rastlantıların, olasılıkların yer almadığı, karışıklıklara izin vermediği bir ütopyadır. En iyi şekilde geliştirilmiş bir düzenin ütopyasıdır; yazarı çelişkilerin önünden geri çekilmez ve en aşırı sonuçları bile göz önüne almıştır. Bir katedral gibi algılanan devleti, tümüyle basamaklı bir toplumdur, herkes için bir form ve yer öngörür, bir zekâ kilisesi içinde en yüce noktasını bulan bu düzende hiçbir kimse dışta kalmamalıdır.

Hiçliğin ve karmaşanın acısı ve nefretiyle şiddetlendirilen bir düzenin tutkusu: Campanella'nın ütopyasının birliğini işte bunlar oluşturur. Onun için bu göz yaşları vadisinden öteye kaçmak söz konusu değildir, aksine, göz yaşları vadisi, erkin, bilginin ve istencin gözüpek "öncüleri"nin yarışmasıyla dönüştürülmelidir. Bu devlet içinde insanların görevi, hiçliğe karşı savaşmaktır; güneş öğesiyle birlik kurarak buna varacaklardır. Bu kavram Bruno'da yoktur, çünkü ona göre uyuma eklenen gölge, tablonun güzelliğini gün ışığına çıkarır. Campanella için de sonsuza uzanan bir evren yoktur, ama en iyi dünya, Güneş-Tanrı ambleminin üzerinde yükseldiği bir katedral gibi algılanan doğal bir kilise görünümünü almalıdır. İşte Campanella budur.

THEOPHRASTUS PARACELSUS

Şimdi de Almanya'ya gidelim. Burası nemli, sisli bir ülkedir, gök bulutlarla kaplıdır. Feodal sistem sayesinde büyük ormanların yarısı korunmuştur. Orada doğa İtalya'dakinden başka bir nitelik gösterir, uğultulu bir ülkedir, aydan, geceden ve yuva sıcaklığından çok söz edilir: "Gidelim, günün ışıkları griye dönüşüyor, gölge serinliyor, sis bizi sarıyor! Hava kararırken insan evini seviyor!" der Wagner Faust'ta, bir öğlen sonrası gezinin peşinden. İyi ısınmış ve konuksever odada Jacob Boehme, kendi mesleğiyle uğraşır, evin içinde tümüyle spekülatif bir kadro kurar, içerinin sıcaklığıyla dış dünyaya karşı koyar; hiç değilse XVI. yüzyılın Almanya'sında düşüncenin derinliğini somurtkan zaman öne çıkarır. Güneyin her zaman mavi göğünden ve parlak güneşinden uzaklardayız. Yağmurun mırıldanmadığı İtalya'dan uzaklardayız, çünkü orada yağmur, suyun buharlaşmasını önlemek için iyice sert olan bitkilerin buruş buruş yaprakları üzerine bir tür çıtırtıyla çarpar.

Almanya uzun süre politik açıdan az gelişmiş bir ülke, Ortaçağın geciktiği bir ülke olarak kaldı ve İtalya ile, hatta Fransa ve İngiltere ile karşılaştırıldığı zaman – türdeşlik bakımından eksik olduğu görülür. Gotik sivri kemerlerin sanatta ve yaşamda hâlâ yer aldığına tanık oluruz. Burada önümüze açılan ve İtalyan ruhundan iyice ayrı olan ruhsal görünümü anlamak için, coğrafya, iklim ve ekonominin ay-

rımlarını, türdeşlikten uzak bir toplumu, her köşe bucakta yayılmış gotik kentlerin varlığını anlamalıyız. Almanya'da Rönesans'a damgasını vuran iki kişi vardır: Theophrastus Paracelsus ve Jakob Boehme. Birincisi bir gezici doktor-filozoftur; ikincisi ise bir ayakkabıcıdır ve çıraklık yıllarında yaptığı yolculuklardan sonra, doğduğu kent olan Görlitz'i hiçbir zaman terk etmedi. En iyi Töton filozofarından ve dünyaya gelmiş en derin zekâlardan birisidir.

Paracelsus 1493'te Einsiedeln'de doğdu (İsviçre) ve gezgin bir doktorluk, şarlatanlık, büyük bir deneyimcilik, ama aynı zamanda büyük bir spekülatif düşünce yaşamından sonra 1541'de Salsburg'da öldü. Çoğu zaman Bâle kentinde oturdu. İsviçre'de az görülen Rönesans'ın gerçek temsilcilerinden birisiydi ve "Faust"un birçok bölümlerinden esinlendi. Aynı zamanda bir büyücü, bir "fantezici", doğa bilimci, bir uygulayıcı ve bir "evren-filozofu"ydu... Yukarıda anımsatmış olduğum Alman peyzaj öğelerine kuraldışı bir veri olarak yeraltı geleneği ve laik hareketin yandaşı diye katılır. Bu geleneğin kaynağı Metalliferes'tir ve Jacob Boehme'de de yaşamıştır. Bu gelenek özellikle XIV. yüzyılda Hıristiyanlık gizeminde ve onun Eckhart, Suso, Tauler gibi temsilcilerinde bir parıltıyla kendini göstermiştir. Oysa Paracelsus bu gizemci kavramları, daha önce saydığımız bu üç ustada hiç bilinmeyen doğal bir alana dönüştürür. Öte yandan halkla yakın ilişkiler de kurar: Bu bilgin doktor, halk bilimine çok saygı gösterir. Arabacıların görüşlerini alıyor ve hasta atları tedavi eden kocakarı ilaçlarını özenle not ediyordu. Yüzyıllar öncesi deneyimlere dayanan ve belki doğayla bir tür ortak yaşam süren yaşlı otçuların ilaç yapılan bitkilerini doğrudan doğruya onlardan öğreniyordu. Ayrıca metallerin etkisini de insanlar üzerinde denedi. Bütün bunları iyice kavrayan Paracelsus, eski halk bilgeliğini,

Rönesans bilgisine katmayı kendi saygınlığının altında görmüyordu. Yalnızca geleneksel halk tıp bilimine eğilmekle kalmadı, ayrıca doğa olaylarını, ormanları, toprağın derinliklerini aydınlatmaya elverişli eski efsaneleri, yerin altında dal veren metalik ağacı, gizem dolu yeraltı sularını da incelemişti. Her zaman doğayı dinleyen Paracelsus, temelde bir ampirikti ve bunun katkısı tıp tarihi kadar, felsefe tarihi için de önemliydi. Bizim filozofumuzun tıp tarihi derslerinde, felsefe tarihi derslerinde olduğundan daha ağır bastığı söylenebilir.

Paracelsus tüm yazılarını önce Almanca olarak kaleme aldı; bu tümüyle yeni bir şeydi. Yazılarının bir çoğunu kendisi Latince'ye çevirdi. Bunlardan çoğu elimizde yok, ama onun *Opus Paragranum, Opus Paramirum* ve *De natura rerum* adlı mikro-makro doğa incelemesine sahibiz.

İç Dünya ile Dış Dünya Arasında Uyum

Paracelsus'un öğretisinin çıkış noktası, her zaman iç dünya ile dış dünya arasında bir uygunluğun bulunduğu düşüncesidir. Bruno'da ve Campanella'da "iç dünya" kavramı sürekli bir değer taşımaz. İtalyanlar'ın bu dünyaya, bu dünya üzerindeki yaşama güzel bakışları, bizim doktor-filozofta da vardır, o bunu görür ve bu yaşamın iç yanını, eğer deyim yerindeyse, içbükeyliğini gözler önüne serer: Paracelsus'ta iç hiçbir zaman dışı ya da dış içi unutturmaz. İçte bulunan, dışta da bulunur, dışta bulunan içte de bulunur; dahası, iç, aşağıda bulunanla uyum halindedir ve dış, yukarıda bulunanla uyum halindedir. Yukarıda bulunan, her şeyi kapsayarak bir tür üstyapı oluşturur, böylece aşağıda bulunanlar, aynı zamanda yukarıdadır ya da tersi. Uçsuz bucaksız bir uygunluk sistemi dünyayı dolaşır: Dış şeyleri içe bağlar ya

da tersine. Dünyayı anlamak için, insanın iç yanı, öznel yanı birincil bir antite gibi ve aynı zamanda "dünyanın meyvesi" gibi anlaşılmış olmalıdır. Dışı yaratan iç olmadı, ama iç olmadan dış dünyaya geçecek hiçbir anahtarımız olmaz.

Gerçi Paracelsus bu düşünceyi dış dünyanın enginliğine, kozmik dünyaya uygulayarak genişletmiştir, çünkü meyve yalnız çekirdeğiyle tanınmayacağı gibi, insansız dış dünyadan hareket edilerek dış dünyayı tanımak da olası değildir. Felsefe için bir tek konu vardır, o da doğadır, diyor filozofumuz, felsefe ise yalnızca görünmez doğadır; doğa sadece felsefeyi görünür yapmıştır.

Dünyanın Hastalığı ve Kendi Kendine İyileşmesi

Paracelsus'a göre iç, doğayı tanıyamaz ve eğer anahtar hasta değilse, o zaman doğa kendi kendini tanıyabilir. Burada "hasta" terimi, tıp anlamındaki gibi değildir. İnsanın kendi kendisiyle çok dolu olmaması gerektiğini ve bireysel kafesi içine kapanmaması gerektiğini belirtir. Burada doktor, filozofun ağzından konuşur: İnsan, doğaya uygun bilgi edinerek kendi sağlığını düzeltmelidir. Böylece tümüyle yeni olan ve tıbbi bir yöntem gibi algılanan dünyanın *kendi kendini* iyileştirmesi konusu ortaya çıkıyor. İyi doktoru felsefe "dünyaya getirir" diye açıklıyor Paracelsus. Paracelsus felsefeye iyileştirme görevini verir. Ona göre filozof her zaman iyi bir doktordur, iyi bir doktor iyi bir filozoftur ve mikrokosmoz ile makrokosmozu oluşturan doğanın tüm rahatsızlıklarını gidermeye hazırdır.

Paracelsus'a göre hastalık iyileşmek için burada bulunur, çünkü bozucu bir öğeyi oluşturur, doğru ve doğal çizgiyi saptırır. Bu düşünceden başlayarak doktor-filozof, hastalığın çok güzel bir tanımını yapar; özerkliğe yanlışlıkla giren

organik durumdur, saçma ve özerk bir varlıktır, bedene parazit olarak etki eden antitedir, normal dolaşımdan ayrılan bir parçanın ayaklanmasıdır. Daha modern bir dil kullanalım: Paracelsus'a göre her hastalık asalak bir niteliğe sahiptir, hızla üreyen bir tür kanser hücresidir ya da –psikopatoloji terimleriyle söyleyecek olursak– özerklik kazanmış psişik bir komplekstir ve insanı her yöne iter. Doğal bağlamdan kopmuş asalak öğedir ve hastalığın esas kaynağı budur. Hastalık bir meydan okumadır ve bu meydan okumada kendi yolunu izler. Burada söz konusu olan, hastalıklı öğeyi, birincil, normal dolaşımına geri götürmek için bizdeki dirimsel atılımı rahatlatmaya yatkın –bitkisel ya da metalik– ilaçları bulmaktır.

Böylece hastalıkla günah arasındaki eski bağ yeniden kurulmuş oluyor, çünkü günah da kendi başına bir varlık ("Sondersein"), bir muhalif, bir başkaldırı gibi sayılmıştı.(*) Yalnız ne var ki, Paracelsus'ta kilise inancının izleri görülmez, hastalığın başkaldırısı, kırbaç darbeleriyle bastırılmaz, ezilmez ve kovulmaz, akıllıca boyun eğdirilir. Sağaltım pişmanlıkla değil, dileğin yerine getirilmesiyle elde edilir: Kazanılacak olan yaşamdır, yaşamın bütünlüğüdür. Yetkinliğe varmak için, günaha karşı çile bir ilaç görevi yüklenmeden insan doğaya geri dönmelidir. İnsan geçerlikteki ilkeyi yeniden benimseyerek ancak iyileşme yoluyla doğanın izinden gider, hastalığı bir düşman gibi sayar. Dünyadaki sağaltıma katılır; birçok bakımdan Paracelsus ile yakınlık gösteren Goethe de "dünyada sağaltım" diye seslenir.

Bu "sağaltım" sözü hiçbir hastalığı içermiyor, dünya uçsuz bucaksız ve sürekli süreci içinde algılansın diye, bu sa-

(*) Ortaçağ İbranı dinlerinde, hastalık günahla ve şeytanla özdeşleştirilir; şeytan tanrıya başkaldıran özerk bir varlıktır; benzer biçimde, hastalık da bedenden özerk bir başkaldırıdır. (Ç.N.)

ğaltım ters anlamda, yani hastalık diye var olabilir. Süreçle birleşmek, iyileşmektir, yaşamın evrensel gidişi içine girmektir. Hastalığı iyileştirmek gerekir, çünkü hastalık yalnız bir rahatsızlık değildir, ayrıca bir kusurdur. İnsan. diyor Paracelsus, yaratılımın en büyük tasarısıdır ve eğer şeyleri yetkinleştirerek doğa içindeki yerlerine doğru götürürse, o zaman kendini kabul ettirir. Bu etkin Rönesans'tır: Buluşçu insan doğaya etkin oluyor, ona büyüsel bir biçim vererek kendi "kararını" açıklıyor. Büyü, simya ve ne yazık ki yıldız falcılığı doğanın gizini çözmelidir.

Doğa üzerine bir edim gibi algılanan büyü, tekniğin en eski biçimidir ve Bacon bu sözcüğü, burjuva çağının başlarında "doğal büyü" diye tanımlamıştır. Bu "doğal büyü", boşinanç büyüsü olacaktır, tıpkı Büyük İskender'in savaş başarılarına karşılık, Kral Arthur'un şövalyelerinin cesaretli işler başarması gibi. Böylece simyanın ve boşinancın örtüsü altında ve dinsel-feodal bir toplum içinde bir öğe, Prometeus'a özgü bir öğe bulunmaz oluyor. Bu üstel öğeye, Faust'ta ve Paracelsusçu bir atmosfer içinde yüzerken rastladık. Dahası, Prometeusçu öğe orada sözel bir anlatım buluyor: İnsanın, "homunculus"ün –küçük insanın– imbikten geçirilmesi düşüncesi ve reçetesi Paracelsus'tan geliyor. İşte bu noktada büyüsel tekniğin boşinancı içine ve dünyanın büyü ile dönüştürülmesi düşüncesine dalmış bulunuyoruz.

Paracelsus, normal yöntemle insan dünyaya getirmeyi asla ortadan kaldırmak eğiliminde değildir: Bu yöntem, aşk duygusunun mutlu kaynağıdır. Onun için söz konusu olan, doğal yöntemin henüz üretmediği, kusurlardan uzak bir insan varlığı hazırlamaktır. Doktor. Dünyanın Efendisi'nin yaratmış olduğundan daha yetkin bır insanı yaratmak için çağrılmıştır. Paracelsus'a "homunculus" mitinin uygun çerçevesini veren de Prometeus efsanesidir. Oraya ulaşmak

için, insan olağanüstü bir cesarete sahip olmalıdır. Kendi yaratıcı zekâsının üstün büyüklüğüne inanmalıdır. Bir yaratıcı zekâya Paracelsus "imaginatio" (düşgücü) adını veriyor. Bayağı bir dünyada ancak bu iyimserlik gücüyle İspanya'da şatolar kuruyor. Tüm sarayların önce "İspanya'da birer şato" olduğu söylenebilir, çünkü hepsi de yapıcı düşlerin konusu oluyorlar, hepsini de devrimci romantizm üretiyor.

Nesnel-Gerçek Düşgücü (Imaginatio)

En iyi insanı, en iyi dünyayı hazırlamayı görev edinen ya da kendi iyileşmesinden başka bir şey olmayan "dünyanın sağaltımına" girişen bu "düşgücü", bu ütopik işlev kendini nasıl gösteriyor? Paracelsus'un bu soruya yanıtı, şöyle bir formülle verildiği zaman oldukça serüvencidir: "İnsanın tüm düşgücü" (diğer bir deyişle, bir yerlere iz bırakan tüm imge), insanın yüreğinden gelir, yürek ise mikrokosmosun güneşidir. Ve mikrokosmosun küçük güneşinden doğan insanın tüm düşgücü, büyük dünyanın güneşinde, makrokosmosun yüreğinde yok olur. Böylece "imaginato microcosmi" somutlaşan bir tohumdur! Ya da "her şeyin gerçekten yerine getirildiğini düşgücü inançla onaylar ve tamamlar, çünkü en küçük bir kuşku yapıtı bozar. İnanç düşgücünü doğrulamalıdır, çünkü istenci belirleyen inançtır." İşte Campanalla'nın "De sensu rerum et magia"sından bir alıntı bunu onaylıyor: "İnsan yapamayacağına inandığı şeyi yapamaz" ("Homo non potest facere quod non credit posse facere"). Demek ki istenci belirleyen ve iten inançtır. İnsan, insanlığın gücüne sınırsız bir güven duymalıdır; yetkinlik ise doğada gizlidir

Paracelsus'un dünyasında her şey birbirine bağlı kalır, her şey birbirine katılır: Küçük ve büyük, iç ve dış, mikro-

kosmos ve makrokosmos. Peki ama büyük dünya iyimser düşgücüne nasıl bağlıdır? Daha önce sağlıktan, evrensel ilerlemeden, tüm yetkinliğin konutu ve gelişimin söz konusu olduğu sağlıklı, karşı konulmaz dünyadan söz ettik. Paracelsus yetkinleşebilir dünyada, doğanın kendi yüreği içinde bir tür inanç olan ve insanı bekleyen, ona yanıt veren Prometeusçu bir öğeyi maya diye, ışığa doğru bir itki diye ortaya çıkarıyor. Paracelsus bu ilerlemeyi betimlemek için tercihen kimyasal, ahlaksal ve politik ulamların bir karışımını kullanıyor.

Dinamik Kimya

Paracelsus, her şeyin temeli olabilecek ve belirlenmemiş bir ilk madde (hammadde) varsayar. Paracelsus'un cıva, kükürt ve tuz dediği üç "dinamik madde" bundan türer. Bu terimler, gösterdikleri kimyasal maddelerden daha geniş bir anlama sahiptir. Cıva, kükürt ve tuz, bu üç maddeyi içeren öğelerden daha güçlü bir yoğunluğa sahiptir ve Paracelsus, cıva, kükürt ve tuz içeren maddelerde gizli etkenler görmektedir: Cıva maddeleri sıvılaştırır, kükürt yamcı yapar, tuz katılaştırır. Geleneksel olarak bilinen su, ateş, hava ve toprak bu üç "dinamik madde" içinde bölüşülmüştür. Doğrusu bu mitsel kimya eski kimyayı canlandırıyor. Lut'un hanımı tuz heykele dönüşmüştür. Buna göre tuz aynı zamanda hem geri dönüşün, gecikmenin, duraksamanın ve aynı zamanda korumanın simgesidir Dünyanın diğer iki etkeni olan cıva ve kükürt, şeylerin oluşumunu ve dönüşümünü belirler, onların evrimini yönetir. Paracelsus'ta bu "evrim" her zaman içine tuzla, gücenmeyle, sertlikle ve özerk yasakla yüklü saf olmayan, pis ve zararlı maddelerin atığını alır. Saf ve bozulmamış kısımlar yaşamın güncel evreniyle, diğer

bir deyişle, dördüncü dinamik etkenle bütünleşebilsinler diye, tüm bu hastalıklı maddeler atılmış olmalıdır. Gerçekte Paracelsus cıvaya, kükürte ve tuza, mikrokosmik yaşamın ilkesi ya da organik "düzenleyici" olan "archeus"ü eklemektedir. Bu cıvayla yakından ilgilidir ve kimi kez Paracelsus ona "yaşamın cıvası" demektedir. Aynı zamanda her şeyin "quinta essentia"sıdır (beşinci özüdür); o zaman makrokosmik "Vulcanus" adını alır. Şarap ispirtosu nasıl şarabın özüyse, benzer şekilde, "quinta essentia" da her şeyde bulunur. Henüz tüm gücüne varmamış bir özdür, henüz diğer üç etkenin gücüne sahip değildir; "cıva" ona yardım etmelidir, tüm "kabuk" oluşumunun gizlediği özü nitelik olarak açığa çıkarmalıdır.

Paracelsus döneminde kimya ve simya, birini diğerinden açıkça ayırmak olasılığı bulunmayacak şekilde iç içe girmişlerdi. Simya başlangıçta, altın yapmaya çalışan ve Rönesans prenslerinin, daha sonra da barok prenslerin şatolarına çektikleri düzmece insanların araştırmalarından başka bir şeydi. Eğer mutsuz Böttcher'in bir rastlantıyla porselen yapmayı başardığını bir yana bırakırsak, şu "simya" hiçbir yere varamamıştır. Günümüzde "simya" sözcüğü daha çok "körük"ü çağrıştırıyor, ama eskiden başka bir anlama geliyordu: Öz maddeler kurşun bir hapiste, donmuş ve ölü bir hava içinde kapalı bulunurlar; öyleyse söz konusu olan altın şeklindeki öğeler içinde, parıldayan sağlık biçimindeki cisimde, canlı makrokosmos olarak "birincil ışık" biçimi altındaki dünyada öğe olarak bulunan beşinci özdeği elde etmektir.

Usta Eckhart'ta şunları okuyoruz: "Tohum diyen, buğday demiş olur. metal diyen, altın demiş olur, dünyaya gelen diyen, insan demiş olur!" Tüm düzmeciliğin, tüm altın rengi madenlerin, tüm "körükçülüğün" ötesinde simya, yeni bir

baharın, metallerin olgunlaşmasının yolu olmak istiyordu. "Metallerin olgunlaşması", Paracelsus'un simyasında tüm sonsuzluğun en önemli bir bölümünü oluşturur. Paracelsus'a göre simya, donmuş ve kurşuna dönüşmüş olan ne varsa, hepsini evrensel simya ile sonuçlandırılmaya çağırmıştır.

Angelus Silesius'un "donmuş Hıristiyan, çiçek gibi açıl" çağrısı. Paracelsus'un "büyük dünyanın mayıs'ı" kadar simyacıların alegorisine anıştırmada bulunuyor. Kimyasal bir Paskalya doğayı aşıyor ve insan onun gelişimine katkıda bulunabilir, dünyayı kendi özüne doğru götürebilir.

Kimyacılık, kurtarıcı güç, kükürt, dünyanın "büyük uykusunu" tüketme yeteneğindeki güç, bütün bunlar bir eğilimi yansıtıyor ve tutucu tarihçi Leopold von Ranke, beklenmedik bir şekilde bize bunları aktarıyor: "Müntzer'in özlemleri, anabatistlerin toplumsal girişimleri, Paracelsus'un kuramları, kendi aralarında iyi bir uyum sağlıyorlar. Birleşsinler, dünyanın yüzünü değiştirebilirler!"

Aşırı açıklığı ve tarihsel idealizmi ile Ranke'nin bu tümcesine, çoğu zaman onun kendisinde bile rastlamıyoruz. Çünkü Almanya'daki köylü savaşlarının başarısızlığı, yalnızca özlemler arasındaki bağların kopukluğu, uygulamalı edimlerin, düşüncelerin eksikliği ile açıklanabilir. Müntzer'in özlemleri, anabatistlerin eylemleri ve Paracelsus'un düşünceleri birlikte ilerlerken bile, zaferi kazanamazlardı. Ama Thomas Müntzer'in, anabatistlerin ve Paracelsus'un düşünceleri arasında bir üstyapı yakınlığı kurulmuştur ve Paracelsus bunun bilicindedir, çünkü kariyerinin başında kendini Luther'le karşılaştırmak için gururunu ortaya koyuyordu; evet, *başında* diye belirtiyorum; –belki de Bâle'ın saygın insanlarının hiç de hoşlarına gitmeyecek bir şekilde– anabatistlerle ilişkisini sürdürüyordu.

Mikro ve Makrokosmos Arasında Karşılıklı Bağlantı

Tüm bu düşünceler –anabatistlerde olduğu gibi Hıristiyanlık bilgisine özel olarak başvurmadan– makrokosmos ile mikrokosmos arasındaki uygunluk içinde yer alır; diğer bir deyişle, "dünyaya karşı sevgi"nin açıkça dile getirilmesidir. İnsan minyatür halinde bir kosmostur, kosmosun bir özetidir; benzer şekilde, dünya da büyük insanın minyatürüdür, insanın devamıdır. Bunlar burada kendi "archeus"ü içinde, orada kendi "vulcanus"u içinde kalıcı ve yakın bir şekilde iç içe girerler. Almanya'da yeni tanıtmaya başladığı Reuchlin'in kimi kabalistik öğretileri, dünya diyebileceğimiz ve onun biçimini oluşturacak bir "Büyük Adam"ın öğretisi, bir "Kadmon Adam"ın öğretisi, kuşkusuz Paracelsus'un düşüncesini etkiledi, çünkü Paracelsus özellikle Makrokosmos ve Mikrokosmos düşüncesini geliştiriyordu. "Dünyaya karşı sevgi" ye. minimum ile maksimum arasındaki uygunluk öğretisine karşın, Paracelsus ile Bruno arasındaki büyük ayrımı biliyoruz. Bruno'da insan, uzayların sonsuzluğu ve evren karşısında kapanır. İnsan hiçbir şey değildir; insanın imajının hiçbir etkinliği yoktur, tersine, gerçekleşmesi söz konusu olan büyük kozmik yapıtın çok küçük bir parçasıdır ve onun tüm bu bayağı kaygıları, toplumun tüm kusurları, her şeyin uyumu içinde çözünür. İnsan küre içinde erir. küre insan biçimine sahip değildir, insan bedenine yabancıdır.

Oysa Paracelsus kendi payına makrokosmos ile mikrokosmosu, beden, espri ve ruh diye böler. Yaşam enerjisi Vulcanus, makrokosmos düzeyde, Archeus'ün temsil ettiği enerjileri, mikrokosmosun sayısız yaşam enerjilerini besler ve güvence altına alır. Aslında Paracelsus her ne kadar panteist de olsa, onun Pan'ı, sonsuzluk içinde olduğu kadar ruh ("Gemüt") içinde de duruyor ve tamamlanmamıştır. O in-

sanın ve doğanın Prometeus'u ve Vulcanus'udur, kendi sağaltımının "opus magnus"unu (büyük yapıtını), insanda ve insanla tamamlar. "Çünkü doğa", diye açıklıyor Paracelsus, "kendi başına yetkin olan hiçbir şeyi üretmiyor, her şeyi tamamlaması gereken insandır."

JAKOB BOEHME

Bu bölümde de, Paracelsus'a yakından bağlı Jakob Boehme'yi ele alacağız. Boehme 1575'te Görlitz yakınlarında bir köyde doğdu ve 1624 yılında Görlitz'te öldü. Meslek olarak ayakkabıcılık yapıyordu ve filozoftu – İngilizlerin "philosophus teutonicus" adını verdiği dikkate değer bir filozoftu. Zanaatçı olarak ülkesini yaya dolaştı ve saptamış olduğumuza göre Paracelsus'u okudu– kuşkusuz gizli anlamlar taşıyan ve ancak gönül gözüyle okunan diğer kitapları da okudu, ama bunları hiçbir "edebiyat tarihinde" bulamıyoruz. Diğer yolcularla birlikte iç yağından bir mumun ışığında ve bir kahvede ya da bir şilte üzerinde bu basit meslek erbabının yaptığı tartışmalar acaba ne üzerineydi? Acaba bu tartışmalarda yine söz konusu olan köylüler savaşı mıydı, anabatistler döneminin din kargaşalıkları mıydı, yoksa daha uzak başka konular mıydı? Jacob Boehme'in ömrünün sonuna doğru yazdığı kimi yazılar bu konuda bize kimi işaretler veriyor. Çünkü kendi zamanının kıyısındaki felsefe konularına değiniyor ve bu yazılar sonraki birkaç yüzyıl içinde Avrupa'nın entellektüel yaşamı içinde görünmez oldular. Örneğin Boehme'nin yazıları içinde manikeizmin izlerini buluyoruz. Üçüncü yüzyılda Manes, Zerdüşt'ün Ahriman ile Ormuzd arasındaki –gece ile gündüz arasındaki –öğretisini yeniden ele aldılar– bu öğreti, ikilemci gizli bilimler diye nitelendirilebilir.

