COPLESTON FELSEFE TARİHİ

CİLT 6

ÇAĞDAŞ FELSEFE

BÖLÜM 1

AYDINLANMA

FRANSIZ AYDINLANMASI

ROUSSEAU

ALMAN AYDINLANMASI

TARİH FELSEFESİNİN DOĞUŞU

BOSSUET VE VICO

VOLTAIRE'DEN HERDER'E

İDEA

Copleston'un FELSEFE TARİHİ'nin özgün bölümlenişi:

Cilt 1
Bölümler I ve II — Yunanistan ve Roma

Cilt 2 Orta Çağ Felsefesi
Bölüm I — Augustine'den Bonaventure'ye
Bölüm II — Büyük Albert'ten Duns Scotus'a

Cilt 3 Geç Orta Çağ ve Rönesans Felsefesi
Bölüm I — Ockham'dan Kurgul Gizemcilere
Bölüm II — Platonizmin Yeniden-Dirilişinden Suárez'e

Cilt 4 Çağdaş Felsefe
Descartes'tan Leibniz'e

Cilt 5 Çağdaş Felsefe — İngiliz Filozofları
Bölüm I — Hobbes'tan Paley'e
Bölüm II — Berkeley'den Hume'a

Cilt 6 Çağdaş Felsefe
Bölüm I — Fransız Aydınlanmasından Kant'a
Bölüm II — Kant

Cilt 7 Çağdaş Felsefe
Bölüm I — Fichte'den Hegel'e
Bölüm II — Schopenhauer'den Nietzche'ye

Cilt 8 Çağdaş Felsefe — Bentham'dan Russel'a
Bölüm I — İngiliz Görgücüleri ve İngiltere'de İdealist Devim
Bölüm II — Amerika'da İdealizm, Pragmatik Devim
İdealizme Başkaldırı

Cilt 9 Çağdaş Felsefe — Maine de Biran'dan Sartre'a
Bölüm I — Devrimden Henri Bergson'a
Bölüm II — Bergson'dan Sartre'a

FELSEFE TARİHİ

CİLT VI

ÇAĞDAŞ FELSEFE

FRANSIZ AYDINLANMASINDAN KANT'A

BÖLÜM 1

Aydınlanma

Frederick Copleston

Çeviren:
Aziz Yardımlı

İDEA İSTANBUL

Copyright © 1989 Aziz Yardımlı

İngilizce'de
A History of Philosophy: Volume VI, Part I
The French Enlightenment to Kant'ta yayımlanmıştır.
© Frederick Copleston, 1960

Felsefe Tarihi, Cilt VI, Bölüm 1
Aydınlanma olarak ilk yayım İDEA, 1989

Tüm hakları saklıdır. Bu kitabın hiçbir bölümü yayımcının ön izni olmaksızın yeniden üretilemez.

Yazışma için adres:
İdea Yayınları, Ankara Cad. No: 41, Kat: 5
34410 — Cağaloğlu, İSTANBUL

Filmdizgi ve Baskı: Marmara Yayımcılık
Printed in Turkey

ISBN 975 - 397 - 005 - 6

İÇİNDEKİLER

ANABÖLÜM BİR

FRANSIZ AYDINLANMASI

* * *

BÖLÜM I

FRANSIZ AYDINLANMASI (1)

1. *Giriş Notları* 11
2. *Bayle'nin Kuşkuculuğu* 18
3. *Fontenelle* 20
4. *Montesquieu ve Tüze İncelemeleri* 22
5. *Maupertius* 30
6. *Voltaire ve Deizm* 34
7. *Vauvenargues* 43
8. *Condillac ve İnsan Anı* 48
9. *Helvétius ve İnsan* 58

BÖLÜM II

FRANSIZ AYDINLANMASI (2)

1. *Ansiklopedi: Diderot ve d'Alembert* 63
2. *Özdekçilik; La Mettrie, d'Holbach ve Cabanis* 74
3. *Doğal Tarih: Buffon, Robinet ve Bonnet* 80
4. *Boscovich'in Devimselciliği* 83
5. *Fizyokratlar; Quesnay ve Turgot* 84
6. *Son Notlar* 88

BÖLÜM III

ROUSSEAU (I)

1. *Yaşam ve Yazılar* 93
2. *Uygarlığın Kötülükleri* 97
3. *Eşitsizliğin Kökeni* 102
4. *Genel İstenç Kuramının Ortaya Çıkışı* 109
5. *Rousseau'nun Duygu Felsefesi* 115

BÖLÜM IV

ROUSSEAU (2)

1. *Toplumsal Sözleşme* 122
2. *Egemenlik, Genel İstenç ve Özgürlük* 129
3. *Hükümet* 140
4. *Vargı Notları* 143

ANABÖLÜM İKİ

ALMAN AYDINLANMASI

* * *

BÖLÜM V

ALMAN AYDINLANMASI (1)

1. *Christian Thomasius* 153
2. *Christian Wolff* 159
3. *Wolff'un İzleyicileri ve Karşıtları* 171

BÖLÜM VI

ALMAN AYDINLANMASI (2)

1. *Giriş Notları; Büyük Frederick; 'Halk Filozofları'* 179
2. *Deizm: Reimarus; Mendelssohn* 182
3. *Lessing* 185

4. *Ruhbilim* 193
5. *Eğitim Kuramı* 196

BÖLÜM VII

AYDINLANMA İLE KOPUŞ

1. *Hamann* 198
2. *Herder* 202
3. *Jacobi* 213
4. *Vargı Notları* 215

ANABÖLÜM ÜÇ

TARİH FELSEFESİNİN DOĞUŞU

* * *

BÖLÜM VIII

BOSSUET VE VICO

1. *Giriş Notları; Yunanlılar, St. Augustine* 221
2. *Bossuet* 224
3. *Vico* 227
4. *Montesquieu* 238

BÖLÜM IX

VOLTAIRE'DEN HERDER'E

1. *Giriş Notları* 240
2. *Voltaire* 242
3. *Condorcet* 246
4. *Lessing* 250
5. *Herder* 251

Kısa Bir Kaynakça 263
Dizin 301

ANABÖLÜM BİR

FRANSIZ AYDINLANMASI

BÖLÜM BİR

FRANSIZ AYDINLANMASI (1)

1. Giriş Notları

Belki de pekçok kafada Fransız Aydınlanmasını birincil olarak yokedici bir eleştiriciliğin ve Hıristiyanlığa ya da en azından Katolik Kiliseye karşı sözünü sakınmaz bir düşmanlığın terimlerinde düşünme yönünde doğal bir eğilim vardır. Eğer Rousseau'yu dışlayacak olursak, denebilir ki onsekizinci yüzyıl Fransız filozofları arasında en iyi bilinen ad Voltaire'dir. Ve bu ad Kiliseyi usun bir düşmanı ve hoşgörüsüzlüğün bir dostu olarak suçlamaktan hiçbir zaman bıkmamış parlak ve nükteli bir yazın adamı tablosunu çağrıştırmaktadır. Dahası, eğer Le Mettrie ve d'Holbach gibi yazarların özdekçilikleri konusunda birşeyler biliyorsak, Fransa'daki Aydınlanmayı Voltaire'in ve genç yaşlarındaki Diderot'nun deizminden d'Holbach'ın tanrıtanımazcılığına ve bir Cabanis'nin kaba özdekçi dünya görüşüne geçen karşı-dinci bir devim olarak görme eğilimine düşebiliriz. Aydınlanmanın bu yorumu verildiğinde, onu değerlendirmenin büyük ölçüde kişinin dinsel kanılarına ya da bunların yokluğuna dayanacağı açıktır. Kimileri onsekizinci yüzyıl Fransız felsefesini sürekli olarak dinsizliğe doğru ilerleyen ve meyvasını Devrimde Notre Dame Katedralinin kutsallığının çiğnenmesinde veren bir devim olarak görürken,

başkaları ise onu bilincin dinsel boşinançlardan ve kilisenin tiranlığından ilerleyici bir kurtuluşu olarak göreceklerdir.

Öte yandan, onsekizinci yüzyıl Fransız filozoflarının tümünün de varolan politik dizgenin düşmanları oldukları ve Devrime giden yolu hazırladıkları izlenimi de oldukça yaygındır. Bu politik yorum verildiğinde, açıktır ki filozofların çalışmalarının değişik değerlendirmeleri olanaklıdır. Kişi onlara yazıları Jacobin teröründe somut bir etki yaratmış sorumsuz devrim kışkırtıcıları olarak bakabilir. Ya da kaçınılmaz bir toplumsal-politik gelişimde bir evreyi temsil ettiklerini, daha açık bir deyişle, sırası geldiğinde yerini proleterya egemenliğine bırakmaya yazgılanmış bir burjuva demokrat evrenin kurulmasına katkıda bulunmuş olduklarını düşünebilir.

Fransız Aydınlanmasının her iki yorumu da,—dinsel kurumlara ve dinin kendisine karşı bir tutumun terimlerinde yorum ve politik dizgelere ve politik ve toplumsal gelişimlere karşı bir tutumun terimlerinde yorum,—temellerini hiç kuşkusuz olgularda bulmaktadırlar. Bir yandan, kimi filozofların *ancien régime* için açık bir hoşnutsuzluk göstermiş olmalarına karşın, Aydınlanmanın tüm tipik filozoflarını bilinçli devrim kışkırtıcıları olarak görmek büyük bir yanılgı olacaktır. Örneğin Voltaire, belli reformları istemiş olsa da, gerçekte demokrasinin gelişimi konusunda hiçbir kaygı göstermiyordu. İlgilendiği nokta kendisi için ve dostları için anlatım özgürlüğüydü; ama gene de bir demokrat olarak nitelendirilmesi güçtür. İyiliksever despotizm, eğer iyilikseverlik özellikle *les philosophes*a yönelmişse, ona halk yönetiminden çok daha uygun geliyordu. Niyeti hiç kuşkusuz 'ayaktakımı' olarak gördüklerinden yana bir devrimin gelişmesi değildi. Öte yandan, Fransız Aydınlanmasının tipik temsilcileri olarak görülen tüm filozofların değişik düzeylerde Kilisenin egemenliğine karşı çıkmış oldukları da doğrudur. Aralarından pek çoğu Hıristiyanlığa karşıydı, ve en azından kimileri inakçı tanrıtanımazcılar

olarak tüm dine güçlü bir biçimde karşı çıkıyor, onu bilgisizlik ve korkunun ürünü, anlıksal ilerlemenin düşmanı ve gerçek ahlaka karşı bir önyargı olarak görüyorlardı.

Ama gerçi hem dine karşı bir tutumun terimlerindeki yorum ve hem de—daha önemsiz bir düzeyde olsa da—politik kanıların terimlerindeki yorum temellerini olgularda buluyor olsalar da, eğer onsekizinci yüzyıl Fransız felsefesi taht ve altara yönelik sürekli bir saldırı olarak betimlenecek olsaydı, gene de bu onun bütünüyle yetersiz bir tablosunu verecekti. Açıktır ki Katolik Kilise üzerine, bildirilmiş din üzerine ve belli durumlarda tüm dinsel biçimler üzerine saldırılar us adına yapılıyordu. Ama usun uygulanışı Fransız Aydınlanmasının filozofu için yalnızca dinsel alanda yokedici bir eleştiri olmaktan çok daha öte bir anlam taşıyordu. Yokedici eleştiri bir bakıma Aydınlanmanın olumsuz yanıydı. Olumlu yansa dünyayı ve özellikle ruhsal, ahlaksal ve toplumsal yaşamı içindeki insanın kendisini anlama girişiminden oluşuyordu.

Bunu söylerken amacım filozofların dinsel konular üzerine görüşlerini küçümsemek ya da önemsizleştirerek bir yana atmak değil. Yazarın dinsel görüşlerini paylaşan herkes için, gerçekten de, bu filozofların tutumlarının önemsiz bir sorun oluşturduğunu düşünmek güçtür. Ama, kişinin öz inançlarından bütünüyle ayrı olarak, *les philosophes*un dine karşı tutumu açıkça ekinsel bir imlem ve önem taşıyordu. Çünkü ortaçağ ekininin bakış açısından belirgin bir değişimi anlatmakta, değişik bir ekinsel evreyi temsil etmektedir. Aynı zamanda anımsamamız gerek ki tanığı olduğumuz şey bilimsel bakış açısının gelişimi ve genişlemesidir. Onsekizinci yüzyıl Fransız filozofları ilerlemeye, eş deyişle, bilimsel bakış açısının fizikten ruhbilime, ahlaka ve insanın toplumsal yaşamına dek genişlemesi sürecine güçlü bir inanç gösteriyorlardı. Eğer bildirilmiş dini ve kimi zamanlar tüm dini yadsıma eğiliminde olmuşsalar, bu bir ölçüde dinin—ister özel olarak bildirilmiş

din olsun isterse genel olarak din olsun—anlıksal ilerlemeye ve usun engelsiz ve açık bir kullanımına açıkça düşman olduğu yolundaki kanılarına bağlıydı. Hiç kuşkusuz böyle düşünmekte haklı olduklarını söylemek istiyor değilim. Din ve bilim arasında hiçbir özünlü bağdaşmazlık yoktur. Tersine, vurgulamak istediğim nokta yalnızca dinsel alandaki yokedici eleştirileri üzerinde yoğunlaştığımız sürece filozofun olumlu amaçlarını gözden kaçırma eğilimine düşeceğimizdir. Ve o zaman tablonun ancak tek-yanlı bir görüşüne ulaşabiliriz.

Onsekizinci yüzyıl Fransız filozofları İngiliz düşüncesinden, özellikle Locke ve Newton'dan önemli ölçüde etkileniyorlardı. Genel olarak konuşursak, Locke'un görgücülüğü ile anlaşıyorlardı. Usun felsefede uygulanışı onlar için doğuştan düşüncelerden ya da kendiliğinden-açık ilk ilkelerden türeyen büyük dizgelerin kurulması anlamına gelmiyordu. Ve bu anlamda önceki yüzyılın kurgul metafiziğine sırt dönüyorlardı. Bu demek değildir ki bireşim ile hiçbir ilgileri olmayan ve yalnızca çözümleme etkinliğine dönerek dikkatlerini değişik tikel soru ve sorunlara veren, buna karşı onlardan doğan çeşitli vargıların bireşimi için hiçbir çaba göstermeyen düşünürlerdi. Ama inanıyorlardı ki doğru yaklaşım yolu görüngülerin kendilerine gitmek ve gözlem yoluyla yasalarını ve nedenlerini öğrenmekti. O zaman bireşim aşamasına geçilebilir ve evrensel ilkelerin oluşturulmasıyla tikel olgular evrensel gerçeklerin ışığında görülebilirlerdi. Başka bir deyişle, tek bir ideal yöntemin, tüm inceleme dallarına uygulanabilir tek bir matematiksel çıkarsamacı yöntemin olduğu sanısının yanlışlığı görülmeye başlıyordu. Örneğin Buffon bunu açıkça görüyordu; ve görüşleri Diderot'nun düşünceleri üzerinde belli bir etki yaratacaktı.

Bilgiye bu görgücü yaklaşım kimi durumlarda—söz gelimi d'Alembert'ın durumunda olduğu gibi—olgucu olarak betimlenebilecek bir konuma götürüyordu. Metafizik, eğer bununla

görüngü-ötesi olgusallığın incelenmesi anlaşılıyorsa, bilinemezin alanıdır. Bu alanda pekin bilgi elde edemeyiz, ve bunu aramak boşuna zaman yitirmektir. Ussalcı bir metafiziğe ulaşmanın anlamlı biricik yolu görgül bilimlerin sonuçlarını bireştirmek olacaktır. Ve görgül bilimin kendisinde 'özler' ile değil ama görüngüler ile ilgilenmekteyizdir. Hiç kuşkusuz belli bir anlamda özlerden söz edebiliriz, ama bunlar yalnızca Locke'un 'adsal' özler dediği özlerdir. Sözcük metafiziksel bir anlamda kullanılmamaktadır.

Eğer Fransız Aydınlanmasının tüm filozoflarının 'olgucular' oldukları söylenecek olsaydı, bu gerçekten de ciddi bir yanlış olacaktı. Örneğin Voltaire Tanrının varoluşunu tanıtlayabileceğimizi düşünüyordu. Ve Maupertuis de aynı yolda düşünüyordu. Ama dönemin belli filozoflarında olguculuğa açıkça yaklaşan bir eğilimi de saptayabiliriz. Ve böylece diyebiliriz ki onsekizinci yüzyılın felsefesi izleyen yüzyılın olguculuğu için yolun hazırlanmasına katkıda bulunuyordu.

Aynı zamanda Fransız Aydınlanması üzerine bu yorum tekyanlıdır: bir anlamda aşırı felsefidir. Demek istediğimi açıklayabilmek için Condillac örneğini alıyorum. Bu filozof Locke'dan derin olarak etkilenmişti. Ve anladığı biçimiyle Locke'un görgücülüğünü insanın ruhsal yeti ve işlemlerine uygulamaya girişiyor, bunların tümünün de 'dönüşmüş duyumlar' terimlerinde nasıl açıklanabilecek olduklarını göstermeye çalışıyordu. Gene de, Condillac'ın kendisi sözcüğün sağın anlamında olgucu diyebileceğimiz biri değildi. Ama hiç kuşkusuz *Duyumlar Üzerine İnceleme*'sini olguculuk yönünde bir devim olarak ya da olguculuğun gelişimindeki bir evre olarak yorumlamak olanaklıdır. Ama yalnızca ruhbilimin gelişimindeki bir evre olarak yorumlamak da olanaklıdır. Ve ruhbilim, kendinde düşünüldüğünde, zorunlu olarak felsefi olguculuk ile bağıntılı değildir.

Yine, Fransız Aydınlanma filozoflarından pek çoğu insanın

ruhsal yaşamı ve bunun fizyolojik koşulları üzerine kafa yoruyordu. Ve bu belli durumlarda,—örneğin Cabanis'nin durumunda olduğu gibi,—bir kaba özdekçilik bildiriminde sonuçlanıyordu. Bu yüzden, bütün bir araştırmayı bu sonucun terimlerinde yorumlama eğilimine düşmek güç değildir. Aynı zamanda belli filozofların inakçı özdekçiliklerine yararlı bir inceleme çizgisinin gelişimindeki geçici bir sapınç olarak bakmak da olanaklıdır. Başka bir deyişle, eğer onsekizinci yüzyıl filozoflarının ruhbilimsel incelemelerine bu araştırma çizgisinin gelişiminin erken evrelerindeki geçici deneyler olarak bakılacak olursa, o zaman abartma ve kabalıklara yüklenecek ağırlık ansal çevren yalnızca kendi içinde düşünülen Fransız Aydınlanmasına sınırlandığında olduğundan daha az olabilir. Hiç kuşkusuz, ilgi konusu—bu bölümlerde olduğu gibi—tikel bir dönemin ve tikel bir kümenin düşüncesi olduğu zaman, bu abartma ve kabalıklara dikkati çekmek gerekir. Ama gene de genel tabloyu gözden kaçırmamak ve bu özelliklerin geleceğe doğru uzanan ve ileri bir tarihte daha erken sapınçların eleştiri ve düzeltmelerini sağlama yeteneğinde olan gelişim çizgisinin belli bir evresine ait olduklarını kafada tutmak yerinde olacaktır.

Genel olarak, öyleyse, Fransız Aydınlanmasının felsefesine Hume'un 'insan bilimi' olarak adlandırmış olduğu şeyi geliştirmeye yönelik bir girişim olarak bakabiliriz. Gerçekten, bu betimleme olguların tümüne uymamaktadır. Örneğin evrenbilimsel kuramlar buluyoruz. Ama dikkati onsekizinci yüzyıl filozoflarının insanın ruhsal ve toplumsal yaşamı açısından Newton'ın fiziksel evren için yapmış olduklarını yapmaya yönelik ilgilerine çekmektedir. Ve bu amacı yerine getirme çabalarında bu filozoflar önceki yüzyılın kurgul dizgeleri tarafından olmaktan çok Locke'un görgücülüğünden esinlenen bir yaklaşımı benimsiyorlardı.

Ayrıca belirtmeye değer ki Fransız Aydınlanmasının filo-

zofları, kimi İngiliz ahlakçıları gibi, törebilimi metafizik ve tanrıbilimden ayırdetmeye çalışıyorlardı. Ahlaksal düşünceleri hiç kuşkusuz birbirlerinden önemli ölçüde ayrılıyor, örneğin Diderot'nun törel idealizminden La Mettrie'ün alt-düzey yararcılığına dek geniş bir yelpaze içersine yayılıyorlardı. Ama deyim yerindeyse ahlakı ayakları üzerine oturtma girişimlerinde az çok anlaşma içindeydiler. Bayle'in 'tanrıtanımazcılardan oluşan bir Devlet bütünüyle olanaklıdır' önesürümünün ve La Mettrie'ün 'yalnızca olanaklı değil ama istenebilirdir' biçimindeki katkısının imlemleri gerçekte budur. Bununla birlikte, bu bakış açısının tüm *les philosophes* tarafından benimsendiğini söylemek doğru olmayacaktır. Örneğin Voltaire'in görüşünde, eğer Tanrı olmamış olsaydı, toplumun ahlaksal iyiliği uğruna Onu yaratmak kesinlikle zorunlu olacaktı. Ama, genel olarak konuşursak, Aydınlanmanın felsefesi törebilimin metafiziksel ve tanrıbilimsel görüşlerden bir ayrılışını kapsıyordu. Bu ayırmanın savunulabilir olup olmadığı hiç kuşkusuz tartışma götürür bir noktadır.

Son olarak anımsayabiliriz ki Fransa'da onsekizinci yüzyıl felsefesi, İngiltere'de olduğu gibi, başlıca üniversitelerde felsefe profesörleri olmayan ve çoğu kez felsefe-dışı ilgileri olan insanların ürünüydü. İngiltere'de Hume bir filozof olduğu denli de bir tarihçiydi. Fransa'da Voltaire oyunlar yazıyordu. Maupertuis bir enlem derecesinin sağın ölçümleri yoluyla dünyanın uçlarındaki şeklinin belirlenmesine katkıda bulunma amacıyla Kuzey Kutbuna yapılan bir araştırma gezisine katılıyordu. D'Alembert ünlü bir matematikçiydi. Montesquieu ve Voltaire tarihçiliğin gelişiminde önemli roller oynuyorlardı. La Mettrie bir doktordu. Onsekizinci yüzyılda henüz felsefi görüşler üzerine bir bilginin ekinsel bir gerek olarak görüldüğü ve felsefenin henüz özel bir akademik alan olmadığı bir zaman içersindeyiz. Dahası, henüz felsefe ve bilimler arasında yakın bir bağıntı söz konusudur, bir bağıntı ki ger-

çekten de Fransız felsefi düşüncesinin açıkça genel bir ırasalı olmuştur.

2. *Bayle'in Kuşkuculuğu*

Fransa'da Aydınlanmanın yolunu hazırlamış olan Fransız yazarlar arasında en etkili olanı büyük bir olasılıkla Pierre Bayle idi (1647-1706)—ünlü *Dictionnaire historique et critique*'in (1695-97) yazarı. Bir Protestan olarak yetiştirilmiş olan Bayle bir süre için Katolik oluyor, ama daha sonra yine Protestanlığa geri dönüyordu. Bununla birlikte, Reformasyonun Kilisesine bağlılığına karşın, Katoliklerin hoşgörüsüzlüğü tekellerinde bulundurmadıkları kanısını taşıyordu. Ve 1680'den sonra yaşamını sürdürecek olduğu Rotterdam'da kalışı sırasında hoşgörüyü savunuyor ve hoşgörüsüz tutumu nedeniyle Kalvinist tanrıbilimci Jurieu'ye saldırıyordu.