Katolik kilisesinin zaferinden sonra manikeen topluluklarının tümü ortadan kaldırılmamıştı; Bulgaristan'da Bogomiller arasında ve Güney Fransa'da Katarlar arasında yaşadı. XII. yüzyıldaki Albi'lerin öğretisi bundan türemiştir. Tüm bu öğretiler halkın arasında sürüp gitti, ama dönemin aydınlar sınıfı ve felsefesi, bunların kalıtlarını korumadı. Yenenler tarihi yazdılar ve halk yenilmişti. Bununla birlikte, halkın nelerle ilgilendiğini ortaya çıkarmak ve incelemek için az bulunur bir fırsata sahibiz. Jacob Boehme halk bilimini yaydı. Tam Rönesans'ın ortasında kimi kez yabancı bir kişi durumuna düştü, çünkü onun felsefesi çoğu zaman gizli bilimler dönemine kadar uzanıyordu. Bu kavramlar, Alman halk tabakalarının zaman dışı ve karışık bilincinde korunmuştu. Jacob Boehme, her ne kadar birçok bakımdan Rönesans'ın Faust'a özgü çizgisi içinde yazmış olsa da, kimi kez IV. ve V. yüzyıl insanı izlenimini veriyordu. Onun üzerinde kafa yorduğu halk, köylü savaşlarından sonra yoksulları vuran mutsuzluğu ve baskıyı sorguluyordu; oysa Boehme'nin felsefesinin ana sorunu, sapık dünyadaki ışıkla karanlık arasındaki ilişkiydi ve metafizik düşünceleri, karanlık gizemciliği belirttiği kadar, Herakleitos'tan beri var olan en derin diyalektiği de belirtiyordu.

Boehme'nin düşünceleri rastlantıya bağlı değildi, yaşanmış deneyimler üzerine kuruluydu. İlk başta gizli bilgilere bağlıydı, ama önemli olan bu değildi: O bir meslek ustası iken, gerçek felsefi aydınlanma bir şimşek parıltısı gibi ona gelmişti; bu ilk aydınlanma içinde onun tüm felsefesi, 'özet olarak" vardı.

Bir pazar sabahı, küçücük ayakkabıcı dükkânındayken, duvara tutturulmuş bir rafta, kalay bir tabak gözüne ilişti. Bu tabak, eğer Boehme'nin kendi terimlerini kullanacak olursak, "Jupiter'in güzel parlaklığı ile" parlıyordu. Kalay Jupiter'e adanmıştı. Burada önemli olan şey şuydu: Boehme kalayın koyu zemini üzerindeki ışık dağılımına dikkat eder-

ken, ışığın ancak karanlık bir zemin üzerinde ortaya çıkabileceğini birden anladı. Kalayın karanlık zemini üzerindeki ışık ışınları ona şunu öğretiyor: Işık kendini dışa vurmak için karanlığa gereksinim duyduğu gibi, her şey kendi karşıtına gereksinim duyar; "hayır" olmadan, "evet" olmaz, dünya karşıtlardan oluşmuştur ve nesnel olarak diyalektiktir.

Boehme'nin ilk yayınladığı yapıt "Aurora oder Morgenröte im Aufgang", karmaşa içinde, ama yine de türdeş düşüncelere yaklaşmaktadır. Azıcık eğitim görmüş bir insanda dehanın doğuşuna ve güçlü, imajlı konuşmalara yatkın bir ayakkabıcının barok dilinin anlatımına hizmet eden ışığın fışkırmasına tanık olmak görkemli bir şey. Dili öylesine bir tarzda kullanıyor ki, bir ilkokul çocuğunu güldürebilecek olan yanlış kurulmuş tümceler bile, yüksek ve garip düşünceleri dile getiriyor. Boehme "Qualitat" (nitelik) sözcüğünü, duruma göre "Qual" (sıkıntı, işkence) ve "Quellen" (şimşek) sözcükleriyle bağlantı kurarak bir l ya da iki l ile yazıyor. Yabancı sözcükleri doğru dürüst yazmayı ve okumayı bilmiyor, Latince bilmiyor: "Quallitat"dan söz ettiği zaman, "Quellende" kadar, "Quallende" diye düşünüyor ve "Quellen", "Qual", "Qualitat" sözcükleri bir tek kavramda eriyor. Böylece tümüyle yanlış ve düşsel bir etimoloji, daha sonra göreceğimiz gibi, özel olarak derin bir düşüncenin doğuşuna yol açıyor. Jakob Boehme çoğu zaman okul eğitiminin vermediği boşluklardan yararlanıyor.

–O dönemde darkafalılığı ile bilinen– Luther kilisesinin bir papazı, Jakob Boehme'nin, otoritelere pek bağlı olmayan bir düşünür olduğunu açıkladı, onu kilise kürsüsünden aforoz etti, sonunda yazı yazması yasaklandı. Bizim filozof ayakkabıcı, yedi yıl boyunca bu yasağa uydu. Sonra zihinsel bir atılım yaparak yirmi kadar yazı yayınladı, bunların çoğu pek uzun değildi, kimileri de açık mektup şeklindeydi. Bu

tehlikeyi göze almasının nedeni, kimi Silezyalı soyluların desteğini özellikle de koruyucu dostu Abraham von Franckenberg'in desteğini arkasında görmesiydi. Silezyalı soylu, İngiliz aristokrasisi ile ilişkilerini sürdürüyordu, böylece ayakkabıcı Jakob Boehme çok geçmeden İngiltere'de tanındı. Onun en önemli yazıları, –daha önce andığımız "Aurora"nın dışında– "Vierzig Fragen von der Seele", "Sachs theoso phissche Punkte" ve "Mysterium magnum"dur.

Çok geçmeden Jacob Boehme kendi ülkesinde unutuldu, oysa bir süre daha İngiltere'de ve daha az olmak üzere Fransa'da etkisini sürdürdü. Kısa süren bu ün dönemi –kendi başına oldukça gizemliydi, ama gerici düşünce de ondan yararlandı– Baader'in, ondan önce de Boehme'yi Fichte'ye karşı kulanan Schelling'in yararına oldu; Boehme'ye hayran olan Hegel de ondan yararlanmasını bildi.

Temelde diyalektik olan bu felsefenin özel niteliklerini yöntembilim planında açıklamaya çahşacak olursak; Nicolas de Cusa'ya karşın, Heraklitos'tan bu yana, onun ilk nesnel diyalektiğin kurucusu olduğunu saptarız. Paracelsus'tan söz ederken, benzer bir saptamada bulunmuştuk, ama Boehme'de diyalektik dev gibi, hatta korkunç boyutlara ulaşır. Boehme'nin tümüyle niteliksel olan doğa imajı, Galilei ve Newton'ın algılamış olduğu matematiksel doğa bilimlerine tam karşıt bir tür kutup oluşturur. Kepler'e biraz daha az karşıttır, çünkü onda niteliksel öğenin sürekliliği açıkça algılanabilir. Boehme'nin matematiksel doğa bilimlerini öğrenmediğini, adını bile bilmediğini söylemeye gerek yoktur. Onun dünya imajı, kendi döneminin burjuva toplumuna göre daha eski toplumdan kaynaklanır: Bu toplumun ideolojisi, doğaya niceliksel değil, niteliksel olarak bakar.

Kapitalist toplumda zafer, hesaba, nicelendirmeye ve mal değiş tokuşu söz konusu olduğu zaman, fiyatların oluşu-

muna bağlıdır, niceliksel olarak düzenlenen bir evrene aittir. Buna karşılık Boehme –her ne kadar zamandışı ve insanbiçimci garip bir biçim altında da olsa– her şeyin bir fışkırma ve nitelik olduğu burjuva öncesi doğa anlayışına dayanır. Spekülatif bir şekilde gölge ve ışıktan oluşan bir diyalektik diye kabul edilir.

Ayrıntılara girmeden önce, Wilhelm Raabe'nin genelde ayakkabıcıların düşünceli ruhunu ve özel olarak da ayakkabıcı Jakob Boehme'nin düşünceli ruhunu betimleyen "Aç papaz"dan bir alıntı yapmak isterim:

"Halkın dediği gibi, bu bir 'düşünceli ırk' ve başka hiçbir meslek onların loncalarının üyelerinde bu kadar dikkate değer ve ilgiye layık nitelik uyandırmıyor. Yerden biraz yüksek çalışma masası, küçük bir tabure, küçük yağ lambasının zayıf ışığını alan ve yansıtan su dolu yuvarlak bardak, insanın içine işleyen deri ve zift kokusu, deneyimlerin doğruladığı gibi insan üzerine su götürmez bir etki bırakıyor. Bu üstün meslek hangi özgünlükleri üretmiyor ki? – Konular azıcık olsun tükenmeden, ayakkabıcılık üzerine kitaplık dolduracak kadar yazılar yazılabilir ve bu ayakkabıcıların adlarını akılda tutmaya değer. Yuvarlak camdan düşen ve çalışma masasının üzerinde asılı kalan ışık ışını, tuhaf kafalı tüm bir halkın krallığıdır. Çalışmalar ağır ağır ilerlerken bu ışık insanların düşgücünü ve garip imgelerini doldurur, ince düşüncelerini renklendirir; başka hiçbir lamba onun verdiklerini veremez. Her türlü şiir, abartılı masallar, olağanüstü öyküler, dünya tiyatrosundan ahnmış eğlenceli ya da iç karartıcı anlatılar işte bu hava içinde algılanır; bu anlatılar beceriksiz bir elle yazıya geçirildiği zaman, komşuları şaşırtır; gün batımından sonra yataklarında kısık sesleriyle sahip olduğumuz kadınları güldürür ya da korkudan titretir. Ya da insan daha derın düşüncelere dalar ve 'yaşamın kökenleri'

üzerine eğilme gereğini duyar. Bakışımız ışıklı topa dalar ve bardağın dibinde tüm kişileri ve karakterleriyle evreni görürüz. Göklerin tüm kapılarını aşarız, tüm yıldızları ve öğeleriyle tanışırız. Papaz Primarius Richter, kilisenin kürsüsünden halk yığınlarını bize karşı kışkırtırken ve Görlitz'in polisi bizi içeri atmak için kapıda beklerken, yazılı olarak elde ettiğimiz yüce düşünceler bizim içimizi kaplar. Çünkü bir tek istence sahip olmak, ölümsüzlüğün hakkıdır ve sürekliliğidir. Eğer iki istence olsaydı, birisi ötekini parçalardı, sonuç kargaşalık olurdu. O içinde nice enerjiyi ve mucizeleri taşır. Ama onun yaşamı ışık saçan tek aşktır ve görkemlidir. Göğün tüm varlıkları, Tanrı'nın gönlünü amaçlayan ve onun ruhuna doğru ilerleyen bir tek isteme sahiptir. Bununla birlikte. Tanrı'nın ruhu. her şeyin yaşamıdır, özü, yüceliği, gücü veren 'centrum naturae'; (doğanın merkezi)'dir; ona kılavuzluk eden Kutsal Ruh'tur."

Kötü lambanın titrek ışıklarını yayan ışıklı top içinde çok şey görüyoruz; ve her gördüğümüzü yazıya geçmekte güçlük çekiyoruz. Bununla birlikte, bitmiş olan elyazmasının altına şunu geçirebiliriz: "Teutonicus adı verilen Jakob Boehme'nin tanrısal aydınlanmasına göre yazı."

Şimdi de son derece yetkili başka bir tanığa başvuralım. Söz konusu olan, Boehme'nin büyük ardıllarından birisi Friedrich Hegel'dir ve aynı dönemde yaşasaydı, filozof ayakkabıcı ile çok iyi görüşebilirdi. Felsefe Tarihi üzerine derslerinde şunları söylüyor: "Şeyleri dile getirmesindeki barbarca tarzı, bir kanıt gibi kendini benimsetiyor... Ama bir o kadar açık olan her şey, derinliğine bir çabadır ve en salt aşırılıkları biraraya getirmek için uğraşıyor... Bu insanı iten spekülasyonların derin gereksinimini yanlış tanımak olmaz... "Boehme'nin temel düşüncelerini sergilerken. aydınlanması gereken nokta işte budur.

Başlamak için insan kendi içindeki derinlikleri dinlemeye koyulmalıdır. Öyle bir şekilde yapılmalıdır ki bu, kendini dinlemeye başlayan insan, gizli şeylerin mesajını duyduğu izlenimine kapılmalıdır. İnsanın kendi Ben'inin içine daldığı düşünce, bir tür kendi içine bakış, bir açlık, kaygı algılaması, onu her yere iten arzu olmalıdır.

Oysa Boehme'nin her şeyin başlangıcında bulunan temel sorunu, şöyle açıklanır: Kötülük ve karanlık dünyaya nasıl vardı? Biz kendimiz kötülük doluyuz, kendi çevremizde çok az iyilik buluyoruz; oysa kilise dünyayı iyi bir tanrının yarattığını söylüyor. Boehme ilk yazılarında bu sorunu "pagan düşünceden" aldığını itiraf ediyor: "Öyleyse zayıf yaratık olan ben, tanrıdan daha mı iyiyim?" İnsanlık tarihinde çok yaygın olan bir duygudur bu, eski Yunan trajedileri bunu yansıtır, acıma duyguları bundan rahatsız olur. Bu Eyub'un sorunudur: Bu biçim altında, kendini bilinmeyen tanrı kayrasına terk etmek diye Hıristiyanlıkta yer almıştır. Eğer dünyanın ilk nedeni iyilik ise, o zaman kötülük nereden geliyor? Bu gizemi çözmek için, Boehme'ye göre insan, merkezi bir alan bulacağı ve doğanın göreceli olarak daha iyi aydınlandığı kendi derinliklerine düşünceyle gitmelidir: Burası, insanın azıcık olsun bilmediği, ama diğerlerine göre çok daha kolay varabileceği bir alandır. Bizler tanrının imajına göre yapıldığımıza göre, kendi içimize dalmak koşuluyla her şeyin başangıcıyla ilişki kurmalıyız. Kendi içimizde en derinliklerimize kaçmış olan kendi başlangıcımıza böylece dokunuyoruz. Şimdinin ve belleğimizdeki eski anıların olağanüstü bir duygusuyla şeylerin başlangıcına dokunuyoruz. kökenlerin vahşi doğasına bakışımızı daldırıyoruz. Ve bir "karışım"ın, iki öğenin temasıyla harekete geçen bir maya-

lanmanın, bir çelişkinin, bir kaynamanın ve başlangıçtan bu yana şeylerin derinliğinde bulunan iki öğe arasındaki bir kavganın bilincine varıyoruz. Ama burada durmamak gerekir: "Bir ineğin ahırın kapısı önünde durduğu gibi" akıl da başlangıcın kaynağı önünde durmamalıdır, diyor Boehme. "Kendi bilimimde çok sayıdaki kitapların belgelerini, kendi başlarına bir görüşleri olmayan din bilginlerine karşı keskin bir şekilde toplamıyorum, ama belgeyi kendime karşı ortaya koyuyorum, çünkü gök, yer, tüm varlıklar ve tanrının kendisi insanın içinde bulunuyor. İnsan kendisi olan bu kitabı okuma hakkına sahip değil midir?" Bu bir gizemci öznelciliktir, ama ayrıca daha içteki alana, kökene, her şeyin başlangıcına yeraltı yoluyla varan bir girişimdir.

Tanrıdaki Kötülük, Bu Dünya Çelişkilerinin Kaynağındadır ve Etkin Birincil Güç, Açlıktır

Başlangıcın niteliği üzerine düşünürken, iyinin dışında bu başlangıçta neler buluyoruz? Bu dünyanın tüm mutsuzluklarının nedenini buluyoruz ve bu neden, bir ilk nedendir. Bu neden "kutsal ve ışıklı güçte" değil, onun karanlık yanında bulunur. Tanrıyı ve doğayı birbirinden ayıran uzaklık azdır; Boehme bunu "Aurora" da doğruluyor: "Eğer tanrı üzerine konuşmak ve onun ne olduğunu söylemek istiyorsak, daha uzaklara bakmalıyız, bakışımızı tanrısal, yengin, kutsal ve aydınlık güce çevirmeliyiz; değişmez Teslis'e, yengin varlığa, her zaman yayılan ve her zaman devinen, doğada olduğu gibi tüm enerjilerin toplandığı yere çevirmeliyiz."

Böylece doğa yasaları gereği aynı zamanda tanrıda bulunması gereken varlığa yaklaşıyoruz: Demek ki, tanrının içinde kötü, şeytansı bir öğe vardır. Tanrısallığın öteki yüzü, şeytansılıktır, öd gibi acı, ezici, kendini beğenmiş yutucu var-

lıktır. Şeytan, terör, fırtına, dolu, parlayan ateş tanrıda bulunur, ama Boehme'ye göre sınırda yer alan iyi bir şeytan da bulunur. Şeytan ve tanrı, karşıt kimlikler gibi açıklanırlar, çünkü tanrıyı geçici yol üzerine ve dünyanın diyalektiğine götüren şeytandır. Darlıkla genişliğin, ekşilikle tatlılığın, terörle aydınlığın karşılaşması gereklidir; böylece yadsıma, dünyanın görünürdeki varlığının kaynağındadır. Eğer karşıt olumsuz öğe olmasaydı, tanrı esini ve iyinin dışavurumu da olmayacaktı. Bunu görünür yapan şey, iç kemiren inatçılıktır, ayrımdır, değişimdir, özerkliktir, biraraya gelme ve ortaklıktır. Boehme kendi nesnel diyalektiğini buradan çıkarıyor. Şöyle diyor Boehme: "Biri diğerine düşmanca bir niyetle değil, devinmek, dışavurmak için her zaman karşı çıkıyor".

Olumsuzlamanın en derinlerine bu içebakış buluşlarıyla gidiyor: Dünyanın birincil nedeni, varlık olmayanı (hiçliği) kendi içinde kapatmasıdır. Jakob Boehme'nin olumsuzlaması, artık acı ile tatlı, darlıkla genişlik, korku veren ateşle aydınlatan ateş arasındaki karşıtlık gibi yeni bir çelişki olarak tanımlanmıyor. O bunu bir imgeler. meseller ve örneksemeler bütününü, tümüyle ayrı özün temel motifiyle birleştirerek tanımlıyor. Boehme olumsuzlamanın derinliklerinde bir arzuyu, duygusal bir tepiyi, önemli bir eksiklikten doğan bir gelgeç hevesi görüyor. Arzu olumsuzlamaya yanıt veriyor, olumsuz öğe ve eksiklik, arzuda, eğer Boehme'nin kendi terimini kullanacak olursak, açlıkta ortaya çıkıyor. Açlık, olumsuzlama ailesinin tüm üyelerinde görülen bir sabittir. Arzu ve istenç olarak açlık, kendini yatıştırmak için yalnız kendisi için vardır: "İstenç kendi kendini arar, kendinde olan açlığın niteliğinden başka bir şey bulamaz. Kendi kendine yaklaşan odur, diğer bir deyişle, kendi kendini emer!" Bu kendını emme, öyleyse "pıhtılaştırandır", kekreliktir, "geri çekilebilir", "öz istençtir", şeylerin "pekiştiricisidir". Etkenin çekirdeğindeki

tüm ayrımlaşmanın "dipsizliğini" o oluşturur. Öyleyse Boehme'ye göre sıkıcı kekrelik, tanrısal "karar"a özdeştir. Varlık bilgisinin en son kaynağı olan açlık, tanrıdaki doğayı yayar.

Doğayı Niteliksel Düşünmek, Zengin Ruhlar, Dünyanın Beşinci Özü: İnsan

İçinde acının, tatlının, ateşin, ışığın, sesin doğa yaşamının gerçek nitelikleri gibi algılandığı salt niceliksel bir doğa imgesinin ayrıntılı betimlemesinin peşinden, mekanist doğal bilime saf bir tarzda, ama temelden karşı koyan bir görüş. Böylece basit baskıların, itimlerin, niceliksel değişimlerin yerine, büyük sayıda nitelikleri görüyoruz. Aynı doğrultuda daha sonra Goethe'nin renkler kuramı yazılacaktır; bu Goethe'nin Newton'a karşı koyduğu kuramdır ve burada renkler "gecenin ve ışığın çocukları" gibi, "ışığın edimleri ve acıları" gibi algılanırlar. "Goethe'ye özgü bu uyumlar" hemen bize Boehme'yi düşündürüyor.

Boehme, bu şaşırtıcı, ama yine de iyice düşünülmüş yöntemle *yedi köken*'i belirlediğine inanıyor. Ona göre tanrıdaki doğa güçleri ya da doğadaki tanrı güçleri çoğalmanın, fışkırmanın, acının, "niteliğin" (Quallität) yedi biçimi gibi dünyada dönüp durur ve onu destekler: Gerçekte dünyayı bunlar kurar. Buradan yaratılışın bir kerede oluşmadığı, ama sürekli olduğu varsayılıyor. Eğer dünya her an 'yeniden yaratılmasa", eğer kendi içinde "üretici" bir öğe taşımasa, hiçliğe düşmüştü. "Tuz"a doğru yönelmiş bulunan birinci güç kekreliktir, gerici öğedir; onunla birleşen ikinci güç öğesi, çözücü acı öğedir, "Mercüre"e doğru yönelmiştir(*).

(*) 'Mercure": Burada "gezegen" anlamında kullanılıyor, ama simyada civa, doğayı oluşturan temel bir öğe sayılması nedeniyle bu gezegene anıştırmada bulunuyorlar. (Ç.N.)

hoşnutsuzluk duygusu gibi duyumsanan ıtıcı devingenliktir – bu terim Almanca'da da "duygunluk" duyusudur. Duyarlı olmak, kolayca kızmak, sinirlenmektir, ama aynı zamanda çok çabuk sinirlenmek, uyarılara tepki göstermektir. Bu düzensizliği ilk gören Anaxagoras'tır; ona göre her duyumsamaya, bir hoşnutsuzluk duyusu eşlik eder. İçerikler hoşa gidici olabilir, ama duyumsamanın verdiği sorun, arzu edilmez biçiminde duyumsanabilir.

Üçüncü güç çoğalma (bollaşma), temelde olumsuzdur, sıkıntı adını alır; alevsiz ateş kükürt gibi yanar, külün altında gizlenir; devinirliğe karşı kekreliğin savaşıdır. Ateş kükürdün dibinde uyur. Boehme'ye göre tüm bunlarda yalnızca bir öznel, psişik durum değil, ayrıca nesnenin belirlenmesi de vardır. Öznel ve psişik durum nesnelerin gerçekten örttüklerini, açığa çıkarmaktan başka bir şey yapmıyor; Boehme'ye göre bu gerçek bilimsel bir ulamdır. Boehme, o sıralarda kullanılan "salniter" simya-kimya terimiyle doğal gerçekliğin üç temel gücüne işaret ediyor. Filozof Schelling'in gençliğinde yazdığı bir şiirde "salniter", yeniden dirilmenin neşeli bayramıdır; bu sözcük Bizans dilindeki "salonitron"dan türemedir ve "güherçile" anlamına gelmektedir. Bizans döneminde nitrik asit saf altın elde etmek için kullanılıyordu. Bununla birlikte sözcük çok daha eski olmalıdır: Belki de eski Babilonya'ya kadar uzanıyor ve baz niteliğindeki külü "nitriu" sözcüğü ile belirtiyor.(*) Eğer bu etimoloji doğru ise, bu sözcük Romalılar'a geçmeden önce Yunanlılar Babilliler'den aldılar. Bu yollardan dolaşarak geldi ve "ayakkabıcının latincesini" zenginleştirdi; Jakob Boehme bunu kendi simyası için kullandı. Gerçekte bu sözcük, bazik öğenin

(*) Eski çağda bazik bir özellik taşıyan küllü su ile çamaşır yıkandığını Tevrat'tan anlıyoruz. Babilliler 'nitriu (nitratı)" buradan tanımış olabilirler. (Ç.N.)

ortaklaşa bir terimidir, çoğalan güçlerin ilk üçünün ortaklaşa terimidir: Kekrelik, duyarlı devingenlik ve kül altında yatan ateş. Oysa çoğalan güçlerin ilk üçü içinde zaten "hayır" "evet"le birleşmiştir. Gerçekte ağır basan "hayır"dır, "evet" kendini dışavurmayı başaramaz, çünkü "hayır" onu emmiştir. Acı, dar ve bazik olan "hayır", "evet"i hapiste tutar. Ancak durumu tersine çeviren, çoğalan dördüncü güçtür. Bu genel eğilim, sıkıntı kükürdünün fışkıran ateşinden başka bir şey değildir. Birdenbire çakma özelliğine, yıldırımla akraba olan bir sertlikle kendini dışavurma özelliğine sahiptir. Bu nedenle Boehme kendi ateşine bir kez daha psişik alandan alınmış bir ad veriyor –gerçekte "ürkü" ("Schreck" ya da "Schrack") adını veriyor– bu terim aynı zamanda doğanın belirlenmesidir. Birbirinden ayrı iki biçim altında görünüyor: Öfkenin ateşinde, fırtınanın, kasırganın ve yangının tehdidinde olduğu gibi karanlık, dar ve hırçın bir biçim altında, diğer bir deyişle, olumsuz olarak ortaya çıkıyor; insan yalnızca korkuyla ondan başını çevirmiyor, Boehme'ye göre onu korku olarak görüyor. Boehme korku ile bir kez daha psişik ulama başvuruyor ve ona doğal felsefenin niteliksel bir ulam sayması gibi tam bir kimlik veriyor: Ateş korku salıyor ve bu nedenle yıldırım şeklinde göründüğü zaman yalnızca ilkel bir korkuya yol açmıyor, ayrıca kendisi bir korku oluyor. Bu olumsuz ateş her şeyin altında nöbet tutuyor ve ilk fırsatta yıkıcı bir etken gibi kendini gösteriyor. Boehme'ye göre her büyük fırtına, dünyanın sonunun bir provasıdır. Ama şimşek de "evet"in birden şiddetle kendini dışavurmasıdır, diyalektik bir tersine dönmedir. Çünkü bu aynı ateş, korkunun dışında sıcaklık ve ışık verir. Silip süpürücü ateş, insanları biraraya toplayan ocakta alev olur. Evrenin içinde, her şeyi ısıtan ve aydınlatan ortamın ateşidir; bize ilkbaharı getiren, yaşamı açtıran, dünyanın en güzel şeyi ve sıcaklığıyla kendini

gösteren güneşin mangalıdır, ışıktır. – Öyleyse beşinci çoğalan gücü özgürlüğe kavuşturan, ışığı yaratan ateştir; dünya böyle aydınlanır. Çoğalan üstün üç güç, ısı olarak ateşle özgür oluyorlar: Dingin ruhların içinde "evet", artık "hayır" korkmayacak şekilde üstün gelirken, ilk üç içinde "hayır" kendini öyle bir şekilde kabul ettirir ki, "evet" az çok silinir. Bu üç dingin nitelik, bu üç "çoğalma", "çoğalan nitelikler", doğanın "çoğalan güçleri", ışık, ses ve *bedensellik*'tir. Işığı altıncı bir temel güç izler ve –Boehme'nin doğruladığı gibi– ses her zaman ışığa eşlik eder. Belki de bu "kürelerin uyumunun" gizli bir anımsanmasıdır; insanların iç dünyası ile dış dünyası arasındaki olağan ilişkilerde karşılaşılmayan garip bir uyumdur. Goethe'nin "Faust"unun ikinci bölümünün başında bu uyumu görürüz: "Ruhun kulakları için yeni gün hışırtılar içinde doğar..." ya da "Ne gürültüler taşıyor ışık."

Ne olursa olsun, ışıkla birlikte ortaya çıkan –üstün düzey ya da nitelik– gürültü ya da sestir. Söz sesten doğmuştur diye açıklıyor Boehme. Sözcük anlamayı ve anlayışı kolaylaştırıyor, zekâ içeriklerinin alışverişlerini olası kılıyor. Yedinci nitelik olan *bedensellik,* bu altı çocuğun dünyaya getirilmesinin sonuçlanması gibi tüm bunlardan ortaya çıkıyor –Boehme kozmik süreci, doğurmakta olan bir kadına, gebe bir kadına benzetiyor–; *bedensellik;* diğer bir deyişle, gördüğümüz gibi kendi bütünselliği içinde oluşmuş doğa, sayımı bilinen tüm niteliklerin açık bütünlüğüdür: işte biz buna "yaratma" diyoruz. Yaratma, "centrum naturae"nin (doğal merkezin), "corpus naturae" (doğal beden, cisim) içinde yer değiştirmesidir; doğanın merkezinin beden içinde, doğanın anneliği içinde ve –en yüksek düzeyde– "corpus Christi" (İsa'nın bedeni) içinde yer değiştirmesidir.

Buraya kadar dünya içinde, insana yakından bağlı dünya içinde kaldık, ama insan soru ve dünya yanıt olarak, ya

da tersi, dünya soru, insan yanıt olarak. Boehme için makrokosmos, Paracelsus'tan daha öte "macanthropos"tur; dünya yaşam ağacına dönüşmüştür. İnsan, diyor Paracelsus -bu aynı zamanda Boehme'nin de öğretisidir-, doğanın en yüce tasarısıdır. Daha önce Boehme, "Aurora"sında söylemişti: "Doğa, tanrının yargısına kadar iki niteliği içinde saklar: Birisi pek hoş, göksel ve kutsal olan, öteki cehennemi, kızgın ve susamış. Bu iki öğe, doğanın ağacı içinde biraraya gelmiştir, insanlar doğanın ağacından yapılmıştır ve dünyada, iki öğe arasına yerleşmiş bahçede yaşarlar; insanlar her zaman büyük tehlike içindedirler, bir güneşe karşıdırlar, bir yağmura, rüzgâra ve kara."

İnsanlar açılan gözdür, kulaktır; göz ve kulak, aynı zamanda hem "centrum naturae"yi, hem "corpus naturae"yi algılar ve kavrar. İnsan, varlığı daha önce ışığın içinde belirtilmiş olan bir şeyleri kendinde taşır: Doğanın en yüksek tasarısı içinde birbirinden uzaklaşan, ayrışan öğe, çoğulluk; kötülük, öfke, birbirine yaklaşan saldırganlık. "Ayırt edici", sevimli Şeytan Lucifer'in, diğer bir deyişle, 'ışık-taşıyıcısının" henüz ışığın hizmetinde düzeltmediği (şey), insanda düzeltilmiş, iyiye dönüşmüş bulunuyor. Lucifer'in düştüğü yere İnsanın Oğlu İsa geçti ve O yalnız Filistin'de yaşamadı, bizim dışımızda yaşamıyor, ama O bizim kendimizdir. İsa, İnsanın Oğlu, insandaki Isa, ışığa dönüşmüş Lucifer'dir, düzelmiş, saflaşmış Lucifer'dir, tertemiz olmuş şeytandır. Meleklerin dışkısı, cennetin elması, bilgiyle aydınlanma, iyi ile kötünün ayrımı, Babil Kulesi böylece haklı çıkmış olur. Olmak-gücü'nün, bilmek-gücü'nün, yaratmak-gücü'nün tanrısal ayrıcalığı insanlara verilmiştir.

Burada İsa'ya verilen Prometheusçu nitelikleri satır aralarından okuyoruz. İnsan İsa'da ve İsa ile, en tatlı ve olumsuz (negative) bir yoldan sertleşmeye, henüz evrimleşmemiş yaşam ağacına, yaşamsal sürecin ağacı olan yaşam

ağacına ya da isterseniz, yaşamın ağaç şeklindeki sürecine karşıt olarak yanıt veriyoruz. Isırıcı olanı, bireyselleşmeyi, dağılmayı, derin düşünce ve katılaşma içinde gerginleşen devinimsizliği aşmak gerekir – Boehme'ye göre Lucifer'in düşüşü bunlardan ileri gelir. Tüm bunları aşmak, kral olan ve dünyaya egemen olması gereken insanın özel görevidir.

Paracelsus'un kavradığı şekliyle mikrokosmos ile makrokosmos arasındaki katı ilişki ortadan kalkıyor, ya da daha doğrusu, aşılıyor. Çünkü dünya geleceğe doğru bir yürüyüştür, kendisinden arıtılmış ve dönüşmüş bir dünya yaratacaktır. Yaşam ağacına dönüşmüş dünya, insanın uygunluğudur. Bu düşünceyi Boehme şu tümceyle açıklıyor: "Cennetin egemenliği ile, cehennemin egemenliğinin eskiden beridir doğanın içinde mücadele ettikleri ve doğurmakta olan bir kadın gibi çalıştıkları açıkça görülüyor. Yaşam ağacı nasıl dünyada ise ve dünyayı temsil ediyorsa, benzer şekilde, iyiliksever İsa'nın eylemi ve çalışmasıyla bizde bir amaç var; orada yaşam ağacı kendi acıları ve kendi niteliği içinde ateş alıyor, içinde bulunan ışık parlıyor ve ağacın içinde bulunduğu tüm nitelikleri dolduruyor."

Demek her şey, diyalektiğin ilke olarak ileri sürdüğü çatışmayı içinde taşıyan panteizme açılıyor; çoğalan yedi gücün süreci içinde tanrısal doğa ve onunla birlikte dünyanın acıları, tüm nitelikleriyle birlikte dünyanın arzusu ortadan kalksın diye beklerken, çatışkı doğanın tanrısal merkezinin içine aktarılıyor. Böylece uzlaşmanın sonunda bir'e, tüm anlaşmazlıkların ortadan kaldırılmasına dönülüyor.

Nesnel Diyalektik

Jakob Boehme, ışıkla karanlıklar arasındaki kavgaya nesnel diyalektik bir biçim veriyor. Karşı hareket olmadan

ikilemsiz hareket yok ve kötülük, ışığın ortaya çıkışının taşıtı oluyor. Boehme kendi düşüncesini açıklamak için, bol bol eğretilemelere başvurur. Onun kendi diyalektiğini sunduğu "Teozofik Altı Nokta"sından bir alıntı yapmama izin veriniz: "Okuyucu, ister tanrısal olsun, ister şeytansı, ister dünyasal ya da nasıl isterseniz, her şeyin evet ve hayır ile var olduğunu bilmelidir. Evet olarak 'bir', güç ve aşktır, tanrının gerçeğidir ve kişisel olarak tanrıdır. Ama hayır olmadan olduğu gibi kabul edilemez, hayır olmadan ne sevinç olabilir, ne büyüklük, ne duyarlılık. Hayır, evet ya da gerçekle karşıt anlamlıdır; gerçeklik bir karşıttan ortaya çıksın, canlansın diye de, ölümsüz aşk etkili, duyarlı ve istemli olsun diye de bu böyledir. Çünkü 'bir', iki olmak için ikiye bölünmedikçe, başka isteyecek hiçbir şeyi yoktur; bir birim olarak kendine özgü bir duygusu da yoktur, ama eğer ikiye bölünürse, bu duygu doğabilir. Hiçbir şey kendi karşıtı olmadan kendi başına ortaya çıkmaz, çünkü hiçbir karşıt bulamazsa, daha sonra geri dönmek üzere kendi kendinden çıkar. Eğer kendi kökeni olarak kendi kendine geri dönmezse, –o zaman– kendi kökenini hiç bilmez."

Pek az güneyli olan bu aydınlık-karanlık içinden Heraklitos'un bir kez daha diyalektiğinin çıktığını görüyoruz. Bu diyalektik burada bize dünyaya biçim veren öğe, dünyayı kendi içinden çıkaran ve onu kendini dışavurmaya zorlayan öz gibi görünüyor. Dünya, evet ile hayır arasındaki değinmenin yol açtığı bir mayalanmadan ("Gärung") doğmuştur. Dünyada ne varsa –dünya burada bir ımbiğin işlevini yerine getiriyor–, kimyasal planda olduğu kadar, ahlaksal ve dinsel planda da her zaman ışık üretmek üzeredir.

FRANCIS BACON

Şimdi zihinsel hava birdenbire değişecek ve bize çok daha yakın gelecek: İtalya ve Almanya'da oyalandıktan sonra, İngiltere'ye ve orada Francis Bacon'a yaklaşmak için Manş Denizi'ni aşacağız. Rönesans'ı terk etmeden, kendimizi göreceli olarak daha ileri kapitalist bir ülkede buluyoruz. Bu ülke her bakımdan Paracelsus'un ve Jakob Boehme'nin Almanya'sından ayrılır. İngiliz kapitalizmi, yalnız ticaret ve bankacılıkta gelişmiş İtalyan kapitalizmi kadar gelişmiştir, ama İngiltere'de –tıpkı bir tablonun arka fonu gibi– XVIII. yüzyıl büyük endüstri devrimi ile birlikte modern kapitalizmin yaklaştığını seziyoruz; bu büyük devrim bu ülkede XVI. yüzyıldan itibaren hazırlanmaya başlamıştı.

Öte yandan İngilizler, Christobal Columbus'un girişimlerini, denizin çekiciliğini, Atlantik'in engin kıyılarında yolculuklar etmeyi ayrı bir anlayışla kabul ettiler, "daha öte olmayan"a, "daha ötesi"yle karşı çıktılar. Gerçekte "daha ötesi" formülü, Bacon'ın önemli yapıtı "Novum organon"un ilk basımındaki kapak deseniyle açıklanıyor ve başlık için bir süs hizmeti görüyor. Kapak baskısı bize görkemli üç İngiliz gemi direğini Hercules'in sütunlarını geçerken ve tüm yelkenlerini açmış Okyanus'a doğru açılırken gösteriyor. Gerçi geminin yükü, yolculuğun amacı, Paracelsus ve Jakob Boehme'ye göre daha az karanlık, daha az örtülü ve daha az değerli. Bununla birlikte Paracelsus ile Boehme'nin

hazineleri çoğu zaman yeraltı mezarlığının dibine gömülmüş gibiyken, İngiliz filozofu modern düşüncelerle dolup taşar ve çok kolay ulaşılabilir. Ufuklarının genişliğiyle ve çağdaşlığıyla kendini gösteriyor, bunları utkun kapitalizmin düzeyine getiriyor.

Bununla birlikte, Alman ekonomisindeki gecikmenin mutlu sonuçlarının olduğunu da unutmayalım: Bu etkiler kendini ekonomik alanda, ülkedekilerin yaşam stillerinde göstermediği gibi, Almanya'yı Avrupa'nın güçleriyle daha az bütünlüyordu, ama Almanya Ortaçağ düşüncesinin kimi yanlarını ve o çağa özgü soru sorma tarzını korudu; oysa kapitalist ülkeler bunları ortadan kaldırdılar. Bacon'ın kendisi, kimi Fransız yazarlarının kuşkuculuğundan iyice etkilenmişti: Bunların en belirgin olanı Montaigne'in *Denemeler*'idir (1580), daha sonra Charron ve Sanchez gelir.

Montaigne'de kuşkudan belli bir tad alma, sakınımlı bir "belki"nin sınırları içinde kalma, fazla bir yükümlülüğe girmeme ve her türlü tutkudan öte durma görülür. Böyle bir tutum temelde Rönesans anlayışına ve utkun burjuva hareketine yabancıdır. Buna göre dünya kuşkuculuğu Bacon'ın mizacına da uygun değildir. Bacon'a göre kuşkuculuk bir baharattır, sakınımlı olmaya bir çağrıdır, denetmeden hiçbir şeyi kabul etmemektir; öyleyse söz konusu olan bilginin hizmetinde bir kuşkuculuktur. Bacon'da buna nominalist (adcı) gelenek de eklenir –Rönesans aşamasındaki İngiltere'de bu asla sınırlı değildir– ve uzun zamandan beridir felsefi bir üst yapıyla İngiliz amprik-burjuva düşüncesini hazırlamıştır.

Toplumsal yönetimin kaynağı, ekonomik ve politik güce aç olan, yükselen burjuvazidedir; bu güç bir ayrıcalıktan ya da doğumla birlikte gelmez, çalışmaktan, iş gerçekleştirmekten, bireyin bilgisinden kaynaklanır. Aynı zamanda bu Bacon'un ünlü sözünün de kaynağıdır: "Knowledge is po-

wer" (bilgi güçtür) ve bu soylu feodaliteye karşı bir saldırı gibi anlaşılmalıdır.

Bilgi zenginlik getirdiği gibi, zenginliğin gücü de gücün zenginliği önünde geri çekilir ve burada Bacon'ın felsefesi, endüstri devrimini uzun bir erim içinde destekleyen ve hazırlayan bir ideoloji olarak ortaya çıkar.

Bacon'ın çağdaşlarından birisi olan büyük İngiliz piyes yazarı Christopher Marlowe, "Dr. Faust'un Trajik Tarihi"ni yazmıştı. Daha sonra İngiliz komedi topluluğu bu dramatik konuyu Almanya'ya götürdü. Ama Marlowe'un "Faust"u, Alman "Faust"tan bir noktada açıkça ayrılır: Faust'un Alman "melezi" bilgi için aşırı bir arzu taşırken, Marlowe'un Faust "melezi", güç istencesidir ve Marlowe'a göre bilgi, yalnızca zenginliğin gücünü ele geçirmesine hizmet eder. Demek ki bu Bacon denkleminde dile gelen tipik bir İngiliz ideolojisidir: "Bilgi = güç", yararcılığı içinde değer kazanır ve Bacon'da felsefi bir kılık değiştirir. Gerçekten de yararcı düşünce, burjuvazide zenginliğin gücünün haklı çıkarılmasının ötesinde başka bir düşünceyi gizler: Tüm bilgi, "regnum hominis"in (insan egemenliği'nin) hizmetinde olmalıdır. Böyle olunca, insanın egemenliği, *demokratik egemenlik* olarak düşünülmüştür. O zaman bu elbette bir yanılsamaydı, öznel olarak yanlış bir bilinçlenmeydi, çünkü XVI. yüzyıl böyle bir zemin için olgun değildi, ama düşünce bir önceleme değerine sahipti. Kültürel kalıtın gerçek bir öğesini bize verdi ve bizi ilgilendiren de bu noktadır.

Verulamlı Francis Bacon (1561-1626), Jakob Boehme gibi bir ayakkabıcı ustası değildir, tersine, soylu bir aileden dir, toplumun geniş ufuklarını içine alan yüksek tabakalar arasında yaşamaktadır. Adalet bakanı olduktan sonra, çok geçmeden başbakanlığa atandı ve kraldan sonra ülkenin ilk insanı oldu. Düşüşü de bir o kadar gürültü çıkardı! Yolsuz-

lukla suçlandı; doğrusu bu dönemle ilgili belgeler bir kesinlik taşımıyor. Ne olursa olsun, Bacon'ın düşmanları, başbakanın Londra Kulesi'nde ömür boyu tutuklu kalması için bir mahkûmiyet kararını elde ediyorlar. Bir varsayıma göre Bacon, daha yüksekte bulunan bir kişinin, yani kralın suçunu örtmek için günah keçisi rolünü oynamayı kabul etti! Ama kral aynı zamanda onu bağışlamak için elini çabuk tuttu, rahatça bir emeklilik yaşaması için olanaklar sağladı, böylece filozof düşüncelerini yazıya geçirecek zamanı buldu – geriye zaten yaşayacak az bir zamanı kalmıştı.

Bu yolsuzluk davası için kendimizi kutlayalım, çünkü eğer bu olay olmasaydı, dürüst bir devlet adamı kazanacaktık, yoksa bir filozof değil. Onun devlet adamlığı döneminden bize birkaç diyalog, az bulunur birkaç yazı kalmıştır. Gerçi Bacon'ın geliştirdiği felsefe üniversite dünyasından, skolastik düşünceden ve Ortaçağ'dan uzaktır. Eğretilemelerle dolu, kimi kez Lichtenberg'i, kimi kez Schopenhauer'i anımsatan esprili bir stili vardır, tüm filozofların en esprilisi odur. Bacon'ın felsefesinin analizine kısaca girişmeden önce, onun eğretilemelerinden birkaçını anlatmama izin veriniz. Kısa yazılarında olduğu kadar, bilimsel incelemelerinde de bulunur: "Mutluluğun sanatçısı olunuz, yoksa onun rahatsız edici isteklisi değil!" Ya da "İnsan kendi sevincini ya kendi zenginliğinde bulur ya da yakınlarının içinde bulunduğu güçlüklerde. Kötücül insan başkalarının mutsuzluğuna sevinir, kendi servetiyle yaşamaz, başkalarının malıyla geçinir." Ya da: "En iyisi kimi büyük düşünürlere kanat vermek değil, onların ayakkabısına kurşun dökmektir." Ya da: "Tanrıya adanmış dinbilgisi, rahibeler gibi kısırdır."

Şimdi de Francis Bacon üzerine eğlendirici bir olayı anlatmanın sırasıdır: XIX. yüzyılın ikinci yarısında filozofun kişiliği hiç beklenmedik ve insanı çok şaşırtacak bir şekilde,

ama aynı zamanda gurur okşayıcı yeni bir nitelikle zenginleşti. Onun buna gereksinimi vardı, çünkü Alman kimyacı Liebig, ona iyice yüklenmişti. Onu bir mit olmaktan çıkarmış, geveze, dolandırıcı, gülünüç bir ütopyacı yerine koymuştu: sözün kısası, ona karşı açık bir antipati sergilemişti. Ama bunun yanında Bacon'ın adı, Shakespeare'in olduğu bilinen piyeslerin yazarının kimliği üzerindeki tartışmalara da taşınmıştı. Buna göre Shakespeare'in hiçbir dramına sahip değiliz, yalnızca yaşamöyküsü ile ilgili birkaç dize bulunuyor. İmzasını çok az kullandı, ama asla aynı biçimde değil, çoğu zaman da borçlarını tanırken ve alacaklılarla ilgili belgelerde. Oysa deha, Jakob Boehme örneğinde gördüğümüz gibi insanla birlikte dünyaya gelebilir, ama Shakespeare'in kendisi bilgi hazinelerini nereden edindi ve yukarı sınıf insanlarının, saray çevresinde oturanların yaşam tarzını nereden öğrendi? diye soruluyordu. İşte Bacon ile ilgili sav böyle geliştirildi ve büyük bilgin aynı zamanda en yetkin piyes yazarı da olabilirdi. Kralın başbakanı sıfatını taşıyan bir adam, toplumun gözünde küçümsenen gezgin tiyatrocular a tiyatro piyesi yazamayacağı için, o bunları William Shakespeare adı altında yayınladı, bunların oyuncusu oldu, bunun ötesinde başka bir şey yok.

Bu saçma tezde, oldukça basit bir sorunun yerini, çözümü olmayan başka bir sorun alıyordu: Bacon'ın yönettiği krallıkta, bir başbakanın boş zamanlarında Shakespeare'in dev yapıtlarını yazmaya izin veren kolaylıklar bulunamazdı! Winkelband'ın dediği gibi, Shakespeare'nin boş zamanlarında Bacon'ın felsefesini geliştirdiğini kabul etmek, Shakespeare'in piyeslerinin yazarlığını Bacon'a mal etmekten daha akıllıca olur. Bununla birlikte, burada söz konusu olan kuşkulu şakanın, Shakespeare'in piyeslerinin babalığı üzerine olan tartışmayı artırmış olmasıdır. Mark Twain'in önerisinin alaycı olduğu kadar, esprili bir çözüm yolu olduğu da

bilinmektedir. Buna göre Shakespeare'in piyeslerini, yine aynı adı taşıyan başka bir yazar yazmıştır.

Bu tartışmaları başka bir düşsel varsayım izleyecektir. *Don Quichotte*'nin İspanya'da yayınlanmasından birkaç yıl sonra. ne gariptir bu güzel romanın çevirisi İngiltere'de de yayınlanmıştır. Bu olay, *Don Quichotte*'yi önce İngilizce olarak Bacon'ın yazdığının, daha sonra da Cervantes adlı sakat ve küçük bir subayın çevirisi olarak İspanya'da yayınlandığının bir kanıtı olamaz mı? Bütün bunlardan, bu anda bizi meşgul eden insanın önemli bir kişi olduğu sonucu çıkarılabilir, çünkü ona yalnızca felsefe kitaplarının sahibi gözüyle değil, ayrıca Shakespeare'in tüm piyeslerinin ve Cervantes'in *Don Quichotte*'sinin yazarı gözüyle de bakıyoruz! Anlaşılan Bacon kendi döneminde büyük bir üne sahipti, aksi halde onunla ilgili olarak bu denli kaba varsayımlar ileri sürülemezdi...

Önce yazarın taşraya çekilerek kesin biçimini verdiği ve bizim daha önce andığımız en önemli yapıtlarını sunmama izin veriniz. Böylesine kısa bir süre içinde tüm tasarılarını gerçekleştiremediğini söylememize gerek yok. Mitoloji üzerine incelemeleri ve eski çağ efsaneleri üzerine küçük denemeleri bir yana, en önemli yapıtı olan "Instauratio magna scientiarum"u (Önemli Bilimlerin Kuruluşu) yazmak istemişti. Bu yapıt tamamlanmadı. Kuşkusuz Bacon, kendi geçiş döneminden esinlenerek tüm yetkinliğin zararlı olduğunu söylemek istemişti. Ayrıca yapıt sadece iki bölümü içeriyordu: Birincisi, "De dignitate et augmentis scientiarum" (Bilimlerin Saygınlığı ve Büyümesi Üzerine) ve ikincisi, şu ünlü "Novum Organon Scientiarum" (Bilimlerin Yeni Organı); birincisi 1623, ikincisi 1620 tarihini taşımaktadır. İkisi birlikte yeni bir "globus intellectualis"in, bir repertuarın taslağı gibi düşünülmüştü ve bunlarda bilinen her bilim –daha önemlisi– bundan sonra geliştirilecek her bilim yer alacaktı. Büyük keşif yolcu-

luklarına koşut olarak Bacon böyece yeni bir keşif tekniği olan *ampirik-dedüktif yöntemi*'ne dayanarak yeni bir kavramsal alanın keşfine girişmişti. Bize ekte "Nova Atlantis"i (Yeni Atlantid) ilk ütopya tekniği diye sunuyor. Burada bizi ilgilendiren şey, Lulle'nin sanatına karşı kendi tartışmasında yeni bir tonu benimsemiş olmasıdır. Bacon kendi tasarısına aynı zamanda "ars inveniendi" (buluş sanatı) adını veriyor. Ama o zamanlar Raymond Lulle, genelden özeli ve özelden tekeli çıkarıyordu; Bacon ise tek tek olguları ve özeli kendi soyutlamaları sayesinde evrensel olana varmak için alıyordu. Tümevarım yoluyla mantık yasasını keşfetmeye çalıştı. Böylece tümevarımcı bilimsel yöntemi kurdu. Bacon'da bu daha çok bir program değerine sahiptir, çünkü Galilei'den beri gözlenmiş olguların gerçek bilgisi onda yoktu; matematiksel tamamlamalar az çok eksikliğini gösteriyordu.

Bilginin Amacı: Doğaya Egemenlik

Bacon'ın öğretisinin temel tasarısı yenidir, ona göre kendi başına gerçeklik, kendi başına bilgi yoktur. Tüm bilgi insana yararlı olmalıdır, diğer bir deyişle, insanın yeryüzündeki egemenliğine, herkesin mutluluğuna hizmet etmelidir. Bacon'ın "yararcılık" adını verdiği en son amaç budur: Ona göre "bilim" sayesinde angaryadan, çalışmaktan, yoksunluktan, baskıdan, kazalardan, hastalıklardan, şanssızlıklardan uzak, dünyamn dönüşümü ve iyileştirilmesi sayılabilecek daha mutlu ve daha kolay bir yaşama varmaktır. Bu tasarı, kapitalizmin ticari aşamasını terk edip endüstriyel kapitalizm çağına varan genç kapitalizmin atılımını dile getiriyordu. Sözün gerçek anlamıyla hareket muhasebeye girdi; safça dile gelen bu hareketin yankısı, XVIII. yüzyılda Adam Smith'te hâlâ duyarlı olarak görülüyordu ve bu ekonomik biçim, en

çok sayıda insana, olası en büyük mutluluğu verecekti. Oysa bu tasarıyı gerçekleştirmek için, doğa yasalarının nedenlerini bilmek gerekir; doğayı, "insan egemenliği"nin hizmetine vermek için zorlamak gerekir. Bacon için bunun anlamı: Dünyanın efendisi olmak, şeyler üzerinde kendi gücünü göstermek ve bize hizmet etmesi için nesneleri dönüştürmektir. Oysa doğaya egemenlik, ancak onun gerçek karşıtı ile, ona boyun eğmekle olasıdır: "Natura parendo vincitur", diyor Bacon, yani "doğaya boyun eğerek onu yeneriz". Öyleyse doğaya boyun eğdirmek, teknik üstünlüğü elde tutmak için doğayı tanımak gerekir. Böylece eski büyüye karşı koyan yeni bir büyü doğar. Kuşkusuz eski zamanların büyüsü de dünyayı dönüştürmek istiyordu, ama saçma yollara başvuruyordu. Bacon bu saçma büyüyü aşmak için tekniğe başvurur. O dönemde "teknik" terimi, tümüyle yeni büyülü bir sözdü ve tekniği kurmak gibi yalnızca bir tek amacı vardı. Eğer Bacon'ın çarpıcı imajıyla dile getirecek olursak, Büyük İskender'in ve Julius Caesare'in seferleri, Kral Arthur'un şövalyeleri için neyse, doğal büyünün gerçekleştirilmesi de oydu. Kral Arthur'un şövalyeleri birer efsaneydi, oysa İskender'in ve Caesare'in seferleri, zaferlerin, fetihlerin eşlik ettiği birer gerçek savaştı ve yeryüzünü gerçekten dönüştürmeyi amaçlıyordu. Büyü, yani düşün görselleşmesi bir tür dengesini buluyor, kendi ayakları üzerine duruyordu: Bize görevimizi veren büyü oldu; biz bu görevi ciddiye alıyor ve onu nasıl tüm boşinançlardan kurtarıyorsak, benzer şekilde skolastik bilimden ve dinbiliminden de kurtarıyoruz.

Duyumsallık ve Akıl

Boyun eğdirmeyi uygularken, kime boyun eğileceğini bilmek gerekir. Öyleyse deneyim sahibi olmak gerekir, çün-

kü ancak deneyimle biz nesnelere yaklaşabiliriz. Eğer doğaya egemen olmak istiyorsak, o zaman yalnız doğanın görüşlerine uymalıyız ve kendi saçma görüşlerimizle tersini söylememeliyiz. Kendi duyu organlarımıza danışmalıyız, gerçeklikle ilişkileri ancak duyularımızla kurarız. Buna göre yasaları ve kuralları tümdengelim yoluyla ortaya çıkarmak görevi akla düşer. Bruno'yu izleyen Bacon, insan, diyor, dünyayı, yani dış alanı ve doğayı güvence altına alabilecek iki kapıyı kullanmalıdır; bunlar duyumsallık ve akıldır. Eğer böyle davranırsak, o zaman kendimizi olayların gidişine kaptırmayız, ama bu gidişin düzeyine yükselerek onunla yakınlık kurarız; yalnız düşüncelerimiz arasındaki bağlantıları değil, yasaların yönettiği karşılıklı bağları, şeylerin ortaklığını da kavrarız. Duyumsallık ve akıl, diyor Bacon, artık yan yana yürümüyor, yasal bir evlilikle, biraraya geliyor. İşte böyle bir birlik adına, tek yanlı ampirizm kadar, soyut akılcılığı da reddetmek gerekir.

Bacon kendi düşüncesini betimlemek için, aşağıdaki benzetmeyi bize sunuyor: "Bir ampirist, kafasını kullanmadan ne bulursa onu toplayan ve bunları olduğu gibi evine taşıyan bir karıncaya benziyor. Önselci, saf akılcı, her şeyi kendi maddesinden alan ve boş bir ağ ören bir örümceğe benziyor. Gerçek filozof, ne karıncadır, ne örümcek; o bir arı gibi çiçek özlerini toplar ve bunlardan bal yapar. "Pek açık olmayan ve algılama ile akıl arasındaki ilişkileri derinleştirmeye yaramayan hoş bir benzetme bu. Çünkü duyumsallıkla akıl arasındaki sorunlar, bir evlilik sözleşmesiyle çözülmüş olmaz. Önce Hume, daha sonra Alman filozofları ve bu arada özellikle Kant, bu konuyla ilgili olarak keskin sorular soracaklardır: Dış dünya ile iletişim kurmak için sahip olduğumuz ve duyumsallıkla akıl adını alan algılamanın iki gövdesi, iki organı nelerdir? Niçin birincisi (duyumsallık) yalnızca özel bir nitelik gösteriyor ve ötekisi evrenseli amaçlıyor? Niçin neden

ve sonuç ilişkilerini görme yeteneğinde değilim ve niçin bunları düşünmek zorunda kalıyorum? İki gövdenin bir tek kökü belki olabilir, diye soruyor Kant. Tüm bu sorunlar Bacon'ı çok uzaktan ilgilendiriyor. Bununla birlikte, onun felsefesi, konuya ilk girişi yapmaya izin verecek kadar yeterli ve henüz yeni başlanmış bir evin yapılışı için gerekli öğeleri veriyor.