Bayle'in görüşünde, yürürlükteki tanrıbilimsel çekişmeler karışık ve anlamsızdı. Örneğin kayra ve özgür istenç arasındaki ilişkiler tartışmasını alalım. Tomistler, Jansenistler ve Kalvinistler, tümü de Molinizme karşı düşmanlıkta birleşmektedirler. Ve gerçekte aralarında hiçbir temel ayrım yoktur. Ve gene de Tomistler Jansenistler olmadıklarını ileri sürmekte, ve bu sonuncular Kalvinizmi yadsımakta, Kalvinistler ise ötekileri kınamaktadırlar. Molinistlere gelince, St. Augustine'in öğretisinin Jansenistlerinkinden ayrıldığını gösterme çabalarında sofistik uslamlamalara başvurmaktadırlar. Genel olarak insan kafası hiçbir ayrım yokken ayrım olduğuna ve aralarında hiçbir bağıntı olmayan değişik konumlar arasında çözülemez bağıntılar bulunduğuna inanma eğilimindedir. Bu yüzden denebilir ki pek çok çekişme yaşam ve dirıçlik kaynaklarını önyargılarda ve duru yargıların eksikliğinde bulmaktadırlar.

Bununla birlikte, Bayle'in metafiziğe ve felsefi ya da doğal tanrıbilime ilişkin görüşleri inakçı tanrıbilimde sürmekte olan

çekişmeler konusundaki görüşlerinden çok daha önemlidirler. İnsan usunun yanlışları ortaya çıkarmak için olumlu gerçeği bulmak için olduğundan daha iyi uyarlanmış olduğunu, ve metafizik açısından durumun özellikle bu olduğunu düşünüyordu. Gerçekten de, yaygın olarak kabul ediliyordu ki bir filozofun Tanrının varoluşunun tüm tikel tanıtlarını eleştirmeye hakkı vardır, yeter ki Tanrının varoluşunun şu ya da bu yolda tanıtlanabileceğini yadsıyor olmasın. Ama gerçekte ise sunulan tüm tanıtlar yokedici eleştirinin altına getiriliyorlardı. Yine, hiç kimse şimdiye dek kötülük sorununu çözmüş değildir. Ne de bunun şaşırtıcı olduğunu düşünmek gerekir. Çünkü dünyadaki kötülüğü ve sonsuz, her yerde bulunan ve herşeye gücü yeten bir Tanrının doğrulanışını herhangi bir ussal yolda uzlaştırmak olanaklı değildir. Manichaeanlar, ikici felsefeleri ile, kötülük konusunda ortodokslar tarafından sunulan herhangi bir açıklamadan çok daha iyisini getiriyorlardı. Aynı zamanda Manichaeanların metafiziksel önsavları saçmaydı. Ruhun ölümsüzlüğüne gelince, bunun hiçbir açık tanıtı bulunabilecek gibi görünmüyordu.

Bayle Tanrının varoluşu ve ölümsüzlük öğretileri yanlıştır demiyordu. Tersine, inancı us alanının dışına yerleştiriyordu. Bu anlatım gene de bir sınırlama gereksiniminde durmaktadır. Çünkü Bayle yalnızca dinsel gerçekliklerin, us ile çelişmemelerine karşın, ussal tanıtlamaya açık olmadıklarını söylemiyordu. Görüşü dahaçok bu gerçekliklerin usa itici gelen pek çok şeyi kapsamakta oldukları biçimindeydi. Böylece—ister içten olsun isterse olmasın—ileri sürüyordu ki tanrısal bildirişi kabul etmede çok daha büyük bir değer yatmaktadır. Her ne olursa olsun, eğer dinin gerçekleri ussal-olmayanın alanına düşüyorlarsa, tanrıbilimsel uslamlama ve çekişmelere girmekte hiçbir anlam yoktur. Hoşgörü çekişmenin yerini almalıdır.

Belirtmek gerek ki Bayle yalnızca din ve usu değil ama din

ve ahlakı da ayırıyordu. Başka bir deyişle, diretiyordu ki dinsel kanıların ve güdülerin ahlaksal bir yaşam sürdürmek için zorunlu olduklarını sanmak büyük bir yanılgıdır. Dinsel-olmayan güdüler tıpkı dinsel güdüler denli etkili, ya da giderek onlardan daha da güçlü olabilirler. Ve ölümsüzlüğe ya da daha doğrusu Tanrıya inanmayan insanlardan oluşan ahlaksal bir toplumun bulunması bütünüyle olanaklı olacaktır. Bayle *Dictionnaire*'de Sadukiler üzerine makalesinde demektedir ki, herşey bir yana, yeniden dirilişe hiçbir biçimde inanmayan Sadukiler buna inanan Farisilerden daha iyiydiler. Yaşam deneyimi inanç ve kılgı arasında çözülmez bir bağıntı olduğunu göstermemektedir. Böylece erdemli bir yaşam sürdürebilmek için hiçbir dinsel inanca gereksinim duymayan özerk ahlaksal insan kavramına varmış oluyoruz.

Fransız Aydınlanmasının sonraki yazarları, örneğin Diderot, Bayle'in *Dictionnaire*'inden geniş ölçüde yararlanıyorlardı. Çalışma ayrıca Alman *Aufklärung*u üzerinde de belli bir etki yaratıyordu. 1767'de Büyük Frederick Voltaire'e şunları yazacaktı: Bayle savaşı başlatmış, bir dizi İngiliz filozof onun izinden yürümüştü—Voltaire'in yazgısı ise kavgayı bitirmekti.

3. Fontenelle

Bernard le Bovier de Fontenelle'in (1657-1757) özellikle bilimsel düşüncelerin bir halksallaştırıcısı olarak bilinmekte olduğunu söylemek belki de doğru olacaktır. Yazınsal etkinliğine, başka ürünlerinin yanısıra, başarısız bir oyunla başlıyordu. Ama çok geçmeden çağdaş toplumun yeni fiziğin duru ve anlaşılır açıklamalarını beklediğini görüyordu. Ve bu gereksinimi karşılama girişimi öylesine büyük başarı ile karşılaşıyordu ki, *Académie des Sciences*ın sekreterliğine getiriliyordu. Genel olarak Kartezyen fiziğin bir savunucusuydu; ve *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686) başlıklı çalışmasında Kartezyen

gökbilim kuramlarını halksallaştırıyordu. Newton'ın önemi konusunda hiç kuşkusuz gözleri kapalı değildi, ve 1727'de *Newton'a Övgü*'yü yayımlıyordu. Ama *Théorie des tourbillons cartésiens* başlıklı çalışmasında (1752) Descartes'ın burgaçlar kuramını savunuyor ve Newton'ın ona anlaşılmaz bir kendilik konutluyor gibi görünen çekim ilkesine saldırıyordu. Ölümünden sonra çalışma odasında bulunan elyazmaları yaşamının son döneminde kafasının belirgin bir biçimde görgücülük yönünde evrimlendiğini göstermektedir. Tüm düşüncelerimiz uzun erimde duyu-görgülenimi verilerine indirgenebilirdirler.

Onsekizinci yüzyıl Fransasında bilimsel düşüncelerin yayılmasına yardımcı olmanın yanısıra, Fontenelle, biraz dolaylı bir yoldan da olsa, ayrıca dinsel gerçekliklerle ilgili kuşkuculuğun gelişimine de katkıda bulunuyordu. Örneğin *Öykünceleri Kökeni* ve *Bilicilik Tarihi* üzerine birer küçük çalışma yayımlıyordu. Bunlardan ilkinde mitlerin ya da efsanelerin anlığa değil ama imgesel yetinin oyununa bağlı oldukları görüşünü yadsıyordu. Örneğin Yunan mitleri fenomenleri açıklama isteğinden doğmuşlardı; anlık ürünleriydiler, üstelik onları geliştirmede imgelemin belli bir rol oynamış olmasına karşın. Erken evrelerindeki insan anlığı çağdaş insanın anlığından özsel olarak ayrı değildi. Hem ilkel ve hem de çağdaş insan fenomenleri açıklamaya, bilinmeyeni bilinene indirgemeye çalışmaktadır. Aralarındaki ayrım şudur. Erken zamanlarda olumlu bilgi bütünüyle yetersizdi ve insan düşüncesi mitolojik açıklamalara başvurmak zorunda kalıyordu. Çağdaş dünyada ise olumlu bilgi öyle bir düzeyde gelişmiştir ki, bilimsel açıklama mitolojik açıklamanın yerini almaktadır. Bu görüşün imlemi yeterince açıktır, üstelik Fontenelle tarafından belirtik bir biçimde bildirilmiş olmamasına karşın.

Bilicilik üzerine yazılarında Fontenelle ileri sürüyordu ki ne outperest biliciliğin cinlerin etkinliklerine bağlı olduğunu ve

ne de biliciliğin İsa'nın gelişiyle susturulmuş olduğunu söylemek için hiçbir inandırıcı neden yoktur. İsa'nın güç ve tanrısallığından yana uslamlama, ki putperest biliciliğin susturulmuş olduğunu söylemekten oluşmaktadır, öyleyse herhangi bir tarihsel temelden yoksundur. Ele alınan tikel noktaların büyük önem taşıdıklarını söylemek güçtür. Ama denebilir ki imlem Hıristiyan savunucuların değersiz uslamlamalara başvurmaya alışmış oldukları biçimindedir.

Fontenelle, bununla birlikte, bir tanrıtanımazcı değildi. Tanrının Kendini yasa-yönetimli Doğa dizgesinde sergilemekte olduğunu düşünüyordu, insan tutku ve özencinin egemen olduğu tarih alanında değil. Başka bir deyişle, Fontenelle için Tanrı herhangi bir tarihsel dinin Kendini tarihte bildiren ve inakçı dizgelerin doğuşuna neden olan Tanrısı değil, ama bilimsel dünya anlayışında bildirilen Doğa Tanrısı idi. Gerçekten de onsekizinci yüzyıl Fransız filozofları arasında tanrıtanımazcılar bulunuyordu; ama deizm—ya da, Voltaire'in adlandırdığı gibi, teizm—çok daha yaygındı, üstelik tanrıtanımazcılığın Fransızlar arasında İngiliz çağdaşları arasında olduğundan çok daha sık görülüyor olmasına karşın.

4. Montesquieu ve Tüze İncelemeleri

Daha önce belirtilmişti ki Fransız Aydınlanmasının filozofları insanın toplumsal ve politik yaşamını anlamaya çalışıyorlardı. Bu alandaki en önemli çalışmalardan biri Montesquieu'nün tüze üzerine incelemeleriydi. Charles de Sécondat (1689-1755), Baron de la Brède et de Montesquieu, erkinliğin bir yandaşı ve despotizmin bir düşmanıydı. 1721'de yayımladığı *Lettres persanes* Fransa'daki politik durum ve kilise koşulları üzerine yergilerden oluşuyordu. 1728'den 1729'a dek kaldığı İngiltere'de ülkenin politik dizgesinin belli özelliklerine karşı büyük hayranlık geliştirmişti. 1734'te *Considérations sur les*

causes de la grandeur et de la décadence des Romains başlıklı çalışmasını yayımladı. Son olarak 1748'de yasalar üzerine çalışması, *De l'esprit des lois* çıkıyordu ki onyedi yıl süren bir emeğin ürünüydü.

Yasalar üzerine çalışmasında Montesquieu karşılaştırmalı bir toplum, tüze ve hükümet incelemesine girişmektedir. Olgulara ilişkin bilgisi aslında böylesine geniş bir ölçekte tasarlanan bir girişimi yerine getirebilmek için yeterince doğru ve kapsamlı değildi; ama girişimin kendisi karşılaştırmalı bir toplumbilimsel gözlem olarak oldukça önemliydi. Gerçekten, Montesquieu'nün belli öncelleri vardı. Özel olarak Aristoteles çok sayıda Yunan anayasasına ilişkin incelemelerin derlenmesinde öncü olmuştu. Ama Montesquieu'nün tasarına çağdaş felsefenin ışığında bakılmalıdır. Politika ve tüze alanında başka filozoflar tarafından başka alanlarda uygulanan tümevarımcı görgül yöntemi uyguluyordu.

Bununla birlikte, Montesquieu'nün amacı yalnızca toplumsal, politik ve tüzel fenomenleri betimlemek, büyük bir sayıda tikel olguyu kaydetmek ve betimlemek değildi. Olguları anlamayı, tarihsel gelişimin ilkelerine yönelik dizgesel bir inceleme için fenomenlerin karşılaştırmalı bir gözleminden yararlanmayı istiyordu. 'Herşeyden önce insanları inceledim, ve şu inanca vardım ki bu sonsuz yasalar ve töreler türlülüğünde yalnızca özençleri tarafından güdülmüyorlardı. İlkeler oluşturdum, ve bu ilkelere kendiliklerinden uyan tikel durumlar gördüm—tüm ulusların tarihleri yalnızca (bu ilkelerden doğan) sonuçlardı ve her özel yasa bir başka yasaya ya da daha genel bir başka yasaya bağımlıydı.'[1] Montesquieu konusuna böyle yaklaşıyordu, yalnızca olgucu bir toplumbilimcinin tininde değil, ama dahaçok bir tarih filozofu olarak.

Belli bir bakış açısından Montesquieu'nün toplum, hükümet ve tüze kuramı tarihsel verilerden çıkarılan genellemeler-

[1] *De l'esprit des lois*, Önsöz.

den, ama çoğu kez aşırı-iveğen genellemelerden oluşmaktadır. Değişik politik toplumlardaki değişik olumlu tüze dizgeleri bir etmenler türlülüğü ile koşulludurlar: halkın karakteri, hükümet biçimlerinin doğa ve ilkeleri, iklim ve ekonomik koşullar vb. tarafından belirlenmektedirler. Bu ilişkilerin bütünlüğü 'yasaların tinini' oluşturmaktadır. Ve bu tinidir ki Montesquieu irdelemeyi üstlenmektedir.

Montesquieu ilk olarak yasaların hükümet ile ilişkilerinden söz etmekte ve 'cumhuriyetçi, monarşik ve despotik'[2] olarak üç hükümet türü ayırdetmektedir. Bir cumhuriyet ya bir demokrasi olabilir—halk kitlesi en yüksek erki elinde tuttuğu zaman—, ya da bir aristokrasi olabilir—halkın salt bir bölümü en üst erki elinde tuttuğu zaman. Bir monarşide prens belli temel yasalarla uyum içinde yönetir, ve genellikle 'ara güçler' bulunmaktadır. Despotik bir Devlette böyle temel yasalar ve bir yasa 'emanetçisi' yoktur. 'Bu yüzdendir ki bu ülkelerde dinin etkisi genellikle çok fazladır, çünkü bir tür sürekli emanetçi işlevindedir, ve eğer bu din açısından söylenemiyorsa, yasalar yerine kendilerine saygı gösterilen töreler açısından söylenebilir.'[3] Cumhuriyetçi hükümetin ilkesi yurttaşlık erdemidir; monarşik hükümetinki onur, ve despotizminki ise korkudur. Bu hükümet biçimleri ve bunların ilkeleri verildiğinde, belli yasal dizge tipleri yürürlükte olacaklardır. 'Hükümetin doğası ve biçimi arasında şu ayrım vardır: doğası onun oluşmasını sağlayan şeyken, ilkesi ise onu davranışa iten yandır. Biri tikel yapısıdır, öteki onu devime geçiren insan tutkularıdır. Şimdi, yasaların her hükümetin doğasıyla olduğu gibi ilkesiyle de göreli olmaları gerekir.'[4]

Montesquieu'nün kuramını sanki salt görgül bir genelleme olarak amaçlanmış gibi betimlemiştim. Ve, böyle yorumlandığı zaman, ona karşı ileri sürülebilecek noktalardan biri de Montesquieu'nün sınıflamasının geleneksel ve yapay olduğu,

[2] *De l'esprit des lois*, II, 1. [3] *A.g.y.* II, 4. [4] *A.g.y.*, III, 1.

tarihsel verilerin bir betimlemesi olarak bütünüyle yetersiz kaldığı biçiminde olacaktır. Ama Montesquieu'nün *ideal* hükümet tiplerinden söz etmekte olduğunu gözden kaçırmamak önemlidir. Örneğin, tüm edimsel despotlukların arkasında bir ideal despotik hükümet tipi seçilebilir. Ama bundan hiçbir biçimde verili bir despotizmin bu ideali ya da arı tipi, yapısında ya da 'ilke'sinde, ona bütünüyle bağlı kalan bir yolda somutlaştıracak olduğu sonucu çıkmaz. Tipler kuramından haklı olarak herhangi bir verili cumhuriyette işlemekte olan ilkenin yurttaşlık erdemi olduğu ya da verili herhangi bir despotizmde yürürlükte olan davranış ilkesinin korku olduğu vargısını çıkaramayız. Aynı zamanda, verili bir hükümet biçimi kendi ideal tipini somutlaştırmayı başaramadığı ölçüde, ondan eksik bir biçim olarak söz edilmektedir. 'Üç hükümetin ilkeleri bunlardır: ki belli bir cumhuriyette insanların erdemli oldukları değil, ama olmaları gerektiği anlamına gelmektedir. Bu belli bir monarşide insanların bir onur duygusu taşıdıklarını, ve tikel bir despotik Devlette bir korku duygusu taşıdıklarını değil, ama taşıyor olmaları gerektiğini tanıtlamaktadır. Bu nitelikler olmaksızın bir hükümet eksik olacaktır.'[5] Böylece Montesquieu bir hükümet biçimi altında belli bir yasalar dizgesi bulunur değil ama bulunuyor olması gerekir diyebilmektedir. Aydınlanmış yasamacı yasaların politik toplum tipine karşılık düşmesini sağlamaya çalışacaktır; ama gene de zorunlu olarak karşılık düşmezler.

Yasaların iklim ve ekonomik koşullarla ilişkileri konusunda da andırımlı anlatımlara gidilebilir. Örneğin, iklim bir halkın karakter ve tutkularının biçimlenişine yardımcı olmaktadır. İngilizlerin karakteri Sicilyalıların karakterinden ayrıdır. Ve yasalar 'kendisi için yapılmış oldukları halka öyle bir yolda uyarlanmalıdırlar ki, bir ulusun yasalarının bir başkasına uygun kılınmaları pek olanaklı olmamalıdır.'[6] Montesquieu iklim

[5] *De l'esprit des lois*, III, 11. [6] *A.g.y.*, I, 3.

ve ekonomik koşulların yasa dizgelerini hiçbir anlıksal denetimin olanaklı olmayacağı bir yolda belirlemekte olduklarını söylememektedir. Bunlar, gerçekten de, hükümet biçimleri ve yasa dizgeleri üzerinde güçlü bir etki yaratırlar; ama bu etki belirleyici bir yazgının etkisine eşdeğer değildir. Bilge yasamacı yasayı iklim ve ekonomi koşullarına uyarlayacaktır. Ama bu örneğin belli durumlarda onun iklimin karakter ve davranış üzerindeki ters etkilerine bilinçli olarak tepki gösterecek olduğu anlamına gelebilir. İnsan yalnızca insan-altı koşulların ve etmenlerin bir oyuncağı değildir.

Montesquieu'nün kuramında iki önemli düşünceyi ayırdetmek olanaklıdır. İlkin bir görgül etmenler karmaşasının sonucu olarak yasa dizgeleri düşüncesi vardır. Burada tarihsel verilerin bir genellemesini buluyoruz, bir genelleme ki insanın toplumsal ve politik yaşamının daha öte bir yorumunda bir önsav olarak kullanılabilecektir. İkinci olarak, insan toplumlarında işlemekte olan idealler düşüncesi vardır. Daha açık bir deyişle, Montesquieu'nün tipler kuramı, gerçi olduğu biçimiyle yeterince dar olsa da, belki de her politik toplumun bir idealin tam olmayan somutlaşması olduğu anlamında alınabilir—bir ideal ki toplumun gelişiminde örtük bir biçimlendirici etmen olmuştur ve toplum ona yaklaşmakta ya da ondan uzaklaşmaktadır. Bilge yasamacının görevi bu işlemsel idealin doğasını ortaya çıkarmak ve yasamayı bunun ilerleyen olgusallaşmasına uyarlamak olacaktır. Eğer bu yolda yorumlanıyorsa, tipler kuramı Yunan anayasa sınıflandırmalarının salt bir kalıntısı olmaktan daha çoğu gibi görünmektedir. Montesquieu'nün biraz eskimiş ulamların yardımıyla doğru bir tarihsel içgörüyü anlatmaya çalışmakta olduğunu söyleyebiliriz.

Eğer, bununla birlikte, Montesquieu'nün kuramını bu yolda alıyorsak, bunun imlemi onun yalnızca tarihsel verileri anlamakla ilgilendiği ve görecilikle yetindiği biçiminde olacaktır. Yasa dizgeleri görgül etmenlerin değişik karmaşalarından

doğmaktadırlar. Her bir dizgede işlemsel bir idealin iş başında olduğunu görebiliriz. Ama filozofun değişik politik ve tüzel dizgeleri karşılaştırıp değerlendirmede bulunabilmek için başvurabileceği hiçbir saltık ölçün yoktur.

Bu yorum gene de iki nedenle yanıltıcı olacaktır. İlk olarak Montesquieu değişmez türel yasaları kabul ediyordu. Tanrı, dünyanın yaratıcısı ve koruyucusu, fiziksel dünyayı yöneten yasa ya da kuralları saptamıştır.[7] Ve 'insan, fiziksel bir varlık olarak, başka cisimler gibi, değişmez yasalar tarafından yönetilmektedir.'[8] Bununla birlikte, anlıklı ya da ussal varlık olarak, çiğneme yeteneğinde olduğu yasaların altında durmaktadır. Bunlardan kimileri kendi yaptığı yasalardır; ama başkaları ona bağımlı değildirler. 'Öyleyse olumlu yasa yoluyla yerleşiklik kazanmalarına karşın ona önsel olan türe ilişkilerini kabul etmemiz gerekir.'[9] 'Haklı ya da haksız hiçbirşey yoktur ama yalnızca olumlu yasalar tarafından buyrulan ya da yasaklanan şeyler vardır demek, bir çemberi betimlemeden önce tüm yarıçaplar eşit değildiler demekle aynı şeydir.'[10] Bir doğa durumu düşüncesini kabul ederek, Montesquieu belirtmektedir ki tüm olumlu yasalara önsel olarak 'doğanın yasaları vardır, ve böyle adlandırılmakta çünkü güçlerini bütünüyle yapı ve varlığımızdan türetmektedirler.'[11] Ve bu yasaları bilebilmek için insanı toplumun kurulmasından önce olduğu biçimiyle irdelememiz gerekir. 'Böyle bir durumda kazanılan yasalar doğa yasaları olacaklardır.'[12] Bu düşüncenin Montesquieu'nün kuramının başka yanlarına uygun düşüp düşmediği tartışma götürebilir. Ama hiçbir kuşku yoktur ki politik toplumun yerleştirdiği tüm olumlu yasalara önsel olan bir doğal ahlaksal yasanın varolduğunu ileri sürüyordu. Eğer dilersek diyebiliriz ki yasalar üzerine incelemesi ileriye politik ve tüzel

[7] Yasalar en genel anlamlarında 'şeylerin doğalarından çıkan zorunlu ilişkilerdir' (*De l'esprit des lois*, I, 1).

[8] *A.g.y.*, I, 1. [9] *A.g.y.* [10] *A.g.y.* [11] *A.g.y.* [12] *A.g.y.*

kurumların salt görgül ve tümevarımcı bir irdelemesine bakmaktadır ve kendi doğal yasa kuramı erken tüze filozoflarından kalan birşeydi. Ama bu kuram gene de düşüncesindeki somut öğelerden biridir.