Idollerin Öğretisi

Bacon'ın felsefesi, son derece önemli, oldukça ilginç ve daha kalıcı bir öğeyi içeriyor: Gerçekte algılamayla aklın yasal ikilemine başvurmanın önceden kabul edilmiş tüm görüşlerini, yanılsamalarını ve katılımlarını terk etmek gerektiğini açıkça belirtiyor. Bacon'ın geliştirmiş olduğu şu ünlü idoller ya da yanılsamalar öğretisine böylece yaklaşmış oluyoruz. Başlangıçtan değil de, evrim sonucunda zihin. bulanık ve düzgün olmayan bir aynaya benzer, diyor Bacon ve bize nesnelerin bozulmuş bir görüntüsünü verir. Bize dünyayı uygun bir şekilde yansıtması için, öyleyse onu temizlemek, parlatmak gerekir. Yalnız böyle bir koşul içinde zihnin aynası dünyayı bize göründüğü gibi verir.

Demek ki Bacon'ın çıkış noktası, imajın ve yansımanın ("imaj-yansıma") eğretilemesidir. Dört idol gerçekliğin uygun yetkinliğine karşı koyar, diye açıklıyor. Burada söz konusu olan kuşkuculuğun bize sunduğu ve biriyle, tüm yargılamadan vazgeçmeyle sonuçlanan ve yine kuşkulu doğan, ama görev almayan, "evet" ile "hayır"ın dengesi içinde yatışan bir sarsılmazlıkla sonuçlanan biçimsel çözümü olmayan mantık güçlüğü ve çıkışı olmayan yollar değildir. Bacon'ın amacı, kuşkunun yatışması değil, reddedilmesidir. Bacon idolün gerçek niteliğini açığa vururken. kendini bilinmezciliğe bırakmaz. tersine. içinden bir tür sevinç duyar: Ayna parlar, her şey daha ya-

kınlaşır, gök, bir fırtına sonrasında olduğu gibi durudur ve ışık saçar, akıl kendi ilkbaharına girer! Bu dört idol şöyle adlandırılır: *İdola specus* (Mağara yanılsamaları), *İdola tribus* (Türlerin yanılsamaları), *İdola fori* (Pazar yanılsamaları), *İdola theatri* (Tiyatro yanılsamaları), diğer bir deyişle, otorite.

Birinci kümedekiler, demek ki "idola specus"u, mağara yanılsamaları içerir. Söz konusu olan, bireyin kendi kişiliğinin mağarası içinde, kendi özgünlüğü, bireysel yetenekleri içinde, doğuştan kazandığı ya da yaşamın rastlantılarıyla edindiği bireysel yalıtımıdır. Kişisel yeğlemeler, özgünlükler, keyfi kararlar, ivedi yargılar ve "de gustibus non disputandum" (zevkler tartışılmaz) diyen her şey, bu ulama girer. Öyleyse insanın, şeyleri daha genel bir görünüm içinde ve daha az rastlantıya bağlı bir şekilde görmesi ve özellikle yargılaması için, "dar anlayıştan" kurtulması gerekir. Birisi fazla benzerlik görüyor, diyor Bacon, ötekisi daha az benzerlik görüyor; birisi eski olanı yeğliyor ve yeni olan ne varsa geri çeviriyor, öteki yalnız yeniliği seviyor ve eski şeylere karşı haksızlık ediyor. Burada söz konusu olan rastlantılara bağlı bir ayırt etmedir ve bilimi hiç mi hiç ilgilendirmez.

İkinci küme olan yanılsamalar "idola tribus", –ki biz buna "idola genaris humani" de diyebiliriz– insanın kendi türüne bağlı olmasından kaynaklanır: bunun sonucunda insanın kendi duyumsal algılamalarının sınırlılığı ve insanbiçimliliği söz konusudur. Herkese göre güneş doğudan yükselir, bireyi dikkate almadan bunun tüm tür için bir yanılsama olduğunu söyleyebiliriz. Öyleyse duyumsal algılamaların nesnelliğini güvence altına alacak aletler yaparak "analogia naturae"ye (doğal kıyaslamaya) geçiş yolunu açmak için duyuları yetkinleştirmeliyiz. Sıcaklığı elle duymak yerine, kendi ısısı olmayan ve insanbiçimci yoldan kendi gözlemini yapmayacak bir termometre kullanmak gerekir. Duyularımız

bize "Samanyolunu" gösteriyor, ama Bacon, bu Samanyolunun çok büyük sayıda yıldızlardan oluştuğunu bize söylüyor. Bizim duyumsal izlenimlerimiz, nesneyi "insanlaştırıyor". Biz kendi algılarımıza güvenerek, nesnelerin kendilerine yabancı olan insani nitelikler ve eğilimler veriyoruz, çünkü insanlar kendilerine özgü bir tarzda doğayı açıklıyorlar.

Bacon, ereklilik düşüncesine (kavramına) şiddetle karşı çıkar, ilk önce erekçilerin yargılarına karşı savaşır. Doğayı düşünürken, her yerde "analogia hominis"in yerine, "analogia naturae"yi koymak gerekir. Doğrusu bu postula hem Paracelsus'un, hem de Boehme'nin görüşlerine karşıdır, çünkü onlar dünyayı "analogia hominis"in görünümü içinde algılıyorlar. İnsan bir mikrokosmostur ya da dünya bir "macanthrope", büyük bir insandır, yıldızlara kadar büyüyen Cabale'ın Adam Kadmon'udur; her ikisi de aynı anlama gelir. Bacon'a göre bir tek "analogia naturae" vardır, öyleyse insanı, inorganik de olsa, doğanın perspektifi içinde görmek gerekir.

İngiliz ampiristçisi ve tümden tümevarımcı yöntemin yandaşı, burada mekanizm yönünde ilk adımını atıyor. Bacon'ın başlattığı erekçiliğe karşı savaşta, o dönemde çok moda olan insanbiçimci erekçilerin olumlamaları üzerine hep alay ettiler, ama en büyük zaferlerini XVIII. yüzyılda kazandılar. Sonunda erekçilik, her türlü teleolojiyi (erekbilimcilik) haklı çıkardı ve insanbiçimciliği aşarak, onu dinbilimi düzeyine indirerek teleolojiyi değerinden düşürdü. Yabani hayvanlar, soğuktan korunmak için kürklü deriye sahiptir; ağaçlar kendi meyvelerini yağmurdan ve güneşten korumak için yapraklara sahiptir. Öyleyse yapraklar, eriklerin göze zarar vermemesi için akıllı tanrının bağışladığı güneş gözlükleridir, denilebilir! Bunun üzerine Bacon soruyor: Bizim iyi tanrımız, bizi gece bekçilerine para ödemekten kurtarmak için. acaba güneşi niçin geceleri de parlatmıyor?

İngiliz filozofu, biraz basite kaçan bir şakayla, çok ilkel kanıtlar kullanan ya da açıkça dinbilimine katılan erekçi öğretiyle hesaplaşıyor. Onun yerine, tüm erekçiliği dışta bırakan salt nedensel bir fiziği koyuyor, ama bu kez kendisi mekanist bir dogmatizme düşüyor ve ticari eşyaların dolaşım ilkesini "insanlaştırarak" bir "idolon tribus"un içine düşüyor.

İdollerin üçüncü kümesi, birbirinden ayrı "idola fori"leri, "forum (pazar) yanılsamalarını" içeriyor. Bireyin ve türün önyargılarına, *edinilmiş* önyargılarla, tarihsel evrimden gelen önyargılar ekleniyor. "İdola fori"ler, kamu düşüncesinin önyargılarıdır, her yerde dolaşan, bizi etkileyen ve düşünülmeden söylenmiş "sloganlar"dır. Bacon bu bölüme, dilin eleştirisini ekler; yazarın gözünde bu eleştiri, bilgi kuramının satırları arasına yerleşir. Nominalistlere göre sözcüklerin hiçbir önemi yoktu, bunlar sadece "flatus vocis"di, (düz sesler) basit işaretlerdi, basit "terimler"di. Bacon onlara belli bir önem verir, kimi kez zararlı olduklarını söyler: Onları oyuk ve basmakalıp tümcelerin bir fidanlığı gibi sayarak soyut terimlerin ayrıntılı bir eleştirisine girişir. Şurası açık ki, Bacon kendine biçtiği amacın çok ötesine geçmiştir. Görkemli ve anlam içerikli bir dil, kendi doğuşunun ortamında, Bacon dönemindeki sınfsal durumun "ideolojileştirilmesinde" durmuyor, ayrıca kendi ideolojik kabuğunun ötesinde olası bir artımı dile getiriyor. Bu artım çoğu zaman, iyi dile getirilmiş bir düşüncenin sonraki ürünlerini ve geçmişin derinliğinde geleceğin mesajlarını içeriyor; bütün bunlar aynı zamanda büyük bir dilin geniş bölümlerine ve bu terimle anlaşılan her şeye uygulanıyor. Bununla birlikte Bacon, kendi çağdaşlarının duyarlılığına layık olmuş, onları, sonuna varmış bir toplumun eski giysileriyle, kendisi için kalıcı bir kazanç olan bir dilin artımı arasındaki ayrımı görmeye çağırmıştır.

Dördüncü kümedekiler, "idola theatri"lerdir: Bunlar

edebi sahnelerin, yerleşik otoritenin, otoriter geleneğin yanılsamalarıdır. Burada Bacon, bir Rönesans insanını ortaya koyar. bir aşınmış düşünce yöntemi olan skolastiğin yenilenmesini reddeder. Bacon, "tiyatronun yanılsamaları" ve aynı zamanla geleneksel dinin ritleri üzerine açıklamalarda bulunur. Devlet adamı Bacon'ın davranışının kapalılıktan uzak olmadığını söyleyelim, çünkü bir yandan, dinbilimini "tanrıya adanmış bilimi, bir rahibe gibi kısır" diye niteliyor, öte yandan, "bilim bardağının yarısını içen, tanrıyı yadsır, ama tümünü içen, tanrıya doğru gider ve bardağın dibinde belki de tanrının yüzünü bile görür!" diyor.

Bu tümceye, rasyonalist ideolojinin tohumunu içinde taşıyan başka bir tümce karşı çıkar. Din ile bilimin birbirinden ayrı ayrı alanlar olduğunu ve bunları birbirine karıştırmaktan hiçbir iyi sonuç alınamayacağını onaylıyor. Sonra Bacon, keskin bir alaycılıkla ekliyor: "Aklın zıddını boyun eğerek kabul etmek, müminlerin onurudur."

Kartacalı Tertullianus'da (160-222) aynı şeyi söylemişe benziyor: "credo quia absurdum"; burada ciddi ve derin bir düşünce dile geliyor; oysa Bacon bu tümceyi yinelediği zaman, Tertullianus'un düşüncesini gülünçleştiren ince bir alayı önümüze seriyor. Bununla birlikte, bizim için önemli olan, dinle bilimin alanlarını birbirinden ayırmaktır, çünkü bunların iç içe girmesi, ya sapkın bir dinle sonuçlanır, ya da mitolojik bir felsefeyle. Böylece "idola theatri"lerin Bacon'a özgü eleştirisi, tüm otoriter dogmacılığın eleştirisinin en yüksek noktasına varır ve Bacon bu otoriter dogmacılığa karanlıkların dağıtıcısı olan aklın önceliği ile karşı çıkar.

Acaba Bacon'ın eleştirisi, ideolojilerin bir tür incelemesini mi bildiriyor diye insanın kendi kendine sorma hakkı vardır, çünkü "ideoloji" ile "idole" arasındaki ses benzerliği. bu soruyu bize telkin ediyor. Acaba biz Bacon'da ideolo-

jilerin oluşumunun ilk bilincine varmanın ve yalnız başkalarını değil, insanın kendi kendini yanlış bir bilinç içinde aldatmasının sakınımlı bir tavrını mı görüyoruz? Bunun yanıtı hem evet, hem hayır olacaktır.

Hayır, çünkü Bacon, kendi "idola theatri"lerine karşın, ideolojilerin oluşumunun toplumsal temellerini ne görüyor, ne anlıyor. Onun "idola"sının hiçbir tarihsel bağlantısı yok. tüm insanlık tarihini aşıp gidiyorlar, türün kendisinde, bireyin mağarasında, "forum"da, tiyatroda ve gelenekte bile hiçbir dönüşüme uğramıyorlar. Bacon, ideoloji oluşturan egemen bir sınıfın varlığından, bu ideolojinin düzmece bilinçten çıkar sağladığından, yanılsama amacıyla idolleri ürettiğinden ve kullandığından haberli değil denilebilir.

Evet, çünkü Bacon, Antik Çağ'ın kuşkucuları gibi, çözümü olmayan mantıksal sorunlara bağlanan bir rasyonalist değil. Kuşkucular "evet" ile "hayır"ın sonsuz bir dengesi içinde gerçekliği sıfıra indirgeyerek onu yıkarken, Bacon, insanbiçimciliğin özgün bilgisine, bizden ve dış dünyadan bağımsız bir bilgiye yollar hazırlıyor. Boşinanca dayalı insanbiçimciliğe karşı savaşırken, diğer bir deyişle, meleklerle, ruhlarla, tanrılarla ve şeytanlarla dolu bir dünyaya karşı savaşırken, aynı zamanda düzmece bilince karşı da savaşıyor. Gerçi Bacon, onda "idoller" adı altında tanıdığımız feodal-teolojik toplumun ideolojilerine karşı somut bir biçimde karşı çıkar; zamanını aşan ideolojik bir eleştiriye girmez.

"İdeoloji" kavramı, göreceli olarak yeni bir tarihe aittir: Bu kavramı ilk kez Fransız filozofu Destutt de Tracy'nin 1801-1815'te ve 1826'da yayınladığı "İdeolojilerin Öğeleri" kitabında görüyoruz. Demek ki Bacon, kendi döneminde olmayan bir kavramı kullanmış olamazdı. Bununla birlikte İngiliz filozofu, idoller üzerine olan kendi öğretisini, kendi geniş görüşü sayesinde ve toplumsal ufukların sınırları için-

de bizim ideoloji ve düzmece bilinç dediğimiz şeylerden yakaladı. Düzmece bilincin ortaya çıkarılması, demek ki saygın bir geçmişe sahip; oysa burjuva felsefesinin bunu Bacon gibi özenle ve tutkuyla derinleştirmediğini söyleyebiliriz.

Bacon'ın Ampirizmi

Bacon idolleri eleştirirken ve geri çevirirken, acaba niyeti neydi? Niçin Bacon, törelerin ve feodal-ideolojik uzlaşmanın sınırındaki bilginin donuk ve bozuk aynasını bilinçle temizliyor, ama buna karşılık, aynı dönemde rasyonalistlerin övdüğü nerdeyse iç bir süreçle yapmıyor? Daha ilk başta –ve pedagojik nedenle– bilgi kuramının açısı altında modern felsefenin başlıca iki dalının birbirinden açıkça ayrıldığını saptamak ilginçtir: Bu iki dal, ampirizm ile rasyonalizmdir. İki öğreti, insan aklının erkeksi bir bağımsızlığını gösteriyor. Peri masalları reddediliyor, insan kendi zekâsına güveniyor, kararlara katılıyor, kanıtlar tanınmak isteniyor, dünya üzerine önyargılardan uzak, yetkin ve kavrayışlı bir bakış atılıyor. Devrimci burjuvazinin iki eğiliminin çıkış noktası budur. Kimi cesur ve seçkin kafalar parolayı bildirdi: "Sapere aude", kendi zekânı kullanmayı göze al!

Daha sonra Kant, bu düşünceyi şu şekilde dile getirdi: "Rasyonalizm ("Aufklärung"), insanın sorumluluğunu kendisinin taşıdığı vesayetten kurtulmasıdır. "Peki ama bu vesayetten kesinlikle kurtulmak için ne yapmalıdır? Kendi zekâsından yararlanmanın yollarını bulmalıdır. Buna göre iki yol önerildi. Birincisi Bacon'ın önerdiği: Eklentilerden uzak kalarak, öznenin (bireyin) dış dünyasında olup bitenlerin arı bir imajını elde etmek.

Rasyonalizm başka türlü davranır: Descartes ilk başa kuşkuyu koyar. Spinoza aklın iyileştirilmesi üzerine bir ince-

leme yazar. İkisi birlikte, açık ve kesın temsillemeler elde etmek amacıyla aklın kendi içine dalmasını, kendinden ışık almasını ister. Aklın bu temsillemelerin doğduğu yere kendisinin gitmesini, tüm yanılsamalardan ve tüm önyargılardan kurtulduktan sonra, dış dünya üzerinde düşünceye dalmasını istiyorlar, çünkü hem yanılsamalar, hem önyargı, dünyaya yabancı öğeleri katıyorlar. Akıl, belirsiz ideleri redder ve matematiksel yöntem yoluyla, kendi başına saf aklı üreten elverişli ideleri ortaya çıkarır. Oysa elverişli ideler, sanıldığı gibi, gerçeğe uygun ideler değildir, anlaşılır hale getiren, özarıtma yapan, adeta bir tek ideye uyan idelerdir. Matematikte, ahlakta, metafizikte ölümsüz gerçekleri temsil eden ideler vardır: "İki kere iki dört eder", "İki noktayı birleştiren en kısa çizgi, doğrudur"; işte benim aklımın görme yeteneğinde olduğu ölümsüz gerçekler. Ampirizm, aklı daha az sağlam olan insanlarla ilgilidir; gerektiğinde, pedagojik nedenlerden dolayı ölümsüz gerçekleri betimlemeye hizmet edebilir. Gerçekte, benim tasarladığım şekliyle bir doğru, gerçekten yuvarlak bir çember, ahlak ve doğal hak yoktur.

Bacon, ağını kendisi üreten örümcek meseline işte bu rasyonalizmi uyguluyor. Bu uyarı yerinde, ama ampirizmden oluşmuş, ampirik olarak var olan efendisinin peşini bırakmayan ve tüm ampirizmin kıçını yalayan köpeklere ne demeli? Rasyonalizm, özellikle doğal hukuk içinde kendini gösteren olumlu bir öğeyi içeriyor: Bin yıllık haksızlık, bir hakkı geri veremez.

En yüksek aşamasına gelen burjuvazinin uyguladığı bir eleştirinin varlığı böyle başlıyor. Eski geleneklerin benimsediği olguların önünde eğilmiyor. Eğer bu olgular toplumsal haksızlıkları, despotizmi, küçük prenslikleri, tiranlığı, baskıyı onaylıyorsa, o zaman "bu olgulara yazık!": Burjuvazi, XVII. ve XVIII. yüzyılın mutlakçılığına bağlanan tüm bu "olgulara" karşı ayaklanıyor.

Doğayı açıklayan olgular için her şey başka türlüdür: Doğal olaylar söz konusu olduğu zaman "olgulara yazık" tümcesi, deli gömleğini üstünden çıkarır. Bununla birlikte, doğayı keşfetmek ya da tarihsel evrimin özel koşullarını tanımak söz konusu olduğu zaman, "rasyonel" uygulanamayan bir ulamdır, "rasyonel" bile değildir, çünkü bizim bedenimiz ve alışkanlıklarımız kadar. aklımızı da etkilemiştir. Yerleşik gerçekler karşısında devrimci bir "olumsuz-ampirizmin"(*) doğduğunu gördük, "olumsuz-ampirizm", edinilmiş olana, yerleşik olana boyun eğmiyor, ama ona karşı savaşmaya, onu dönüştürmeye çalışıyor. Çaresiz bir şekilde idealist olan rasyonalizm, kimi kez bu noktada devrimci bir dil benimsedi.

Bacon'ın amprizmini Locke ve Fransız materyalistleri yeniden ele alıyorlar, ama bunların yorumu apayrı bir çehreyi sunuyor – bunlar duyumsallığa bağlanmamakla birlikte, amprizmin alt biçimini sunuyorlar, çünkü pek akla başvurmuyorlar. Bacon'ın amprizmi sayesinde ayna, doğanın deneyimi ile temizlendi: Zekâyı aydınlatan, aksiyomcu düşünce değil, deneyimdir. İşte bu nedenle dört idolü tanımak gerekır, çünkü bunlar deneyimlerin biçim değiştirmesidir (bozulması) ve yine deneyimle düzeltilebilirler. Demek ki Bacon'da, rasyonalistlerde eksik olan bilginin materyalist bir kuramını buluyoruz. Bilginin bu materyalist kuramı, bir reform eğilimiyle canlandırılmıştır ve dünyayla olan tüm barışı geri çevirir.

Bacon'ın amprizmi, ayakta kalanlara boyun eğmez, dünyayı bilgiye, yararlılığa, yararlılığı burjuva sınıfının hizmetine taşımayı amaç bilir; dünya pazarı üzerine etkili olmayı, dünyayı dönüştürmeyi göz önüne alarak, bilgi üzerine güç kurmayı amaçlar. Bu nedenle Bacon, teknik bir ütopyayı nerdeyse ilk kez kutlar ve insanın hizmetine koyar; onun kendi yeni 'ars inveniendi'sine (buluş sanatına) verdiği en

(*) "Non-empirisme", buna *ampirik olmayan* da diyebiliriz. (Ç.N.)

son amaç budur. Bacon'da bu sanat, yararlı bir tasarının izlenmesinde yer alır ve yeterli tümevarımcı-ampirik bir bilginin temelinde etkisini göstermelidir.

Bacon, kendi yeni yöntemini kesin olarak insan bilincine yerleştirmeye çalışır, ama yönetiminde önemli bir açıklık vardır: Gerçekte onun doğal-deneysel bilimlerinin özgürlüğe kavuşması, azıcık olsun matematiğe başvurmaz! Bu saf ampirik yönetimin bir elverişsizliğidir, çünkü aslında zihinsel olan matematik, biçimsel mantık yolunu izleyerek uzun bir parkur üzerinde ilerler. Bacon'ın düşünce yapısı içinde matematiğin yeri iyi belirlenmemiştir; çağdaşları Galilei, Kepler ve biraz da Newton'ın gözünde doğanın sorunlarını aydınlatmaya elverişli değildir; büyük olasılıkla matematik ona pek yakın değildi. Onun yerine Bacon, kişisel ve ilginç bir yöntemle tümevarım kuramını geliştirir –bu arada çok İngiliz bir kuram olduğunu söyleyelim–. Özerk değeri ve evrensel aydınlanmayı küçümseyen, yadsıyan bir öğreti olan nominalizm, İngiltere'deki evinde rahattır. Tümevarım, tek tek olgulara ve yaşanan dünyaya başvuran tam bir burjuva yönetimidir. Aklın bu "iyileştirilmesini" iyi taşımak için Bacon birkaç kural açıklar. Örneğin tüm evrensel ön-kavramlardan vazgeçmek gerekir, çünkü bunlar idoller ulamında yer alabilirler; tersine, tüm dikkati tek tek olaylara, özel örneklere, basit ayrıntılara çevirmek gerekir. Şu ya da bu şekilde sıralanan yasaları ortaya çıkarmak için, olguları bir plana göre kümelendirmek önemlidir. Bacon'a göre bu yasa, salt nedensel olmalıdır. Ona göre doğal olayları açıklamak için elverişli başka ulamlar yoktur: Tek açıklama, neden-sonuç ilişkisidir. Araç ve amaç, bilimsel olmayan ulamlardır, idollerdir.

Bacon kendi "ars inveniendi"sinde yeni bilimler önerir. Bu büyük plancı, –ki asla teknik planla yetinmez–, bilimin gelecekteki uzmanı, bilgileri gereksinimlere göre değerlen-

diren bu adam, önce ilginç bir şeyi, ticaret biliminin eksikliğini, bugünün diliyle söyleyecek olursak, bir "ekonomi politik"in eksikliğini saptar. Bu bilim diyor Bacon, yeni yöntem sayesinde bulunmalıdır. Ayrıca İngiliz filozofumuz, bir fizyogonomi bilimini de ister: Jestlerin dile getirilmesi ve yorumu, aynı zamanda sanat yapıtlarının yorumunu da içine almalıdır; bir heyecanlar kuramı, bir sanat bilimi de ister Onun döneminde henüz görüş alanına girmemiş olan kimi bilgi dallarını, arzu edilir ve gerekli diye bize sunar. Bunlar, neden-sonuç ilkesinin dışında hiçbir şeyi kabul etmeyen yeni tümevarımcı yöntemle yaratılmış olmalıdır ve bilimsel deneyimin tek geçerli ilkesi de bunlardır. Doğrusu Bacon nedenlerden söz ederken, araya yeterince ilginç bir öğeyi sokar: Onun bir ilke olarak ileri sürdüğü fizyognomoni bilimi, daha sonra Hobbes'un ve yükselen burjuvazinin mekanist biliminin de açıklayacağı gibi, tek nedenselliğe pek uymaz. Bacon "nedenler"den söz ettiği zaman, aynı zamanda araya "causae formales"i, (biçimsel nedenleri) de sokar. Bu terim Aristoteles'ten alınmıştır; dışardan hiçbir şeyi göstermez; biçime ya da biçimciliğe yakından ya da uzaktan bağlanmaz. Ona göre biçim, "forme", bir şeyin *entelekheia*'sıdır, "Gestalt"ıdır. Bacon'da ise, şeylerin "doğasına" işaret eder. Bacon "biçimsel nedenler"den, bir alt türün, "niteliksel olmayan" diyebileceğimiz nedenlerin öğretilerinden, maddenin parçalarından oluşmuş, ama ara etkilere boyun eğen ve kesin özerk bir antiteye sahip nedenleri anlar.

Kendi başlarına toplayıcı ve rastlantısal değil de, nedensel olan ve etkisini gösteren öğelerin özel yayılmaları arasında Bacon ısıyı, beyazı, kırmızıyı, yeşili –yani renkleri–, yaşlanmayı ve ölümü sayıyor. Ona göre bunlar "nedensel biçimlerdir". Böylece Bacon, bir yandan, nesnelerin bilimsel bir analizini ilke olarak ileri sürer; amaç, onların nedenleri-

ni ve kipliklerini tanımaktır –doğrusu kimi kez zihinsel açıdan işlem için ne söyleyeceğini şaşırır–, öte yandan, özerk güçler olarak kimi sentetik yapılanmalar sunar. Burada söz konusu olan şey, doğacı felsefenin niteliksel canlanışından daha gerideki Ortaçağ'ın "yumurta kabuğu"dur; Paracelsus ve Boehme'nin zayıf yankısıdır. Boehme de ateş olduğu zaman korkunçlaşan. kor yığını olarak insanı korkutan ve aşk ateşi gibi yanan sıcaklık üzerine düşünür. Ona göre renk, kendini ışıkla birlikte dışavuran ve artan ruhtur. Yaşlanma ve ölüm amlmaz, ama Bacon, saf gerçekçiliğin içinde yer alan başka nitelikler de bilir. Burada İngiliz filozofu teşvik eden şey, Rönesans insanlarının nitelikten zevk almalarıdır. Bu, mekanist tümevarımcı düşünceye karşı çıkan ve Bacon'da kökeni elbette dinbilimi olmayan ve bir tutarsızlık oluşturmayan bir düşünce hareketidir.

Doğrusu biz burada ilk kez Democritos ile Aristoteles'i uzlaştırmaya çalışan bir çaba görüyoruz. Democritos'un düşüncesi, maddeyi, en küçük öğeler diye kabul edilen atomlara parçalar. Bunlar birbirlerine "ananke"nin mekanik bağı ile bağlanmışlardır ve "nedensellik yasası" ile karşılaştırılabilir. Democritos erekbilimini ve nesnel idealizmi bilmez. Bu kavrama, evrimin büyük düşünürü Aristoteles'te entelekheia'ların derecelenmesi, niteliksel "Gestalten" ve "biçimler" karşı çıkar ve öğelerden hareket edilerek başka bir biçim kurulur. Ama biçim bir kez oluşunca, artık geriye dönüş olmaz, birer özerk varlığa sahiptirler. Böyle "biçimler" Helleniktir, yani bir palmiyeyi yapan palmiyedir, aydınlık aydınlıktır, alışılmış, alışılmıştır. Burada söz konusu olan, Platon'unkiler gibi durgun düşünceler değil, gerçekleşmekte olan en son nedenlerdir; Goethe'nin bir formülünü kullanacak olursak, "canlı, gelişen yapısallaşmış biçimlerdir". Bu niteliksel öğedir ve birçok bakımdan Democritos ile Aristoteles arasında

hiçbir zaman uzlaşmaya yer vermemiştir. Tam tersine, bir anlaşmazlık iki büyük düşünürü birbirinden ayırır: Democritos mekanik materyalizmin temsilcisidir -bununla birlikte, henüz tümüyle mekanik değildir- ve elbette "mekanist" de değildir; Aristoteles ise, ikinci derece sayılmayan niteliksel evrimin, gerçek niteliklerin büyük kuramcısıdır: Bu anlaşmazlık günümüzde de çözüm bulmamıştır.

Bacon'da henüz birincil ve ikincil nitelikler arasında bir ayrım söz konusu değildir; mekanik dünyanın imajına katılan, rengi, sesi, yaşlanmayı, hatta ölümü yapan, öz nitelikler gibi sayılan ve gerçeklik düzeyinde olmayan ideal öznelliği yansıtan bir ayrım. Bu niteliklerin açıklamaya gereksinimi yoktur, tersine kendileri açıklayıcı öğeleri oluştururlar, çünkü "causae formales"dir (biçimsel nedenler). Bacon'ın başlıca kaygısı, kısaca diyecek olursak, keşiftir, daha özel olarak da gerçekliğin keşfidir. Gerçeğin keşfi, iki ayrı görünüm altında kendini gösterir: Önce her şeyin ölçüsünü veren dış dünyadır. İmaj, dış dünyaya bağlı olarak düzeltilmiş olmalıdır. İmaj aynada düzeltilemez, ama dünyada olup bitenler kendisiyle karşılaştırılarak ayna düzelir. Ikincisi, dünya üzerinde etkili olmak için, nedensellik yasalarının açık bir bilgisine sahip olmak gerekir. Baconien yararcılığın en son amacı budur. Bacon'ı kendi zamanının ütopistlerinden Thomas Morus'a ve -teknik olarak söyleyecek olursak- ayrıca Campanella'ya benzeten noktaya parmak basmış oluyoruz. Bacon'a göre insan ancak teknikle yükünü hafifletebilir; yeryüzünde herkesin mutluluğu ancak teknik üzerine kurulabilir.

Teknik Ütopya: Nova Atlantis

Bacon bu mutluluğu bize kendi zamanında duyulmamış türden bir ütopya içinde sunar. Birkaç tane toplumsal ütop-

ya biliyoruz. Campanella'nın "Güneş-devlet"inde ve bir denizaltı çizmiş olan Roger Raco'da teknik düşler sahnenin önünde çok seyrek yer alır. Bu konuya özel bir inceleme ayıran tek kişi Bacon'dır: "Nova Atlantis" (Yeni Atlantid), uzun süre "bilim-kurgu"nun tek yapıtı ve uzun süre umursanmayan ilk teknik ütopya oldu. Eskiden suların yuttuğu bir anakaraya Atlantid adı verilir ve Atlantik Okyanusu da adını ondan alır. Ada yüksek bir kültür düzeyine varmıştır ve Platon'un "Critias"ına göre dokuz bin yıl önce batmıştır. Her şeyin özellikle teknik açıdan iyi olduğu bu efsane ülkesini artık aramak gereksinimi duymayalım diye Bacon bir "Yeni Atlantid"in planlarını çizer. "Nova Atlantis" mutlu bir adadır. Araştırma, keşif ve buluş örgütüyle, kısacası "ars inveniendi" ile donanmıştır. Çoksayıda buluş, fantastik bir öndüşünmeyle bize sunulur. Benzer şeylere Binbir Gece'de de rastlanır, "büyülü at" orada güçlü ayrıntılarla betimlenir; at böğründe bir kaldıraç taşır ve onun sayesinde havada yükselir; demek ki bu düşsel bir helikopterdir. Yeni teknikler arasında teleskop, bulutların yaklaşmasına ya da uzaklaşmasına izin veren ipli bir sistem sayesinde hava yapay olarak değiştirilebilir.

Alman masalları, kendi başına kalkan altın dolu eşekler ve bu türden başka şeyler anlatırlar. Ama bütün bunlar, Bacon'ın buluşlarının yanında pek bir anlam taşımaz. XVIII. yüzyılın büyük matematikçisi ve ansiklopedi yazarı d'Alembert, bu nedenle *Yeni Atlantid*'i, keşfedilecek şeylerin büyük katalogu diye niteler.

Adada Süleyman'ın evi vardır; basit bir terimle biz buna "teknik üniversite" diyebiliriz. Bu büyük teknik kurumda, insanı şaşırtan nesneler üretilmiş olduğu gibi, hâlâ da üretilir. Bu mitsel ve özellikle teknik kurumda bir bitki genetiği enstitüsü, bilimsel bir hayvan yetiştirme merkezi var-

dır: Burada teşhir yapılır, hayvanlar üzerinde yeni tıp yöntemleri denenir, bir biyokimya bölümü, yiyeceklerin, etin niteliğini inceler - ama hücreler bilinmez. Ömür uzunluğu bilimsel araştırma konusudur; kazı çalışmalarını kolaylaştırmak ve dağları taşımak için diyor Bacon, güçlü patlayıcılar kullanılır. Ortada bir tane patlarlı motor ve yeterince ayrıntılarıyla betimlenmiş bir buharlı gemi tasarısı bulunur. Büyük türbinler hayvan enerjisinin yerini alır, insanın kas gücü artık gereksizdir. Dörtte bir tonda sesler üreten müzik aletleri de vardır. Bacon'ın ütopyasında ayrıca mikroskop, teleskop ve mikrofon vardır. Atlantidlilerin sesi uzağa taşımaya yarayan ilginç araçlara sahip oldukları anlatılıyor. Bacon bir telefon tasarlar: Bu, sesin yayılmasını artıran şey, yeraltında hava basıncına uğratılan boru şebekesidir. Elektrik yoktur ve söz konusu da olamazdı, ama yüzlerce kilometre öteye sesin yayılması sorunu, buluşçuların önüne açıkça konulmuş ve imzalanmıştır. Uçaklar vardır, ama ne yazık ki, birçok türden "sürekli hareketler" de vardır, bu tasarım boşinancın kapısını açar.

İşte Bacon'ın büyük teknik ütopyasının özeti; yazar burada yönetimiyle ve sonuçlarıyla birlikte kendi "ars inveniendi"sinin uygulamalı meyvelerini somut olarak açıklar. Bütün bunlar Bacon'ın gözünde "insan egemenliği"nin temellerıdır; teknik ütopyayı, toplumsal bir ütopyanın izlemesi gerekir, ama ne yazık ki bu aşama, tasarı halinde kalmıştır.(*)

Bacon antik kişileri de anımsar; Prometheus'un kişiliğini Yunanlılar'dan ayrı olarak yorumlar. Yunanlılara göre

(*) Francis Bacon, 1618'de başbakan oluyor ve bu yerde üç yıl kalıyor; yolsuzluk suçlamasından sonra bir köşesine çekiliyor ve 1626'da ölüyor. Buradan anlaşıldığına göre, geriye yazmak için yalnızca üç yıl kalıyor. (Ç.N.)

Prometheus, gökten ateşi aşıran usta bir hırsızdır – Platon bunu bile bile anlatır. Yalnızca bir bölümü bize kadar kalan Eschyle'in üçlemesinde olay başka türlü görünür. Bu yazara göre Prometheus, Zeus'un Kafkas dağına zincirlediği ve bir akbabanın karaciğerini yuttuğu Titan'dır Bu, *Zincire Vurulmuş Prometheus*'tur: Akbaba ya da Kartal, eski çağdan beri despotluğun, diğer bir deyişle Zeus'un simgesidir. Sonraki zamanlarda Prometheus özgür kalır; bu *Zincirden Kurtulmuş Prometheus*'tür. Köleci Yunan toplumu, devrimci bilinci bilmez, oysa Prometheus büyük bir trajik kahramandır, ama Yunanlıların düşgüçlerinde dolaşmaz, ayaklanan bir kişi değildir.

Felsefi takvimin en kutsalları arasmda en soylu sayılan Prometheus'un yüzyıllar boyunca kutlanmamasının şaşırtıcı ve anlaşılır yanı ancak böyle açıklanabilir. –Ortaçağdan söz etmeye zaten gerek yok– ama Karl Marx, doktora tezinde ona bu sıfatı verir. İtalyan dilci ve nominalist Jules Caesar Scaliger, ilk kez onu bir ermiş gibi gördü. Onu aktörden, tarihçiden ayrı olarak şaire benzetiyor. Şairde düzmece bir kişiliği görmüyor, başka bir kişiyi yaratıyor. O bir "alter deus"tur (öteki tanrı'dır); bu "alter deus", şair tarzında insanı yaratan Prometheus'tan başkası değildir. Hiçbir devrimci soluk bu imgeyi aşamamıştır. İlk kez Bacon, Prometheus'tan ustanın işlerine karışmak için yeterince gözüpek teknik bir asi gibi söz eder. Dahası, gururunu besleyen etkinlikle ustanın işini daha bir yetkinlikle ve dehayla yapar. Böylece Prometheus'un oluşturduğu insanlar, Zeus'un yarattıklarına daha üstündür. Demek ki Bacon, tekniği yerleştirmek için Prometheus istiaresini ya da ana örneğini kullanıyor. "Prometheus, insan gücünü sonsuza kadar çoğaltan ve tanrılara karşı çıkaran, insan egemenliğinin kurucusu olan yaratıcı bir zekâya sahiptir" diyor. Bu tümcenin bilincinden ve

devrimci gücünden kimse kuşkuya düşmeyecektir. Bacon onu aşırı bir cesaretle girişimde bulunmaya çalışan bir öncü gibi anlatıyordu.

Bununla birlikte, bu garip adamın sınırlarını da görüyoruz: Onda eksik olan şey, ince ayrıntılara dikkat etmek: ara sıra görülmekle birlikte, derinlik. Barok döneminin bol bol ürettiği gibi büyük ölçüde bir planlamacıdır: Birileri için "tasarılar yapıyor" demek, bir aşağılama değildi. Ancak daha sonra "tasarı yapanlar"dan iyi söz edilmiyordu. Bacon çağında "tasarı yapımcısı", yaptığı buluşlarla dünyayı bizim gereksinimlerimize uydurmaya çalışan becerikli bir insandı. Bacon'ın "Nova Atlantis"i, ilk adımları atıyordu. Bacon'ın kendisi bir fatih olmasa bile, bir gün ele geçirilecek mahalleleri dolaşan ve işaretler koyan bir işgalci de değildi.

Ritmi ve sıcaklığı ile Rönesans'ın Alman düşünürlerinden ayrılan Bacon'ın garip kişiliği böyleydi. Bacon'a göre bilginin anahtarı, dünyanın iyileştirilmesinin, "insan egemenliği"nin, en çok yararın. "dünyanın en yararlı şeyinin" aracıydı.

Doktor Paracelsus da bilgiyi sağaltımın hizmetine koyar; Jakob Boehme'de "regnum humanum" (insan egemenliği), dünyalaşmış bir cennettir. Öteki ütopyacılar dünyayı oturulacak en iyi yer yaparlar; en azından göğün bir yansımasına benzetiler, öyle ki insan artık gökten vazgeçebilir. Bacon'ın ütopileri benzer bir amacı izler; onun bayağı ampirizmi, şeyleri olduğu gibi, ama kesin değiştirme amacıyla görür.

RÖNESANS'TA DOĞAL VE MATEMATİKSEL BİLİM

Galileo-Kepler-Newton

Rönesans, Antik Çağ'ın canlanması anlamına gelir. Artık Vatikan'da tanrıların eski heykellerini toplamak, antik sütunları dikmek ve İtalya'dan hiçbir zaman tümüyle yok olmayan antik ufku yerleştirmek yeterli değildir; artık Aristoteles'ten başka eski düşünürler de ortaya çıkarılır. Böylece Ortaçağ'da bilinmeyen bir oranda eskilerin derin bilgisi izlenir. XV. yüzyılda Floransa'da, bu kente sığınmış olan Bizanslı bilginler sayesinde Platon, hatta Plotin bile yeniden keşfedildi. Epikuros'a yeniden dönülüyor, özellikle ilginç bir durumdur bu, çünkü Epikuros tümüyle unutulmuş ve umacıların köşesine bırakılmıştı. Düşüncesinden büyük ölçüde yararlanılan Portique yeniden canlandırılır. Epikuros'u yeniden bulan Gassendi oldu; Portique'i ise, diğerleri arasmda Hollandalı Lipse buldu. Portique olmadan, Spinoza'yı düşünmek olanaksızdır. Lucretius topraktan çıkarılır. Eski idealizmin ve spiritüalizmin ötesinde, Eskiler'in materyalizmi ve ampirizmi üzerine de eğiliyorlar. Ayrıca Pythagoras da keşfedilir – bu düşünür bizim konumuzla doğrudan ilgilidir.

Bir pazar ekonomisinin rastlantıları karşısında ekonomik çıkardan doğan belli bir istatistik sayıları koymak, ser-

maye giriş çıkışının basit bilançosu ile yetinmemek, eski kapitalizmin döneminde de kendini göstermişti, ama manufaktür çağının başında bu istek kendini daha açık gösteriyordu. Hesaba gösterilen ilgi, gerçekliğin matematiksel olarak kavranılması buradan ileri geliyordu. Ekonomik bir refleks olan bu arzu, hesaplamada sürüp gidiyordu ve yine Ortaçağ'ın nerdeyse büyü gibi saydığı sayılar kuramına olan saygı da sürüp gidiyordu. Sayıların Araplarla ve sıfırın Hindularla gelmesine karşın, bir Ortaçağ matematiği olmadı. Fransa'nın kapitalizme doğru evrimleştiği ve ulusal birliğini kurduğu dönemde, matematik olağanüstü bir gelişme gösterdi. Kapitalist ilerlemeden kopmuş olan İspanya'da, bakkalların borçlarını kaydetmek için basit hesap kitapları vardı. Bu örnek, matematiğin burjuva ekonomisine nasıl bağımlı olduğunu göstermeye yetişir. Bu nedenle Galilei, bilimin gereksinimi için dünyalaşmış bir Pythagoras'ı ortaya çıkardı. Böylece cesaretini kavrayamadığımız bir evlilik, doğa ile matematik arasında bir evlilik ortaya çıkıyor ve doğal olaylar, matematik düzen içinde yer alıyor.

Ortaçağ düşüncesine göre doğa bir karışıklık, düzensizlik, belirsizlik ve kaos yeriydi; doğayı kuyrukluyıldızlar temsil ediyordu. Doğa tanrının gözünden düşmüş, cinlere, şeytanlara, kusurlu oluşuma, rastlantıya, anarşiye terk edilmişti; tüm "lex naturae" (doğa yasası), bir ayrıksı olabilirdi. Oysa "ordo" ve onun "lex"i (düzen ve yasası), tümüyle gözden düşmemiş ve bozulmamış olsa bile, Thomist öğretiye (Aquinolu Thomas'ın öğretisine) göre, en azından düşüşle ve şeytanın karşı çıkışıyla zayıflamış insan doğasıyla aynı niteliğe bürünmüştü. Skolastik anlayışa göre yalnız tarih alanı esinli ve düzenlidir: Bu tarih dünyanın yaratılışı ile başlar, Tufan ve İsa'nın doğuşundan geçerek Son Yargı gününe varır. Bu kavramı Augustinus üstüne basa basa dile getirmiştir.

Rönesans bize, bu tarihten çok ayrı bir tablo çizer: Bozan ve yolundan saptıran tarihtir; matematiksel aydınlığı içindeki saydam doğa karşısında kendi "düzenini" bulamamış olan tarihtir. Doğa bir Kitap oluşturur; doktor Raimundo Sabune'nin sapkın anlatımına göre bu Doğa'nın Kitabı'dır ve Kitapların kitabının üzerine, Kutsal Kitab'ın üzerine, Augustinus'in öğretisini aldığı tarihsel soterioloji'nin (Hz. İsa'nın aracılık yaptığı kurtuluş öğretisi) üzerine yerleşmiştir. Doğanın Kitabı'nın yazılmasına hizmet eden mektuplarda geçen kuyruklu yıldızlar, yanardağlar, depremler, fırtınalar, kötü ürünler ve diğer tüm önceden görülemeyen olaylar, sadece sayılardır; sayıların dünyasıyla doğanın nesneleri arasındaki ilişki böyle kurulur, ama bunu anlamak kolay değildir.

Gelileo Galilei (1564-1642) Avrupa'nın ünlü bir matematik profesörüydü. Araştırmalarını iyi yürütmek için parasal planda aptal ve burjuva bir "signoria"ya karşı birçok kavga vermek gereğini duydu. Yaşamının sonunda Kopernik sistemine bağlandığı için ateşte yakılma tehdidi ile karşı karşıya kaldı. Kilisenin öğretisine boyun eğdikten sonra şu ünlü sözleri mırıldanmıştı: "Eppur si muove" (dünya-yine de dönüyor). Büyük yapıtlarım ve "Discorsi"yi bitirmek için sözünü geri alma hakkına sahip miydi? Aslında nazik bir soru bu ve Brecht bunu "Galilei'nin Yaşamı" adı altında bir piyes konusu yapmıştır. Bununla birlikte biz Galilei'nin yazılarına bakalım: En önemlileri şu başlıkları taşıyor: "Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze" (İki Yeni Bilimin Üzerine Söylev ve Uygulama), 1638 tarihini taşıyor; "Dialoghi delle nuove scienze" (Yeni Bilimler Üzerine Diyaloglar) ise 1632 tarihini taşıyor.

En önemli yapıtı "Discorsi" (Söylevler) önemli ölçüde hareketin matematiksel kuramını açıklamaya yöneliktir ve

sözünü geri aldıktan sonra yazmıştır. İster ampirist olsun, ister materyalist. adını andığımız tüm bilim adamları arasında darkafalı duygucu insan yoktur. İncelemiş olduğumuz tüm insanlar gözlem ve algılamanın dışında, düşünce sanatını da uygulamışlardır: Düşüncenin önemli işlevinden kimse vazgeçmezdi. Çünkü tüm bu bilginler yalnız bakmanın aydınlatıcı olmadığını çok iyi biliyorlardı; eğer öyle olsaydı, düşünceden vazgeçebilirdik. Tümevarım yöntemi yetmiyor, diyor Galileo, gerçi gerekli, ama olayın tümüne bu yöntemle varılmıyor, az çok büyük bir olasılıkla sonuçlanıyor. Öyleyse iki ayrı yönde açılan bir zekâya başvurmak gerekir; hem yöntemi amaçlamalı, hem amaca varmalıdır: Yöntemi kullanırken akıl doğa üzerindeki deneyleriyle önemli ve doğru bilgiler ediniyor. Yine Galileo'ya göre tüm bilimsel araştırmaların amacı, olguları matematiksel terimlerle sonuçlandırmaya izin verecek yasaları ortaya koymaya izin vermektir. *Deneyim,* doğaya sorulan bir sorudan başka bir şey değildir ve iyice düşünülerek ve hesaplanarak dile getirilmiş bir sorudur.

Bilimsel planda deney, önce karmaşık bir yapının (ya da olayların) çeşitli öğelerini yapay bir oyunla ayırmaktır, olayların gidişini bile bile kesmektir. Yapay koşullar yaratılıyor, ama bu incelenmiş olguların temelinde olmayı varsayan nedenlerin içinde yer alır. Gözlemciye önemli ya da önemsiz koşullar arasında izin vermesi için, bu koşullar isteğe bağlı olarak çeşitlendirilir. Eğer buna biz basit deneyimimizle varırsak ve basit gözlemimizin bize ne öğrettiğini anlarsak, deney kendi bilimsel amacına ulaşmış olur.

Galilei döneminde yeni bir şey elde etmek, duyulmamış sonuçlar veren koşulları biraraya getirmek söz konusu değildi. Bu tür işlemler çoğu zaman buluşlar ve buluş tekniği çağına girilirken gerçekleştirildi. Bu durumda sonuçlar eski

koşullara uymayabilirdi, çünkü deneyimler daha uzağa götürülüyordu, ama basit deney durumunda doğal bağlamı daha iyi kavramak için koşulları değiştiriyoruz. Yeni bir şeyler üretmek söz konusu olduğu zaman, ilişkilerin birisini zayıflatarak, ötekini güçlendirerek, gözlenmiş üç ya da dört ilişkiler arasında uyum kurarak bu ilişkileri kurnazca kullanıyor, doğal alanı genişletiyoruz. Yasalardan etkilenen bu birleşimlere düzenlenmemiş doğada rastlamıyoruz; bunlar bir tür ikinci derecede doğanın ele geçirilmesiyle sonuçlanıyor ve ancak insanın el atmasıyla var olabiliyor. Bu el atma kimi kez insanın doğaya soktuğu uygarlaştırıcı erekleri dile getiriyor ve yalnızca doğadan yarar sağlamıyor, ayrıca kendi amacı için onu kötüye kullanıyor ve yabancılaştırıyor.

Galileo Galilei'den bu yana insan durmadan doğa bilgisini geliştirdi, doğal ilişkilerin izini sürdü ve sonunda teknik bağlantılar için kullandı. Doğaya saygısızlığa karşı Bacon'ın şu tümcesiyle karşı çıkılıyor: "Natura parendo vincitur" (boyun eğilerek doğa yenilir): Bu sözlere en az belli bir ölçüde uyulabilir. Önceden söylemek, hatta teşvik etmek için söz konusu olan doğal olayların bilimsel yasalarını incelemektir; daha yeni bir formülü kullanacak olursak, *öngörmek* için *görmek* diyebiliriz.

Galilei'de iki yöntemsel tutum görüyoruz: Deneyi olası yapan parçalara ayırmaktır; "dissecare naturam" doğayı teşhir etme, parçalama, hareketin en basit öğelerini ortaya çıkarmamıza izin veriyor ve bunlar sayesinde hareketin sürecini belirleyebiliyoruz. Bölmekten, parçalamaktan, sökmekten ayırmaktan ibaret olan bu birinci yönteme Galilei *çözümcü yöntem* adını veriyor: Bu yöntem "bölmek ve çözmek". Deneylere başvuran ikinci işlem, *birleştirici yöntem* adını alıyor. Bunun anlamı, en basit hareket öğelerinden çıkarak, olguların matematiksel temsili yoluyla güncel dene-

yimlerin bize göstermiş olduğu sonuçlara varmalıyız demektir. Böyle davranarak bilimsel bir bileşim elde ediliyor ve gerçekten deney adına layık olan da budur. Çünkü genelde deney diye adlandırdığımız şey, bir tane değildir, ama elden geldiğince iyi yorumlanan yaşanmış bir gerçekliktir, ama doğru anlaşılmamıştır ve belki de "önbilimsel bilinç" diye adlandırmak gerekir. Böylece dünyanın hareket öğelerinin matematiksel kuramına varıyoruz; bu kuram yalnızca birkaç sayısal veriye dayanmıyor, ayrıca temelde niceliksel olarak kabul ediliyor.

Galilei için hareketin kendisi "birleştirici"dir, onun bilgi yönteıni bir yansımadan başka bir şey değildir. Cisimlerle, cisimlerin durumları arasındaki bağları yalnız hareket sağlar; niceliğin kendisi de dinamiktir; girişimci zekâ bu dünyayı canlandırır; öncelik cisimlerin hareketine aittir, cisimlerin devinimsiz "türlerine" ve dinginliğe ait değildir. Türlerin ulamları içindeki donmuş düşünce ve durgun mantık, etkinlik ve değişim ilişkilerine doğru çevrilmiş işlevsel düşünce önünde geri çekilir.

Ortaçağ'da durgun toplum "düzenleri"ni olduğu gibi yansıtan durgun dünya imajında, değerler ölçüsü tersineydi: Cisimlerin doğal durumu dinginlikti. Hareket olağandışıydı, bir cismin tüm hareketi sonluydu, bir cisim hareket ettirildikten biraz sonra gidişini yavaşlatıyordu, başlangıçtaki itim –olağandışı doğasıyla– dağılıyor, cisim duruyor ve sonunda dinginliğe kavuşuyordu. Cismin istemeyerek harekete geçmesi için başka bir olağandışılık, dışardan bir itim bulmak gerekiyordu.

Doğal durum dinlenme haliydi, bir yapı içine yerleşmekti, bir yerde durmaktı: Dünya evrenin merkezi olduğu için, zorunlu olarak devinimsizdi. Giotto'nun tabloları üzerindeki sayısız figürler uzam içinde kendi hiyerarşik yerleri-

ne göre dağılmışlardır, hiçbir şey kıpırdamaz.(*) Her şey son yerine gelmiştir: Bu kutsal dinginliktir, adalettir, gerçekliktir. Her şey iyi bitmiştir, her şey kendi yerindedir. Bu henüz burjuva-kapitalist olmayan, dinamiklik kazanmamış kapalı pazar toplumudur. Üst sınıfların, eski çağdan aldıkları çalışmayı küçümseyen bir görüş sergilemeleridir, oysa burjuva dünyası çalışmaya çok değer verir ve her şeyi harekete geçirir. Dikkatleri önce itme olayı yakalamıştır, bu ise tarihsel ve toplumsal olarak girişimin başlangıcını açıklamaktadır. Galileo Galilei'de itim önce kitleyi belirler: Aynı itimle aynı hıza sahip olan iki cisim birbirine eşittir. Galilei çok sayıda dinamik yasalarını ortaya koyar, örneğin sarkaç hareketi, tekbiçim hızlanma – enerji yasaları, ama özellikle niceliksel yasalar. Bununla birlikte, değerlere başvuru Galilei'de eksik değildir: Doğanın uyumunu, birliğini ve basitliğini belirtir. Doğa yasalarının basit olduğuna, birbirleriyle uyum kurduğuna ve bir birlik ilkesinin doğayı yönettiğine kim inanmıştı? Burada söz konusu olan, Galilei'nin dünyanın mekanist açıklamasındaki niteliksel öğelerin yaşayakalmasıdır. "Doğanın Kitabı", doğanın da bir sanatçı olduğunu çok yerde açıklıyor. Dünya kendi eyleminin sanatsal uyumunu ortaya çıkararak anıtlar ve matematik-mekanik yasalarını kurmuştur.

* * *

Matematiksel yöntemi nerdeyse aynı zamanda Alman araştırmacı ve doğabilim filozofu Johannes Kepler de (1571-1630) geliştirmişti. Şu yapıtların yazarıdır: "Nova Astronomia" (Yeni Astronomi, 1609); "Mysterium cosmog-

(*) Giotto (1266-1337), bu Floransalı ressam, resme getirdiği derinlikle modern resim öncülerinden sayılır. (Ç.N.)

rapicum" (Betimlemeli Astronominin Gizemi, 1619) ve "Harmonia mundi" (Dünyanın Uyumu, 1619). Bu yazarın stili de, matematiği kullanmakla birlikte, Galileo'nunki gibi çok açıktır. Araştırma konusu olan – dünya, matematiksel denklemlerle çözülmüyor, kimi matematiksel oranlara göre düzenlenmiş görünüyor. Matematiksel temele indirgenmiyor, ama matematiğin ışığında aydınlatıyor. Kepler'in konusu, gezegenler sistemidir, gök mekaniğidir.

Doğa Kitabı'nın sayılardan oluştuğunu Kepler çok güzel ve inandırıcı bir tarzda açıklıyor. Bakışımızı bu derin araştırmacı, düşünür ve içtenlikle Faustvari bilgin üzerine çevirerek tüm matematiksel doğal bilimin ampirik bir Pythagorizmden türediğini gerçekten anlıyoruz. Kepler, gezegenleri güneşten ayıran uzaklığın, titreşimli kiriş tellerinin –yani lirin– sayısal ilişkisiyle bilineceğine inanacak kadar Pythagorasçıdır. Güneş sistemine "lyra Apollinis" adını veriyor: Her gezegen kendi yörüngesi üzerinde yedi tonluk bir gamın tonunu üretiyor ve seslerin tümü *kozmik uyumu* oluşturuyor. Shakespeare kendi zamanının Pythagorasçılarını düşünerek gök kürelerin uyumunu şiirsel bir biçimde anıyor ve *Venedik Taciri*'nde (V. Perde, I. Sahne) Lorenzo'nun ağzından, Shylock'un güzel kızı Jessica'ya aşağıdaki sözleri söyletiyor.

"Tıpkı ay ışığı gibi tepenin üzerinde rahatça uyuyor!
Biz buraya oturmuşuz, bırakalım müzik sesi
kulaklarımızı doldursun.
Sessizlik ve gece, tıpkı tatlı uyum dolu bir klavye gibi.
Gel Jessica! Gel gör, altın diskten bir mozaikle
kaplı göksel alanı.
Gördüğün en küçük gök küreler bile kendi gidişi içinde
tıpkı bir melek gibi şarkı söylüyor!"