İkinci olarak Montesquieu bir erkinlik yandaşıydı, tarihsel fenomenlerin yalnızca uzakta duran bir gözlemcisi değil. Böylece *De l'esprit des lois*'nın onbirinci ve onikinci kitaplarında politik erkinlik koşullarını irdelemeye girişmektedir. Despotizme karşı olduğu için, doğal olarak erkinlikçi bir anayasanın en iyi anayasa biçimi olduğunu düşünüyordu. Çözümlemesi *erkinlik* sözcüğüne politik bağlamda kullanıldığı biçimiyle bir anlam verme ve sonra onu güvenlik içinde sürdürebilecek koşulları irdeleme biçimini alabilmektedir. Ve, kuramsal olarak konuşursak, bu iş politik erkinliğe hiçbir eğilim göstermeyen ya da ona karşı ilgisiz olan bir politik filozof tarafından da yapılabilirdi. Ama çözümlemesinde Montesquieu gözünü bir yanda hayranlık duyduğu İngiliz anayasasından ve öte yanda hoşlanmadığı Fransız politik dizgesinden ayırmıyordu. Politik erkinlik üzerine tartışması böylece yalnızca soyut bir çözümleme değildir, en azından tini ve güdüsü söz konusu olduğu sürece. Çünkü Fransız dizgesinin nasıl erkinliğe izin verebilecek ve onu sürdürebilecek bir yolda düzeltilebileceği üzerine kafa yoruyordu.

Politik erkinlik, demektedir Montesquieu, sınırsız özgürlükten değil, ama 'yalnızca istememiz gerekeni yapma gücünden ve istememememiz gerekeni yapmaya zorlanıyor olmamaktan'[13] oluşur. 'Erkinlik yasaların izin verdiği herşeyi yapma hakkıdır.'[14] Özgür bir toplumda hiçbir yurttaş yasa tarafından izin verilen bir yolda davranmaktan alıkonmaz, ve hiçbir yurttaş yasa onun kendi öz eğilimini izlemesine izin verdiği zaman tek bir tikel yolda davranmaya zorlanmaz. Bu erkinlik tanımı belki de pek aydınlatıcı değildir; ama buradan Montesquieu

[13] *De l'esprit des lois*, XI, 3. [14] *A.g.y.*

politik erkinliğin güçlerin ayrılığını içerdiğini vurgulamaya geçmektedir. Daha açık bir deyişle, yasama, yürütme ve yargı güçleri tek bir insanın ya da tikel bir insanlar kümesinin yetkisine bırakılmamalıdır. Birbirlerinden öyle bir yolda ayrı ya da bağımsız olmalıdırlar ki, birbirleri üzerinde denetleyici bir etkide bulunabilsinler ve despotizme ve erkin tiranca kötüye kullanımına karşı bir koruyuculuk işlevini yerine getirebilsinler.

Politik erkinlik koşulunun bu bildirimine, Montesquieu'nün açıkça söylediği gibi, İngiliz anayasasının irdelenişi yoluyla varılmaktadır. Değişik Devletlerde değişik işlemsel idealler olmuştur ve olmaktadır. Roma'nın ideali ya da ereği denetleyici egemenliğin yoğunlaştırılmasıydı, Yahudi Devletininki dinin korunma ve geliştirilmesi, Çin'inki politik dinginlik. Ama tek bir ulus vardır ki, anayasasının doğrudan ereği olarak politik erkinliği almaktadır—İngiltere. Buna göre, 'bir anayasada politik erkinliği bulup ortaya çıkarmak için büyük bir emek gerekmeyecektir. Eğer nerede varolduğunu görebiliyorsak, araştırmak için daha ötelere neden gidelim?'[15]

Kimi yazarlar ileri sürmektedirler ki Montesquieu İngiliz anayasasını Harrington ve Locke gibi politik kuramcıların gözleriyle görüyor ve İngiliz anayasasının ayırdedici özelliği olarak güçlerin ayrılığından söz ettiği zaman, 1688 Devriminin en sonunda Parlamentonun üstünlüğünü yerleştirmiş olduğunu anlamayı başaramıyordu. Başka bir deyişle, yalnızca İngiliz anayasasının gözlemi üzerine dayanmış olan birinin güçlerin ayrılığı olayını onun başlıca ırasalı olarak görmede diretmemesi gerekirdi. Ama Montesquieu İngiliz anayasasını ona ilişkin bir kuramın ışığında görmüş ve yorumlamış olsa bile, ve 'güçlerin ayrılığı' deyimi somut durumun yeterli bir betimlemesi olmamış olsa bile, deyimin durumun somut özelliklerine dikkati çektiği açıkça görünmektedir. Yargıçlar, hiç

[15] *De l'esprit des lois*, XI, 5.

kuşkusuz, yasamanın oluşturmuş olduğu anlamda bir 'güç' oluşturmuyorlardı; ama aynı zamanda işlevlerinin yerine getirilmesinde tekerkin ya da bunun bakanlarının başına buyruk denetimleri altında da durmuyorlardı. Hiç bir kuşku olmaksızın denebilir ki, Montesquieu'nün İngiliz anayasasında hayranlık duyduğu şey uzun bir gelişim sürecinin sonucuydu, 'güçlerin ayrılığı' üzerine soyut bir kuramın uygulanışının değil. Ama bu formülün büyüsüne kapılmıyor, ve İngiliz anayasasını güçlerin bir ayrılığı olarak yorumladıktan sonra salt bir öykünme güdüsüyle bunun kendi ülkesinde de yaratılması gerektiğini düşünmüyordu. 'Usun çok aşırısının her zaman istenebilir olmadığını, ve insanların hemen her zaman kendilerini ortaya uçlara olduğundan çok daha iyi uyarladıklarını düşünen ben, nasıl böyle birşeyi tasarlayabilirim?'[16] Montesquieu Fransız politik dizgesinde bir reform istiyor, ve İngiliz anayasası üzerine gözlemi ona bu dizgeyi şiddete ve zora dayalı bir devrim olmaksızın değiştirebilecek yolları telkin ediyordu.

Montesquieu'nün güçleri dengeleme konusundaki görüşleri hem Amerika ve hem de Fransa'da önemli bir etki yaratmıştı, örneğin 1791 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi durumunda olduğu gibi. Bununla birlikte, politik toplumlar üzerine, hükümet biçimleri, yasal dizgeler ve başka koşullandırıcı etmenler arasındaki bağıntılar üzerine görgül ve karşılaştırmalı inceleme alanındaki öncü yapıtı yakın zamanlarda çok daha fazla vurgulanmaktadır.

5. Maupertuis

Fontenelle üzerine olan kesimde onun Kartezyen fizik kuramlarını savunmasına dikkati çekmiştik. Descartes'ın yerine Newton'ın geçirilmesi Pierre Louis Moreau de Maupertuis'nin (1698-1759) etkinliği tarafından örneklenebilir. Maupertuis

[16] *De l'esprit des lois*, XI, 6.

Kartezyen burgaçlar kuramına saldırıyor ve Newton'ın çekim kuramını savunuyordu. Gerçekten de, Newton'ın kuramlarını savunması Royal Society'nin bir üyesi olarak seçilmesine katkıda bulunmuştu. 1736'da Lapland'a bir araştırma gezisine öncülük ediyor ve, bu bölümün ilk kesiminde değinildiği gibi, buna yerkürenin şeklini belirleme amacıyla bir enlem derecesinin sağın ölçümlerini yapmak için Kral XV. Louis'nin isteği üzerine girişiyordu. Bu gözlemlerin 1738'de yayımlanan sonuçları Newton'ın dünyanın yüzeyinin Kutuplara doğru basık olduğu kuramını doğruluyordu.

Kimi bakımlardan Maupertuis'nin felsefi düşünceleri görgücü ve giderek olgucu idiler. 1750'de, Büyük Frederick'in çağrısı üzerine Berlin'de Prusya Akademisinin başkanı olarak bulunurken, *Evrenbilim Üzerine Deneme* başlıklı bir çalışma yayımlamıştı. Bu çalışmada örneğin engellerin fiziksel olarak aşılmaları sırasında karşılaştığımız direnç duygusunda köken bulan kuvvet kavramından söz etmektedir. 'Doğru anlamı içindeki *kuvvet* sözcüğü dinginlikteki bir cismi devindirmeyi ya da devimdeki bir cismin devimini değiştirmeyi ya da durdurmayı isterken yaşadığımız belli bir duyguyu anlatmaktadır. O zaman edindiğimiz algıya cismin dinginlik ya da deviminde bir değişim öylesine sürekli olarak eşlik etmektedir ki, onun bu değişimin nedeni olduğuna inanmanın önüne geçemeyiz. Böylece bir cismin dinginlik ya da deviminde bir değişimin yer aldığını gördüğümüz zaman bunun belli bir kuvvetin etkisi olduğunu söylemede hiçbir duraksama göstermeyiz. Ve eğer bu değişime katkıda bulunmak üzere bizim tarafımızdan yapılan herhangi bir çabanın duygusunu taşımıyorsak, ve eğer yalnızca bu fenomeni yükleyebileceğimiz başka cisimler görüyorsak, *kuvveti*, sanki onlara aitmiş gibi, onlara yerleştiririz.'[17] Kökeninde kuvvet düşüncesi yalnızca 'ruhumuzun bir duygusudur,'[18] ve, böyle olarak, onu yüklemekte olduğumuz

[17] *Essai de cosmologie, 2 partie; Oeuvres.* 1756, s. 29-30. [18] *A.g.y.*, s. 30.

cisimlere ait olamaz. Gene de, cisimlerde devindirici bir kuvvetin bulunmasından söz etmenin hiçbir zararı yoktur, yeter ki bunun 'yalnızca bilgimizi(n eksikliğini) tamamlamak üzere yaratılan bir sözcük olduğunu, ve yalnızca fenomenlerin bir sonucunu imlediğini' anımsıyor olalım.[19] Başka bir deyişle, *kuvvet* sözcüğünü kullanmamız tarafından ona karşılık düşen anlaşılmaz ya da gizemli bir kendiliğin varolduğunu düşünme gibi bir yanlışa düşmeye izin vermeyelim. Kuvvet 'ancak görünürdeki etkileri yoluyla' ölçülür. Fizik biliminde fenomenler alanında kalırız. Ve düzenek biliminin temel kavramları duyum terimlerinde yorumlanabilirler. Gerçekten de, Maupertuis inanıyordu ki matematiksel ve düzeneksel ilkelerdeki zorunlu bağıntı izlenimi görgücü terimlerde de açıklanabilirdir, örneğin çağrışım ve alışkanlık yoluyla.

Aynı zamanda, bununla birlikte, Maupertuis doğal yasalar konusunda erekbilimsel bir anlayış da getiriyordu. Düzeneksellikteki temel ilke 'en küçük eylem niceliği'[20] ilkesidir. Bu ilke belirtmektedir ki 'Doğada bir değişim yer aldığı zaman, bu değişim için kullanılmış olan eylem niceliği her zaman olanaklı en küçük niceliktir. Bu ilkedendir ki devim yasalarını çıkarsıyoruz.'[21] Başka bir deyişle, Doğa her zaman amacına ulaşabilmek için gerekli olan olanaklı en küçük kuvvet ya da erke düzeyini kullanmaktadır. Bu en küçük olanaklı eylem niceliği yasası daha önce matematikçi Fermat tarafından optik çalışmalarda kullanılmıştı; ama Maupertuis bunu evrensel bir uygulama alanı içersine getiriyordu. Samuel König, Leibniz'-in bir izleyicisi, Leibniz'in bu yasayı bildirmede Maupertuis'-yi öncelemiş olduğunu ileri sürüyordu; ve Fransız filozof bu önesürümün gerçekliğini çürütmeye çalışıyordu. Ama öncelik sorununun bizi burada ilgilendirmesi gerekmez. Önemli olan nokta Maupertuis'nin erekbilimsel Doğa dizgesinin kendini herşeyi-bilen bir Yaratıcının işi olarak gösterdiğini ileri

[19] *Essai de cosmologie, 2 partie; Oeuvres*, s. 31. [20] S. 42. [21] S. 42-3.

sürme hakkını kendinde görüyor olmasıdır. Ona göre, Descartes'ın erkenin sakınımı ilkesi dünyayı Tanrının yönetiminden çıkarıyor görünmektedir. 'Ama bizim ilkemiz, şeyler konusunda taşımamız gereken düşüncelerle daha uyumlu olarak, dünyayı bir Yaratıcının gücüne duyulan sürekli gereksinim içinde bırakmaktadır, ve dünya bu gücün en bilgece kullanımının zorunlu bir sonucudur.'[22]

Yapıtlar'ının 1756 yayımına Maupertuis bir *Sytème de la Nature* ekliyordu. Bu çalışmanın Latincesi daha önce 1751'de Baumann takma adı altında yayımlanmıştı. Bu denemede yazar düşünce ve uzam arasındaki keskin Kartezyen ayrımı yadsıyordu. Diyordu ki, özdeğe anlık yükleme konusunda duyulan isteksizlik özünde yalnızca her zaman bu anlığın bizimki gibi olması gerektiğinin varsayılması olgusundan doğmaktadır.[23] Gerçekte bulanık duyumdan duru anlıksal süreçlere dek uzanan sonsuz bir anlık dereceleri dizisi vardır. Ve her kendilik onun belli bir derecesini taşımaktadır. Maupertuis böylece bir hilozoizm biçimi öneriyordu ki, buna göre giderek en alt özdeksel şeylerde bile belli bir yaşam ve duyarlık derecesi bulunmaktadır.

Bu öğretinin gücüne dayanılarak Maupertuis kimi zamanlar Fransız Aydınlanmasının daha sonra değinecek olduğumuz kaba özdekçileri ile birlikte sınıflandırılmıştır. Ama filozof kuramının Diderot tarafından özdekçiliğe eşdeğer olarak ve Tanrının varoluşu için herhangi bir geçerli uslamlamanın temelini yokediyor olarak yorumlanmasına karşı çıkıyordu. *Système de la Nature*'ün 1756 yayımına eklediği *M. Diderot'nun Karşıçıkışlarına Yanıt*'ında Maupertuis ileri sürüyordu ki, Diderot arı özdeksel şeylere öğesel algıların yüklenmesini onlara dokunmaya andırımlı bir duyumun yüklenmesi ile değiştirmek istediği zaman, yalnızca sözcüklerle oynuyordu.

[22] *Essai de cosmologie, 2 partie; Oeuvres*, edit. 1756, s. 44.
[23] *Système de la Nature*, LXII; *Oeuvres*, II, s. 164-5.

Çünkü duyum bir algı biçimidir. Ve öğesel algılar bize özgü olan açık ve seçik algılar ile aynı şey değildirler. 'Baumann'ın dedikleri ile Diderot'nun onun söylemesini istedikleri arasında hiçbir gerçek ayrım yoktur. Açıktır ki, bu gözlemler Maupertuis'nin bir özdekçi olup olmadığı sorusunu bir çözüme bağlamaktan uzaktırlar. Ama bu her ne olursa olsun yanıtlanması güç bir sorudur. Öyle görünmektedir ki filozof öğesel algı yeteneğinde olan ama Leibniz'in monadları gibi metafiziksel noktalar olmaktan çok fiziksel noktalar olan atom ya da parçacıkların bileşimlerinden yüksek 'algı' derecelerinin doğmakta olduğunu ileri sürmüştür. Ve hiç kuşkusuz bunun özdekçi bir konum olduğu ileri sürülebilir. Aynı zamanda Maupertuis için yalnızca niteliklerin değil ama ayrıca uzanım da fenomenler, e.d. ruhsal tasarımlar oldukları olgusunu gözden kaçırmamak gerekir. Ve Brunet giderek belli yanlarında Maupertuis'nin felsefesinin Berkeley'in karşı-özdekçi öğretisini andırmakta olduğunu ileri sürmüştür.[24] Sorunun gerçeği şöyle görünmektedir. Maupertuis'nin yazıları özdekçiliğin gelişimine katkıda bulunmuş olsalar da, konumu onu hiçbir sınırlama olmaksızın Fransız Aydınlanmasının özdekçi filozofları ile birlikte sınıflandırmamızı aklayamıyacak denli ikircimlidir. Diderot'nun yorumuna gelince, Maupertuis açıktır ki onun Baumann'ın önsavının 'korkunç' sonuçlarından söz ederken ciddi olmadığından ve bu sonuçları sözel olarak yadsırken gerçekte yalnızca bunları tanıtmayı istediğinden kuşkulanıyordu.

6. Voltaire ve Deizm

Görmüştük ki hem Fontenelle ve hem de Maupertuis evrensel dizgenin Tanrının varoluşunu sergilemekte olduğuna inanıyorlardı. Montesquieu de Tanrıya inanıyordu. Ve Voltaire de.

[24] *Maupertuis*, Paris, 1929.

Adı yalnızca bir kurum olarak Katolik Kiliseye ve dinadamlarının yetersizliklerine karşı değil ama Hıristiyan öğretilere karşı da sert ve alaycı saldırılarıyla birlikte anılmaktadır. Gene de bu onun bir tanrıtanımazcı olmadığı olgusunu değiştirmemektedir.

Daha sonra adını M. de Voltaire olarak değiştirecek olan François Marie Arouet (1694-1778) çocukluğunda Paris'te Louis-le-Grand Jesuit kolejinde eğitim görmüştü. Bastille'e iki ziyaretten sonra 1726'da İngiltere'ye giderek 1729'a dek orada kalıyordu. Ve İngiltere'de kalışı sırasındadır ki Locke ve Newton'ın yazıları ile tanışıyor ve *Felsefi Mektuplar*'ında açıkça görüldüğü gibi İngiliz yaşamındaki göreli özgürlüğe karşı hayranlık duyguları geliştiriyordu.[25] Başka bir yerde Voltaire belirtmektedir Newton, Locke ve Clarke Fransa'da baskıya uğrayacak, Roma'da hapsedilecek, ve Lizbon'da yakılacaklardı. Hoşgörü için bu coşkusu, bununla birlikte, 1761'de üç rahibin Lizbon'da dinadamlarına karşı olan hükümet tarafından yakılmış olduğu haberini işittiği zaman bunun onda yarattığı derin doyum duygusunu anlatmasının önüne geçemiyordu.

Voltaire 1734'te Cirey'ye gitti ve orada o sıralar yayımlamamayı daha uygun bulduğu *Metafizik Üzerine İnceleme*'sini yazdı. *Newton'ın Felsefesi* başlıklı çalışması 1783'te çıktı. Voltaire felsefi düşüncelerinin çoğunu Bayle, Locke ve Newton gibi düşünürlerden alıyordu; ve bu düşünceleri duru ve nükteli yazılarda sunmada ve onlara Fransız toplumunun anlayabileceği bir biçim vermede hiç kuşkusuz başarılıydı. Ama belirgin bir derinlik gösteren bir filozof değildi. Locke tarafından etkilenmiş olmasına karşın, bir filozof olarak onunla

[25]Voltaire büyük bir hayranlık duymasına karşın Hume ile hiçbir zaman karşılaşmadı. Kendi payına Hume Fransız filozofa karşı tutumunda biraz soğuktu, ama gene de Ferney'de bulunan Voltaire'e Paris'ten onun değerini kabul eden bir mektup yazmaya ikna ediliyordu.

bir düzeyde değildi. Ve Newton üzerine yazmış olmasına karşın, kendisi matematikçi ve fizikçi değildi.

1750'de Voltaire Büyük Frederick'in çağrısı üzerine Berlin'e gidiyor, ve 1752'de Maupertuis üzerine *Doktor Akakia* başlıklı yergisini yazıyordu. Bu yergi Frederick'in hoşuna gitmemişti. Filozof ile kral koruyucusu arasındaki ilişkiler gerginleşince Voltaire 1753'te Berlin'den ayrılarak Cenova yakınlarına yerleşti. Önemli yapıtı *Essai sur les moeurs* 1756'da çıktı.

Voltaire 1758'de Ferney'de bir mülk edinmişti. *Candide* 1759'da, *Hoşgörü Üzerine İnceleme* 1763'te, *Felsefe Sözlüğü* 1764'te, *Bilgisiz Filozof* 1766'da, Bolingbroke üzerine bir çalışma 1767'de, *Tanrıtanırcıların İnanç Bildirimleri* 1768'de çıkıyordu. 1778 yılında oyunu *Irène*'in ilk sahnelenişinde bulunmak üzere Paris'e gidiyor ve başkentte olağanüstü bir alkış tufanı ile ödüllendiriliyordu. Ama ilk sahnelenişin üzerine çok geçmeden Paris'te öldü.

1829-34 Beuchot yayımında Voltaire'in toplu yapıtları yaklaşık yetmiş cilt oluşturmaktadırlar. Bir filozof, oyun yazarı, ozan, tarihçi ve romancıydı. Bir insan olarak hiç kuşkusuz pek çok iyi yanı vardı. Oldukça güçlü bir sağduyu taşıyordu; ve türe sorunlarında bir reform uygulaması için duyduğu istek, karışık güdüler tarafından esinlendirilmiş olsalar da belli türe bozukluklarını kamu oyunun gözleri önüne sermede gösterdiği çabalarla birlikte, belli bir insanca duygu düzeyini göstermektedir. Ama bütününde alındığında karakteri özellikle hayranlık duyulabilecek bir türde değildi. Kendini beğenmiş, kinci, kinik ve anlıksal olarak ilkesizdi. Maupertuis, Rousseau ve daha başkalarına yönelttiği saldırılarının ona saygınlık kazandırdıklarını söylemek güçtür. Ama hiç kuşkusuz karakter bozuklukları üzerine söyleyebilecek olduğumuz hiçbir şey yazılarında Fransız Aydınlanmasının tinini parlak bir biçimde toparlamakta olduğu olgusunu değiştiremiyecektir.

Newton felsefesinin öğeleri üzerine çalışmasında Voltaire

Kartezyenizmin doğrudan doğruya Spinozacılığa götürdüğünü ileri sürmektedir. 'Pekçok insan tanıdım ki Kartezyenizm onları şeylerin enginliğinden başka hiçbir Tanrının olmadığını kabul etmeye götürmüştür, ve, tersine, hiçbir Newtoncu görmedim ki en sağın anlamda bir tanrıtanırcı olmasın.'[26] 'Newton'ın bütün felsefesi zorunlu olarak herşeyi yaratan ve herşeyi özgürce düzenleyen bir En-Yüksek Varlığın bilgisine götürmektedir.'[27] Eğer bir boşluk varsa, özdek sonlu olmalıdır. Ve eğer sonlu ise, olumsal ve bağımlıdır. Dahası, çekim ve devim özdeğin özsel nitelikleri değildirler. Bu yüzden Tanrı tarafından getirilmiş olmalıdırlar.

Metafizik Üzerine İnceleme'sinde Voltaire Tanrının varoluşu için iki uslamlama çizgisi önermektedir. Birincisi sonsal nedensellikten yola çıkan bir tanıtlamadır. Dünya bir saate benzetilmektedir; ve Voltaire ileri sürmektedir ki, tıpkı kolları zamanı belirten bir saati gören birinin onun zamanı göstermek amacıyla bir başkası tarafından yapılmış olduğu vargısını çıkarıyor olması gibi, Doğanın gözleminden de onun anlıklı bir Yaratıcı tarafından yapılmış olduğu vargısı çıkarılmalıdır. İkinci uslamlama Locke ve Clarke tarafından saptanan çizgiler üzerinde olumsallıktan bir uslamlamadır. Bununla birlikte, daha sonra Voltaire bu ikinci uslamlamayı bir yana bırakarak kendini birinciye sınırlıyordu. *Felsefe Sözlüğü*'nde tanrıtanımazcılık üzerine yazısının sonunda belirtmektedir ki 'filozof olmayan geometriciler sonsal nedenleri yadsımışlardır; ama gerçek filozoflar onları kabul etmektedirler. Ve, çok iyi bilinen bir yazarın söylediği gibi, bir din hocası Tanrıyı küçük çocuklara bildirirken, Newton Onu bilgeler için belgitliyordu.' Ve Doğa üzerine makalesinde ileri sürmektedir ki yalnız başına alındığında hiçbir toparlama evrensel uyumu ya da dizgeyi açıklayamaz. 'Beni Doğa olarak adlandırırlar, ama ben tümüyle sanatım.'

[26] *Philosophie de Newton*, I, 1. [27] *A.g.y.*

Ama gerçi Voltaire sonuna dek Tanrının varoluşuna duyduğu inancı sürdürmüş olsa da, dünyanın Tanrı ile ilişkisi üzerine görüşleri belli bir değişime uğruyordu. İlkin az çok Leibniz ve Papanın evrensel iyimserliklerini paylaşıyordu. Böylece Newton üzerine çalışmasında dünyadaki kötülük yüzünden Tanrıyı yadsıyan tanrıtanımazcıdan söz ederek belirtmektedir ki, *iyi* ve *iyi-lik* terimleri ikircimlidirler. 'Seninle ilişkisinde kötü olan genel dizgede iyidir.'[28] Yine, kurtlar koyunları yiyor ve örümcekler sinekleri yakalıyor diye Tanrının varoluşu konusunda usun bizi götürdüğü vargıları bir yana mı bırakacağız? 'Görmüyor musun ki, tersine, sürekli olarak yenip yutulan ve sürekli olarak yeniden üretilen bu sürekli kuşaklar evrenin tasarına girmektedirler?'[29]

Bununla birlikte, büyük acılar getiren 1755 Lizbon depremi Voltaire'in dikkatini güçlü bir biçimde kötülük sorunu üzerine çekiyordu. Ve bu olaya tepkilerini Lizbon'daki yıkım üzerine şiirinde ve *Candide*'de dile getiriyordu. Şiirde tanrısal özgürlüğü yeniden doğruluyor görünmektedir; ama geç yazılarında yaratılışı zorunluğa bağlamaktadır. Tanrı sonsuzluk içinde varolan ilk ya da en yüksek nedendir. Ama etkisiz bir neden kavramı saçmadır. Öyleyse dünya sonsuzluk içinde Tanrıdan doğuyor olmalıdır. Hiç kuşkusuz Tanrının bir parçası değildir, ve varoluşu için ona bağımlı olması anlamında olumsaldır. Ama yaratılış bengi ve zorunludur. Ve kötülük dünyadan ayrılamaz olduğu için, o da zorunludur. Öyleyse Tanrıya bağımlıdır; ama Tanrı onu ortaya çıkarmayı seçmiş değildir. Tanrıyı ancak eğer onu özgürce yaratmışsa kötülükten sorumlu tutabiliriz.

İnsana dönelim. *Philosophie de Newton*'da[30] Voltaire belirtmektedir ki Locke'u tanıyan pekçoklarının ona söylediklerine göre Newton bir zamanlar Locke'a Doğaya ilişkin bilgimizin Tanrı için uzamlı bir şeye düşünme yetisini vermenin

[28] *Philosophie de Newton*, I, 1. [29] *A.g.y.* [30] I, 7.

olanaksız olduğunu bildirebileceğimiz denli büyük olmadığını itiraf etmiştir. Ve yeterince açıktır ki Voltaire özdekselolmayan tözsel bir varlık olarak ruh kuramını gereksiz bir varsayım olarak görüyordu. *Felsefe Sözlüğü*'nde Ruh üzerine makalede ileri sürmektedir ki 'tinsel ruh' gibi terimler yalnızca bilgisizliğimizi örten sözcüklerdir. Yunanlılar duyusal ve anlıksal ruhlar arasına bir ayrım getiriyorlardı. Ama hiç kuşkusuz duyusal ruh diye birşey yoktur; 'o senin örgenlerinin deviminden başka birşey değildir.' Ve usun yüksek ruhun varoluşu için bulabileceği tanıtlama alt ruhun varoluşu için bulabilecek olduğundan daha iyi değildir. 'Ancak inanç yoluyladır ki onu bilebilirsin.' Voltaire burada kesin olarak tinsel ve ölümsüz bir ruh diye birşey yoktur dememektedir. Ama görüşü başka bir yerde yeterince açık olarak ortaya koyulmaktadır.

Ruhbilimsel bir anlamda insan özgürlüğüne gelince, Voltaire görüşünü değiştiriyordu. *Metafizik Üzerine İnceleme*'de[31] özgürlüğün olgusallığını bilincin tüm kuramsal karşıçıkışlara direnen dolaysız tanıklığına başvurarak savunuyordu. Bununla birlikte, *Philosophie de Newton*[32] başlıklı çalışmasında bir ayrım yapmaktadır. Belli sıradan sorunlarda, beni şu değil ama bu yolda davranmaya yönelten hiçbir güdüm olmadığı zaman, ilgisizlik özgürlüğünü taşıdığım söylenebilir. Örneğin, eğer sola ya da sağa dönme konusunda bir seçim yapabiliyorsam, ve eğer birini yapmaya doğru hiçbir eğilimim ve ötekine karşı hiçbir isteksizliğim yoksa, seçim kendi öz istencimin sonucudur. Açıktır ki, 'ilgisizlik' özgürlüğü burada oldukça sözel bir anlamda alınmaktadır. Özgür olduğumuz tüm başka durumlarda kendiliğindenlik denilen özgürlüğü taşırız; 'başka bir deyişle, güdülerimiz varsa, istencimiz onlar tarafından belirlenmektedir. Ve bu güdüler her zaman anlağın ya da içgüdünün son sonucudurlar.'[33] Burada özgürlük adda kabul edilmektedir. Ama bu ayrımı yaptıktan sonra, Voltaire şunları

[31] *Philosophie de Newton*, I, 7. [32] I, 4. [33] *A.g.y.*

söylemeye geçmektedir: 'Herşeyin nedeni vardır; öyleyse senin istencinin de. Hiç kimse, öyleyse, kazanmış olduğu son düşüncenin bir sonucu olması dışında isteyemez. ... Bu yüzdendir ki bilge Locke *özgürlük* adını kullanmayı göze alamamaktadır; özgür bir istenç ona bir kuruntudan başka birşey gibi görünmüyor. Kişinin istediğini yapma gücünden başka hiçbir özgürlüğü bilmiyor.'[34] Kısaca, 'kabul etmeliyiz ki özgürlüğe yönelik karşıçıkışlara bulanık bir diluzluğuna başvurmaksızın yanıt vermek pek olanaklı değildir; hüzünlü bir konu, öyle ki bilge insan bunun üzerinde düşünmekten bile korkmaktadır. Salt bir avutucu düşünce vardır: kişi hangi dizgeyi benimsiyor olursa olsun, eylemlerimizin hangi yazgıcılık tarafından belirlendiğine inanırsa inansın, her zaman sanki özgürmüş gibi davranacaktır.'[35] Daha sonraki bölümde Voltaire ilgisizlik özgürlüğüne yönelik bir dizi karşıçıkış getirmektedir.

Felsefe Sözlüğü'nde Özgürlük üzerine makalesinde Voltaire yuvarlak bir anlatımla bildirmektedir ki ilgisizlik özgürlüğü 'onu yaratanların kendilerinde de bulunmayan birşey, anlamsız bir sözcüktür.' Kişinin istediği güdü tarafından belirlenir; ama kişi davranmada ya da davranmamada özgür olabilir, şu anlamda ki, yerine getirmeyi istediği eylemi yerine getirmesi gücü içinde olabilir ya da olmayabilir. 'İstencin değil ama eylemlerin özgürdürler; davranma gücün olduğu zaman davranmakta özgürsün.' *Bilgisiz Filozof*'ta[36] Voltaire ileri sürmektedir ki özgür bir istenç düşüncesi saçmadır; çünkü özgür bir istenç yeterli güdüsü olmayan bir istenç olacak ve Doğanın izlediği yolun dışına düşecektir. Eğer 'küçük bir hayvan, beş ayaklık boyuyla' evrensel yasa egemenliği karşısında bir kuraldışı olmuş olsaydı, bu oldukça tuhaf birşey olacaktı. Şansa bağlı olarak davranacaktı, oysa şans diye birşey yoktur. 'Herhangi bir bilinmeyen nedenin bilinen etkisini anlatmak

[34] *Philosophie de Newton*, I, 4. [35] *A.g.y.* [36] 13.

için bu sözcüğü yaratan biziz.' Özgürlük bilincine ya da duygusuna gelince, bu istencimizdeki belirlenimcilikle bütünüyle bağdaşabilirdir. Kişinin istenen eylemi yerine getirmeye gücü olduğu zaman dilediğini *yapabilecek* olduğundan daha çoğunu göstermemektedir.

Belirlenimciliği öne sürmesi Voltaire'in ahlaksal yasa düşüncesini bir yana attığı anlamına gelmemektedir. Herhangi bir doğuştan ahlaksal ilkenin olmadığı konusunda Locke ile anlaştığını bildiriyordu. Ama Tanrı tarafından öyle bir yolda oluşturulmuşuzdur ki, zamanın akışı içinde türenin zorunluğunu görmeye başlarız. Gerçekten, Voltaire ahlaksal kanıların değişebilirliklerine dikkati çekmeye alışmıştı. Böylece *Metafizik Üzerine İnceleme*'de[37] belirtmektedir ki bir yerde erdem denilen şey başka bir yerde bir kusur olarak görülmektedir, ve ahlaksal kurallar da tıpkı diller ve görenekler denli değişebilirdirler. Aynı zamanda 'doğal yasalar vardır ki, insanlar dünyanın her yerinde bunlar konusunda anlaşmak zorundadırlar.'[38] Tanrı insanı vazgeçilemez belli duygularla donatmıştır ki, bunlar, sonsuza dek sürecek bağlar olarak, insan toplumunun temel yasalarını yaratmaktadırlar. Temel yasanın içeriği oldukça sınırlı görünmektedir ve başlıca başkalarını incitmemekten ve birinin komşusunu ahlaksızca incitmediği sürece hoşuna gideni yapabilmesinden oluştuğu söylenebilir. Gene de, Voltaire nasıl her zaman deistik (ya da kendi deyimiyle teistik) bir konumu sürdürmüşse, yine öyle ahlaksal bir göreciliğe de hiçbir zaman bütünüyle teslim olmamıştır. Pascal'da bulunabilecek türde derin bir dinsel duygu hiç kuşkusuz Voltaire'e özgü bir özellik değildi; ne de yüksek bir ahlaksal idealizme inandığı söylenebilir. Ama tanrıtanımazcılığı yadsımışsa, aşırı törel göreciliği de öyle yadsımıştır.

Voltaire'in insan özgürlüğü ile ilgili olarak ruhbilimsel bir anlamda belirlenimci bir konumu benimsemeye başladığını

[37] *Philosophie de Newton*, I, 9. [38] *A.g.y.*

söylemiştik. Aynı zamanda politik erkinliğin de kararlı bir savunucusuydu. Locke gibi, Devlet tarafından saygı duyulması gereken bir insan hakları öğretisine inanıyordu; ve, Montesquieu gibi, İngiltere'de yürürlükte olan özgürlük koşullarına hayranlık duyuyordu. Ama politik erkinlik ile ne demek istediğini anlamak zorunludur. Kafasında herşeyden önce bir düşünce ve anlatım özgürlüğü bulunuyordu. Başka bir deyişle, birincil olarak *les philosophes* için kazanılacak olan özgürlükle ilgileniyordu, en azından Voltaire ile anlaştıkları ölçüde. Halk egemenliğini geliştirmeyi istiyor olma anlamında bir demokrat değildi. Hiç kuşkusuz bilimsel ve ekonomik ilerleme için zorunlu olduğunu düşündüğü hoşgörüyü savunuyordu; ve tiransal despotizmden nefret ediyordu. Ama Rousseau'nun eşitlik konusundaki düşüncelerini alaya alıyordu, ve ideali filozofların etkileriyle aydınlatılmış iyiliksever bir tekerk ideali idi. Hayalperestlere ve idealistlere güvenmiyordu; ve mektuplaşmaları göstermektedir ki onun görüşünde ayaktakımı—ki halkı böyle adlandırmak hoşuna gidiyordu—her zaman bir ayaktakımı olarak kalacaktı. Özgürlük ve hoşgörü için daha iyi koşullar ve türel sorunlarda daha iyi ölçünler pekala Fransız tekerki altında da elde edilebilirlerdi, yeter ki Kilisenin gücü kırılmış ve felsefi aydınlanma Hıristiyan inak ve boşinançların yerini almış olsun. Voltaire hiç kuşkusuz hiçbir zaman kurtuluşun halktan ya da şiddete dayalı bir ayaklanmadan gelebilecek olduğunu düşünmemişti. Bu yüzden, gerçi yazıları Devrim için zeminin hazırlanmasına katkıda bulunmuş olsalar da, Voltaire'i Devrimi edimsel olarak alacak olduğu biçim içersinde istekle bekliyor ya da bilinçli olarak onu geliştirmeyi amaçlıyor olarak sunmak büyük bir yanılgı olacaktır. Düşmanı tekerk değil ama dinadamları sınıfıydı. Montesquieu'nün 'güçlerin ayrılığı' ilkesini savunma anlamında anayasanın erkinleştirilmesiyle ilgilenmiyordu. Ve gerçekte giderek dinadamlarının etkisinden kurtarılması anlamında tekerkin

gücünün arttırılmasından yana olduğunu bile söyleyebiliriz.

Bu yorumlar Voltaire'in ilerlemenin bir düşmanı olduğunu imliyor olarak anlaşılmamalıdırlar. Tersine, Voltaire ilerleme düşüncesinin en etkili yayıcılarından biriydi. Ama terim onun için usun egemenliği, e.d. anlıksal, bilimsel ve ekonomik ilerleme anlamını taşıyordu, politik ilerleme anlamını değil, eğer bununla demokrasiye ya da halk yönetimine bir geçiş anlaşılıyorsa. Çünkü bilimde, sanatta ve düşüncelere karşı hoşgörüde ilerlemeyi geliştirmesi en olanaklı güç aydınlanmış tekerkin yönetimiydi.

Montesquieu'nün kuramlarının bu bölümde irdelenmiş olmaları olgusuna karşın, Voltaire'in tarih konusundaki görüşlerini tarih felsefesinin doğuşunu ele alan bölüme bırakmayı öneriyorum.

7. *Vauvenargues*

Aydınlanma ya da Us Çağı olarak bilinen dönem üzerine düşünüldüğü zaman, doğallıkla soğuk ve eleştirel anlığın bir yüceltilişi anımsanır. Gene de Aydınlanmanın en büyük adlarından biri olan Hume idi ki usun tutkuların kölesi olduğunu ve olması gerektiğini söylüyor ve ahlaksal yaşamın temelini duyguda buluyordu. Ve Fransa'da doğallıkla eleştirel ve biraz da yüzeysel bir anlığın asıl temsilcisi olarak görülebilecek olan Voltaire tutkular olmaksızın hiçbir insan ilerlemesinin olamıyacağını bildiriyordu. Çünkü tutkular insandaki güdücü bir güçtürler; makineleri işleten çarklardırlar.[39] Benzer olarak, Vauvenargues bildiriyordu ki 'tutkularımız kendimizden ayrı değildirler; aralarından kimileri ruhumuzun bütün temeli ve bütün tözüdürler.'[40] İnsanın gerçek doğası ustan çok tutkularda aranmalıdır.

[39] *Treatise on Metaphysics* 8.

[40] *Introduction to the knowledge of the Human Mind*, II, 42.

Vauvenargues Markisi Luc de Clapiers 1715'te doğdu. 1733'te bir subay olarak orduya girdi ve sağlığı bozuluncaya dek birçok sefere katıldı. Yaşamının son iki yılını geçirdiği Paris'te Voltaire ile aralarında bir dostluk ilişkisi gelişmişti. 1747'de öldü. Ölümünden önceki yıl *İnsan Anının Bilgisine Giriş* ve bunun ardından *Kimi Şairler Üzerine Eleştirel Düşünceler* başlıklı çalışmalarını yayımlamıştı. Yapıtlarının ölümünden sonraki yayımlarına *Düzgüler* ve daha başka parçalar eklenmiştir.

Vauvenargues çalışmasının ilk kitabını ana (*esprit*) ayırmıştır. 'Bu ilk Kitabın amacı görgülenim üzerine temellendirilmiş tanımlar ve düşünceler yoluyla insanların an adı altında kapsanan tüm değişik niteliklerinin bilinmesini sağlamaktır. Bu aynı niteliklerin fiziksel nedenlerini araştıranlar, eğer bu çalışmada ilkelerini inceledikleri şeylerin etkilerini geliştirmede başarılı olabilirlerse, belki de onlardan daha bir pekinlikle söz edebileceklerdir.'[41] Vauvenargues tüm anların eşitliğini vurgulama eğiliminde olanların görüşlerine katılmıyordu. Çalışmasında genellikle karşılıklı olarak dışlayıcı olan ve değişik an tiplerini doğuran bir dizi niteliği kısaca tartışmaktadır. Ayrıca dahi kavramını da vurgulamakta ve onda genellikle karşılıklı olarak bağımsız niteliklerin bir bileşiminin bulunduğunu düşünmektedir. 'İnanıyorum ki etkinlik olmaksızın hiçbir dahi olamaz. İnanıyorum ki dahilik büyük bir ölçüde tutkularımıza bağlıdır. İnanıyorum ki pekçok değişik niteliğin biraraya gelmesinden ve eğilimlerimiz ve yetilerimiz arasındaki gizli bağdaşmalardan doğmaktadır. Eğer bu zorunlu koşullardan biri yoksa, hiçbir dahilik olamaz, ya da ancak belli bir eksiklik gösteren bir dahilikten söz edilebilir. ... Karşılıklı olarak bağımsız niteliklerin bu biraraya gelişlerinin zorunluğudur ki dahilerin her zaman böylesine ender olmaları olgusunun nedeni olarak görünmektedir.'[42]

[41] *Introduction to the Knowledge of the Human Mind*, I, 1. [42] *A.g.y.*, I, 15.

İkinci kitapta Vauvenargues tutkuları irdelemektedir ki, tümü de, 'Mr. Locke'un dediği gibi,'[43] haz ve acı üzerine dayanmaktadırlar. Bunlar sırasıyla eksiksizlik ve eksiklilik durumları ile ilişkilendirilmektedirler. Eş deyişle, insan doğallıkla varlığına bağlıdır, ve eğer varlığı hiçbir yolda eksiklik göstermeyen ve kendini her zaman engellenme ya da eksiklik olmaksızın geliştiren bir varlık olmuş olsaydı, hazdan başka hiçbirşey duymayacaktı. Ama gerçekte hem hazzı ve hem de acıyı yaşarız; ve 'bu iki aykırı duygunun yaşanmasındandır ki iyi ve kötü düşüncelerini türetiriz.'[44] Tutkular (en azından 'düşünme örgeni yoluyla' gelip yalnızca dolaysız duyu izlenimleri olmayanlar) 'varlığın sevgisi ya da varlığın eksiksizliğinin sevgisi üzerine ya da eksiksiz olmamamızın duygusu üzerine'[45] dayanırlar. Örneğin, öyle insanlar vardır ki eksikliklerinin duygusunu eksiksizlik, yetenek, güç duygularından çok daha yeğin olarak duyarlar. O zaman endişe, melankoli vb. gibi tutkular ortaya çıkar. Büyük tutkular taşıdığımız iki duygunun, gücümüzün duygusu ile eksiklik ve zayıflığımızın duygusunun birleşmesinden doğarlar. Çünkü 'acılarımızın duygusu bizi kendi ötemize geçmeye iterken, becerilerimizin duygusu ise bunu yapmaya yüreklendirir ve böylece umut içinde oraya götürür.'[46]

Üçüncü kitapta Vauvenargues ahlaksal iyi ve kötü kavramlarını irdelemektedir. Görmüştük ki iyi ve kötü düşünceleri haz ve acı duyguları üzerine dayanmaktadırlar. Ama değişik insanlar haz ve acıyı değişik şeylerde bulurlar. İyi ve kötü konusundaki düşünceleri bu yüzden birbirlerinden ayrılır. Bu gene de ahlaksal iyi ve kötü ile denmek istenen şey değildir. 'Birşeyin bütün bir toplum tarafından iyi olarak görülebilmesi için bütün toplumun yararına yönelik olması gerekir. Ve birşeyin kötü olarak görülebilmesi için, toplumun yıkımına yönelik olması gerekir. Burada ahlaksal iyinin ve kötünün çarpıcı

[43] *A.g.y.*, II, 22. [44] *A.g.y.* [45] *A.g.y.* [46] *A.g.y.*

ırasalını buluyoruz.'[47] İnsanlar eksik doğalarıyla kendilerine yeterli değildirler; toplum onlar için zorunludur. Ve toplumsal yaşam kişinin tikel çıkarını genel çıkar ile kaynaştırmasını gerektirir. 'Bu tüm ahlakın temelidir.'[48] Ama ortak yararın izlenmesi özveri gerektirir, ve herkes kendiliğinden böyle özverilerde bulunmaya hazır değildir. Bu yüzden yasa zorunludur.

Erdem ve ayıba gelince, 'kendi kişisel çıkarlarından önce genel çıkarın yeğlenmesi erdeme yaraşan ve onun düşüncesini belirleyen biricik tanımdır. Buna karşı, birinin gözü başka hiçbirşeyi görmeksizin kendi öz çıkarları uğruna kamu mutluluğunu gözden çıkarması sonsuza dek ayıbın belirtisidir.'[49] Mandeville pekala kişisel ayıp ve kusurların kamu yararına olduklarını ve tecimin aşırı varsıllık ve gösteriş hırsı olmaksızın gelişemiyeceğini düşünebilir. Ama gerçi bu belli bir anlamda doğru olsa da, gene de kabul etmek gerek ki erdemsizliğe saparak üretilen iyiliğe her zaman büyük kötülükler karışmıştır. Ve gene de eğer bunlar denetlenerek kamu iyiliğine altgüdümlü kılınıyorlarsa, bunu yapan us ve erdemdir.

Vauvenargues bu yüzden yararcı bir ahlak görüşünü önermektedir. Ama nasıl ilk kitapta dahilik kavramı üzerinde önemle duruyorsa, üçüncüde de ruh büyüklüğüne geniş bir yer ayırmaktadır. 'Ruh büyüklüğü yüce bir içgüdüdür ki insanları hangi doğada olursa olsun büyük olana iter; ama onları tutkularına, içgörülerine, eğitimlerine, talihlerine vb. göre iyiye ya da kötüye yöneltir.'[50] Ruh büyüklüğü böylece kendinde ahlaksal olarak ilgisizdir. Kusur ile birleştiği zaman, toplum için tehlikelidir (Vauvenargues Cateline'den söz etmektedir); ama gene de ruh büyüklüğüdür. 'Nerede büyüklük varsa, onu kendimize karşın duyumsarız. Fatihlerin görkemine her zaman saldırılmıştır; insanlar ondan her zaman acı çekmiş, ve onu her zaman saymışlardır.'[51] 'İyinin ve kötünün ötesinde'

[47] *A.g.y.*, III, 43. [48] *A.g.y.* [49] *A.g.y.* [50] *A.g.y.*, III, 44.
[51] *Réflexions et maximes*, 222.

duran üstün insan anlayışı ile Nietzche'nin Vauvenargues'ye duygudaşlık göstermiş olması şaşırtıcı değildir. Ama Vauvenargues hiç kuşkusuz ahlakın toplumsal ırası konusunda daha önce söylemiş olduklarını yadsımaya çalışmıyordu. İnsan doğa ve karakterinin karmaşıklığına dikkati çekiyordu. 'Kusurlar vardır ki büyük nitelikleri dışlamazlar, ve buna göre büyük nitelikler vardır ki erdemden ayrı dururlar. Bu gerçeği üzüntüyle kabul ediyorum. ... (Ama) insanların bütünüyle iyi ya da bütünüyle kötü olmalarını isteyenler doğayı bilmemektedirler. İnsanlarda herşey birbirine karışmıştır; orada herşey sınırlıdır; ve giderek kusurun bile sınırları vardır.'[52]

Vauvenargues'nin *Düzgüler*inde açıkça Pascal'ı anımsatan belli deyişleri bulabiliyoruz. 'Us yüreğin çıkarlarını bilmez.'[53] 'Büyük düşünceler yürekten doğarlar.'[54] Tutkuların temel rolleri üzerine daha önce dikkati çekmiş olduğumuz o diretmeyi de buluyoruz. 'Belki de anın en büyük yararlarını tutkulara borçluyuz.'[55] Tutkular insana usu öğretmişlerdir. Tüm halkların çocukluklarında, tıpkı bireylerinkinde olduğu gibi, duygu her zaman düşünceyi öncelemiş ve onun ilk efendisi olmuştur.'[56] Belki de bu vurgulamaya değer bir noktadır, çünkü Us Çağı denilince göz önüne getirilen şey çoğunlukla çözümlemeci soğuk usun çıkarına duyguyu ve tutkuyu değersizleştirme alışkanlığında olan bir dönemdir.