Goethe'nin kendisi de, *Faust*'un başlarında sessiz bir ışıkla yetinmez:

"Güneş eskilerin diliyle gök kürelerin kardeşçe ve ortak şarkısını söylüyor..."

Kepler'in su götürmez güzellikteki bir mitolojiyi çıkış noktası gibi aldığını ve bir tüm olarak algılanan evrenin matematiksel ve uyumlu sonucuna vardığını ve kendi köşesinde yalnız niceliksel indirgemelerle yetinen bir gizemci olmadığını not etmek önemlidir.

Galilei için de söz konusu olan yalnızca matematiksel bir sonuç değildir, çünkü o da sadeliğe ve birime estetik bir değer olarak başvurur; benzer şekilde, Bruno'yu ve onun kozmik yetkinliğini unutmalıyım. Her şeyin kendi bütünlüğün içinde en basit yoldan yapıldığı ve "simplex sigillum veri" (gerçekliğin basit işareti) kuralını uygulamak gerektiği her zaman açıkça bilinmedi. Ortaçağ bizi doğanın ayrı bir imajına alıştırdı. Ortaçağ doğasının kuyruklu yıldızlardan aniden gelen terörleri içinde gizlendiğini daha önce açıklamıştık. Hegel'in Bacchus'e özgü doğası, bu filozofun Kepler'in yasalarına yaptığı övgülere karşın, yine de başedilemeyen ve kavranılamayan bir doğaydı. Doğanın sözde yetkinliği, kendini açık olarak kabul ettiremiyordu. Doğada şeytanların oturduğu uzun zaman söylendi, ona kuşkuyla bakıldığı gibi, doğayı inceleyenlerden de kuşku duyuldu.

Kepler yalnız Pythagoras'a ve Kabala'ya kadar gitmiyor, ayrıca Platon'un *Timaeus*'una ve onun evrenin yapısı üzerine olan spekülasyonlarına da uzanıyor. Onda dünya kabartmalı bir şekil içine girmiş bulunur ve evren on iki yüzlü bir geometrik şekle yaklaşır. Kepler *Timaeus*'u özenle in-

celemiş ve bir o kadar mitsel türden spekülasyonları da ayrıca eklemiştir. Kepler'in betimlediği kosmosun ideal imajları, çoğu zaman mitolojik özdeki değer yargılarının izlerini taşır. Tycho Brahe'nin Mars'ın yörüngesi üzerine yaptığı gözlemler, gezegenlerin kusursuz yörüngeler, yani çembersel yörüngeler üzerinde dolaşmadığını gösterdikten sonra Kepler sert tartışmalara girmiş ve yetkin yörünge tezini terk etmiştir. Gerçekten de Adem'in cennetten kovuluşunu doğaya sokarak tanrının gözünden düşmüş gezegenlere, çemberden ve elipsten sonra en yetkin niteliği veriyordu. Bu güçlü türden mitsel spekülasyonların, Kepler'in ikinci yasasında olduğu gibi, gezegenlerin elipsel yörüngeler üzerinde döndüğü gerçekleriyle sonuçlanmıştır.

Yine bir o kadar garip ideal bir imaj da yine Pythagoras'ın ve *Timaeus*'ün felsefi hazinesinden alınmış ve bir yıldızın değişebilir hızıyla, gezegenlerin ortalama hızları arasında, uyumlu seslerin salınımlarına benzer bir ilişki kurulmuştur. Kepler hiçbir gerçek temele dayanmayan böylesi karşılaştırmalı sonuçları keşfederek yeni ampirik bir kanıt geliştirmiş ve üçüncü yasasını ortaya koymuştur: Bu yasaya göre bir gezegenin dolanım süresi, güneşe olan uzaklığına bağlıdır. Tüm mitolojik düşünceye karşın, Kepler'e göre her şey ölçülebilir ve evreni, uyumun doğurgan aklı yönetir. En nitelendirici ve en biçimsel doğal bilimler içinde evet ve hayır diyenlere karşı ayakta kalan nesnel nitelik izinden daha öte bir şeydir bu. Şöyle ki, bu uyum Maxwell'in ışığın elektromanyetik kuramının denkleminde ve Einstein'in küçük görecelik kuramında bulunur ve – dünya henüz müzikal bir uyumdan uzak olsa da, Planck bu görkemli uyumu över.

* * *

Kepler'in yasalarının açıklamasını biz Isaac Newton'un (1643-1727) yerçekimi yasasını ortaya çıkarmasına borçluyuz. Onun önemli yapıtlarından "Optica" (Optik, 1704) ve "Naturalis philosophiae principia mathematica" (Matematik İlkelerinin Felsefi Doğası, 1687), özellikle yerçekimi kuramını açıklıyor. Newton için yerçekimi hâlâ bir güçtü, ışık gibi bağımsız bir etkendi, mekanikteki anlamıyla basınç ve itkiydi. Bu gücün, boşlukta bile ışık ya da ses gibi yayıldığına inanıyordu. Uzaktan eylem ilkesi böyle kabul edilmişti. Boş uzay, dural bir uzaydı ve tüm nesnelerinden boşalmış bir surdu. Bu düşünce, Sokrates öncesi filozofların "boş" kavramından türetilmişti ve yine de Platon'da bulunuyordu: Bu kavrama göre uzayı dolduranları bir yana bırakırsak, o bize bir kap gibi görünür. Bu imaj bize kendini görünmez havayla dolu bir depo, bir güğüm, bir kutu gibi kabul ettiriyordu. Newton bu uzay kavramıyla yetinir: Bu, içinde geçen her hareketten bağımsız devinimsiz uzaydır; Eukleides geometrisinin uzayıdır.

Bu uzay kavramı, Einstein'in görecelik kavramı ortaya çıkıncaya kadar fizikte geçerliydi ve bizim atomun iç yapısına ya da uzaya ilişkin güncel deneyimlerimizin aracılığıyla hiçbir zaman tartışma konusu olmadı; tüm evrende yasanın gücü olarak kaldı.

Gök cisimlerini salt mekanik yasalarla açıklayarak Newton'ın gözüpek görüşüne sahip olmak güçtür – çünkü bu gök cisimlerini her türlü efsane ve boşinançlar ağırlaştırmıştı, bir tanrının yarattığı ve ölümsüz bir görkemle yönettiği söyleniyordu. Oysa gezegenlere eliptik bir yörünge çizdiren, merkezcil güçle, merkezkaç gücünün biraraya gelmesiydi. Her şey bir saatin dakikliği ve düzenli hareketiyle sürüp gidiyordu: Yer bir saat gibi deviniyordu. Bu yer açıklaması gök kavramında büyük bir gedik açtı. Almancada

"gök" için bir tek sözcük vardır; İngilizler "heaven" ile "sky" arasında bir ayrım yaparlar. "Heaven", Hıristiyan göğüdür, dünyanın ötesidir: "sky" bizim gökkubbemizdir. Bu dilsel belirsizlikten dolayı "gök" kavramı her zaman dinsel ve üstel kavramlarla karıştırılmıştır. Newton'dan bu yana, artık tam bir ayrım yapılmaktadır. Newton Fransız mekanist materyalizminin temellerini reddetti ve böylece yalnız yerin tahtını ve sunağını ortadan kaldırmadı, ayrıca Kant (1755) için "Doğanın Evrensel Tarihi ve Gök Kuramı" yollarını da açtı. Bu kuram, yaratılış inancına kesin bir darbeydi.

Yukarıda Newtoncu fiziğin zayıf noktasını anmıştık, buna daha sonra dikkat edildi: Bu tezde, evrenin tüm görünümlerine uygulanan katı bir Eukleides uzayı vardı. Newton uzayı-Newtoncu mekanik bugün hâlâ "mesocosmic" dünyadaki geçerliğini, diğer bir deyişle, güncel deneyimlerimizin uzayındaki geçerliliğini koruyor. Bu düzeyde yapılan yanlışlıklar, uygulamalarda ihmal edilecek kadar küçüktür – çoğu zaman kuramda da ihmal edilebilir.

Newtoncu uzayın yetersizliği kendini, daha sonra tanıdığımız atom içi dünyadaki elektronlarda, nötronlarda, protonlarda ve diğer parçacıklarda gösteriyor.

Newton kuramının uzayı, astronomik uzaklıkların dev ölçeğinde de yetersizliğini gösterdi; özellikle nebülözler düzeyinde: XIX. yüzyılda Riemann, Eukleidesçi olmayan geometriyi ve karmaşık değişkenlerin işlevi kuramını makrokosmosa uygulayınca, bu yetersizlik anlaşıldı. Mikrokosmos ve makrokosmos ölçekte uzay boş bir "kap" değildir; "kitle" ile aynı nitelikte onu dolduran hareket olaylarına ve itime yakından bağlıdır. Buna göre uzay sonsuz büyük (makrokosmos) ve sonsuz küçük (mikrokosmos) düzeyde değişebilir, esnek ve eğri görünmektedir. Bu uzayları hesaplamak için Riemann geometrisi matematiksel amaçla kullanı-

lıyor. Düşüncemize açıklık kazandıralım: Üç boyutlu yerküreyi, Mercator sistemine göre iki boyutlu bir coğrafya haritası üzerine yansıtacak olursak, önemli bozulmalar saptarız. Ekvatorda her şey kendi yerindedir, ama güney ya da kuzey kutbuna doğru uzaklaştıkça, desen önemli ölçüde genişliyor. Kanada'mn kuzeyi, Kuzey bölgesi ve Kuzey Sibirya aşırı şekilde büyüyor. Bu tür zihinsel ve optik yanılsama, uzaydaki çekim hatlarının yansıtılmasında, diğer bir deyişle, bizim deneysel uzayımız içindeki güneşin çevresindeki dolanımda da görülür. İki boyutlu coğrafi haritaya göre üç boyutlu dünyanın uzayı ne ise, kozmik uzay da aşağı yukarı bizim üç boyutlu deneysel uzamımıza göre odur.

Demek ki çekim kavramı, Einstein'in görece kavramı yüzünden, yararlı olduğu kadar önemli de olan bir düzeltmeden yararlanmıştır. Bu alandaki araştırmaların tamamlanmasından çok uzak olduğumuzu biliyoruz. Bu demek değil ki, Newton'ın yasaları "mesocosmic" dünyada yeterince bir kesinliğe sahiptir; Newton'ın kendisi, daha sonra yazdığı bir kitapta alt ve üst sınırlarla ilgili olarak, garip bir yöntemle "mesocosmic" dünyayı aşmaya çalıştı. Ne şaşırtıcı! Onun tasarladığı sınır geçme, dünyanın sonuyla ilgiliydi. Doğrusu bu tasarı gizini korudu. Filozofun yazıları, ölümünden sonra 1733'te yayınlandı. "Saint John'un Kıyameti" başlığını taşıyordu ve Rönesans'ın son doğal fantezilerini ve doğal karşıtlığını sergiliyordu: Yazar, kendi döneminin en titiz doğa bilimcisiydi.

YÜKSELEN BURJUVAZİDE DEVLET VE HUKUK FELSEFESİ

Althusius, Machiavelli, Bodin, Grotius

Şimdi konumuzun ikıncı dizisine geçiyoruz. Rönesans'ın kalıcı uygulamalarının etkisi, kaynaşmalar ve kavgalar ortamındaki yükselen burjuvaziyi, yalnız fizik dünyayı anlamak için değil, toplumsal-adalet konusunda da kaygılandırdı, meşgul etti. Özel niteliğe sahip bir olay: Bu alanda her şey akla boyun eğmelidir; kuşkuyu bilmeyen akla güven, nerdeyse sınırsızdır. Galileo Galilei olayı üzerine eğilirken, her şeyi kendi basit anlatım tarzına taşıyan bir yöntemi, analitik ve sentetik denilen yöntemi tanımıştık. Oysa şimdi sosyal ve toplumsal konulara uygulanan da aynı yöntemdir: bu alanda da "dissecare naturam" (doğayı parçalamak-teşrih etmek) uygulanır. Burada itimler, daha sonra "ayrımsal" adını alan en basit hareketlerin öğesi değildir; –çünkü çözümleyici yöntemin uygulanmasından sonra– bu "ayrımsal" yöntem hem zihinsel olarak, hem gerçekten kurulacaktır; bu itimlere biz heyecanlarda, ilgi merkezlerinde ve bireylerde yer bulacağız. Bireyler ve onların heyecanları, ilgi merkezleri, gereksinimleri ve dinamik özlemleri, itici atomlara denk düşmektedir. Bu basit öğeler yardımıyla toplumsal ve kamusal yaşam, aynı zamanda analitik yöntemle kavranılmaya çalışılıyor ve bur-

juvazinin çıkarlarına göre yeniden kuruluyor ve özellikle yönetiliyor.

İki yol şunuluyor: Ya Machiavellı gıbi kamusal yaşam üzerine kuralları hiçe sayan, daha doğrusu nesnel bir bakışla bakılıyor. Gerçekliğin kendisi kuralları hiçe saydığı ölçüde bu böyledir (XVI. yüzyılda İtalya'nın devlet-kentleri kuralları hiçe saydığı ölçüde böyledir).

Öteki yol, Grotius ile Hobbes'a aittir; bunlar ütopik olduğu kadar tarihöncesi sözde bir "toplumsal sözleşme"nin iki öğretinin sahibidir. Gerçekte bu iki kamu hukuku kuramcısı şu düşünceden hareket ediyor: Bireyler, genel eğilimleri, gereksinimleri, iç tepileri ve temel çıkarları nedeniyle ve yalnız kalıp kurtlar gibi birbirlerini yememek ya da yenilmiş olmamak için kendi aralarında anlaşıyorlar. Doğal hukuka göre var olan devleti yargılamak için ölçü hizmeti gören bencillikleri ılımlılaştırmaya ve dengeye getirmeye yönelik sözde ilkel bir toplumsal sözleşmenin öğeleri işte bunlardır. Ama devletin az çok bozulduğunu görüyoruz, çünkü toplumsal sözleşmeye bağlı kalınmıyor. Sonra klasik doğal hukuk, toplumsal devrim kuramı önünde geri çekiliyor. Böylece insan doğasına uygun bir toplumsal varlığın kavramı üzerine kurulu toplumsal olaylar eleştirisi ortaya çıkıyor. Bunun üzerine toplumsal olaylarla, dengeli toplumsal varlık arasında bir eşitsizlik kabul ediliyor. Doğal hukuk, var olan amprizmi reddettiğini sürekli olarak belirtiyor. Burujuvazinin ilk başlarda fizik biliminden ayrılan devlet ve toplumsal düşüncesi işte budur.

Fizik biliminde durum şöyle: Örneğin parabolik bir harekette ya da serbest düşme hareketinde, öğelerin hareketlerini keşfetme üzerine kurulu bir hareket kuramı, gerçek verilere uymuyor, diğer kıyaslamalara karşın gerçekten bi-

limsel bir açıklama getirmiyor ve o zaman kuram yanlıştır. Fizikçi şöyle diyebilir: Olayları boşver, demek ciddi değildir ve o kendi varsayımına insanlardan bağımsız sayılan olaylardan daha çok önem verir.

Ampirik gözlemlerle yetinmeyen, ama kuralcı dönüşümleri amaçlayan doğal hukuk kuramı için durum ayrıdır: Kuramla gerçek veriler arasında aykırılık olunca şunu söyleyebilir: "Saptanmış olan toplumsal olayları boşver!" Toplum sözleşmesi yaparken, sözleşmeye imza atanlar önce kendi mutluluklarını ve güvenliklerini güvence altına almayı anlarlar. Eğer içinde yaşadığımız devlet bu istekleri yerine getirmezse, bu nedenle haklı çıkmış olmaz. Aksine eğer biz yozlaşmış devlete uyum sağlarsak, o zaman çıkarcılığımızı göstermiş oluruz, örneğin XVIII. yüzyılda Almanya'da olduğu gibi, değersiz bir ideolojiyi belki de çürümüş bir ideolojiyi savunmuş oluruz. Wolff ve Pufendorf'u anmak yetişecek: Bunlar burjuva ideolojisinin sekizde biri ve feodalizmin sekizde yedisiyle durumu düzeltiyorlardı ve küçücük iyileştirmelerle düzeltmeler istiyorlardı. Bu değersiz örnekleri saymazsak, doğal hukukun hep birlikte yaptığı açıklamaya göre eğer politik durum doğal hukuka uygun değilse, –kamu hukuku uzmanlarının görüşlerine göre– o zaman kusurlu olan devlettir. Demek ki doğal hukuk öğretisi her zaman kendi kendisiyle uyumlu olmanın yollarını aradı, ama şu ünlü kuralcı isteklerle hiçbir zaman yetinmedi. Tersine, her zaman nesnel eğilimle uyumlu olarak hareket etti, diğer bir deyişle, feodalizme karşı mücadele eden ve yükselen burjuvazi ile birlikte özgürlük ve programlı iktidar için hareket etti.

* * *

Önce doğal hukuk öğretisının kurucularından birisi olan Althusius'u inceleyeceğiz. Daha önce andığımız Machiavelli'nin tezinden yana olanlar, Althusius'un kendisine ve öğretisine tepki olarak onu unuttular. Daha sonra dikkatimizi, hukuk kuramcısı ve egemenlik ideologu Fransız filozofu Jean Bodin'e çevireceğiz. Egemenlik kavramı önce prensin, "majestas"ın (görkemli) egemenliğini gösteriyordu: Bu kavramın önemi, tutunmuş olmasından, halka aktarılmış ve halkın "egemen" olmasından ileri gelmektedir. Burada söz konusu olan boş bir laf değildir, Bodin'in tanımladığı hukuksal ve felsefi bir içeriğe sahiptir; bu ampirik düşünür, hukuk tarihini ilk kez hukuk felsefesinin temeli olarak ileri sürmüştür. Hollanda'da burjuva devrimı ortaya çıktığı zaman, Althusius keşfedildi ve Grotius ise doğal hukukun ilk büyük kuramcısı ve uluslararası hukukun kurucusu diye tanındı – o zaman Hollanda, Avrupa'da burjuvazinin en sağlam kurulduğu, denizcilerin, tüccarların ve fabrikatörlerin kapitalist ülkesiydi, yeni feodal eğilimlerden de uzak kalmıştı.

Ne iyi ki, doğal hukuk ilk başlarda Almanya'da yerleşti. Kurucusu Johannes Althusius 1557-1638 yıllarında yaşadı. Otuz Yıl Savaşları'ndan önce, kapitalist bir yaşam dalgası Batı Almanya'da yayıldı. Althusius, uzun süren bir sessizlikten sonra, krallık karşısında halkların hukuk savunucusu olarak ilk kez ortaya çıktı. En önemli yapıtı "Politica" (1603) adını taşımaktadır. Althusius bir Kalvinciydi. Paris'teki tüm Protestanların kılıçtan geçirildiği o korkunç Saint Barthelemy gecesinden sonra, Fransa'da Katolik krallığına ve Kalvenci karşıtlarına karşı direniş hareketinin doğuşuna yardımcı oldu. Bu direniş daha önceden Theodor de Bèze'in kişiliğinde bir sözcü bulmuştu. De Bèze, Calvin'in çömezi ve ardılıydı ve Saint-Barthelemy olayı ile ilgili ola-

rak kulların tanrı otoritesine karşı koşulsuz boyun eğme zorunda olmadığını açıklamıştı. Bu teze göre eğer otorite kendi müminlerince kabul edilmemişse, bu yetki tanrısal sayılmıyordu. De Bèze'e göre halk ve Fransız protestancılarının içinde bulundukları durum göz önüne alındığında, bunlar tüm hakların kaynağıydı. Oysa Fransa'daki protestanların toplumsal kökeni, diğer ülkelerdeki Kalvincilerden ve dahası, Almanya'daki Luthercilerden ayrıydı: Fransa'da protestanların şefleri genelde soylu kişilerdi. Protestan hareketi, ticari çıkarla, Kalvincileri ve daha sonra Luthercileri temsil eden prensler arasındaki garip karışımı bilmiyorlardı. Fransız Protestan hareketi, monarşiye karşı ayaklanma stili içinde hâlâ garip feodal kalıntıları taşıyordu. Bu olay ise donanma hareketine bir itim kazandırmıştı, ama onun kadrosu içindeki haklarından yoksun kalan şövalyeler, ellerinde kılıçla yerleşik iktidara karşı ayaklanabilirlerdi. Doğrusu, de Bèze, kendi tezini bir dizi çekincelerle güçlendirmişti; ona göre başkaldırma hakkı halklara ait değildi, devletlere aitti. Otorite henüz ussal bir şekilde tanımlanmamıştı. Tanrısal hakkı ortaya çıkaracak derecede de artık usdışı değildi, ama de Bèze, her zaman "kutsal yağ'ı anımsatıyor, isterse "bundan yararlananlar buna layık olmasınlar!"

Bütün bunlar devletin ve genelde toplumun ussal yorumunda çok daha uzaklara giden Althusius ile birlikte değişiyor. Önemli bir düşünce ortaya çıkıyor: Eğer otorite halkın çıkarlarına göre hareket etmezse, yalnız halkın temsilcileri değil, halkın kendisi bu otoriteyi yerinden alma hakkına sahiptir. Yalnız bu bağlam içinde "halk" her zaman "burjuvazi"dir. Devlet ise halkın temsilcisinden başka bir şey değildir: Böylece Epikuros'ün dile getirdiği bir öğreti yeniden doğuyor; bu öğretiye göre, devlet kendi varlığını, bireyler arasında varılan bir sözleşmeye borçludur. Bu otorite konu-

sunda sözleşmeye imza atanlardan birisi, sözleşmedeki maddelerden birisine uymazsa, halk yeni bir durumla karşı karşıya kalır. Bu yeni durum bir devrimdir ve halk bu devrimle kendi egemenlik haklarını değerlendirir.

Althusius halkın egemenliği ilkesini ileri sürerken, Ortaçağ'ın sonundaki bir gelenekle bağlantı kurar. Bu bağlantıyı ortaya çıkaran büyük hukukçu ve hukuk tarihçisi Gierke'dir. Ayrıca bu tezi Ortaçağ'ın sonundaki hukuk nominalcilerinin, özellikle büyük nominalci (adçı) Guillaume d'Occam'ın savunduğunu ortaya çıkardı. Padualı Marsile'in en önemli yapıtı *Defensor Pacis*'dir (Barış Savunucusu, 1346) ve kendisi Occam'ın bir dostuydu ya da en azından düşüncesine yakındı. Onun için söz konusu olan prensleri papaya karşı savunmaktı: Papanın yetkisi tanrısal sayılmıyordu, ona karşı bir kurul ile değil, sadık Katoliklerin biraraya gelmesiyle mucadele verilmeliydi. Protestanların sahip çıktığı bu tez, bir tür büyük dinsel başkaldırıya eşdeğerdi. Köylü savaşları sırasında aynı zamanda prenslere karşı da kullanıldı.

* * *

Çok geçmeden Althusius unutuldu ve öğretisi de etkisini yitirdi. Mutlakiyetçiliğin doğduğu dönemde halkın egemenliği tüm temsilcilerini yitirdi. Artık önemli olan, kapitalizmin gelişimini kolaylaştırmaya çağıran prensin egemenliğiydi. Burjuvazi monarşi ile feodaliteye karşı, ya da monarşi burjuvazi ile feodaliteye karşı bir anlaşma yaptı, bu ise yeni feodalizmin doğuşuna yol açtı, çünkü saray çevresi iş yaşamını yönetirken kralın kendisi "birinci soylu" olarak kalıyordu. İspanyollaşmanın sonucu olan bu kapitalizmin feodalleşmesi, burjuvazinin ekonomik gelişimini değilse bile, en azından politik gelişimin dizginledi. Bununla

birlikte, burjuva rasyonalizmi de mutlakçılığa kayıyordu ve "devletin yararı gereği"nin üstün gelen kavramının doğuşuna yardım etti. Bu "devletin yararı gereği", "halkın egeminliği" kavramı yüzeye çıkmadan önce bile günün parolası olmuştu. Paralı bir askere benzeyen Rönesans insanı Nicolo Machiavelli işte bu noktada araya giriyor: Çok yetenekli, kaygı verici, çelişkili, ama yine de aklı başında bir düşünürdü Machiavelli. Burada tarih sırasına pek bağlı kalmayabiliriz, çünkü Machiavelli, Althusius'tan çok önce yaşadı, ama bizim onu aynı çağda yaşamış gibi saymamıza hiçbir engel yok. Burada önemli olan tarih sırası değil, çünkü olayların gidişini belirleyen tarihler değil, insanın çalışmalarını yürüttüğü yerin tarihsel evriminin düzeyidir. Oysa İtalya'nın büyük kentleri XV. yüzyılda, Avrupa'nın diğer kentlerinden daha büyük bir tarihsel ve toplumsal olgunluğa varmışlardı.

Machiavelli 1469'dan 1527'ye kadar Floransa'da yaşadı. 1512 yılına kadar Floransa cumhuriyetinin hizmetinde sekreterdi ve Tite-Live'in(*) kitaplarının ilk onu üzerine bir kitap yazdı. Tite-Live üzerine kitabıyla, ünlü "Il Principe" (Prens) kitabı nerdeyse aynı tarihte (1532) yayınlandı: *Prens,* monarşist eğilimli bir kitaptı ve Floransa'da cumhuriyetin çökmesinden sonra iktidarı eline alan Mediciler ailesine adanmıştı. Machiavelli'nın birinci görevi, burjuvazinin yolunu açmaktı, –ama o bunun bilincinde değildi. İkinci görevi İtalya'nın birliğini sağlamaktı– ve bunun bilincindeydi. Merkezini piskoposlar devletinin işgal ettiği parçalanmış bir ülkede ilk ulusal bilincin Floransalı bir İtalyanda uyanmış olması anlamlıydı. Birliğin Floransa'dan başlayarak tefeci-

(*) Tite-Live. İsa dan once 1. yüzyılda yaşamış bir Roma tarihçisi. 142 kitaptan oluşan Roma tarihini yazmıştı ama bunlardan ancak 35'i geriye kalmıştır. (Ç.N.)

ler, fatihler ve paralı askerler eliyle sağlanacağı düşüncesi Machiavelli'de adeta bir saplantı halindeydi. Birliğin amacı. İtalyan kapitalizminin gerek duyduğu ekonomik birliğin yaratılmasıydı –yani toplumsal bir görev yüklenmişti– ama onun kendisi bunun bilincinde değildi.

Onun hükümet tekniği öğretisindeki tuhaflığı biraz daha yakından inceleyelim. Bu öğretinin kuralları hiçe saydığını daha önce söylemiştik, ama devletin gerçekliğine verdiği reçetelerin yanında, ürettiği ideoloji de kurallara boşveriyordu. Rönesans canavarını herkes biliyor: Eğer Engels Rönesans'ın devler dönemi olduğunu söylüyorsa, burada çok haklı, ama dönem yalnız düşüncede, felsefede, bilimde ve sanatta devler dönemi değildi, ayrıca büyük suçlular, Sezar Borgia'lar dönemiydi; Machiavelli eleştirme yapmadan ondan esinlenir, çünkü izlediği amaç kuraldışı değildir: İtalya'nın birliği ve birlikçi bir hükümetin kuruluşu, düşünülmüş bir sanat yapıtı gibi olgunca tasarlanmıştı ve asla hayvanlara özgü değildi. Kaba güç politikasının klavyesi üzerinde çalmak, ama yine de güzel bir (müzik) parçası üretmek, işte Machiavelli politikayı böyle anlıyordu! Elbette piyanistin parmakları olmalı, pedalları kullanmalı, bir yanlışı bilinmeyecek bir uyumlu sese çevirmeli, gerekirse hile yapmalı, ama görev, yani amaç aracı kutsallaştırmalıdır. Oysa son derece pratik bir öğreti vardır: Heyecanlar ancak heyecanlarla aşılır, yoksa kuramlarla değil, diğer tutkulara karşı da yine tutkuları kullanmak gerekir. Gerekli olduğu zaman açgözlülüğü, aşkı ve korkuyu teşvik etmeliyiz. Açgözlülüğü yenmek için, korkuyu harekete geçirmeliyiz, korkuyu yenmek için aşkı teşvik etmeliyiz. Bu kuram insanın tüm olarak küçümsenmesini dile getiriyor. Bunun son uygulamasını Hitlerci devlet yaptı ve Machiavelli ile hiçbir ilişkisi olmamakla birlikte, o da heyecanları kullanıyordu.