Vauvenargues'nin dizgeci bir yazar olmadığını, çünkü yazılarının geliştirilmiş tartışmalardan çok özdeyişlerden oluştuğunu söylemek pek doğru olmayacaktır. Çünkü insan anının bilgisi üzerine çalışmasında düşüncelerinin az çok dizgesel denebilecek bir düzenlenişinden söz edebiliriz. Ama ön söylemlerinde koşulların başlangıçtaki tasarını yerine getirmesine izin vermediklerini kabul ediyordu. Her ne olursa olsun,

[52] *Introduction to the Knowledge of the Human Mind*, III, 44.
[53] *Réflexions et maximes*, 124.
[54] *A.g.y.*, 127.
[55] *A.g.y.*, 151.
[56] *A.g.y.*, 154-5.

Vauvenargues- -kendi deyimiyle—ruhsal fenomenlerin nedenlerini araştırmaktan çok anın değişik niteliklerini ve değişik tutkuları ayırdetmek ve sınıflandırmakla ilgileniyordu. Ansal işlemleri ve işlevleri ilksel bir temelden türetme yollarının bir incelenişi için Condillac'a dönmemiz gerekiyor.

8. Condillac ve İnsan Anı

Etienne Bonnet de Condillac (1715-80) ilkin rahipliği amaçlamış ve Saint-Sulpice din okuluna girmişti. Ama 1740'da din okulundan ayrılarak felsefeye yönelmiş ve 1758'den 1767'ye dek Parma Dükünün oğlunun öğretmenliğini yapmıştı.

Condillac'ın ilk yayını *İnsan Bilgisinin Kökeni Üzerine Deneme* (*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1746) başlığı altında Locke'un görgücülüğünün damgasını açıkça taşıyan bir çalışmaydı. Bu gene de Condillac'ın yalnızca İngiliz filozofun öğretisini yeniden-üretmekte olduğu anlamına gelmemektedir. Ama Locke'un karmaşık düşünceleri yalın olanlara indirgememiz ve yalın düşüncelere görgül ya da deneyimsel bir köken yüklememiz gerektiği yolundaki genel ilkeleri ile anlaşıyordu.

Ansal yaşamımızın gelişimi üzerine tartışmasında Condillac dilin rolü üzerine güçlü bir vurgu getiriyordu. Düşünceler bir bakıma ancak bir im ya da sözcükle bağlandıkları zaman belirlilik kazanmaktadırlar. Örneğin, çimenlere baktığım zaman yeşilin bir duyumunu alırım; yeşile ilişkin yalın bir düşünce duyular yoluyla bana iletilir. Ama hiç kuşkusuz bu sırasızca yinelenebilecek yalıtılmış görgülenim ancak bir im ya da simge ile, *yeşil* sözcüğü ile bağlandığı zaman bir düşünce nesnesi olabilir ve başka düşüncelerle bir bileşime girebilir. Temel bilgi gereci böylece bir düşüncenin bir im ile birleşmesidir; ve bu birleşme dolayısıyladır ki dünyaya ilişkin artan deneyimimiz ve gereksinim ve amaçlarımızla uyum içinde kar-

maşık bir anlıksal yaşam geliştirebiliriz. Gerçekten, dil, daha doğrusu sıradan dil, onda im ile imlenen arasında matematiksel dilde bulduğumuz eksiksiz çakışmayı bulamıyor olmamız anlamında eksiklidir. Ama gene de anlıklı ve düşünmeye yetenekli varlıklarızdır, çünkü dil yetisine iyeyizdir.

Condillac *Dizgeler Üzerine İnceleme*'sinde (*Traité des Systèmes*, 1749) Descartes, Malebranche, Spinoza ve Leibniz gibi düşünürlerin felsefelerinde sergilendiği biçimiyle 'dizgelerin tini'ni olumsuz bir eleştiri altına almaktadır. Büyük ussalcı filozoflar ilk ilkelerden ve tanımlardan yola çıkarak dizgeler kurmaya çalışıyorlardı. Bu özellikle Spinoza açısından doğrudur. Ama geometrik denilen yöntem dünyanın gerçek bir bilgisini geliştirmede yararsızdır. Bir filozof tanımlarıyla özlerin bir kavrayışına ulaştığını imgeleyebilir; ama gerçekte bu tanımlar keyfidirler. Daha açık bir deyişle, yalnızca belli sözcüklerin gerçek ve sağın olarak imledikleri anlamları belirtmek üzere amaçlanmış değillerse keyfidirler. Ve eğer bir bakıma salt sözlük tanımları iseler, felsefi dizgelerde yerine getirmeleri gereken işi yapamazlar.

Bu hiç kuşkusuz demek değildir ki Condillac bilgiyi dizgeselleştirmeye yönelik tüm çabaları kınamaktadır. Dizgelerin tinini, *a priori* bir yolda yalnızca ustan bir felsefe geliştirme girişimini olumsuz bir eleştiri altına almak bireşimi kınamak değildir. Sözcüğün kabul edilebilir anlamında bir dizge bir bilimin bölümlerini aralarındaki ilişkileri açıkça sergileyebilecek oldukları bir yolda düzenli olarak yerleştirmeyi anlatır. Hiç kuşkusuz ilkeler olacaktır. Ama ilkeler burada bilinen fenomenler anlamına geleceklerdir. Böylece Newton bilinen çekim fenomenlerini bir ilke olarak kullanarak ve daha sonra gezegenlerin devimleri ve dalgalar gibi fenomenleri bu ilkenin ışığında açıklayarak bir dizge kuruyordu.

Condillac'ın ölümünden sonra 1780'de çıkan *Mantık* başlıklı çalışmasında da buna benzer düşünceler buluyoruz. Onye-

dinci yüzyılın büyük metafizikçileri geometriden ödünç alınan ve tanımlardan çıkarsama yoluyla ilerleyen bireşimli bir yöntemi izliyorlardı. Ve bu yöntem, gördüğümüz gibi, bize Doğanın gerçek bilgisini verememektedir. Bununla birlikte, çözümlemeci yöntem ise her zaman verili olanın alanında kalmaktadır. Karışık bir veriden yola çıkar ve onu değişik parçalarına çözümleriz: bütünü dizgesel bir yolda yeniden oluşturabiliriz. Bu doğal yöntemdir, bilgimizi geliştirmeyi istediğimiz zaman anın doğal olarak izlediği yoldur. Örneğin bir görünüşü, diyelim ki bir kır görünüşünü nasıl biliriz? İlkin karışık bir izlenimini alır ve daha sonra aşamalı olarak değişik bileşen özelliklerinin seçik bir bilgisine vararak bu özelliklerin bir arada bütünü nasıl oluşturduklarını görmeye başlarız. Bir yöntem kuramı geliştirirken bizden istenen şey ideal bir yöntem konusunda bir *a priori* kavram oluşturmak değildir; bilgisini geliştirirken anın edimsel olarak nasıl işlediğini incelememiz gerekir. O zaman görülecektir ki ideal ve değişmez tek bir yöntem yoktur. İçinde şeyleri incelememiz gereken düzen gereksinim ve amacımıza bağlıdır. Ve eğer Doğayı incelemeyi, şeylerin gerçek bilgilerini kazanmayı istiyorsak, verili olanın alanı içersinde, bize en sonunda duyu-görgüleniminde verilen fenomenal düzen içersinde kalmamız gerekir.

Condillac özellikle *Duyumlar Üzerine İnceleme*'si (*Traité des sensations*, 1754) ile tanınmaktadır. Locke duyumlara bağlı düşünceler ile düşünme etkinliğinden kaynaklanan düşünceler arasında ayrım yapıyor, duyum ve düşünme ya da içe-bakış olarak iki düşünce kaynağı kabul ediyordu. Ve insan bilgisinin kökeni üzerine erken çalışmasında Condillac az çok Locke'un konumunu benimsiyordu. Ama *Duyumlar Üzerine İnceleme*'de Locke'un düşüncelerin ikili kökenleri kuramından açıkça kopuyordu. Yalnızca tek bir köken ya da kaynak vardır—duyum.

Condillac'ın görüşünde Locke'un düşünme etkinliğinden kaynaklanan düşünceleri, başka bir deyişle ruhsal fenomenleri irdelemesi yetersizdi. Örneğin töz düşüncesi gibi karmaşık düşünceleri yalın düşüncelere çözümlüyordu; ama karşılaştırma, yargılama, isteme vb. gibi ansal işlemleri yalnızca verili olarak ve sorgulamaksızın alıyordu. Öyleyse Locke'un ötesine ilerleme için gerekçe ortadaydı. Bu ansal işlem ve işlevlerin en sonunda nasıl duyumlara indirgenebilir olduklarını göstermek gerekmektedir. Hiç kuşkusuz bunların tümü de duyumlar olarak adlandırılamazlar; ama 'dönüşmüş duyumlar'dırlar. Daha açık bir deyişle, ruhsal yaşamın bütün bir yapısı duyumdan üretilmektedir. Durumun bu olduğunu göstermek Condillac'ın *Duyumlar Üzerine İnceleme*'de önüne koyduğu görevdir.

Görüşünü açıkça sergileyebilmek için Condillac okuyucularından koku duyusu ile başlayıp aşamalı olarak duyularla donatılan bir yontu imgelemelerini istemektedir. Ve insanın bütün bir ansal yaşamının ona duyuların kaynaklık ettiği önsavı üzerinde nasıl açıklanabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Yontu andırımı hiç kuşkusuz oldukça yapaydır. Ama Condillac'ın okuyucularından yapmalarını istediği şey kendilerini tüm bilgiden yoksun imgelemeleri ve onunla birlikte ansal işlemlerini öğesel duyumlar temelinde yeniden kurmalarıdır. Düşüncelerimizin kökeni sorununa bu yaklaşımının temelinde Londralı cerrah Cheselden'in ellerinde başarılı katarakt ameliyatlarından geçen doğuştan körlerin deneyimlerinden ve Diderot'nun sağır ve dilsizler üzerindeki ruhbilimsel gözlemlerinden sağlanan veriler yatmaktadır. *Duyumlar Üzerine İnceleme*'de[57] Condillac Cheselden'in ameliyatlarının birinden sağlanan veriler üzerinde uzunlamasına durmaktadır.

Bu incelemenin başlıca özelliklerinden biri Condillac'ın ayrı olarak alındığında her bir duyunun tüm yetileri nasıl yara-

[57] III, V.

tabildiğini göstermeye çalışırken izlediği yoldur. Örneğin bilgisinin erimi koku duyusuyla sınırlı bir insanı alalım (yontu tarafından temsil edilmek üzere). 'Eğer yontuya koklaması için bir gül verirsek, bu bizim için gül koklayan bir yontu, ama kendi için gülün kokusudur.'[58] Başka bir deyişle, bu insan özdek, dışsal şeyler ya da kendi öz bedeni gibi nesnelerin hiçbir düşüncesini taşımıyacaktır. Kendisi kendi öz bilinci için bir koku duyumundan başka hiçbirşey olmayacaktır. Şimdi, varsayalım ki bu insan yalnızca tek bir duyumu, bir gülün kokusunu taşımaktadır. Bu 'dikkat'tir. Ve gül uzaklaştırıldığında, geriye dikkatin az ya da çok diri ya da yeğin olmasına göre güçlü ya da zayıf bir izlenim kalacaktır. Burada önümüzde belleğin şafağı bulunmaktadır. Geçmiş duyuma dikkat bir duygu kipinden başka birşey olmayan bellektir. Ve şimdi varsayalım ki söz konusu insan güllerin ve karanfillerin kokularını bir çok kez kokladıktan sonra bir gülü kokluyor olsun. Edilgin dikkati güllerin ve karanfillerin anıları arasında bölünmektedir. O zaman bir karşılaştırma durumu söz konusudur ki, iki düşünceye aynı zamanda dikkat etmekten oluşmaktadır. 'Ve karşılaştırma olduğu zaman yargı vardır. ... Bir yargı yalnızca karşılaştırılan iki düşünce arasındaki bir ilişkinin algısıdır.'[59] Yine, eğer bu insan hoşuna gitmeyen bir koku duyumunu alıyor ve geçmişteki hoş bir duyumu anımsıyorsa, önümüzde imgelem durumu bulunmaktadır. Çünkü bellek ve imgelem türde ayrı değildirler. Yine, aynı insan tikel ve soyut düşünceler de oluşturabilir. Kimi kokular hoşturlar, başkaları ise nahoş. Eğer insan doyum ve doyumsuzluk düşüncelerini bunların çeşitli tikel değişkilerinden ayırma alışkanlığını geliştirecek olursa, soyut düşüncelere iye olacaktır. Benzer olarak, birçok değişik ardışık duyumu anımsayacak olursa, sayı düşüncelerini geliştirebilecektir.

Öte yandan, her bir koku duyumu ya hoş ya da nahoştur. Ve

[58] *Treatise on Sensations*, I, i, 2. [59] *A.g.y.*, I, i, 15.

eğer şimdi nahoş bir duyumu yaşayan insan geçmişteki hoş bir duyumu anımsayacak olursa, o mutlu durumu yeniden-kazanma gereksinimini duyacaktır. Bu ise isteği doğurmaktadır. Çünkü 'istek bu yetilerin gereksinimini duyduğumuz şeylere yönelik eylemlerinden başka birşey değildir.'[60] Ve tüm başkalarını uzaklaştıran ya da en azından başat olan istek bir tutkudur. Böylece sevgi ve nefret tutkularına varmış oluyoruz. 'Yontu onda olan ya da olmasını dilediği hoş bir duyguyu sever. Ona acı veren nahoş bir duygudan ise nefret eder.'[61] Dahası, eğer yontu şimdi yaşamakta olduğu isteğin başka zamanlarda doyum tarafından izlenmiş olduğunu anımsayacak olursa, isteğini yerine getirebileceğini düşünecektir. Ve şimdi önümüzde olan şey istenç durumudur. 'Çünkü *istenç* ile saltık bir isteği anlarız; eş deyişle, istediğimiz şeyin gücümüz içinde olduğunu düşünürüz.'[62]

Condillac böylece tüm ansal işlemlerin koklama duyusundan türetilebilecek olduklarını göstermeye çalışmaktadır. Açıktır ki, eğer ansal yeti ve işlemlerimizi yalnızca dönüşmüş koku duyumu olarak düşünecek olursak, erimleri aşırı ölçüde sınırlanacaktır. Ve koku duyumuna sınırlı olan bir insandaki 'kendi'nin bilinci için de aynı şeyi söyleyebiliriz. '(Yontunun) '*Ben*'i yalnızca görgülediği ve belleğin ona anımsattığı duyumların bir toplamıdır.'[63] Gene de, 'salt tek bir duyum ile anlak biraraya gelmiş beşi ile olduğu denli çok yeti taşımaktadır.'[64] ('Anlak' yalnızca birarada alınan bilişsel yetilerin tümü için addır.)

Daha sonra işitme, tatma ve görme duyuları irdelenmektedir. Ama Condillac ileri sürüyordu ki, koku, işitme, tat ve görme duyularının bileşimi bir insanın dikkatinin, isteklerinin ve hazlarının nesnelerini çoğaltsa da, bir dışsallık yargısı üretmemektedir. Yontu 'henüz salt kendini görecektir. ... Değişki-

[60] *Treatise on Sensations*, I, iii, 1. [61] *A.g.y.*, I, iii, 5. [62] *A.g.y.*, I, iii, 9.
[63] *A.g.y.*, I, iv, 3. [64] *A.g.y.*, I, vii, 1.

lerini dış nedenlere borçlu olduğu gibi bir kuşkusu yoktur. ... Giderek bir bedeni olduğunu bile bilmemektedir.'[65] Başka bir deyişle, en sonunda dokunma duyusudur ki dışsallık yargısından sorumludur. Bu sorunu açıklamasında Condillac'ın düşünceleri biraz değişmektedir. *Duyumlar Üzerine İnceleme*'nin ilk yayımında dışsallığın bilgisini devimden bağımsızlaştırırken, buna karşı ikinci yayımda dışsallık kavramının devimden bağımsız olarak doğmadığını kabul ediyordu. Bununla birlikte, her ne olursa olsun bu kavramdan birincil olarak sorumlu olan şey dokunma duyusudur. Bir çocuk elini bedeninin bölümleri boyunca devindirecek olursa, 'kendini bedenin tüm bölümlerinde duyumsayacaktır.'[66] 'Ama eğer yabancı bir cisme dokunacak olursa, elde kendini değişkiye uğramış olarak duyumsayan '*Ben*' kendini yabancı cisimde değişkiye uğramış olarak duyumsamıyacaktır. '*Ben*' yabancı bir cisimden elden almakta olduğu karşılığı alamaz. Yontu böylece bu kipleri bütünüyle kendi dışında olarak yargılar.'[67] Ve dokunma başka duyulara katıldığı zaman, insan aşamalı olarak kendi çeşitli duyu-örgenlerini bulup çıkarır ve koku, işitme vb. duyumlarının dışsal nesneler tarafından yaratıldığı yargısına varır. Örneğin, güle dokunarak ve onu yüze doğru yaklaştırarak ya da ondan uzaklaştırarak, bir insan koku örgeni konusunda ve kendi koku duyumunun dışsal nedeni konusunda yargılar oluşturmaya başlar. Benzer olarak, ancak dokunma duyusu ile bileşim yoluyladır ki göz uzaklığı, büyüklüğü ve devimi nasıl göreceğini öğrenir. Büyüklük, şekil, uzaklık ve konum gibi şeyleri görme yoluyla yargılamaya öylesine alışmışızdır ki doğallıkla bu yargıların yalnızca görme duyumuna bağlı olduklarını düşünme eğilimindeyizdir. Ama durum böyle değildir.

Belki de geçerken *İnsan Bilgisinin Kökeni Üzerine Deneme*'si ile *Duyumlar Üzerine İnceleme*'sinin yayımlanışları

[65] *Treatise on Sensations*, I, xii, 1-2. [66] *A.g.y.*, II, v, 4. [67] *A.g.y.*, II, v, 5.

arasında Condillac payına bir görüş değişikliğine dikkati çekmek yerinde olacaktır. İlk çalışmada anlık için düşünce ve im ya da simge arasındaki halkanın zorunlu olduğunu ileri sürüyor görünmektedir. Ama ikincisinde bu görüş bir değişime uğramıştır. Örneğin koku duyusu ile sınırlı olan insanı ele alırken kabul etmektedir ki bu insanın belli bir sayı düşüncesi taşıması olanaklıdır. Bir ve bir ve bir düşüncelerini taşıyabilir. Ama, Condillac'a göre, 'bellek aynı zamanda dört birimi seçik olarak kavrayamaz. Üçün ötesinde ancak belirsiz bir çokluk tasarlayabilir. ... Hesaplama sanatıdır ki bize bakış açımızı genişletmeyi öğretmiştir.'[68] Böylece *İnceleme*'de Condillac ileri sürmektedir ki anlık ve düşüncelerin kullanımı dili önceler, üstelik dil ansal yaşamımızın ilkel bir evrenin ötesine gelişimi için zorunlu olsa bile.

İnceleme'nin vargısı 'doğal düzende tüm bilgi duyumlardan doğar'[69] biçimindedir. İnsanın tüm ansal işlemleri, giderek genel olarak onun yüksek ansal etkinlikleri sayılanlar bile, 'dönüşmüş duyumlar' olarak açıklanabilirler. Böylece Condillac Locke'un konumu üzerinde kesin bir ilerleme yapmış olduğuna inanıyordu. Locke ruhun yetilerinin doğuştan nitelikler olduğunu düşünüyordu; kökenlerini duyumun kendisinde taşıyabilecek oldukları gibi bir olguyu hiçbir zaman göz önüne getirmemişti. Belki de Condillac'ın bildiriminin bütünüyle doğru olmadığı ileri sürülebilir. Çünkü Locke Tanrı için özdeğe düşünme yetisi vermenin olanaksız olduğunun gösterilmemiş olduğunu ileri sürmemiş miydi? Ama gerçekte Locke çevrelerinde yetilerimizin kullanılmakta oldukları düşünceleri çözümlemek ve bunların görgül zeminlerine varmakla ilgileniyordu; yetiler ya da ruhsal işlevlerin kendileri için aynı şeyi yapmıyordu.

Öte yandan, *İnsan Anlağı Üzerine Deneme*'sinde[70] Locke ileri sürüyordu ki istenç 'yokluğu duyulan bir iyinin isteğinin

[68] *Treatise on Sensations*, I, iv, 7. [69] *A.g.y.*, IV, ix, 1. [70] II, 21, 31 vs.

yarattığı ansal bir tasalanma' tarafından belirlenmektedir. Bu tasalanma ya da rahatsızlıktır ki 'istenci yaşamlarımızın en büyük bölümünü oluşturan ardışık istemli eylemlere belirlemekte, ve bizi değişik süreçler yoluyla değişik ereklere yöneltmektedir.'[71] Condillac bu düşüncenin erimini geliştiriyor ve genişletiyordu. Böylece *Duyumlar Üzerine İnceleme*'nin sonraki yayımlarına eklediği *Extrait raisonné*'de ileri sürmektedir ki 'tasalanma (*inquiétude*) bize dokunma, görme, işitme, duyumsama, tatma, karşılaştırma, yargılama, düşünme, isteme, sevme, korkma, umudetme, dileme alışkanlıklarını veren ilk ilkedir, ve, tek bir sözcükte, tasalanma yoluyladır ki an ve bedenin tüm alışkanlıkları doğmaktadır.' Tüm ruhsal fenomenler, öyleyse, tasalanma üzerine dayanmaktadırlar, ve bu bir iyinin beklentisi olmaktan çok belli koşullar altındaki bir tasalanma ya da rahatsızlıktır. Böylece belki de denebilir ki Condillac insanın ansal yaşamını geliştiren bütün bir süreci 'istemselci' bir temelde kurmaktadır. Dikkat duyumsanan gereksinime gönderme ile açıklanmalıdır; ve bellek düşüncelerin salt düzeneksel bir çağrışımı tarafından olmaktan çok istek tarafından yönetilmektedir. *Traité des animaux*[72] başlıklı çalışmasında açıkça belirtmektedir ki onun görüşünde düşüncelerimizin düzeni en sonunda gereksinim ya da çıkar üzerine dayanmaktadır. Bu açıkça verimli bir kuramdır. Daha sonra insanın anlıksal yaşamı üzerine—örneğin Schopenhauer'de bulunan—istemselci yorumda meyvalarını verecektir.

Condillac'ın dönüşmüş duyumlar olarak ansal işlemler kuramı ilk bakışta özdekçi bir konumu belirtiyor görünmektedir. Ve bu izlenim onun ruhun 'yetilerinden' duyumdan türüyorlar olarak söz etme alışkanlığı tarafından güçlendirilmekte, çünkü bu sözler insan ruhunun kendisinin özdeksel olduğunu imliyor anlamına alınabilmektedirler. Dahası, insanın kazanımlarının toplamından başka birşey olmadığını ileri süren o değil

[71] *Treatise on Sensations*, II, 33. [72] II, 11.

midir? '(Yontuya) birbiri ardına yeni varlık kipleri ve yeni duyular vermekle onun istekler oluşturduğunu, deneyimden bunları düzenlemeyi ve doyurmayı öğrendiğini, ve gereksinimlerden gereksinimlere, bilgilerden bilgilere, hazlardan hazlara geçtiğini gördük. Yontu öyleyse tüm kazandıklarının toplamından başka birşey değildir. İnsanlar için de böyle olamaz mı?'[73] İnsan kazanımlarının toplamı olabilir; ve bunlar dönüşmüş duyumlardırlar.

Condillac'ın kuramının özdekçi bir bakış açısını güçlendirmeye katkıda bulunmuş ve özdekçiler üzerinde etkili olmuş olduğunu yadsımak sanırım güçtür. Ama Condillac'ın kendisi bir özdekçi değildi. Her şeyden önce yalnızca cisimlerin ve bunların değişkilerinin olduğunu savunan biri anlamında bir özdekçi değildi. Çünkü yalnızca en-yüksek neden olarak Tanrının varoluşunu doğrulamakla kalmıyor, ama özdekselolmayan, tinsel bir ruh kuramını da ileri sürüyordu. Ruhu bir duyumlar öbeğine indirgeme niyetinde değildi. Tersine, ruhu yalın bir birlik özeği olarak kabul ediyor ve sonra etkinliğini tüm ruhsal fenomenlerin en sonunda duyumlardan türetilebilir oldukları önsavı temelinde yeniden kurmaya girişiyordu. İndirgemeci çözümlemesi ile insanda tinsel bir ruhun bulunduğunu kabul etmesinin birbirleri ile tutarlı oldukları hiç kuşkusuz tartışma götürür bir noktadır. Ama her ne olursa olsun Condillac'ı bir özdekçi olarak betimlemek doğru olmayacaktır.

İkinci olarak Condillac bütününde uzamlı şeylerin olup olmadıkları gibi bir konuyu açık bir soru olarak bırakıyordu. Görmüş olduğumuz gibi, ilkin bizi dışsallığa inandıranın dokunma duyusu olduğunu söylüyordu. Ama çok geçmeden anlıyordu ki dışsallık düşüncesinin doğuş yolunun bir açıklaması uzamlı şeylerin var olduklarının bir tanıtını vermekle aynı şey değildi. Eğer sesler, tatlar, kokular ve renkler nesnelerde

[73] *Treatise on Sensations*, IV, ix, 3.

varlık taşımazlar dersek, uzamın da onlarda varolmadığını söylememiz gerekecektir. Belki nesneler uzamlı, sesli, tatlı, kokulu ve renklidirler; belki de değildirler. 'Bu görüşlerden ne birini ne de ötekini ileri sürüyorum, ve nesnelerin bize göründükleri gibi olduklarını ya da başka birşey olduklarını tanıtlayabilecek birini bekliyorum.'[74] Karşı çıkılabilir ki, eğer bir uzam yoksa hiçbir nesne de yoktur. Ama bu doğru değildir. 'Usauygun olarak çıkarsayabileceğimiz tek şey nesnelerin bizde duyumlara vesile olan varoluşlar oldukları, ve hiçbir pekin bilgilerine ulaşamıyacağımız özellikler taşıdıkları olacaktır.'[75] Bu düzeyde, öyleyse, inakçı bir özdekçi olmaktan uzak, Condillac özdekçi-olmayan bir yorum için kapıyı açık bırakmaktadır, gerçi bu önsavı doğrulamıyor olsa da.

Eklenebilir ki Condillac insanın ansal yaşamını açıklamasının katıksız bir belirlenimcilik içerdiğini kabul etmiyordu. *Duyumlar Üzerine İnceleme*'ye özgürlük üzerine bir söylem ekleyerek orada bu noktayı tartışmaktadır.

9. Helvétius ve İnsan

Condillac'ın tüm ruhsal fenomenlerin dönüşmüş duyumlar olduklarını gösterme girişimi Claude Adrien Helvétius (1715-71) tarafından onun *An Üzerine* (*De l'esprit*, 1758) başlıklı çalışmasında sürdürülüyordu. Helvétius bir doktor ailesinden geliyordu. Ailenin Schwezier olan özgün adı daha sonra Latinceye uyarlanmıştı. Bir süre için vergi memurluğu görevinde bulunuyor, ama sözü edilen yapıtının uyandırdığı tepkiler yüzünden kraliyet hizmetinde bu görevi sürdürmesi olanaksızlaşıyordu. Böylece, İngiltere'ye ve Berlin'e yolculukları dışında, kendi yurtluğunda dingin bir yaşam sürdürüyordu. İnsan üzerine kitabı (*De l'homme, de se facultés et de son éducation*) ölümünden sonra 1772'de yayımlanmıştır.

[74] *Treatise on Sensations*, IV, v, *not*. [75] *A.g.y.*

Helvétius insan anlağının tüm güçlerini duyum ve duyu-algısına indirgemektedir. Yaygın olarak inanılıyordu ki insan duyu düzeyini aşan yetilere iyedir. Ama bu yanlış bir kuramdır. Örneğin yargıyı alalım. Yargıda bulunmak bireysel düşünceler arasındaki benzerlikleri ve benzemezlikleri algılamaktır. Eğer kırmızı sarıdan ayrıdır yargısında bulunuyorsam, yaptığım şey 'kırmızı' denilen rengin gözlerimi 'sarı' denilen rengin etkileyişinden ayrı bir yolda etkilediğini algılamaktır. Yargıda bulunmak, öyleyse, yalnızca algılamaktır.

Bu indirgemeci çözümleme süreci insanın törel yaşamına da uygulanmaktadır. Öz-sevgi insan davranışının evrensel temelidir, ve öz-sevgi haz kazanmaya yöneliktir. 'İnsanlar kendilerini severler: tümü de mutlu olmayı ister ve eğer kendilerine her tür hazzı üretmeye yeterli bir güç düzeyi ile donatılmış olsalardı mutluluklarının tam olacağını düşünürler. Tüm güç sevgisi öyleyse kaynağını haz sevgisinde bulmaktadır.'[76] Güç sevgisi gibi fenomenler ikincildirler, yalnızca temel haz sevgisinin dönüşümleridirler. 'Bedensel duyarlık öyleyse insanın biricik devindiricisidir.'[77] Eliaçıklık ve iyilikseverlik gibi erdemler bile öz-sevgiye, eş deyişle haz sevgisine indirgenebilirdirler. 'İyiliksever bir insan nedir? Öyle biri ki bir sefalet görünüşü onda acı verici bir duyum üretmektedir.'[78] Son çözümlemede, iyiliksever biri insanların mutsuzluk ve acılarını yalnızca onda acılı duyumlara yol açtıkları için gidermeye çalışmaktadır.

Bu kaba indirgemeci ruhbilim temelinde Helvétius yararcı bir ahlak kuramı geliştirmektedir. Değişik toplumlarda insanlar değişik ahlaksal görüşler taşımışlar ve *iyi* ve *erdem* gibi sözcüklere değişik anlamlar yüklemişlerdir. Ve bu olgu, eş deyişle, değişik halkların aynı törel terimlere değişik anlamlar yüklemeleri olgusudur ki tartışmada böylesine karışıklığa

[76] *De l'homme* ... , 2, 7; *On Man*, çev. W. Hooper, 1777, I, 127.
[77] *A.g.y.*, Hooper, I, s. 121. [78] *A.g.y.*, Hooper, I, s. 122.

neden olmaktadır. Törebilim üzerine tartışmaya girişmeden önce öyleyse ilkin sözcüklerin anlamlarını bir karara bağlamamız gerekmektedir. Ve, 'sözcükler bir kez tanımlandıktan sonra, bir soru ortaya atılır atılmaz çözülmektedir.'[79] Ama bu tanımlar keyfi olmayacaklar mıdır? Hayır, demektedir, Helvétius, eğer iş özgür bir halk tarafından yerine getirilecek olursa. 'İngiltere belki de Avrupa'da evrenin kendisinden bu iyiliği bekleyebileceği ve elde edebileceği biricik ülkedir.'[80] Eğer düşünce özgürlüğü kabul edilecek olursa, insanlığın sağduyusu törel terimlerin asıl anlamları için ortak birer anlatım bulacaktır. 'Gerçek erdem tüm çağlarda ve tüm ülkelerde böyle kabul edilmiştir. Erdem adı yalnızca kamuya yararlı ve genel çıkar ile uyumlu türde eylemlere verilmelidir.'[81] Öyleyse, öz-çıkarın temel ve evrensel davranış güdüsü olmasına karşın, kamu çıkarı ya da yararı ahlak ilkesidir. Ve Helvétius ortak çıkara hizmetin ruhbilimsel olarak nasıl olanaklı olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Örneğin, eğer bir çocuğa kendini sefil ve talihsizlerin yerine koyması öğretilirse, acılı duyumlar yaşayacak, ve öz-sevgi sefilliği gidermek için bir istek uyandıracaktır. Zamanın akışı içinde çağrışımın gücü iyiliksever dürtüler ve davranışlar yönünde bir alışkanlık yerleştirecektir. Öyleyse, tüm davranışın temelinde öz-sevgi yatıyor olsa bile, başkacıllık ruhbilimsel olarak olanaklıdır.

Bu bakış açısı davranış alışkanlıkları oluşturmada eğitimin herşeyden önde geldiğini düşündürmektedir. Helvétius yararcı ahlak kuramının başlıca öncülerinden ve geliştiricilerinden biridir; ama yazılarının özel bir ırasalı eğitimin gücü üzerinde diretmesidir. 'Eğitim herşeyi yapabilir' ve 'bizi biz yapan eğitimdir.'[82] Ama iyi bir eğitim dizgesinin kurulması ciddi engellerle karşılaşmaktadır. İlk olarak dinadamları sınıfı, ve

[79] *De l'homme*, 2, 18; Hooper, I, s. 199.
[80] *A.g.y.*, 2, 19; Hooper, I, s. 200. [81] *A.g.y.*, 2, 17; Hooper, I, s. 194.
[82] *A.g.y.*, 10, 1; Hooper, II, s. 392 ve 395.

ikinci olarak hükümetlerin çoğunun çok yetersiz ya da kötü olmaları olgusu vardır. Dinadamları sınıfının gücü kırılıncaya ve gerçekten iyi bir hükümet dizgesi eşit ölçüde iyi bir yasama dizgesi ile olgusallaşıncaya dek iyi bir eğitim dizgesi bulmamız olanaksızdır. Ahlakın birinci ve biricik ilkesi 'kamu iyiliği en-yüksek yasadır'[83] biçimindedir. Ama çok az hükümet bu yasaya göre davranmaktadır. Gene de, 'eğitimin ahlaksal yanındaki her önemli reformasyon yasalarda ve hükümet biçiminde de bir reformasyonu gerektirir.'[84]

Bu düşüncelerin ışığında Helvétius politik despotizme çatmaktadır. Böylece *İnsan Üzerine* başlıklı çalışmasında Fransa'nın boyun eğdiği despotizmden söz etmekte ve eklemektedir ki 'hem dehayı ve hem de erdemi söndürmek despotik erkin ırasalıdır.'[85] Yine, ulusal gönencin aşırı ölçüde eşitsiz dağılımından söz ederken belirtmektedir ki, 'başına buyruk bir gücün baskısı altına alınmış bir halk arasındaki bu eşit dağılımla böbürlenmek bir ahmaklıktır.'[86] Ancak özgür bir ülkededir ki ulusal gönencin aşamalı ve daha eşitlikçi bir yeniden-dağılımı olabilir. Öyleyse diyebiliriz ki Helvétius Voltaire'den çok daha önde duran bir politik reformcuydu; despotizmin devrilmesine ve halkın gönencine ondan çok daha fazla ilgi duyuyordu. Sol-kanat yazarlar tarafından kendi öncüllerinden biri olarak sözünün edilmesinin nedenlerinden biri budur.

Helvétius yalnızca dinadamlarına, özellikle Katolik rahipliğe değil, ama toplum çıkarlarının zararına gördüğü bildirilmiş ya da 'gizemli' dine saldırısında da yorulmak bilmez biriydi. Gerçekten, kendine yönelik dinsizlik suçlaması üzerine konuşurken buna karşı çıkmakta ve hiçbir Hıristiyan inağı yadsımadığını ileri sürmektedir. Ama yazılarından bütünüyle

[83] *De l'homme*, 10, 10; Hooper, II, s. 436.
[84] *A.g.y.*, Hooper, II, s. 433.
[85] Hopper, I, s. vi.
[86] *A.g.y.*, 6, 9; Hooper, II, s. 105.

açıktır ki bir doğal din biçiminden ya da deizmden başka birşeyi kabul etmeye hiç de niyetli değildi. Ve bu dinin içeriği herhangibir tanrıbilimsel inancın işlevinde olmaktan çok ahlakın işlevinde yorumlanmaktadır. 'Tanrının haklı ve iyi istenci yeryüzünün çocuklarının mutlu olmaları ve kamu gönenci ile bağdaşan tüm hazlardan yararlanmalarıdır. Felsefenin dünyaya bildirmesi gereken gerçek tapınma budur.'[87] Yine, 'gerçek ilkeler üzerine kurulan ahlak biricik gerçek doğal dindir.'[88]

Helvétius'ün derin bir filozof olduğu pek ileri sürülemez. Tüm ruhsal işlevleri duyuma indirgemesi kabadır, ve törebilimde temel düşüncelerinin kapsamlı hiçbir çözümlemesini ya da savunmasını vermemektedir. Bu eksiklikler Fransız Aydınlanmasının kimi başka filozoflarının da gözlerinden kaçmıyordu. Örneğin Diderot Helvétius'ün ayrıntıları törpüleme eğilimine ve tüm ahlaksal dürtüleri örtülü bencillik terimlerinde açıklamasına karşı çıkıyordu. Gene de, indirgemeci çözümlemesinde, anlıksal aydınlanma ve eğitimin gücü üzerinde diretmesinde, ve Kilise ve Devlet üzerine saldırılarında Helvétius onsekizinci yüzyıl Fransız felsefesinin kimi önemli yanlarını temsil etmektedir, üstelik ondan dönemin tipik bir düşünürü olarak söz etmek bir abartma olsa bile.

[87] *De l'homme*, 1, 13; Hooper, 1, s. 58-9. [88] *A.g.y.*, Hooper, 1, s. 60.

BÖLÜM İKİ

FRANSIZ AYDINLANMASI (2)

1. *Ansiklopedi: Diderot ve d'Alembert*

FRANSIZ AYDINLANMASININ düşünce ve ülkülerinin büyük yazınsal hazinesi *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* idi. Esin kaynağını Chambers'in *Cyclopaedia; or an Universal Dictionary of Arts and Scinence*'ının [Londra, 1728] Fransızca bir çevirisinden alan *Encyclopédie* yayıma Diderot ve d'Alembert tarafından hazırlanmıştı. İlk cilt 1751'de, ikincisi ertesi yıl yayımlanıyordu. Zamanın hükümeti kraliyet yetkesine ve dine karşı zararlı olduğu gerekçesiyle çalışmayı durdurmaya çalıyor, ama 1757'ye dek yedi cildin yayımı gerçekleştiriliyordu. 1758'de d'Alembert yayımcılıktan çekiliyor ve Fransız Hükümeti bir kez daha tasarın sürdürülmesini önleme işine girişiyordu. Ama sonunda Diderot'ya bütün iş tamamlanıncaya dek yeni hiçbir cildin yayımlanmaması koşuluyla basımı sürdürme izni veriliyordu. Ve 1765'te son on cilt (8-17) çıkıyordu. Ayrıca ilk cildi 1762'de yayımlanan tabloların dördüncü cildi de basılmıştı. Daha sonra tabloların geriye kalan ciltleri çıkıyor, ve bu arada beş ciltlik bir ek ve iki ciltlik bir dizin ise Amsterdam'da basılıyordu. *Ansiklopedi*'nin ilk tam yayımı (1751-80) otuzbeş ciltten oluşuyordu. Daha sonra pekçok yabancı dilde yayımlanacaktı.

Makalelerde anlatılan görüşleri ilgilendiren tüm tartışmalardan ayrı olarak, *Ansiklopedi*, yayımcılarının da açıkça kabul ettikleri gibi, istenen pekçok şeyi kapsamına alamamıştı. Makaleler ölçün ve değer açısından büyük değişiklikler gösteriyorlar ve yayımcı denetim ve eş-güdümünün eksikliği göze çarpıyordu. Başka bir deyişle, bu çalışmada çağdaş ansiklopedilerde bulunacak olan özlülüğü, olguların açık ve sağın bilgileri üzerinde yoğunlaşmayı, dizgesel eş-güdüm ve düzenlemeyi bulmayı beklemememiz gerekecektir. Ama tüm eksikliklerine karşın, *Ansiklopedi* oldukça önemli bir çalışmaydı. Çünkü amacı yalnızca okuyucular için olgulara ilişkin bilgiler sağlamak ve yararlı bir başvuru yapıtı olarak iş görmek değil, ama ayrıca kamuoyuna yol göstermek ve görüşünü şekillendirmekti. Hiç kuşkusuz yayımının böylesine tepkiye yol açmasının nedeni de budur. Çünkü hem Kilisenin ve hem de varolan politik dizgenin düşmanıydı. Makalelerin yazımında hiç kuşkusuz belli bir ölçüde sağgörülü davranılmıştı; ama çalışmaya emek verenlerin genel tutumları bütünüyle açıktı. Ürün özgür-düşünürlerin ve ussalcıların büyük ölçek bir bildirisiydi; ve önemi sözcüğün çağdaş anlamında bir ansiklopedi olarak taşıdığı kalıcı değerden değil ama ideolojik yanından geliyordu.

Diderot ve d'Alembert örneğin Kiliseye ve bildirilmiş dine saldırı gibi bir sorun olduğu zaman tek bir kafa olarak davranan, ama başka bakımlardan aralarında önemli ayrımlar bulunan düşünürlerin katkılarını elde etmişlerdi. Böylece kimi makaleler deist Voltaire tarafından yazılıyordu—Voltaire ki, sağgörü öyle davranmasının doğru olduğunu düşündürdüğü zaman, bütünüyle gerçeğe aykırı da olsa *Ansiklopedi* ile hiçbir ilgisinin olmamış olduğunu bildirmede duraksamıyordu. Ama katkıda bulunanlar arasında sözünü sakınmaz bir özdekçi olan d'Holbach da vardı; ve Helvétius'ün çalışmaya katılması yapıtın kilise yetkililerine salık verilmesine pek yararlı

olmuyordu. Katkıda bulunanlar arasında ayrıca Montesquieu ve ekonomist Turgot da bulunuyordu.

D'Holbach özdekçilik üzerine olan kesimde ele alınacak ve Turgot'nun düşünceleri ise bu bölümün sonunda tartışılacaktır. Bu kesimde kendimizi Diderot ve d'Alembert ile sınırlamak yerinde olacaktır.

(i) Denis Diderot (1713-84), Voltaire gibi, Louis-le-Grand Jesuit Kolejinin bir öğrencisiydi. Ve yine Voltaire gibi, İngiliz düşüncesinin etkisi altında kalarak pekçok İngiliz yapıtını Fransızca'ya çevirmişti. Aralarında *Essai sur le mérite et la vertu* (1745) de vardı ki, bunda kendi notlarının eşliğinde Shaftesbury'nin *Inquiry concerning Virtue and Merit*'inin bir çevirisi bulunuyordu. Ve, daha önce görmüş olduğumuz gibi, yaşamının çalışması olan *Ansiklopedi*'nin esin kaynağını Chambers'in *Cyclopaedia*'sında bulmuştu. 1746'da Lahey'de *Pensées philosophiques* ve 1749'da Londra'da *Lettre sur les aveugles l'usage de ceux qui voient* başlıklı yapıtlarını yayımlıyordu. *Entretien entre d'Alembert et Diderot* ve *Le rêve de d'Alembert* gibi bir dizi denemesi ise sağlığı sırasında yayımlanmıyorlardı. Diderot hiçbir zaman varsıl bir insan olmamıştı ve üstelik bir süre boyunca oldukça sıkıntısını çektiği bir parasal darboğaza girmişti. Ama Rus İmparatoriçesi Katerina yardımına yetişmiş, 1773'te St. Petersburg'a giderek orada birkaç ay geçirmiş ve iyiliksever çariçe ile sık sık yineleyen felsefi tartışmalarda bulunmuştu. Usta bir konuşmacıydı.

Diderot'nun iyice yerleşmiş bir felsefi dizgesi yoktu. Düşüncesi her zaman değişim içindeydi. Örneğin bir deist, bir ateist ya da bir panteist olduğunu söyleyemeyiz, çünkü konumu belli bir durağanlık göstermiyordu. *Pensées philosophiques*'i yazdığı zaman gerçekten de bir deistti; ve ertesi yıl (1747) doğal dinin yeterli olduğunu savunan bir deneme yazıyor, ama çalışma 1770'e dek yayımlanmıyordu. Musevilik ve Hıristiyanlık gibi tarihsel dinler karşılıklı olarak dışlayıcı ve

hoşgörüsüzdürler. Boşinancın yaratısıdırlar. Tarihte belli dönemlerde başlamaktadırlar ve tümü de yok olacaklardır. Ama tüm tarihsel dinler doğal dini öngerektirmektedirler, çünkü her zaman varolmuş olan din yalnızca odur. Ve yalnızca doğal din insanları birbirlerinden ayırmak yerine birleştirmekte ve boşinançlara açık insanlar tarafından sağlanan tanıklık yerine Tanrının içimize yazdığı tanıklık üzerine dayanmaktadır. Gelişiminin daha ilerki bir evresinde, bununla birlikte, Diderot ateizm uğruna deizmi de terkediyor ve insanlara kendilerini dinin boyunduruğundan kurtarmaları çağrısında bulunuyordu. Deizm din Hidrasından bir düzine başı koparmıştı; ama bağışladığı tek bir baştan tüm ötekiler yeniden büyüyeceklerdi. Biricik çıkar yol tüm boşinancı sonuna dek silip süpürmekti. Gene de Diderot daha sonra bir tür doğalcı panteizmi öneriyordu. Doğanın tüm parçaları en sonunda tek bir bireyi, Bütünü ya da Tümü oluştururlar.

Benzer olarak, düşüncesinin akışkan ırası Diderot'nun bir özdekçi olup olmadığını kesinlikle ileri sürmeyi de olanaksızlaştırmaktadır. *Ansiklopedi*'de Locke üzerine makalesinde İngiliz filozofun Tanrı için özdeğe düşünme sığası bağışlamanın olanaksız olmayabileceği biçimindeki sözlerine değiniyordu, ve açıktır ki düşüncenin duyarlıktan geliştiği görüşünü benimsiyordu. 1769'da yazılan *Entretien entre d'Alembert et Diderot*'da özdekçi bir insan yorumuna daha açık bir anlatım veriyordu. İnsanlar ve hayvanlar, gerçi düzenlenişleri ayrı olsa da, gerçekte aynı doğadadırlar. Bilişsel güçte ve anlıkta ayrımları yalnızca değişik fiziksel düzenlenişlerin sonuçlarıdırlar. Ve benzer düşünceler *Rêve de d'Alembert*'da da görünmekte ve orada tüm ruhbilimsel fenomenlerin fizyolojik temellere indirgenebilir oldukları, özgürlük duyusunun yanılsama olduğu imlenmektedir. Diderot hiç kuşkusuz Condillac'ın insanın ruhsal yaşamında duyumun rolüne ilişkin kuramından etkileniyordu; ama daha sonraları Condillac'ın duyumculu-

ğunu eleştirmeye başlıyor ve çözümlemesinin yeterince uzağa gitmediğini düşünüyordu. Duyumun fizyolojik temelini onun ötesinde aramamız gerekir. Ve Diderot'nun özdekçiliğin açık sözlü bir açımlaması olan *Sytème de la nature* (1770) başlıklı çalışmasını yazarken d'Holbach'a yardım etmesi imlemli bir olay olsa da, gene de d'Holbach'ın onun düşüncesinin gelişimi üzerindeki etkisini abartmamak gerekir. Aynı zamanda Diderot'da tüm-ruhçuluk yönünde bir eğilim de bulabiliyoruz. *Ansiklopedi*'de övmüş olduğu Leibniz için derin bir hayranlık duygusu besliyordu. Ve daha sonra onu Leibniz'in monadlarına karşılık düşen atomlara algı yüklerken buluyoruz. Belli bileşimlerde bu atomlar hayvan örgenliklerini oluşturmakta, ve atomlar tarafından oluşturulan sürekliliği temel alan bilinç bu örgenliklerde doğmaktadır.