Machiavelli'de bir "devletin yararı gereği" vardır; ama o bunun usdışı kullanılmasından yana değildir, yalnız ne var ki, toplumsal birlikteliğin en basit öğeleri gibi heyecanlara başvurmayı çoğu zaman pratik ve uygulanabilir bir çözüm gibi önerir.

Ayrıca Machiavelli "arcanum dominationis"i(*), hükümetin amaçlarını göz önüne asla sermemeyi salık verir, çünkü evrensel çekiciliğini yitirebilir. çünkü üst tabakanın amaçlarına zarar verebilir. Bu nedenle erdemli görünmek gerekir – bugün biz buna ideoloji, gizleme ve bayağı olmamak koşuluyla entrika diyoruz; yine erdem örtüsü altında cinayet işleme cesareti, çünkü diyor, Machiavelli, kitleler görünüşe göre karar verirler.

Burada bir kez daha doğru faşizme giden bir eğilim görüyoruz. Elbette onun kafasında böyle bir şey yoktu. ama başka bir toplumsal görevi yerine getirmeyi biliyordu, ama bunun gerçek niteliğini bizim için ortaya çıkaran nazizm, faşizm oldu.

Machiavelli'nin bize önerdiklerinden birisi de, davranışımızı eskilerinkine göre düzenlemekti. Rönesans'ın kabul edilmesi gereken ilkelerinden birisi de buydu. Antik Çağ bize yalnız mimarinin ve resmin yenilenmesi gibi önerilmiyordu, ayrıca politika da öneriliyordu. Roma "erdemi"ne geri dönmek gerekiyordu. İnsana uygun düşen Hıristiyanlık erdemi değil, erkeklik niteliğiydi. Gerici bir öğretinin ortasında, yani "Makyavelci devlette", –ama ayrı bir bağlamda– Giordano Bruno'yu ateşe götürecek olan bir yan tutmayla karşılaşıyoruz: Machiavelli, "erdem"in çıkış noktası olarak aldığı Hıristiyanlığa şiddetle çatar, köleler ahlakına karşı bir tür Nietzsche'nin görevini yüklenir. Dünyada tanrı kayrasını göremediği için. Hıristiyanlık erdemine, hatta Hıristiyan-

(*) Arcanum dominationis: Egemenliğin sırrı.

lıktaki tanrı kayrası inancına çatar: Dünyayı kör bir yazgı, nerdeyse düzenek gibi algılanan bir "talih çarkı" yönetmektedir. Yüksek yere yerleşmiş olan düşer, çark döner (dönmesini sürdürür). Burada kilise, yeni-Platonculuğun Portique'i karşı karşı bıraktığı ile "Stoiklerin yazgısı" ile karşılaşır; yazgının içinde taşıdığı "yazgı aşkı" parçalanır, dünya anarşi içinde yitinir. Machiavelli "kör yazgıya" karşı çıkar, bundan en iyi yararlanacak olan "erdem"dir. Tanrı kayrası zayıflamıştır; prens tam olarak ne yapıyorsa, tanrı da aynısını yapıyor; prens yazgının çarkına el atıyor, öyleyse o da kayradır.

Daha uzağa gitmeden önce *Prens*'ten bir tümce almak istiyorum: "İnsanların pek erdemli olmadığı bir yerde 'talih' kendi gücünü gösterir. Cumhuriyetçi devletler nasıl sık sık değişiyorsa, o da öyle değişir. Eski çağı çok seven bir insan başkaldırıncaya ve talihin gidişini düzeltinceye kadar insanlar durmadan değişecektir." Burada Caesar anımsanıyor. Machiavelli'nin amacı, deneten ve egemen olan bir "erdem" aracılığı ile egemenlik altına alınmış, hizmet eden ve denetilen bir "talihtir".

Machiavelli'nin başka bır imajını kullanalım: Talihli kadın, efendisinin istencini anlaması ve ona boyun eğmesi için –kadın olarak– dövülmeli ve ona kötü davranılmalıdır. Her ne kadar Machiavelli toplumsal "talih"in kipliklerini ve kökenlerini hiç bilmese de, kadının edimlerinin olası sonuçlarını iyice değerlendirerek, onu büyük bir ölçülülük içinde dövmeli ve ona kötü davranmalıdır. Kadının uygun yerlerine vurmak ve çok fazla vurmak zorunda kalmadan, sıkıntıya yol açmadan ya da gücünü dağıtmadan onu kendi istemimize boyun eğdirmek için psikolojisini ve anatomisini bilmeliyiz. "İmparator"un egemenliğinin kurnazlığa ve aldatmaya başvurabildiği durumları Machiavelli –deney sahibi

olarak– not etmesi için, demek ki "devletin yararı gereği" olan edimler yeterince gelişmişti. "Erdem" ne kadar şeytanı sı ise, diyor Machiavelli, "talih" de bir o kadar aldatıcıdır. Böylece "devletin yararı gereği"nin içine bir usdışı öğe kayıyor ve onu usdışı yapıyor. Zaten usdışılığa kayışta kadının güvenilmezliği ve sadakatsizliğinin metaforu var; ona yanıt veren de erdemin "kırbacı" oluyor. İmdi "devletin yararı" planmda yaşamı talihe bağlı kadının yalnız bir kadın değil, ayrıca birlikte yaşamak zorunda olduğunu da "erdem" asla unutulmamalıdır. Bu güvenilmez talihin yine de kendi yasaları vardır ve *zorunluluğa* bağlı olarak hareket eder. Böylece talih, gereklilik çerçevesi içine girer. "Zorunluluk" sözünden Machiavelli politikayı kazançlı ya da en azından yararlı yapmak ve onu iyi amaçlarda kullanmak için onaylanması gerekenleri anlar. Zorunluluğun göreceli mantığı, "erdem" ölçüsünü tartışmaya taşıyor – burada ölçülülük devletin gerekliliğine uyuyor. Bu açıdan ölçünün ilkesi, cinlere, perilere inanmadan yana oluyor. Örneğin prens, kendi tutkularını olası bir alan içinde sınırlamak, sözün gelişi, çok güçlü bir düşmanla zamanında bir uzlaşmaya gitmek için yeterince düşünceli olmalıdır. Demek ki prens yalnızca zorunluluğun yönlendirdiği dengeli ve ussal bir davranışa sahip olmalıdır.

Devletin –Machiavelli bundan kendi kuracağı İtalyan devletini anlar– vatanseverlik görevi, kitlelere "misera contribuens plebs" (yıkımları paylaşan halk sınıfına) yaşamı elden geldiğince dayanılır kılmaktır. Devletin görevi insanları mutlu yapmak değildir, sorunları önlemektir. Devletin yayarı gereği kavramı, demek ki belli bir saltanatı, kabul edilmiş bir oligarşinin yönettiği güvenlik yanılsamasını gerektiriyor; eğer olası ise bu olirgarşi bir diktatörün, bir Caesar'ın kişiliğinde kendini bulan bir azınlık olmalıdır.

Burada bir kez daha kitleleri uyutma aracı olan eski bir toplumsal "ortaklığın" görüntüsünü, Roma örneğindeki "panem et circenses" (ekmek ve sirk oyunları) gibi görüyoruz. Bu ilkenin genişletilmesi, aynı zamanda "Arcana dominationis" (egemenliğin sırrı) dediğimiz şeyin yasa haline gelmesiydi; bu politik yenilik Machiavelli zamanında ortaya çıkan ve barok çağında en yüksek aşamasına varan şu ünlü "kabine politikası"ydı. Kabine politikası, her şeyin dengeli ve ölçülü kontrpuanlar içinde olduğu karmaşık bir düzenekti, iyice yağlanmalı ve çarklar da birbirine iyice uymalıydı. Ritim bir yavaş, bir hızlıydı. kıyaslama daha öteye götürebilirdi ve bir saatin vuruşları olmadan düzenli yürüyüşleri güvence altına alacak "sarkaç" kavramıyla bilinebilirdi. XIX. yüzyılda, terimler karıştırılarak ve değerinden düşürülerek – "Avrupa uyumu" denilen devletler ile, "uyumlu edim" ekonomi arasında işbirliğinin başarısının ne kadar güç olduğunu bu politika bize gösteriyor. Orada aklın da, benzer şeklide kurnazlık sanatının da yeri var; gizli diplomasiye ve "büyük" politikaya açılan, nerdeyse övgüye değer sanat; "dürüstlük, aldatmanın en ince biçimidir" özdeyişinde en iyi şekilde dile gelen ve dünyaya açık sanat. Bütün bunlar Shakespeare'in Marcus Antonius söylevinde bulunur Tüm bu ulamlar yalnız bu dönemde icat edildi. Daha önce icat edilemezdi, çünkü karmaşık Roma politikası öylesine güçlüykü ki, sözde bağlaşıkları ile olan ilişkilerinde "yüksek politika"dan kolayca vazgeçebilirdi.

Machiavelli öğretisi sakıncalı bulunuyor ve öyledir de, ama içinde gizlediği güvensizlikleri de göz önüne alıyor; dünyanın güç ve çoğu zaman sağır yollarını açıklamak için ona salık verilen, ama layık olmadığı bir ilerleme içinde safça bir güveni de dile getirmiyor.

Machiavelli kendi çağdaşlarına –yalnız kendi çağdaşlarına değil!– politikanın gerçekçi yorumunun reçetesini verdi. Onun öğretisini bu anlamda kullanmak gerekir, yoksa uygulamaya koymamalıdır. Machiavelli dobra dobra konuşurken pek Makyavelci davranmaz, çünkü Makyavelcilikte politik eylemin gerçek nedenlerinin gizlenmesi istenir. Prusya kralı II. Frederic, gerçek bir Makyavelci olduğu için. bu nedenle bir "Karşı-Machiavelli" yazılması gereğini duydu. Devlet egemen sınıfın yönetim komitesi olunca, yönetimin kendisi ancak ekonomik düşüncelerle açıklanabilir. Bununla birlikte, işleri yönetme tarzı, yalnız ekonomi ile açıklanmıyor, ayrıca gizli Makyavelci politikayı da göz önüne almak gerekiyor, çünkü sıradan insan belirsiz bir şekilde "politika kirli bir iştir" dediği zaman, bütün bunlar bizim düşgücümüzün ötesinde geçiyor. Bizim için sorun amacın aracı ne dereceye kadar kutsal saydığı ve aynı zamanda derinliğine bir inceleme gereksinimi; bu soru bir başka soruyu birlikte getiriyor: Araç amacı kötüye kullanmıyor mu? "Causa aequat effectum" (neden sonuca eşittir) özdeyişine uygun olarak neden –yalnız fiziksel planda değil, ayrıca ahlaksal planda da. diğer bir deyişle, amaç bakımından– sonuç kadar enerjiye ve içeriğe sahip olmali mıdır? Ya da araçları seçerek amaçlara varmak için bir dönüş yapılabilir mi? Geçici olarak özgürlükler sınırlandırılarak özgürlüğün egemenliğinin kuruluşu hızlandırılabilir mi? Araçla amaç arasındaki karşılıklı bağlantı sorunu Machiavelli'de fazlasıyla bulunur; Rönesans'ın bir mirası olarak ve Machiavelli ile hiçbir ilişkisi olmadan başka bir gök altında ve başka bağlamlar içinde tartışılabilir. Makyavelciliği içtenlikle küçümseyen bir Machiavelli incelemesi, Makyavelci reçetelerin sınırlanmasıyla değil, tersi bir tutumla sonuçlandı. Machiavelli olmadan düşünülemeyecek olan bu tersine çevirme, bu "a cont-

rario" (tersine) düşünuş, Fransız Devrimı anlayışı içinde büyük hukukçu liberal Anselm Feuerbach tarafından açıklandı. Almanya'da pek alışık olunmayan bir tonda, devlet erkinin sınırlarını ve direnme hakkını, *Anti-Hobbes* adlı kitabında tanımladı (1798). ama buna daha yerinde olarak "Anti-Machiavelli" de diyebilirdi. Bu yapıtında, direnişten kaynaklanan anarşinin –ona göre bu edilgin bir direniştir– despotizmden kaynaklanan anarşiye göre daha dayanılır olduğunu açıklıyor. "Doğal Hukukun Eleştirisi" adlı yapıtında (1796), –o sıralarda bilinmeyen bir gözüpeklikle, ama hiçbir zaman uygulanmadan– hukuku. yasaklar gibi değil. hakların toplamı gibi tanımlıyor. Prensin egemenliği, onun karşıt görüşüne en iyi kadroyu verdi, bu karşı görüş *halkın egemenliği* idi.

* * *

Prense önerilen davranış kuralları. nerdeyse yalnız ampirizme dayanıyordu ve hukuku başarı üzerine kurmak için, fırsatları yakalama tarzını öğretiyordu. "Hükümet" kavramı ise Machiavelli'den biraz sonra açıklandı: Jean Bodin (1530-1596), hükümeti aklın kaynağı gibi gösteriyordu. Onun başlıca yapıtları: "Methodus ad facilem historiarum cognitionem" (Tarih Bilgisini Kolaylaştırmak İçin Yöntem, 1566,) Cumhuriyetin Altı Kitabı (1577) ve "Colloquium heptaplomeres" (1588). Ona göre hukuk bilimi, tarih ve etnografya üzerine kurulmalıdır. Bodin burada Montesquieu'nün habercisidir; gerici bir görünüm içinde çevre koşullarına önem vererek ortam kuramını açıklar. Öğretisinin en önemli bölümü, doğal hukuk düşüncesini yeniden ele alan –ve onu devrimci silahından yoksun bırakan– egemenlik kuramıydı. Aslında özgür ve vahşi olan halk boyun eğmiştir ya da daha

doğrusu devlet öyle bir şekilde sunuluyor ki, sanki halk onu kendi istemiyle efendisi sayıyor. Gerçekte devlet, -aristokrat aileler de içinde olmak üzere- bir görüşe sahip olmayan kitleler karşısında varlıklı ailelerin istencini dile getiriyor. Bu istencin yerine getirilmesi, eski ya da yeni varlıklı ailelerin yönetimine değil, bir hükümdara bırakılıyor. Yasa çıkaran, ama koyduğu yasalara uymayan tek kimse bu hükümdardır. Egemenliğin tanımı budur: Hükümdar, tüm yasaların durduğu boş bir ortamla çevrelenmiştir, onun verecek bir hesabı yoktur, çünkü yasa, tüm yasaların kökenine ve kaynağına uygulanamaz. Saltçılığın yasal ideolojisi, eski Roma çağında Caesar'cılıkla birlikte iki biçim altında vardı ve tümüyle ayrı bir bağlam içinde de olsa, Bonapartçılık içinde yaşayakaldı.

Birincisi: "Princeps legibus solutus est" (Prens yasalara uymaz); ikincisi: "auctoritas facit legem" (yasayı otorite yapar). Bu tezler, bitmekte olan Ortaçağ nominalist politikasını temsil ediyorlar: bu nominalizmi, Guillaume d'Occam, Batı'nın İmparatoru Louis V.'in sarayında kiliseye karşı temsil etmiştir. Bu bağlam içinde, Occam'ın öncüsü Duns Scot'u, onun tanrıdaki zekâ üzerine istencin önceliği öğretisini insanlarda ve insan psikolojisinde anmak gerekir. Duns Scot, Aquinolu Thomas gibi kendi başına bir iyiyi kabul etmiyor, ama "perseitas boni"ye (kendi başına iyiye) karşı "bonum ex institutione" (iyinin kurulmasını) öne sürüyor. Eğer tanrı Tur Dağı'nda Musa'ya: "Öldüreceksin, zina işleyeceksin, yalan söyleyeceksin, çalacaksın" deseydi, bu yine yasa olacaktı, diyor Guillaume d'Occam. Hukuk bir akıl yürütmeden çıkarılamaz, bir gerçek (olgu) olarak kabul edilmelidir: "regis voluntas suprema lex" (kralın istenci en yüksek yasadır). Bu nedenle "auctoritas non ratio facit legem" (yasayı yetki yapar, akıl yapmaz).

Bodin'de nominalcilik yeni bir işlev yüklenir; yeni doğmakta olan saltçılığa uygulanır – özellikle Fransa'da. Bize şimdi saçma gelen kimi uygulamaları, o dönemde toplumsal bir gerekliliği dile getiriyordu, yani feodalizmi geriye itme ve burjuvaziyi kurma gerekliliği.

Saltçılığın ideologu gibi kabul edebileceğimiz salt egemenlik kuramcısı, "Colloquium heptaplomeres" ya da "Saklı Gizemler Üzerine Yedili Görüşme" –alaycı bir başlık– adlı yapıtlarında, dinlerin özel kültürleri açısından ilgisizlik istiyor; Bodin'e göre saltçılık başka tanrılara sahip olmamalıdır; toplumsal görev işte burada belli oluyor. Din bir devlet görevi olmaktan çıkmalı, özelleşmelidir; böylece sınırsız bir devlet gücünün hizmetine ilginç bir dinsel hoşgörü veriliyor. Bodin, ayrı dinlerin temsilcileri arasındaki görüşmesinde Lessing'in üç halka meseline geçiyor, çünkü Nathan halkalardan birisinin gerçeğe uygun olduğunu söylerken, Bodin kökenin araştırmasına hiç önem vermiyor gibi görünüyor. Ona göre her şey papazların, hahamların ve müftülerin kısır tartışmalarına indirgeniyor; "hikmeti hükümet", hiçbir dine, mezhebe bağlanılmamasını istiyor.

Bir özet yapalım: Bodin'e göre hukuk –doğal hukuktan ayrı olarak ve toplumsal sözleşmeye, akla yapılan tüm başvurulara karşın– temelde egemenlik üzerine kurulmalıdır. Ona göre hukuk yalnızca "norma agendi"dir, yoksa "facultas agendi" değildir. "Facultas agendi", grev hakkıdır. örgütlenme, ortak yönetme vd.'nin hakkıdır. "Norma agendi" ise, yasaklama, eylemin sınırlarını gösterme hakkıdır. Hükümdar yalnız "norma agendi"yi tanır: "Hiçbir yasa, gerekliliğin baskısı altında değiştirilmeyecek kadar kutsal değildir" diyor Bodin.

Burjuva anlayışında bir formül, eğer hukukun kaynağı despotizm olmasaydı, eğer değişmesi gereken yasa adına

olan gereklilik aşağıdan gelseydi ve yukarıdan gelen bir karara bağlı olmasaydı, burjuva da olabilirdi. Bununla birlikte, bu tezin terimlerinin tersine dönüşünü, Bodin'in geliştirdiği egemenlik kavramı kolaylaştırdı, çünkü daha sonra prens istencinin salt egemenliğinin yerine, çok daha salt *halkın egemenliği*'nin geçmesini kolaylaştırdı.

* * *

Bodin'in otoriter egemenliğini ve Machiavelli'nin bir güç politikasının hizmetine verilen egemenliğini inceledikten sonra, şimdi de *doğal hukuk* kuramcılarına döneceğiz. Böylece, hukukun doğal kökeninin modern kavramının öncüsü olan Althusius'tan hareketle, daha sonra gerçek anlamda doğal hukukun yaratıcısı Grotius (1583-1645) ile çemberi kapatıyoruz. Daha sonrasını izleyen ne varsa, hepsi Rönesans felsefesini tarih sırasına göre izlemiyor, ama Rönesans rüzgârı daha uzun süre düşünürlere can veriyor.

Grotius Hollanda'da yaşadı; soylu olmakla birlikte, cumhuriyet partisinin başındaydı ve bu durum onun doğal hukuk ile olan bağlantısını yansıtmaktadır. "De jure belli et pacis" (Savaş ve Barış Hukuku, 1625) adlı ünlü bir kitabın yazarıdır. Devletleri de bağlayan evrensel bir hukukun temel kavramları ilk kez bu kitapta yer alıyor. Ama daha sonraki olaylar üzerinde kuşkusuz önem kazanan şey, Althusius'un toplumsal sözleşme öğretisini yeniden ele alması, onu yenileştirmesi ve halkların hukuk temeli gibi saymasıdır. Bireysel hukuktan örgütlü topluma geçiş düşüncesinden hareket eden bu öğreti, Rousseau'nun "Toplumsal Sözleşme"si aracılığı ile Fransız Devrimi üzerinde etkili oldu. Grotius'a göre devletin görevi, insanın toplumsal tepilerini –yararlı sayılan tepileri– düzenli bir şekilde doyurmaktır. Demek ki

doğal hukuk bir kez daha insanların başkalarına devredilemez haklarının ögretisi gibi, devletin sağaltıcı olması gereken haklar gibi sunuluyor. Gerçek hukuk, sözleşmeye katılanların eğiliminden, diğer bir deyişle, bireylerle, örgütlü bir toplumu gerçekleştirmeyi görev edinenler arasındaki eğilimden kaynaklanır. Bu istenç bir sözleşmeyle düzenleniyorsa, o zaman sözleşmeye imza atanların istenci neydi? diye soruyor Grotius. Bu sorunun yanıtım verirken, Grotius, o dönemde yürürlükte olan yazılı hukuktan önemli bir şekilde ayrılarak gerçek ve özgün hukuku tanımladığına inanıyor. Özgün hukuk, devlet kurarak toplumsal bir sözleşmeye varan tarih-öncesi insanların eğilimlerinden kaynaklanıyor. Soyluların temsilcisi Grotius, halkın değil de, gerektiğinde ortaya çıkan onun ortak temsilcilerinin istencine (iradesine) saygıyı gerektiren hakkı saklı tutarak devrimin tüm tehlikelerini öngörüyor. Soylulara özgü bu çekinceyi bir yana bırakacak olursak, Grotius'un ortaya sürdüğü şekliyle toplumsal sözleşme kuramı, İngiliz ve Fransız devriminden yana kanıtları içinde tutuyor. Çünkü "sözleşme" kavramı, taraflardan birisi maddelere uymazsa, bu sözleşmenin feshini içeriyor. Eğer otorite, insanlığın ilk zamanlarında yapılan sözleşmenin maddelerine uymuyorsa, o zaman insanlar bu sözleşmeyi geçerli saymazlar.

Grotius'un toplumsal sözleşmesindeki öğretinin bir noktasına özellikle dikkat edelim: Temel itim tarihsel sıraya ait değildir, ama aslı olmayan bir tepi, tarihsel olmayan bir "sözleşmeye" yol açmıştır ve aslı olmadığı kadar yararlı olan bu tepiye Grotius "appetitus socialis" adını vermektedir. Barışçı ve ortak bir yerleşime can atan bu yararlı tepi, yalnızca yararlı bir topluluğu amaçlamaz, ama ayrıca herkesin rahatını amaçlar, belli bir insan sıcaklığını getirir ve insanın umut etme hakkı olan devlet modeli içine karşılıklı bir

sevgi havası da taşır. Başka bir doğal hukuk kuramcısı olan Hobbes'ta bu modelin önemli dönüşümlere uğradığını göreceğiz. Ona göre sözleşme bir ittifak sözleşmesi değildir, insanın bozulmuş niteliğinin gerekli kıldığı bir boyun eğme sözleşmesidir. Hobbes'ta devlet kavramı, insanın bencilliğini ve saldırganlığını göz önüne almayan Grotius'a göre daha sert ve yine belki bir o kadar gerçekçidir. Hollandalı ne birini biliyor, ne ötekini, bunları değişmez veriler gibi almıyor bile; ona göre yalnız doğal hukukun ilkesi değişmez. Böylece Grotius, sert devlet kavramı yerine, herkesin iyiliği için (Stoiklerin toplumu) "kamu işi"nin daha yerinde olan kavramını koyuyor.

THOMAS HOBBES

"Toplumsal sözleşme"nin birbirinden ayrı kuramlarının dümen suyunda rasyonalist düzeneğin zaferiyle sonuçlanan akıma geri dönelim. Thomas Hobbes (1588-1679), hukuk felsefesi plamnda olduğu kadar, doğalcı felsefede (Karl Marx'ın bir sözüne göre" aklın kaba gücüyle") ve çeşitli yazılarında da bu alanda gelişmiştir. Önemli yazıları: "Elements of law natural and politic" (1639), "Leviathan or the matter, form and authority of government" (1651, Leviathan, Eyüp'ün kitabında balinanın adıdır; bu "balina" bir canavardır ve Hobbes'm kitabında devleti temsil etmektedir), yaşamının sonunda kaleme aldığı sistemli incelemeler: "Elementa philosophia" (1668), üç cilttir: I- "De corpore", II- "De homine", III- "De cive" (vatandaş).

Hobes'un yaşamı, Rönesans'tan –Bruno ateşte yakılırken 12 yaşındadır– yaklaşık Voltaire'in doğumuna (1694) kadar uzar. Hobbes, birçok bakımdan Bruno'nun düşüncelerinin karşı kutbunda yer alır, ama yine de dünyaya onun kadar yakındır. Onu özgün yapan şey, mekanist materyalizmin temeli üzerine ilk kez tutarlı bir sistemi kuran cesur mantığıdır. Özellikle XVIII. yüzyılda Fransız materyalizmini belirtmek için "mekanist materyalizm" deyimini kullanmak bir alışkanlık oldu. Politik etkinlik, materyalist düşüncelerin geniş yayılımını amaçladığı ölçüde bu tanım yerindedir, ama Demokritos'tan beri kapalı bir sistem olan mater-

yalizm, bu kavramı Rönesans'ta Thomas Hobbes'a borçludur.

Onun gerçek anlamda felsefe denilen öğretisine yaklaşmadan önce, düşüncesinin üç temel bileşenini hemen özetlemek isterim. Birincisi: Tüm düşünce, kendi itimi gereği işyeri üretimine denk düşen bir *üretim*'dir; bu işyeri kavramının ilk başları, Hobbes dönemine kadar uzanır. Onun modeli, cetvel ve pergel yardımıyla matematiktir, yapıdır (inşaat). Üretim itisinin üreticiyle, atölyelere borçlu olduğunu söylemeye gerek yoktur. İkincisi: Hobbes'un düşüncesinin ikinci bileşeni *matematik*'tir. Bu onu, matematiği göz önüne almayan Bacon'dan açık bir şekilde ayırır. Matematik, hesapla temsil edilen temel bilimdir. Açık ve biraz saydam bir pazar hesabı, verimlilik hesaplarını gerektirir; oysa satışın güvencede olduğu kapalı bir ekonomik sistem içinde, kapalı pazarlarda bundan vazgeçilebilir. Demek ki matematik, ticari eşyaların ve genelde cisimlerin hareketinin hesap bilimidir. Üçüncüsü: Üçüncü bileşen, tüm bilginin çoğaltmadan değil, üretim ilkesinden çıkarıldığı –ve yalnız idealizm alanına bırakılmadığı– *rasyonalizm*'dir. Ancak saf aklın rasyonalizmi, dünyayı aşan ve dinsel içeriklere azıcık yer bırakmaz. "Ratio" sözcüğü, "logos" (akıl) sözcüğünden hareket ederek "ruh" sözcüğü ile tüm bağlarını koparır. Jean'ın İncil'inin "logos"u, Philon'un "logos"u ve din gizemlerinin en yüksek bilgisinin "logos"u, "ruh"a dinbilimsel bir anlam veriyor.

Daha sonra Hegel'de burjuva "ratio", yeniden Philon ile Jean'ın "ruhu" ile karışır, çünkü filozof, dünyanın ruhu olarak soyut ampirik zekâ ile, dünyanın aklı arasında bir ayrım yapar. Hobbes'un "akıl"ı, *cisimlerin hareketini* açıklamaya hizmet eden matematiksel üretimin kaynağıdır, sadece budur ve başka hiçbir şey değil. Her ne kadar bu hareket

her yerde ve temelde niceliksel olsa da, çeşitli türleri vardır, çünkü çeşitli cisimler vardır, şöyle ki, geometrik ve fizik cisimler, bizdeki psikoloji (heyecanlar), vatandaşlar ise toplumun bireysel cisimleridir. Tüm kuram, bir cisimler kuralı olduğuna göre, felsefe de, "civis" (vatandaş) içinde olmak üzere, cisimlerin hareket kuramından başka bir şey değildir.

Düşünce Üretimdir

Hobbes öğretisinin içeriğini inceleyelim. Bir kez daha söylemeliyim: Hobbes, üretimi düşünceye getiren, onu kendi düşüncesinin merkezine yerleştiren ilk düşünürdür. Şimdi soylu toplumun her zaman reddettiği çalışma, eylem ve üretimin bizim düşünürün elleri arasında dünyanın değerlendirilmesinin aracı olmak için burjuvanın en değerli şeyi olmaktan çıktığı tarihsel andayız. Böylece, düşünceleri *üreten* değil, ortaya çıkmasına izin veren Platoncu boş düşünce bir süre için duruyor. Yapmak öylesine idealleştirildi ki, Hobbes ciddi sonuçlara yol açan bir tez dile getirdi ve bilgi kuramı planında saf idealist bir anlamda yorumlandı: Biz bir nesneyi ürettiğimiz kadar ve ürettiğimiz ölçüde ancak tanıyabiliriz. Tüm matematiksel nesneleri kendimiz ürettiğimize göre, onları sonuna kadar tanıyabiliriz. Bu nedenle matematik, doğa olarak dünyayı tümüyle değerlendiren en iyi araçtır.