Diderot'nun Doğa ve insan yorumlarının akıcı ırası bilim ve felsefede deneyimsel yöntem üzerinde diretmesiyle bağıntılıdır. *Doğanın Yorumu Üzerine* başlıklı çalışmasında, hiç kuşkusuz yanlış olarak, matematik biliminin çok geçmeden bir durma noktasına geleceğini, ve bir yüzyıldan daha kısa bir süre içinde Avrupa'da üç büyük geometricinin kalmayacak olduğunu bildiriyordu. Matematiğin kendi yaptığı kavramlarla sınırlı olduğu ve bize somut olgusallık ile doğrudan bir tanışıklık vermeye yetenekli olmadığı kanısındaydı. Bu tanışıklık ancak deneysel yöntemin kullanımı yoluyla, yalnızca metafiziğe değil ama matematiğe karşı da başarısını tanıtlamış olan yeni bilimsel yaklaşım yoluyla elde edilebilecekti. Ve bir kez Doğanın kendisini incelersek değişebilir ve esnek olduğunu, yeni olanakların varsıllığı içinde çeşitlilik ve türdeşsizlik ırasını taşıdığını buluruz. Bizimkileri öncelemiş olan tüm türleri kim bilmektedir? Ve bizimkileri izleyecek olan türleri kim bilecektir? Herşey değişim içindedir; birbirine bütünüyle benzer iki atom ya da molekül bulmak olanaksızdır; yalnızca sonsuz bütünlük süreklidir. Doğa düzeni duruk birşey değildir,

tersine sürekli olarak yeniden doğmaktadır. Öyleyse kavramsal şemalar ve sınıflandırmalarımızın terimlerinde Doğanın sürekli bir yorumunu veremeyiz. Ve düşüncenin birincil gereksinimlerinden biri kendini yeni bakış açılarına ve görgül olgusallığın yeni yanlarına karşı açık tutmasıdır.

Kimi tarihçiler Diderot'nun düşüncesindeki özdekçi öğelerle törel idealizmi arasındaki uyumsuzluğu vurgulamışlardır. Bir yandan, özdekçiliği özgürlüğü ortadan kaldırmakta ve tövbeyi ve pişmanlığı anlamsız ve yararsız kılıyor görünmektedir. Öte yandan, erken erotik romansı *Bijoux indiscrets*'i yazmış olduğu için kendini kınamakta, ve öz-veri, iyilikseverlik ve insancılık ülkülerini yüceltmektedir. Özdekçilik ve tanrıtanımazcılık görüşlerini düşük ahlaksal ülkülerle birleştirmiş olan özdekçilere hiçbir duygudaşlık göstermiyordu; ve Helvétius'ün tüm ahlaksal dürtü ve ülküleri örtülü bencillik terimlerinde açıklama girişimine karşı çıkıyordu. Gerçekten de, doğal ahlakın değişmez yasalarının varoluşunu ileri sürüyordu. Ve, bir sanat eleştirmeni olarak, sanatçının özgür, yaratıcı etkinliğini yüceltiyordu.

Bununla birlikte, Diderot üzerine çalışmasında Rosenkranz ile filozofun özdekçiliği ve törebilimi arasında bir tutarsızlık bulunduğu konusunda anlaşıyor olsak da, Diderot'nun kendisi böyle bir tutarsızlık görmüyordu. Onun görüşünde törel ülkülerle insandaki tinsel bir ruha inanç arasında hiçbir özsel ilişki yoktu. Düşüncenin daha ilkel ruhsal etkinliklerden türetilmesi yüksek ahlaksal ülkülerin yadsınmasını gerektirmez. Böylece *Ansiklopedi*'de Locke üzerine yukarıda değinmiş olduğumuz makalesinde özdeğin düşünmesi ile düşünmemesi arasında ne ayrım vardır diye sormaktadır. 'Bu nasıl olur da türe ya da türesizlik düşüncesini etkileyebilir?' Düşüncenin duyarlıktan çıktığı ya da geliştiği kuramından hiçbir kötü ahlaksal sonuç doğmaz. Çünkü insan tam anlamıyla olduğu gibi kalmaktadır, ve güçlerini yönelttiği iyi ya da kötü amaçlara

göre yargılanmaktadır, düşüncenin kökensel bir yaratı mı yoksa duyarlığın bir türevi mi olduğuna göre değil. Lamarck'ın evrim kuramını öncelemiş olan Diderot, eğer onu çağdaş terimlerde anlayacak olursak, evrim önsavı insanın ahlaksal ülkülerinin geçerliliğini etkilemez demektedir.

Belli bir düzeye dek Diderot törel düşüncelerini Shaftesbury'nin yazılarının etkisi altında biçimlendiriyordu. Ama bu düşünceler, onun iyilikseverlik ve insanlık ülkülerini savunmuş olması anlamı dışında, sağın olarak belirlenmiş değillerdi. En azından değişmez ahlaksal yasalar biçiminde 'ussalcı' bir düşünce ileri sürerek başlıyordu. Ama bu yasaların temelini insanın doğasında, eş deyişle onun dürtü, tutku ve isteklerinin örgensel birliğinde buluyordu, usun *a priori* buyruklarında değil. Ve doğaya aykırı olduğu için çileci ülküye düşmandı. Başka bir deyişle, Diderot bir doğal yasa düşüncesini savunmayı sürdürmüş olsa bile, vurguyu bunun görgül temeli üzerine ve (tanrıbilimsel bir töre ile karşıtlaştırıldığında) ortak gönenci yükseltmedeki pragmatik etkerliği üzerine getirmeye yöneliyordu.

(ii) Jean le Rond d'Alembert (1717-83) evlilik dışı doğmuş ve ebeveynleri tarafından terkedilmişti. Jean le Rond ya da Lerond adını Paris'te S. Jean le Rond kilisesinin yakınlarında bulunması olayına borçluydu. Soyadı daha sonra kendisi tarafından eklenmişti. Rousseau adındaki bir camcının karısı tarafından büyütülmüştü; ama gerçek babası Chevalier Destouches ona yıllık bir gelir bağlamış ve ancak bu yolla eğitimi olanaklı olmuştu.

D'Alembert 1738'de avukatlığa kabul edilmesine karşın bir avukat olarak çalışmıyordu. Daha sonra tıbba dönüyor, ama çok geçmeden yeni bir kararla kendini bütünüyle matematiğe veriyordu. Böylece aralarında *Mémoire sur le calcul intégral* (1739) de olmak üzere bir dizi denemesini Bilimler Akademisine sunuyor, ve 1741'de bu akademinin üyeliğine kabul edili-

yordu. Matematikteki ve bilimlerdeki çalışmaları oldukça önemliydiler. 1741'de *Mémoire sur le réfraction des corps solides* ve 1743'te *Traité de dynamique* başlıklı çalışmalarını yayımlıyordu. Devimbilim üzerine incelemesinde bu güne dek *d'Alembert ilkesi* olarak bilinegelen ilkeyi geliştiriyor, ve 1744'te bunu *Traité de l'équilibre et du mouvement des fluides* başlıklı çalışmasında uyguluyordu. Daha sonra bölümsel ayrımlar matematiğini buluyor ve bunu Prusya Akademisi tarafından onurlandırılan *Réflexion sur la cause générale des vents* (1747) adlı çalışmasında uyguluyordu. Başka yazıları arasında *Essai d'une nouvelle théorie sur la résistance des fluides* (1752) ve *Recherches sur différents points importants du système du monde* (1754-6) başlığını taşıyanlardan da söz edilebilir.

Gördüğümüz gibi, d'Alembert *Ansiklopedi*'yi yayımlamada Diderot ile işbirliğinde bulunuyordu, ve *Discours préliminaire*'in yazarıydı. Ayrıca tümüyle olmasalar da başlıca matematiksel konularla ilgili bir dizi makale de yazmıştı. Ama 1758'de karşıtçılıktan ve yayımcılığın tehlikelerinden usanmış olarak yapıta daha öte katkılarda bulunmaktan çekiliyordu. 1752'de *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*'yi yayımlamıştı, ve 1759'da *Essai sur les éléments de philosophie* çıkıyordu. 1763'te Berlin'e bir yolculuk yapıyor, ama Büyük Frederick'in Akademi başkanlığı teklifini geri çeviriyordu. Bundan bir yıl önce de Rus Çariçesi Katerina tarafından oğlunun öğretmeni olması için oldukça çekici koşullarda yapılan çağrıyı geri çevirmişti. D'Alembert ona ahlaksal karakteri ve yetenekleri dolayısıyla büyük değer veren ve vasiyetinde 200 Paund kalıt bırakan David Hume'un bir dostuydu. Birincil olarak bir matematikçi ve bilimci olan d'Alembert başka Ansiklopedicilere göre daha az kuşku ve saldırı altında kalıyor ve 1755'te Papa XIV. Benedict'in salık vermesi üzerine Bolonya Enstitüsü üyeliğine seçiliyordu.

Ansiklopedi'deki ön söyleminde d'Alembert Locke'un bilim-

sel felsefenin yaratıcısı olduğunu ve fizikte Newton'ın konumuna karşılık düşen bir konumu doldurduğunu bildiriyordu. Ve *Felsefenin Öğeleri*'nde onsekizinci yüzyılın özel bir anlamda felsefe yüzyılı olduğunu ileri sürüyordu. Doğal felsefe devrimcileştirilmişti, ve neredeyse tüm başka bilgi alanları ilerlemeler yaparak yeni biçimler kazanmışlardı. 'Dünyasal bilimlerin ilkelerinden dinsel bildirişin temellerine, metafizikten beğeni sorunlarına, müzikten ahlaka, tanrıbilimcilerin skolastik tartışmalarından tecim sorunlarına, prenslerin yasalarından halkların yasalarına, doğal yasadan ulusların keyfi yasalarına ... dek herşey tartışılmış ve çözümlenmiş, en azından sözleri edilmiştir. Bu genel ansal coşkunun meyvası ya da sonucu kimi şeyler üzerine yeni bir ışık ve başkaları üzerine ise yeni gölgeler düşürmek olmuştur, tıpkı dalgaların gelgitlerinin etkisinin kimi şeyleri kumsalda bırakarak başkalarını sürükleyip uzaklara götürmek olması gibi.'[1]

Bu demek değildir ki d'Alembert için anlıksal ilerleme yalnızca, ya da üstelik birincil olarak, yeni olguların yalın bir birikiminden oluşmaktadır. Descartes'ı anımsatan bir yolda ileri sürmektedir ki tüm bilimler birarada insan anlığının açınımıdırlar. Ve birleştirme işlevini vurgulamaktadır. Kabul etmektedir ki fenomenler dizgesi türdeş ve tekbiçimlidir; ve bilimsel bilginin amacı bu dizgenin birlik ve tutarlılığını örneklediği ilkelerin ışığında göstermektir.

Ama bu noktanın doğru olarak anlaşılması gereklidir. D'Alembert metafiziksel ilkelerle ilgilenmemektedir. Ne de metafiziksel bir anlamda şeylerin özlerini saptamakla ilgilenmektedir. Metafiziksel kuramlar ve kurgular bizi çatışkılara götürür ve kuşkuculukta sonuçlanırlar; bir bilgi kaynağı değildirler. Şeylerin niçinlerini ve nedenlerini bilemeyiz. Giderek dışsal bir dünyanın varolduğunu bile bilemeyiz. Gerçekten,

[1] *Eléments de Philosophie*, bkz. *Mélanges de litterature, d'histoir de philosophie*. 1759 basımı, IV, s. 3-6.

kaçınılmaz olarak böyle bir dünyanın olduğu sayıltısı üzerine davranırız; ama bu bir kuramsal bilgi sorunu olmaktan çok bir içgüdü sorunudur. Ve bilimsel felsefenin amacı hiçbir biçimde bu tür sorunların çözümüyle ilgili değildir. Örneğin cisimlerin özlerine işleyebilme yeteneğinde olup olmamamız bizim için bütünüyle ilgisiz bir sorundur, 'yeter ki, özdeğin onu tasarladığımız gibi olduğunu varsayarak, ilksel olarak gördüğümüz özelliklerden özdekte algıladığımız ikincil nitelikleri çıkarsayabilelim, ve genel fenomenler dizgesi, her zaman tekbiçimli ve sürekli olarak, hiçbir yerde bize bir çelişki göstermesin.'[2] İlkelerden fenomenleri çıkarsamak metafiziksel ilkelerden ya da metafiziksel özlerden görgül verileri çıkarsamak değildir; tersine, gözlenmiş ikincil özellikleri daha ilksel olarak görülen başka gözlenmiş özelliklerden çıkarsamaktır. Bilimsel felsefenin işi fenomenleri metafiziksel bir anlamda açıklamaktan çok dizgesel bir yolda betimlemek ve ilişkilendirmektir. İlk yolda davranır davranmaz, sözcüğün gerçek anlamında bilgi olarak adlandırılabilecek şeyin sınırlarının ötesine geçmiş oluruz.

Buna göre diyebiliriz ki d'Alembert olguculuğun bir habercisiydi. Bilimin metafiziksel kuram ve açıklamaların gizemli ve anlaşılmaz nitelik ya da tözlerine hiçbir gereksinimi yoktur. Ve felsefe, bilim gibi, yalnızca fenomenlerle ilgilenmektedir, üstelik kimi tikel sınırlı bilgi dallarında uzmanlar tarafından irdelenenden daha geniş bir fenomen alanını irdeliyor olsa bile. Bu hiç kuşkusuz demek değildir ki doğal filozof hiçbir anlamda açıklama ile ilgilenmemektedir. Duyu-görgülenimi temelinde açık tanımlar oluşturur, ve doğrulanabilir vargılar çıkarsayabilir. Ama hiçbir pekin bilgiye erişme olanağını sunmayan bir alana girmeyi göze almadıkça fenomenlerin ya da görgül olarak doğrulanabilir kendiliklerin eriminin ötesine

[2] *Eléments de Philosophie* bkz. *Melanges de littérature, d'histoir et de philosophie*. 1759 yayımı, IV, s. 59.

geçemez. Metafizik ya olguların bir bilimi olmalı ya da bir yanılsama alanı olarak kalmalıdır. Düşünce tarihinin bir incelemesi bize insanların yalnızca olası kuramları nasıl geliştirdiklerini ve kimi durumlarda uzunlamasına araştırmalar tarafından doğrulandıktan sonra olasılığın deyim yerindeyse nasıl gerçeklik olduğunu göstermektedir. Böylece bilimlerin tarihinin bir incelemesi de daha öte araştırmalar için bakış açıları ve görgül olarak sınanmaları gereken kuramlar sunmaktadır.

D'Alembert'in ahlak kuramında törebilimi tanrıbilim ve metafizikten ayırma doğrultusunda dönemin filozofları tarafından paylaşılan o aynı kaygıyı görebiliriz. Ahlak başka insanlara karşı ödevimizin bilincidir. Ve ahlakın ilkelerinin tümü de aynı ereğe doğru, eş deyişle, gerçek çıkarımız ve toplumsal ödevimizin yerine getirilmesi arasındaki özünlü bağı göstermeye doğru yakınsaşmaktadırlar. Ahlak filozofunun görevi böylece insanın toplumdaki yerini açığa sermek ve güçlerini ortak gönenç ve mutluluk için kullanma ödevini göstermektir.

D'Alembert'i bir özdekçi olarak adlandırmak doğru değildir. Çünkü şeylerin temelde yatan doğaları konusunda bildirimlerden uzak duruyor ve inakçı özdekçi ve düzenekçilere güven duymuyordu. Bir matematikçi olarak öneminden ayrı olarak, düşüncesinin çarpıcı özelliği belki de olgucu yöntembilim üzerinde diretmesidir. Diderot gibi o da ilerlemenin pekala verili olarak kabul edilebileceğini, çünkü anlıksal aydınlanmanın kendisiyle birlikte toplumsal ve ahlaksal ilerlemeyi getireceğini düşünüyordu. Ama anlıksal ve bilimsel gelişim anlayışında derin bir biçimde Newton ve deneysel yöntem tarafından etkileniyordu. Düşüncesi olguşallığın enson tinsel ya da özdeksel doğasına ilişkin çekişmenin çerçevesinde olmaktan çok çağdaş bilimsel gelişim tarafından çizilen alan içersinde deviniyordu.

2. *Özdekçilik; La Mettrie, d'Holbach ve Cabanis*

Bununla birlikte, Fransız Aydınlanması dönemine ait olan kimi açık sözlü özdekçiler de vardı; ve bu kesimde La Mettrie, d'Holbach ve Cabanis gibi düşünürler üzerine birşeyler söylemek istiyorum.

(i) Julien Offray de La Mettrie (1709-51) bir doktordu. Ateşin an ve düşünce üzerinde yaptığı etkileri kendisinde gözleyerek fizyolojik etmenler ve ruhsal işlemler arasındaki ilişkileri incelemeye yönelmişti. *Histoire naturelle de l'âme* başlıklı çalışması 1745'te çıktı, ve ertesi yıl Fransa'dan sürüldü. 1748'de Leyden'de *L'homme machine*'yi yayımladı, ve aynı yıl Hollanda'dan sürüldü. Büyük Frederick'den sığınma hakkı istedi. *L'homme plante* 1748'de Potsdam'da çıkacaktı.

Ruhun Doğal Tarihi başlıklı çalışmasında (ki daha sonra *Ruh Üzerine İnceleme* olarak adlandırılıyordu) La Mettrie ileri sürmektedir ki insanın ruhsal düşünce ve istenç yaşamı duyumlardan doğar ve eğitim tarafından geliştirilir. Duyuların olmadığı yerde hiçbir düşünce yoktur; daha az duyu daha az düşünce demektir; ve nerede eğitim ve öğretim düzeyi düşükse, orada düşüncelerin bir yetersizliği söz konusudur. Ruh ya da an özsel olarak bedensel yapı üzerine bağımlıdır, ve ruhun doğal tarihi fizyolojik süreçlerin sağın gözlemleri yoluyla incelenmelidir. Duyular, demektedir La Mettrie, onun filozoflarıdırlar. Özünlü olarak bedenden bağımsız tinsel bir ruh kuramı gereksiz bir önsavdır.

İnsan Bir Makine'de La Mettrie Descartes'ın dirimli bedeni bir makine olarak betimlemesine değinmektedir. Ama onun görüşünde Descartes'ın ikiciliği ileri sürmek için, eş deyişle, insandan bir yandan özdeksel-olmayan ve özgür bir düşünen töz ile öte yandan uzamlı bir tözden, bedenden oluşuyor olarak söz etmek için hiçbir dayanağı yoktu. Fiziksel örgenliğe ilişkin yorumunu bütün insana uygulaması gerekirdi. Aynı

zamanda La Mettrie kendi özdek düşüncesinde Descartes'tan önemli ölçüde ayrılmaktadır. Çünkü özdek salt bir uzam değildir: ayrıca devim gücüne ve duyum sığasına da iyedir. En azından, örgütlenmiş ya da düzenlenmiş özdek bir devim ilkesine iyedir ki onu düzenlenmemiş özdekten ayırmaktadır; ve duyum devimden doğar. Bu doğuşu açıklayamıyor ya da sonuna dek anlayamıyor olabiliriz; ama özdeğin kendisini ve temel özelliklerini sonuna dek anlamamız olanaksızdır. Gözlemin bize devimin, eş deyişle örgütlü özdeğin ilkesinin doğduğu güvencesini vermesi yeterlidir. Ve, devim ilkesi verildiğinde, yalnızca duyum değil ama tüm başka ruhsal yaşam biçimleri de doğabilirler. Kısaca, tüm yaşam biçimleri en sonunda değişik fiziksel örgütleniş biçimleri üzerine bağımlıdır. Hiç kuşkusuz, bir makine andırımı insanı betimlemek için yeterli değildir. Ayrıca bir bitki andırımını da kullanabiliriz (bu yüzden, *L'homme plante*). Ama bu demek değildir ki Doğada kökensel olarak birbirlerinden ayrı düzeyler vardır. Onda tür ayrımlarından çok derece ayrımlarını buluyoruz.

Din sorunlarında La Mettrie tam bir bilinmezciliği ileri sürüyordu. Ama yaygın bir biçimde bir tanrıtanımazcı olarak görülüyordu. Ve, gerçekten de, Bayle'in tanrıtanımazlardan oluşan bir Devlet olanaklıdır önesürümünü bunun yalnızca olanaklı değil ama istenebilir de olduğunu ekleyerek geliştirmeye çalışıyordu. Başka bir deyişle, din yalnızca ahlaktan bütünüyle ayrı olmakla kalmaz, üstelik ona düşmandır da. La Mettrie'ün törel düşüncelerine gelince, bunların doğası çalışmasının başlığı tarafından yeterince açık olarak belirtilmektedir—*Yararlanım Sanatı ya da Haz Okulu*.[3] Diderot'nun ahlaksal idealizmini taşımıyordu. Geçerken belirtebiliriz ki, bu çalışma onsekizinci yüzyılda yayımlanan ve 'libertinler' denilen çevrenin görüşlerini temsil eden bir dizi çalışma arasında

[3] *L'art de jouir ou l'école de la volupté*, 1751.

salt biriydi. Gene de, anlatılan görüşler La Mettrie'ün özel bir yanı olarak duyu hazzının vurgulanışından yararlanım için daha ince ve anlıksal olarak biraz daha yüksek izlencelere dek uzanıyorlardı.

(ii) La Mettrie'ün yazıları oldukça büyük etki yaratmıştı; ama özdekçi bir konumun başlıca bildirimi için Baron Paul von Holbach (1723-89) tarafından yazılan *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde morale* (1770) başlıklı çalışmaya dönmemiz gerekiyor. Yazar Almanya'da doğmuş ve daha sonra Paris'e yerleşmişti. Genel olarak d'Holbach adıyla tanınıyordu. Paris'teki evi *les philosophes* için bir buluşma yeriydi ve filozoflar orada Baron ve karısı— ki kocasının felsefesine hiçbir duygudaşlık göstermiyordu— tarafından aşırı bir konukseverlikle ağırlanıyorlardı. Paris'te iken Hume da bu toplantılara katılmıştı, ama d'Holbach'ın inakçı tanrıtanımazcılığına hiçbir yakınlık duymuyordu. Baron'a saygılarını dile getiriyor, ama çevrenin üyeleri arasından d'Alembert'ı yeğliyordu. Bununla birlikte, filozofları hiç sevmeyen Horace Walpole mektuplarında[4] d'Holbach'ın yemeklerine gitmeyi bıraktığını belirtiyor ve 'saçmaya karşı saçma, Jesuitleri filozoflardan daha çok severim' diyordu.

D'Holbach'a göre Descartes özdeğin kendinde süredurumda olduğunu ve böylece devimin bir bakıma dışardan eklenmesi gerektiğini düşünmekte yanılıyordu. Devim zorunlu olarak özdeğin özünden, eş deyişle şeyleri en temelde oluşturan atomların doğasından gelir. Descartes ayrıca özdeğin tümünün tek parça olduğunu, tümünün aynı türde olduğunu düşünmekte de yanılıyordu. Leibniz'in 'seçilemezler' ya da 'algılanamazlar' ilkesi Descartes'ın özdeğin türdeşliği kavramından daha çok gerçeklik içermektedir. Ve değişik devim türleri vardır, her şeyin boyun eğilmesi kaçınılmaz devim yasaları vardır.

Görgül olarak bildiğimiz biçimiyle şeyler değişik atom ör-

[4] VI, 370.

gütlenişlerinden oluşurlar ve davranışları yapılarındaki çeşitliliğe göre değişir. Her yerde itme ve çekme fenomenlerini buluyoruz; ama insan alanında bunlar sevgi ve nefret biçimini almaktadırlar. Dahası, her şey kendini varlıkta tutmaya çabalar. Ve insan da öz-sevgi ve öz-çıkar tarafından güdülenmektedir. Ama bu toplumun gönenci için duyulan bir kaygıyı dışlıyor olarak alınmamalıdır. Çünkü insan toplumsal bir varlıktır, ve kişinin kendi öz doyumu ve gönenci için kaygısı genel gönenç için kaygıyla elele gider. D'Holbach tepeden tırnağa özdekçi ve belirlenimci idi; ama bir bencillik yaşamını savunmayı amaçlamıyordu. İnsancıl ve iyiliksever bir karakter taşıyan biri olarak biliniyordu. Ve ona yüklenen çalışmalar arasında *Système social ou principes naturels de la morale et de la politique* (Londra, 1773) ve *La morale universelle* (Amsterdam, 1776) gibi yazarı bilinmeyen çalışmaları da buluyoruz.