Daha sonra modern dünyanın şafağındaki Giambattista Vico (1668-1744), ilk kez bilinçli olarak bir tarih felsefesi geliştirdi ve bu "üretimin" doğa olarak dünyaya uygulanamayacağını söyledi, çünkü insanlar doğayı değil, tarihi yaparlar.

Öte yandan Marx da kendi açısından –Vico'dan alıntı yaparak (*Kapital* I, böl. 13) – tarihin doğadan çok daha ko-

lay tanınabileceğini belirtiyor "çünkü insanların tarihi, doğanın tarihinden şurda ayrılır, biz birincisini yapıyoruz, ötekini yapmıyoruz."

Üretimin Hobbes'a özgü ilkesi, giderek idealleşti ve sonunda Kant'ın bilgi kuramına girdi; yukarıda aldığımız Hobbes'un tümcesini olduğu gibi yeniden yazdı ve ona yol gösterici bir değer verdi. Bu idealist nitelik henüz Hobbes'ta yoktur, çünkü matematikte önemli olan üreten etken değil, nesnel olarak amaçlanmış niceliktir. Hobbes döneminde matematik henüz bir ilişkiler bilimi değil. büyüklükler bilimidir. Öyleyse önemli olan niceliktır; tüm bilgisi sadece niceliksel nesneleri ve –işte bu noktada Demokritos'un düşüncesi ortaya çıkıyor– niceliksel olarak ilişkileri ve hareketleri hedefliyor. Nicelikler geometrik cisimlerdir, çemberdir, yüzeydir, ama çokgenler ve stereometrik (katı geometrik şekiller) şekiller de "cisim"dir. Bunlar bir tür belirsiz yansımaları olan maddeyle doludurlar. Hobbes'teki niceliksel karakterin nesnelliği, ancak mekanist niceliksel bir düşünce ile kavranabilir. Bu anlamda, her bilimde zaten niceliksel olan bilim kadar matematik de vardır diyen Kant'ın doğrulaması onaylanabilir.

Hareket Kuramı ve Oluşla İlgili Tanım

Hareketlerin en basiti olan "cisimciklere" dönelim; eğer Galilei'nin terminolojisini kullanacak olursak, "hareketlerin öğelerine" dönelim: Bunlar nedenlerdir. Etkilerin sonuçları, bir kez daha hareketlerdir. Hobbes'ta nedenler –garip bir tutarsızlıkla–, son neden yaratıcı tanrı'dır. Bir kez daha Hobbes'un felsefesi önemli şekilde bir cisimler kuramıdır; bu nedenle bir materyalist olarak kendi "tanrı boşluğunu" bir referansla niceliksel içkinliğe indirgiyor: "Tan-

rı'nın kendisi bir cisim değilse, zihinsel alan tanrısal esine bırakılmalıdır." Hareketten yola çıkarken cisimler kuramının temel öğesine Hobbes'un getirdiği yenilik, yalnızca bir süper-dünyanın ölümsüz ruhunu dışlamıyor, ama ayrıca bizim deneysel dünyamızın kavramlarının durağanlığını da sertçe eleştiriyor; bütün bunlar, biçimsel mantık düzeyinde bulunan matematiği aşacak bir alanda geçiyor. Çünkü burada söz konusu olan, betimleyici tanımla, oluşsal tanımlama arasındaki önemli ayrımdır.

Hobbes döneminde, betimleyici tanımlamada yalnız "gelecek soy" ve "üstün soy"a ilişkin kavram biliniyordu. Daha sonra, tanımlanacak kavram ve bildirilmiş nesnenin özgünlüğü ile nitelendirilen "differentia specifica" (ayrımsal özgünlük) belirtiliyordu. Bu tanımları formüllendirecek bir statik tarzıdır. Üretim öneminin bilincinde olan Hobbes, bilim adına *oluşsal tanım*'ı ilke olarak ileri sürüyor. Böylece çemberin betimleyici tanımı ortaya çıkıyor: Bir çember düz bir şekildir ve sınır çizgisi her yerde kendi merkezine aynı uzaklıktadır. Kusursuz bir tanımdır bu, ama oluşsal tanım daha uzaklara gitmek ister. Bizim örneğimiz de böyle dile gelir: Bir çember düzlem bir şekildir ve bir doğru parçasının bir nokta çevresinde dönmesinden oluşur. Ne zaman katı bir yapıyı bozsak, olgunun gizemi kendi oluşunu aydınlatır ve biz o zaman oluşsal bir tanımın Hobbesçu isteğine uymuş oluruz; bu açıklama, Karl Marx'ın ticari meta için saptadığı en önemli sonuçları olan en büyük tanıma uygulanabilir. İdealizmin gölgesine karşın, bilgi yöntemlerinin içine hareket kavramının girişi çok önem kazandı ve aynı önemi günümüzde de koruyor. Doğa felsefesi evrensel dinamiklerinin tepilerinin, tekbiçimli olarak mekanik Hobbesçu tepilere karşı önemli eleştirilerde bulunduğu bile saptanıyor ve diyalektik kullanımları kaçınılmaz kılıyor. Ve bu "causa ae-

quat effectum" (neden sonuca eşittir) ilkesine karşındı; bunun tersi ise, yani "effectus aequat causa" daha az niteliksel dönüşümlere yol açar; yine özellikle erekli nedenler biçimi altında tüm erekliğin reddine karşın.

Böylece Hobbes'ta öyle bir diyalektik tümce buluyoruz ki, insan nerdeyse kendini Engels'in latince bir tümcesinin karşısında sanıyor. Hobbes hareketten söz ederken "unius loci privato et alterius acqusitio"ni (bir yerin terk edilmesi ve başka bir yere girilmesi) aslında onaylıyor: "privato" ve "acquisitio", terk etme ve yer edinme, öyleyse bir birlik oluşturuyor. Engels'e göre hareket bir diyalektiktir, çünkü cisim aynı zamanda aynı yerde değildir; bu hareket kavramının diyalektik çelişkisidir. Engels'te de "aynı zamanda" sorunları ve nüansları içine almaktadır Yalnız bir cismin hareketi "aynı zamanda" birçok yerde kendi varlığını gösterdiği zaman, hareket sözün tam anlamıyla diyalektiktir. Bu düzeyde ortaya çıkan güçlükler, dikkate almaya değer, her ne kadar bizim aklı selimimiz bizim bayağı durumumuzda donmuş olup bunları bilmese de.

Homo Homini Lupus ve Ona En Uygun Gelen Toplumsal Sözleşme

Hobbes'un doğanın içinde olduğunu yadsıdığı ereklik, hareket halinde ve "birey" adını alan bu öğelerdeki devletin oluşturucu gücü gibi kendini gösteriyor. Bizim "bireylerin toplumsal sözleşmesi" diye adlandırdığımız bu kazanımla ereklik "homo homini lupus"u (insan insanın kurdudur) kurtarmayı amaçlıyor. Bu sözleşme, Grotius'unki gibi basit bir anlaşma değildir, ama en gerçek amaca sahip olarak insanların birbirine karşı ilkel ve güçsüz birer kurt kalmaması için kurtarıcı bir boyun eğmedir. – Hoşlanma ve

hoşnutsuzluk duyumsaması ile korunma güdüsü üzerine kurulu Hobbes'un bu antropoloji bağlanımını anımsamak önemlidir. Bu duyumsamalara göre insan kendi korunma güdüsüne uymak için hoşuna giden şeyleri arar ve hoşnutsuzluğa yol açandan kaçar. Korunma güdüsünün kesin belirlenmesi, Hobbes'un idealizmin izlerinin taşınmasında açıkladığı gibi, özellikle rasyonel bilim gibi, çıkarları için hareket eden çok büyük sayıda bireylerin düzenli bir hareket kuramı diye kendini dile getirir. Onun toplumsal sözleşme kuramının, yani doğal hukukunun çıkış noktası işte buradadır.

Althusius'un ve Grotius'un izini sürmekle birlikte, onun doğal hukuku, yine de gerçekçiliği ile temelde ayrıdır. Topluluk içine katılmış olan insan bedenlerini canlandıran temel güdü, "appetitus socialis" (toplumsal istek) değil, ama saygısız bir bencilliktir. "Homo hominis lupus": Bu ünlü, ama idealistlerin iyi gözle bakmadığı formül, Hobbes'undur. İlkel toplumu özendiren toplumsal güdü değildir, o kendini "bellum omnium contra omnes"e (herkesin herkese savaşına) bağlamıştır; tüm toplumların altında ateş için için yanmaktadır ve "doğal durum" her an üste çıkma tehdidini savurmaktadır.

Demek ki Hobbes, Hollandalı Grotius'un güvenen ve insansever davranışına sırtını dönmektedir. Artık sınıflar savaşı başlamıştır; Hollanda bunun birkaç alevine tanık olmuştur, ama bunlar İngiltere'deki patlamalarla karşılaştırılamaz. Serbest rekabete dayalı kapitalist toplumun korkunçluklarını, bu toplum gerekten kurulmadan önce seziyoruz. Hobbes, adeta tarih-öncesinin yerini değiştiriyor. "İnsan insanın kurdudur" öfkedir, en güçlünün yasasıdır, en zayıfın ezilmesidir; bunu o ana kadar yalnız tefeci sermaye gerçekleştirebilirdi.

İlkel toplum, bir kurtlar toplumudur. Hobbes'a göre kurtlar güvenliklerini sağlamak için biraraya gelirler ve –tek amacı kendini korumak olan– toplumu, değişmez saldırgan öğelerin girişimine karşı korumak için bir tek kurda görev verirler. Demek ki söz konusu olan doğal hukuktaki gibi özgür birlik değildir ve "hükümdar" adını alan "bir kurt koruyucudur" – ama herhalde tanrısal bir hakka sahip değildir. Bu kurt toplumsal bir sözleşmeye dayanmaz; ama birbirleriyle kavga eden insanları ceza yasasının, zindanların ve darağaçlarının yardımıyla kemirmesi ve onlara kötü davranması için kurt kalmasına izin verilmiştir. Kurtların kurdu "hükümdar", "yasa dışıdır". Korkunç bir şey bu, çünkü saltçılık ideolojisi, sınırsız saltçılıktır. "Üstün kurt"un verilecek hesabı yoktur, söyledikleri tartışma götürmez, çünkü Hobbes'un Duns Scot ve eski bir İngiliz geleneği çizgisinde söylemiş olduğu gibi "auctoritas facet legem" (yasayı otorite yapar). Bu, istencin akıl üzerindeki önceliğidir, yasayı yapan otoritedir, akıl değil. Büyük cumhuriyetçi ve kralların celladı Cromwell, bu Hobbes'a kendi hükümetinde dışişleri bakanlığını önerir. Daha sonra bir kral –İngiliz kralı– yine bu Thomas Hobbes'tan söz ederken, "Leviathan" ve "De civis" kadar "impious and treacherous" (dine saygısız ve hain) hiçbir yazı bilmediğini söyleyecektir.

Peki ya hükümdar? Hükümdar zorunlu olarak bir kişi değildir. O bir Leviathan, bir devlet, yani bir cumhuriyet olabilir. O dönemde cumhuriyet için de "tanrısal hak" ya da en azından "tanrı kayrası" deniyordu. Bu kavramın belirsizliği iyice İngilizlere özgüdür. Hükümdarlık ve onun karşı kutbu cumhuriyeti, bu kökenci düşünür bile ortak paydaya indirgemiştir. Bununla birlikte, önemli olan şey, onun devlet kuramı ile Grotius'un ve onun ardıllarından Locke'un, Thomasius'un ve 'Liberal' nitelendirmesine layık olan Ro-

usseau'nun kuramı arasındaki ayrımı yakalamaktır. Hobbes'ta tepkiyi ve ilerlemeyi, yükselen burjuvazinin ideolojisini ve devletin acımasız otoritesini buluyoruz; kurt, kendisinden daha güçlü kurtlara çattığını görmedikçe, bu devlete karşı tüm direnmeler boşunadır.

Hobbes, devlet dininden söz ettiği zaman onda başka bir belirsizlik buluruz. Bu anlamda Bacon'dan da ötedir; Hobbes'un din karşısındaki tutumunu, Aydınlanma'nın insanı belirler. Hobbes'un özel olarak kuru bir rasyonalizmi yansıtan bu alaycı tümcesi biliniyor: "Dinsel gizemler, eczanedeki tabletlere benzer; bunları dişlerin arasında ezmeden olduğu gibi yutmak gerekir." Hobbes'ta dünya üstü bir yücelik yoktur; dünyanın sonsuz saati yaratıcısız, tanrısız ve koruyucusuz işler; bunlar fazlalıktır. Doğal bilimler dinle hiç ilgilenmezler, ama devlet dini –diye açıklıyor Hobbes–, "merkez kurt"un (zentral-wolf) eylemini desteklemeye elverişli bir devlet dinini ilke olarak kabul eder ve kaçınılmaz güçlerin korkusunu yayar – isterse bunlar gerçekte var olmasınlar. Eğer darağacı, insanın içindeki kurt niteliğini bastırmak için yeterli olmazsa, o zaman devlet son yargı terörlerine gereksinim duyar. Tüm bu doğaüstü düşleri devlet onaylar, bunlar "potentiae acceptae"dir (benimsenmiş güçler) diyor Hobbes. Eğer devlet onaylarsa, bunlar din alanına ait olur, eğer devlet onaylamazsa, o zaman boşinanç düzeyine düşer. Devlet bunları kendi gereksinimlerine göre kullanır.

Hobbes dine bu salt politik ve yararcı rolü verdiğine ve din bu işlevi yüklenmediği andan itibaren onu boşinanç yerine koyduğuna göre, demek ki Hobbes'ta tüm üstel inanç yoktur ve o yalnızca Rönesans anlayışı içindedir, bu dünyanın şeylerine yönelmiştir.

Mandeville ve Adam Smith Üzerine Etkileri, Yitim ve İlerleme

Bu düşüncelerin uzantısını görelim: "Homo homini lupus" formülü, ilk kez "selfish system"i (bencil sistemi) belirler ve XVIII. yüzyıldan başlayarak toplumsal yaşamın ve kapitalist ekonominin dayandığı sistem de böyle adlandırılır. Bu görüş, İngiltere'de doğmuş ve İngiltere'de ölmüş, Fransız Mandeville (1670-1733) üzerine neredeyse kuralları hiçe sayan bir etki bırakmıştır. Burjuva ekonomi politikacısının yaratıcısı Adam Smith üzerine ise iyimser bir etki yapmıştır. Hobbes'tan etkilenen Mandeville, daha sonra Marx'ın özenle inceleyeceği garip bir kitap yazmıştır. 1714'te yayınlanan kitap "The fable of the bees or private vices make public benefits" (Arıların Masah ya da Kamu Malından Yararlanan Bireyin Kötülükleri). Mandeville, yalnız bencilliğin arıyı peteğe bağladığım açıklayan bir masal yazmıştır. Onurlu ve dürüst arılar ortaya çıktığı an, petek yaşamı durur, bu bir ölümdür! İşte son sözler: Bir tür hukuk devletinin ortaya çıkması için, düşük insanların birlikte çalışmaya koyulması yetişir.

Adam Smith'in ünlü kitabı "An Inquiry into the Nature and Causas of the Wealth of Nations" (Ulusların Zenginliğinin Doğası ve Nedenleri Üzerine Bir Araştırma) 1776'da aynı motif –alaycı harmonisinden yoksun olarak bulunur– ama yerleşik harmoni üzerine Leibniz'in kimi düşünceleri de karışmış olarak ve daha güvenli bir tarzda sunulur. Bireyler yalnız kazançlı çıkmayı ve yararlarını güvence altına almayı düşlerken, tüketiciler serbest rekabet ve istek-sunu yasası sayesinde daha çok yarar sağlarlar. Herkes bir başkasını aşmak isteyeceğine ve ancak daha iyi mal üreterek kazanç sağlayabileceğine göre, tüketiciye daha yararlı şeyler

sunulur. Amaçların bir tür heterogoni'sine yol açan, isteksunu düzeneğinin doğal yasasıdır. Başka türlü söyleyecek olursak, insan kendi amaçlarını izlerken hiç ummadığı şeyler ortaya çıkmaktadır. Daha önce kapitalist üretim tarzının eğiliminde hiç görülmeyen ve en büyük gereksinimleri sağlayan yeni bir ereklik oluşuyor.

Yükselen kapitalizm çağında, Lukacs'ın bir formülüne göre "uğursuzca ilerici" olan ve belli bir ölçüde böyle bir görüşten yana görünümler ağır basıyordu. Genel planda Adam Smith, yanılmış bir bilinçle gözlere toz serpmek isteyen bir ideolog değildi elbette. Onun bireylerin bencilliğinin uygun etkisi üzerine tezi, batı kapitalizmi içinde ancak karanlık bir biçimde hizmet etmiştir. Eğer Hobbes, insanın gerçek doğasının bir kurt niteliği taşıdığını ve kapitalizm içinde geliştiğini, en kötü aşırılıklar yaptığını gösteren çürütülmez kanıtlar ortaya koymasaydı, Smith hiçbir zaman bu soğuk nesnellikten yana olmazdı. Bununla birlikte, saldırganlığa öncelik vermek ölümsüz bir kurum olmadığı gibi, sınıflara bölünmüş bir toplum da, onun kaymaklı pastası değildir. Burada da Hobbes'un bilmediği bir diyalektik araya giriyor. Bir Bruno'nun ve biraz daha fazlasıyla Paracelsus'un Rönesans felsefesine soktuğu ve Faust'un monologunu iyice anımsatan doğayla niteliksel ilişkilerin önemli bir bölümü, Hobbes'ta yok olmuştur. Ama bu felsefenin içkinliği üzerine önemle durmuş, buhurdan kokusunu uzaklaştırmış ve otoritenin maskesini alaşağı etmiştir. Benzer şekilde Marx da, *Kutsal Aile*'de Rönesans felsefesinin materyalist başlangıçlarının zengin içkinliğini belli bir umutsuzlukla, ama daha sonraki dönemlerin her zaman canlı ve serinkanlılığı ile anımsıyor: "Maddeye ilişkin tüm nitelikler arasında hareket. kuşkusuz birinci ve en göze çarpanıdır; yalnız mekanik ve matematik hareket değil, ayrıca tepi, yaşamın esp-

risi, dinamizm ve eğer Jakob Boehme'nin bir terimini kullanacak olursak, maddenin acısıdır. Bu sonuncuların ilkel biçimleri, temel, canlı ve özel ayrımlar üreten bireyselleştirici biçimlerdir. Bacon'da ilk yaratıcı materyalizm, evrensel bir evrimin tohumlarını saf bir biçimde içinde taşır. Madde şiirsel ve duyumsal parlaklığı içinde insana gülümser. Gelişirken, büzülür. Hobbes. Bacon'ın materyalizmini sistemleştirir. Duyumsallık kendi kokusunu yitirir ve geometrinin soyut duyumsallığı olur. Fizik hareket, mekanik ya da matematik hareketlere kurban edilir. Geometri, bilimlerin bilimi diye açıklanır. Materyalizm, insandan kaçan bir havaya bürünür. Materyalizm kendi toprağında bedenselliğinden kurtulmuş olarak insandan kaçan anlayışı aşmak için, kendi canına eziyet etmeli, çile çekmelidir. İşte o zaman aklın bir varlığı gibi ortaya çıkar, ama aynı zamanda aklın acımasız mantığı gibi de gelişir."

Marx'ın satırlarına sinmiş olan hafif üzüntüyü, aklın soyut düzeneği karşısında ilk materyalizmin kokusunun uçuşunu görmenin üzüntüsünü anlamamak olası değil. Ama Marx'ın, Jakob Boehme'nin kaynaklarını anımsarken, bizim için hiç de şaşırtıcı olmayan onun aldığı zevk de dikkatimizi çekiyor: Materyalizme niteliksel bakış artık mekanık değil, diyalektiktir. niteliksel erekliktir, onun yeniden doğuşudur.

GIAMBATTISTA VICO

Her ne kadar daha sonra yaşamış olsa da (1668-1744), burada başka bir filozofa kısaca yer vermek istiyorum; sözünü ettiğim filozof Giambattista Vico'dur. Onun yaşamış olduğu İtalya'da, Rönesans havası hâlâ eser ve Rönesans nerede başlamışsa, orada biter. Vico'ya canlılık veren Bruno'nun kahramanlık Rönesansı'nın anlayışıdır; isterse onun dönemi, zaman sıralaması bakımından daha sonralara rastlamış olsun. Vico Roma tarihinden, Roma vatanseverliğinden ve Rönesans'ın doğacı felsefesinde geliştiği gibi niteliksel düşünceden de etkilenmiştir. Vico yalnız bir adamdı, ama tanınmamış değildi, uzun yıllar boyunca, nerdeyse yüzyıllar içinde tanınmıştı. Onun en önemli kitabı "Principi d'una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni" (Halkların Ortak Doğası Üzerine Yeni Bir Bilimin İlkesi, 1725), ses getiren bir başlığa sahip olmasına karşın, yankı uyandırmadı. "Yeni Bilim", Bacon'ın "Novum Organon"una denk düşer. yalnız şu ayrımla ki, o bilimin içeriğini amaçlar, yoksa onu bir araç olarak ele almaz.

Vico'nun yapıtı Herder'i etkilemiştir, ama o Vico'nun adını anmaz; onun "İnsanlık Tarihinin Felsefesi"ni ve bunun aracılığıyla Hegel'i etkilemiştir.

Marx onu incelemiştir, *Kapital*'in birinci cildinde, bir notla onu onaylayarak alıntı yapar.

Yeni-Hegelci liberal Benedetto Croce 1911'de Napoli'de "Filosofia di Giambattista Vico"yu yayınladı ve dünyanın dikkatini bu düşünür üzerine çekti. Onun öğretisinin özü şu anlama gelir: Vico, Galilei ile Hobbes'un dile getirdiği ilkeye bağlıdır; bu ilkeye göre insan ancak kendi ürettiği ile tanınır. Ama bundan şaşırtıcı olduğu kadar ters bir mantık çıkar: Eğer bir nesne ancak biz ürettiğimiz ölçüde tanınabilirse, o zaman doğa tanmamaz (aynı nedenle, çünkü onu yapan biz değiliz). Buna karşılık, insanların yaptığı ve şimdiye kadar edebiyatın yoksul akrabalarınca ele alınan tarihi çok iyi bilebiliriz. Tarih bilimi, bunu yapacak tek doğru bilimdir. Vico tarihte niteliksel bir süreci tanıdığına inanıyordu; bu kavram niteliksel doğa felsefesinin etkisini, örneğin Bruno'nun etkisi anımsatıyor.

Tarih felsefecisi Vico, Tunus kökenli İbn Haldun'un (1332-1406) Arap kişiliğinde bir öncüye sahip oldu; İtalyan meslektaşı kadar yalnız olan İbn Haldun, evrensel tarih felsefesini yazmaya girişmişti. Vico'nun onu tanıyıp tanımadığını bilmiyoruz.

Augustinus'un *Tanrı Devleti*'nden bu yana ilk kez ahret kurtuluşu olmadan, Vico ile bir tarih felsefesi ortaya çıktı; ama din bağlantısı olmadan, insan toplumlarının olamayacağını tüm tarihe uygulayarak bunu onayladı. Vico tarihi, birçok perdeden oluşan bir tiyatro piyesi gibi algılar: İlkel çağ olan ilk dönem, teokratik dönemdir; bu döneme egemen olan karakter, ne "homo homini lupus"tur, ne de bir "toplumsal sözleşme"dir, koyu karanlık bir bilisizlik, korku ve büyüye inanç egemendir. Yine bu dönemde seslere öykünme yoluyla dil oluştu: tümüyle şiirsel bir bilgelikten etkilenen bir dil. Şiirsel dil, düz konuşmadan önce geldi, yine benzer şekilde, verimlilik büyücülüğü, akılcı tarımdan ve ekim için en iyi dönemin hesaplanmasından önce geldi.

Benzer düşünceler daha sonra, belki Vico ile azıcık bir bağlantısı olmadan Alman Haman ile "Akılcı Büyücü"de dile getirildi ve Herder ile "Sturm und Drang" (fırtına ve gerilim) üzerine büyük etkisi oldu.(*) Başka türlü söyleyecek olursak, şiir insan türünün ilk dilidir; verimlilik ayinleri, büyülü sözler söyleme ve büyü, teknik akıldan önce geldi, hem de ilkel teokratik toplumun kaynayan, karmaşalı sisleri içinde. Eski töreler içinde ve bir şiir atmosferiyle çevrili olarak günümüze kadar gelen hukuk için de aynı şeyler geçerlidir. Akılcı hukuk ise çok daha sonra Roma'da gelişti. İlkel çağı, kahramanlık çağı, soyluluk çağı, bizim feodalizm diyeceğimiz Homeros'un aristokrat Yunan çağı geldi. Feodal dönem, Yunan ve Roma demokrasilerine, özellikle bütün Romalı vatandaşların eşit olduğu pek şiirsel olmayan Roma hukuk eylemine yerini bıraktı. Tarihin antik ve demokratik evresini, verimli ve canlandırıcı yeni-barbarlık çağı gerilere itti; bu çağ Ortaçağ feodalizmine ve Haçlılar'ın yeni kahramanlık dönemine açılıyordu. Son dönemde, modern devletlerin cumhuriyetçi ya da monarşik anayasalarındaki uygar ya da akılcı öğelerinin ortaya çıkışına tanık oluyoruz; biz bunlara burjuva sosyal yapıdaki devletler diyeceğiz. Demek ki tarihin bu gidişi içinde birey için mutluluk şansı giderek artarken, büyük kahraman kişilerin ve onların büyük işlerinin yitimine eşlik eden bir ilerleme var.

XIX. yüzyılın tam ortasındaki bu tarih felsefesi, kuşkusuz garip bir yaratılıştaydı, yankı uyandırmadan kaldı, çünkü bilimsel akımların ve özellikle çağının nicelikçi akımının dışında kalıyordu. Tarihin dramı, tanrının istencine göre sürüp gider diye anlaşıldığı sürece, Vico'nun düşüncesi de derinden idealist, materyalizm karşıtı, hatta teolojiktir. Descartes'e, rasyonalizme, kendi çağının rasyonel ve matema-

(*) XVIII. yüzyılın ortasında Almanya'da ilerici bir edebiyat akımı.

tikçi eğilimlerine çatar. Bununla birlikte, yalnızca insana özgü olan tarih kuramındaki Promethusçu öğe, Rönesans'tan bu yana öylesine saydam görünüyor ki, tanrının düzenlediği ve insan için içine girilemez olan tarih anlaşmazlığı karşısında, insanın yapıtları için duyulan bir hayranlık sergileniyor: "Antik Çağ'ı gözlerimizden gizleyen bu karanlık gecede ölümsüz bir ışık parlıyor, hiçbir şeyin söndüremeyeceği bir ışık, hiç kuşku duymaya gerek olmayan gerçek bir ışık: Bu tarihsel dünyayı yapan insandır: Bu tarihsel dünyayı elbette insanlar yaptı. Bu nedenle onun ilkelerini kendi kafamızın içinde yapılacak değişimlerle ortaya çıkarmak olasıdır (ve gereklidir). Bu iş, insan düşüncesine konu olan her şeyin şaşırtıcılığı ile gerçekleştirilmelidir. Yalnız tanrı yarattığı için tanrının bileceği dünya bilimini elde etmek için tüm filozoflar ciddi şekilde çalıştılar. Ama yalnız insanların tanıyabileceği ulusların dünyası ya da tarihin dünyası üzerine düşünceyi ihmal ettiler, çünkü bunları yapan insandı. Burada insan aklının şaşırtıcı yoksunluğunun etkisi var... İnsanın doğası yalnız bedensel nesneleri algılama yeteneğinde ve kendi kendini anlamak için gerekli çabalardan ve üzüntülerden korkuyor. Böylece insan gözü yalnız dışarda bulunan nesneleri görüyor, ama onun kendi kendini görmesi için bir aynaya gereksinimi var."