Devimi dışsal bir öğe olarak değil ama şeylerin özsel bir özellikleri olarak alan belirlenmiş bir Doğa dizgesi kuramı d'Holbach'a bir Tanrı ya da herhangi bir dünya-üstü varlık ya da varlıklar konutlama gereksinimini ortadan kaldırıyor görünüyordu. Dünyanın düzeni ya da dizgesi tanrısal bir tasarın değil ama şeylerin doğalarının ve içkin yasalarının bir sonucudur. Ama d'Holbach yalnızca bilinmezciliği kabul etmekle ve Hume'un deyimiyle dinsel önsavın gereksiz olduğunu söylemekle yetinmiyordu. Onun görüşünde din insan mutluluğuna ve ilerlemesine düşmandı. *Doğa Dizgesi*'nin ikinci kitabının çok iyi bilinen bir pasajında bildirmektedir ki bilgisizlik ve korku tanrıları yaratıyordu, ve düşlem, coşku ve aldanma onları anlatan resimleri süslemiş ya da çirkinleştirmiştir, zayıflık onlara tapınmakta, saflık onları korumakta ve tiranlık kendi öz amaçları için onlara inancı desteklemektedir. Tanrıya inanç, insanları mutlu kılmaktan öylesine uzaktır ki, tersine endişe ve korkularını arttırmaktadır.

Böylece, eğer politik tiranlığın güçlü bir aracı olarak din

yıkılabilirse, öylesine acı ve sefaletten sorumlu bir dizgenin yerine ussal bir toplumsal dizgenin gelişimini sağlamlaştırmak daha kolay olacaktır. Yazılarında d'Holbach *ancien régime*'in yadsınması konusunda meslektaşları arasında genellikle görüldüğünden daha açık sözlüydü. Ama politik sorunlara bir çözüm olarak devrimi reddediyor ve *Toplumsal Dizge*'sinde devrimin kendisinin iyileştirmesi gereken hastalıktan daha kötü olduğunu bildiriyordu.

Denmektedir ki *Doğa Dizgesi* başlıklı çalışmasında d'Holbach Fransız Aydınlanma yazarlarının değişik eğilimlerini birleştirmiş ve sonra bunları en uç noktalarına dek götürmüştür. Bu hiç kuşkusuz belli bir düzeyde doğrudur. Ama düşünceleri çevresindeki filozofların pek çoğu için oldukça aşırıydılar. Örneğin Voltaire çalışmayı tanrıtanımazcılığı nedeniyle tanımıyordu. Ve Almanya'da Büyük Frederick çirkin bir çelişki olarak gördüğü şeye dikkati çekiyordu. D'Holbach'a göre insanlar da tıpkı başka şeyler gibi belirlenimciliğin altında durmaktadırlar. Gene de rahipleri ve hükümetleri ateşli terimlerde yadsımada ve yeni bir toplumsal düzen isteminde bulunmada hiç duraksamamaktadır, gerçi bu tür konuşma yolunun insanlar özgür olmadıkça ve eylemleri için ölçülü olarak övülebiliyor ya da kınanabiliyor olmadıkça bir anlamı olmasa da.

Son olarak, d'Holbach'ın çalışmasının oldukça değişik bir çevreden gelen ve sık aktarılan bir değerlendirmesi daha vardır. *Wahreit und Dichtung*'da (Kitap XI) Goethe Strasburg'daki çalışmalarından söz etmekte ve belirtmektedir ki merak duygusuyla kendisi ve arkadaşları *Doğa Dizgesi*'ne bir göz atmışlardı. 'Böyle bir kitabın niçin tehlikeli olduğunu anlayamadık. Bize öylesine gri, öylesine kasvetli, öylesine ceset gibi göründü ki varlığına dayanmakta güçlük çektik ve önünde bir hayaletin önündeymişiz gibi tüylerimiz ürperdi.' Goethe'ye d'Holbach'ın çalışması Doğayı ve yaşamı değerli olan herşeyden yoksunlaştırıyor görünmüştü.

(iii) Özdekçiliğin özellikle kaba anlatımlarından biri de Pierre Jean Georges Cabanis'nin (1757-1808) yazılarında bulunabilir. Cabanis bir doktordu ve *Rapports du physique et du moral de l'homme* başlıklı bir çalışması vardı. İnsana ilişkin görüşünü *Les nerfs—voil tout l'homme* sözlerinde toparlayarak bildiriyordu ki beyin düşünceyi karaciğerin safrayı salgıladığı gibi salgılar. Bu durumda yalnızca değişik salgı kümelerinin varolduklarının düşünülmesi gerekecek, ve hangisinin daha büyük gerçeklik-değeri taşıdığına karar vermek biraz güç olacaktır. Bununla birlikte, bütün Fransız Aydınlanmasının Cabanis gibi özdekçiler tarafından bildirilen kaba önesürümlerin ışığında değerlendirilmesi gerektiğini önermek yanlış olacaktır. Gerçekten de, eğer salt bu kabalıklara dikkat edilecek olursa, özdekçi düşünce akımının imlemi kaçırılmış olacaktır. Çünkü bunun önemi d'Alembert ve başkalarının da karşı çıkmış oldukları inakçılıkta olmaktan çok izlenceci yanında yatmaktadır. Başka bir deyişle, uzun-erimli önemi psikolojik fenomenlerin fizyolojik fenomenlere inakçı indirgenişinde olmaktan çok bu iki küme arasındaki bağıntıları incelemeye yönelik bir izlence olmasında yatmaktadır.

Cabanis karşı çıkıyor ve ruhsal yaşamın fizyolojik temelleri üzerinde yoğunlaşmasının metafiziksel özdekçiliği imlemediğinde diretiyordu. Enson nedenlerle ilgili olarak bilinmezciliği ileri sürüyordu. Ama onun görüşünde ahlak metafiziksel ve tanrıbilimsel sayıltılardan kurtarılmalı ve insanın bilimsel incelemesinde sağlam bir temele oturtulmalıydı. Bunların incelemesine katkılarından biri insan yaşamının birliği üzerinde diretmesiydi. Örneğin Condillac ile birlikte bir yontuya şu ya da bu duyumu bağışlamaktan söz etmek anlamsızdır. Duyular yalnızca karşılıklı olarak bağımlı olmakla kalmamakta, ama ayrıca başka örgensel işlevler ile de yakın bir bağıntı içinde durmaktadırlar.

3. Doğal Tarih: Buffon, Robinet ve Bonnet

Diderot belli koşullar altında yöntem konusunda uğraşmaktan daha yararsız hiçbirşeyin olamayacağı görüşünü ortaya sürmüştü. Bu, diyordu, herşeyden önce genel olarak doğal tarih ve özel olarak bitkibilim açısından doğrudur. Hiç kuşkusuz herhangi bir bilimin yalnızca gelişi güzel bir yolda yararlı olarak incelenebilecek olduğunu söylemek istemiyordu. Demek istediği şey eğer tüm bilimlere uygulanabilecek evrensel bir yöntem bulmakla uğraşıyorsak yalnızca zaman yitirmekte olduğumuzdu. Örneğin matematikte uygulanabilen bir yöntemin bitkibilimde de uygulanabilir olduğunu düşünmek saçmadır. Bitkibilim incelemesinde uygun olan yöntem ve dizgeselleştirme biçimi bu bilimin konusunun özel ırasından türetilmelidirler.

Bu bakış açısını oluşturmada Diderot belli bir düzeyde Buffon'ın *Histoire naturelle générale et particulière* (1749-88) başlıklı çalışmasından etkileniyordu.

(i) Sözü edilen çalışmanın giriş bölümünde Georges-Louis Leclerc de Buffon (1707-88) ileri sürmektedir ki tek bir bilimsel yöntem ideali oluşturmak ve sonra tüm bilimsel araştırma dallarını bu yöntemin çerçevesine sığdırmaya çalışmak büyük bir yanılgı olacaktır. Örneğin matematikte simgelerimizin anlamlarını açıkça saptarız, ve çıkarsama yoluyla ilerleyebilir ve başlangıç-noktamızın imlemlerini ortaya serebiliriz; oysa matematikte olduğu gibi kavramlarımız ile ya da simgelerimizin kendi belirlediğimiz anlamları ile değil ama varolan Doğa ile ilgilenmekte olduğumuz zaman bunu yapamayız. Gerçeklik matematikte doğal bilimlerde olduğundan daha başkadır. Bu sonunculardaa fenomenlerin gözlemleri ile başlamamız gerekir, ve ancak gözlem temelindedir ki andırımların yardımıyla genel vargılar oluşturabiliriz. Sonunda tikel olguların nasıl biraraya bağlandıklarını ve evrensel gerçekliklerin bu tikel

olgularda nasıl örneklendiklerini görebiliriz. Ama matematiğin çıkarsamacı yöntemini kullanamayız. Buffon kraliyet bahçesinin düzenlenmesinden sorumluydu, ve gerçekten de açıktır ki söyledikleri bitkibilim alanında oldukça geçerli noktalarla ilgilidir.

Buffon'ın ideal ve evrensel olarak uygulanabilir tek bir bilimsel yöntem konusundaki katı bir anlayışı yadsımasına örgenliklerin birbirlerinden katı sınırlarla ayrılmış ve keskin bir biçimde tanımlanmış sınıf ve türlere düştükleri düşüncesinin bir yadsınışı eşlik ediyordu. Linnaeus bile bitkibilimsel çalışmalarında bu bakımdan yanılıyordu. Çünkü başına buyruk bir yolda bitkilerin belli ırasallarını sınıflandırma işine anahtar olarak seçiyor, Doğayı anlama konusunda sonuçsuz bir işe girişiyordu. Doğada süreklilik söz konusudur; katı olarak saptanmış tipler değil ama aşamalı geçişler vardır. Başka bir deyişle, Buffon birbirlerinden keskin çizgilerle ayrılmış sınıfların bir aşamalılığı düşüncesi yerine içlerinde üyelerin gözlenen akrabalığa göre kavrandıkları bir sınıfların zinciri ya da dizisi düşüncesini geçiriyordu. Bütün bir sınıflar ya da türler kavramını yadsımıyordu. Ama tür bir üyeler kümesidir ki, üyeleri, gözlenen ırasallar dolayısıyla, başka şeylere olduklarından daha çok birbirlerine benzemektedirler. Sınıflandırmamızın durağan özleri anlattığını sanmak bir yanılgıdır. Belki de diyebiliriz ki Buffon sınıflandırmayı Locke'un 'adsal öz' dediği şeyin terimlerinde anlıyordu. Ama görüşlerindeki önemli nokta şudur ki Doğayı gözlendiği biçimiyle izlemeli ve sınıf-kavramlarımızı esnek tutarak durağan bir kavramsal şema kurmaktan ve Doğayı ona uydurmaya çalışmaktan kaçınmalıyız. Eğer yalnızca düşüncelerimiz ya da tanımlarımız ve bunların imlemleri ile ilgileniyor olsaydık, bu ikinci yaklaşım doğru olacaktı. Ama örneğin bitkibilimde olgusallığı bilmekle ilgilenmekteyizdir, matematiğin dizgesine yakın bir dizge ile değil.

Buffon'ın görüşlerinin belli bir yolda evrim kuramı için yolun hazırlanmasına yardım etmiş olduklarını söylemek belki de doğru olacaktır. Gene de onun türler dizisi ya da zinciri düşüncesinden kendisinin bu kuramı ileri sürdüğü vargısını çıkarmaya hakkımız yoktur. Gerçekten de dışsal koşullar yaşamın sürmesini olanaklı kıldığı sürece çeşitli örgenlik tiplerinin sürekli bir dizi içinde varoluşa getirildiklerini düşünüyordu. Ama bir türün bir başkasına dönüşüm sürecine girdiğini söylemiyordu. Tersine, dirimli şeyin bir tür ideal arketipini düşünüyordu ki, tanrısal tasarın birliğini temsil ediyor ve belirsiz bir sayıda olanaklı somut biçim kazanabiliyordu. Ve gerçi bu somut tipler durağan ve katı olmasalar da, her birinin yaratılışı özel bir edim olarak görülüyordu.

(ii) Bir 'dizi' düşüncesi Jean-Baptiste Robinet'nin (1735-1820) yazılarında da temsil ediliyordu. Onun için Doğa olanaklı en eksiksiz yolda beslenme, büyüme ve üreme gibi bir anlamda tüm özdekte bulunan üç dirimsel işlevi olgusallaştırma sorunuyla yüz yüzedir. Doğanın bu soruna çözümü insanda bulunmaktadır—insan ki, öyleyse, özdeksel dünya söz konusu olduğu sürece dizinin doruğunu oluşturmaktadır. Ama bir tözün özsel bir belirtisi olan etkinliğin özdekten ve özdeksel örgenlere bağımlılıktan aşamalı bir kurtuluşunu tasarlayabiliriz. Ve bu anlayış bizi arı anlık düşüncesine götürmektedir.

(iii) Bununla birlikte salt doğrusal bir dizi kuramında önemli güçlükler yatmaktadır. Ve Charles Bonnet'nin (1720-93) Doğanın dizide değişik ana çizgiler üretebileceğini ve bunların kendilerinin de altgüdümlü çizgeler üretebileceklerini ileri sürdüğünü görüyoruz. Alman doğalcısı ve gezgini Peter Simon Pallas'da (1741-1811) değişik dalları ile bir ağaç andırımını buluyoruz. Yine bu bakımdan Buffon'ın kendisi de bir ağ andırımını düşünüyordu.

4. Boscovich'in Devimselciliği

Bir Jesuit olan Roger Joseph Boscovich (1711-87) açıktır ki Aydınlanmanın filozoflarından biri olarak sunulamaz, eğer Aydınlanma ile tüm doğa-üstü dine karşıt bir düşünce devimi anlaşılıyorsa. Ama terim yalnızca bu sınırlı anlamda kullanılmamalıdır. Hiç kuşkusuz şimdi Fransız Aydınlanması ile ilgileniyoruz, ve Ragusa'da [Sicilya] doğmuş olan Boscovich bir Fransız da değildi. Ama on yıl boyunca (1773-83) Paris'te denizciler için optik direktörü olarak görevde bulunmuştu; ve her ne olursa olsun burası onun üzerine birkaç şey söylemek için en uygun yerdir.

Boscovich 1740'da Roman Kolejinde (şimdi Gregorian Üniversitesi) matematik profesörlüğüne atandı, ve bu görevde bulunurken matematiksel ve gökbilimsel konular üzerine bir dizi deneme yayımladı. 1758'de Viyana'da *Philosophiae naturalis theoria, redacta ad unicam legem virium in natura existentium* başlıklı çalışmasını yayımladı. İngiltere'deki bir kalışı sırasında Royal Society'nin üyeliğine seçildi, ve 1796'da Royal Society'den Venüs'ün geçişini gözlemek için Kaliforniya'ya bir yolculuğu üstlenmesi konusunda bir çağrı aldı. Ama İspanya hükümetinin Jesuitleri topraklarından sürmesi olgusu çağrıyı kabul etmesini engelledi. 1785'te, Paris'ten İtalya'ya geri döndükten sonra, *Opera pertinentia ad opticam et astronomiam* başlıklı çalışmasını beş cilt olarak yayımladı. Başka çalışmaları arasında *Elementa universae matheseos*'un da sözünü edebiliriz (1754).

Boscovich'in görüşünde iki cisim arasında edimsel bir değme diye birşey söz konusu olamaz. Newton'ın çekim kuramının etkisi eylemin bir uzaklık içinde eylem olduğunu göstermek olmuştur. Öyleyse bundan böyle devim ya da erkenin dolaysız değme yoluyla iletildiğini kabul edemeyiz. Bunun yerine birbirlerini çeken ve iten ama hiçbir zaman edimsel

olarak birbirlerine dokunmayan atomları konutlamamız gerekir. Her atomun uzayda bir konumu vardır, ve her biri gizil bir kuvvete iyedir, herhangi iki atomun birbirlerini çekiyor ya da itiyor olmaları anlamında. Verili belli bir uzaklıktan daha büyük tüm uzaklıklar için bu kuvvet uzaklığın karesi ile ters orantılı olarak değişen bir çekimdir. Daha küçük uzaklıklar söz konusu olduğunda kuvvet bir uzaklık durumunda çekim ve ötekinin durumunda itmedir. Ama burada çekme ve itmeyi yöneten yasalar henüz bulunmuş değillerdir, gerçi, Boscovich'e göre, uzaklığı sınırsızca azaltacak olursak, itme kuvveti sınırsızca artacak olsa da. Bu yüzden iki atom hiçbir zaman dolaysız bir değim durumunda olamazlar. Hiç kuşkusuz atom dizgeleri vardır; ama hiçbir dizge bir başkası ile aynı yeri dolduramaz. Çünkü bir dizge bir başkasına yaklaştığı zaman öyle bir noktaya gelinecektir ki, burada iki dizgenin atomları arasındaki artan itme kuvvetinin yenilmesi artık olanaksız olacaktır. Söylemeye gerek yok ki, Boscovich atomların biricik olgusallık olduklarını ileri sürmüyordu. Yalnızca cisimlerden söz ediyor ve kendi devimsel atomizm kuramının düzenekbilim ve fiziğin sorunlarına nasıl uygulanabileceğini göstermeye geçiyordu.

5. Fizyokratlar; Quesnay ve Turgot

Ansiklopediciler bilimlerin gelişiminde ve buna koşut olarak boşinançtan kurtuluşta göründüğü biçimiyle ilerleme düşüncesinde diri bir esin kaynağı buluyorlardı. Anlıksal aydınlanmaya hoşgörüde bir artış ile politik ve toplumsal reformlar eşlik edecekti. İlerleme düşüncesi ayrıca 'fizyokratlar' olarak bilinen bir küme onsekizinci yüzyıl Fransız ekonomistinin kuramlarında da bir yer bulmaktadır. Fizyokratlar adı kümenin bir üyesi olan Dupont de Nemours (1739-1817) tarafından bulunmuştu. Fizyokratlar başlangıçta kendilerini ekonomistler

olarak adlandırıyorlardı, ama özel adları (Yunanca *fusis*, doğa, ve *kratein*, yönetmek, sözcüklerinin bileşimi) yerinde bir seçimdi, çünkü temel ilkelerine dikkati çekmektedir. Bu ilke doğal ekonomik yasaların olduklarını ve ekonomik ilerlemenin bu yasaları engelsizce işlemeye bırakmamıza bağımlı olduğunu anlatıyordu.

Bu konumu hükümetin ekonomik sorunlara olabildiğince az karışması gerektiği gibi bir sonuç izlemektedir. Toplum bir sözleşme üzerine kurulmuştur ki, buna göre birey davranışları başka insanların haklarıyla bağdaşmadığı ölçüde doğal özgürlüğünün sınırlanmasına boyun eğmektedir. Ve hükümet kendini sözleşmenin işlemesini güvence altına alma görevine sınırlamalıdır. Eğer ekonomi alanına karışmaya çalışacak olursa, örneğin yarışmacılığı sınırlayarak ya da ayrıcalıklar ve tekeller getirerek bunu yapacak olursa, 'doğal yasa'nın işleyişine karışıyor olacaktır. Ve böyle bir karışmadan hiçbir yarar doğmaz: Doğa en iyisini bilir.

Bu demek değildir ki fizyokratlar halk egemenliğinin ateşli savunucuları oldukları anlamında coşkulu demokratlar idiler. Tersine, aydınlanmış otokrasiye politikalarını yürürlüğe koymanın bir aracı olarak bakma eğilimindeydiler. Karışmama ve *laissez-faire* öğretileri, gerçekten de, genel özgürlük isteminin bir parçası olarak devrimci bir anlamda kullanılmalarına olanak veriyorlardı; ve çok geçmeden somut olarak böyle kullanılır oluyorlardı. Ama örneğin ne Quesnay'yi ve ne de Turgot'yu devrimin yandaşları olarak ya da monarşik yönetime karşı halk yönetiminin savunucuları olarak adlandırmak olanaklıdır.

(i) François Quesnay (1694-1774) tıp ve cerrahi eğitimi görmüş ve XV. Louis'nin doktoru olmuştu. Ama sarayda kaldığı süre boyunca kendini ekonomi çalışmalarına veriyordu, ve onun ve Jean de Gournay'nin çevresindedir ki fizyokratlar kümesi toparlanmıştı. Quesnay *Ansiklopedi* için ekonomik so-

runlar üzerine bazı makaleler yazmıştı. Başkaları arasında *Maximes générales de gouvernement économique d'un royaume agricole* (1758) ve yine aynı yılda *Tableau économique avec son explication, ou extrait des économies royales de Sully* başlıklı yazıları da yayımlıyordu.

Quesnay'ye göre, ulusal gönenç tarımsal üretkenlik üzerine bağımlıdır. Yalnızca ham gereç niceliğini arttıran emekler gerçekten üretkendirler. Ve ulusal gönenç bu ürünlerin onları üretme giderlerinin ötesine geçen bölümüne bağımlıdır. İşleyim ve tecim yalnızca üretilen varsıllığa yeni biçimler verir (ham gereçler örneğin metalleri kapsamaktadır) ve varsıllığı bir elden bir başkasına aktarırlar. Bunlar öyleyse 'kısır'dırlar, 'üretken' değil; ama bunu söylemek gene de yararlı değildirler demek değildir.

Toprak iyesinin ve toplumun çıkarı öyleyse birdir. Tarımsal üretim ne denli büyükse, ulusal gönenç de o denli büyüktür. Ya da, Quesnay'nin dediği gibi, yoksul köylüler, yoksul bir krallık; yoksul bir krallık, yoksul bir kral. 'Net üretim'in artışı öyleyse kılgıya önem veren ekonomistin amacı olmalıdır. Tecim varsıllığı dağıtır; ama tecimci ve işleyimci sınıflar kazançlarını ulusun kesesinden elde ederler, ve ortak yarar bu harcamanın olanaklı olduğu ölçüde düşürülmesini gerektirir. Devletin gelirleri tarım emeğinin net ürünü üzerine bağımlıdır; ve bir tarım vergisinden türetilmeleri gerekmektedir.

İşleyim ve tecimin zararına tarımsal üretim üzerine bu özel vurgu tüm fizyokratlar tarafında paylaşılmıyordu, ama kümenin kimi önde gelen üyelerinin ırasalıydı. 1764-6'da Paris'te kalışı sırasında Quesnay ile tanışan Adam Smith ona büyük saygı duyuyordu; ama fizyokratlar tarafından belli bir düzeyde etkilenmiş olsa da, işleyim ve tecimin 'kısır' olarak betimlenişiyle anlaşmıyordu.

(ii) Anne Robert Jacques Turgot, Baron de Laune (1727-81), ilkin rahiplik eğitimi görmüş olmasına karşın, atanmasından

önce bu eğitimden ayrılmış ve daha sonra çeşitli parlamento ve yönetim görevlerinde bulunmuştu. Voltaire'in bir dostuydu, ve ayrıca Quesnay, Gournay, Dupont de Nemours ve fizyokratik okulun başka ekonomistleri ile de tanışıyordu. Kılgın ekonomik reformlar ile ilgilenmenin yanısıra, kimileri *Ansiklopedi* için olmak üzere bir dizi deneme ve makale de yazmıştı. 1770'te *Lettres sur la liberté du commerce des grains* başlıklı bir yazı yazıyor ve 1776'da ayrı bir kitap olarak *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses* başlıklı çalışmasını yayımlıyordu. Bu son çalışma ilk olarak 1769-70'de bir dergide çıkmıştı. 1774'te atamalı Deniz Bakanı ve kısa bir süre sonra Genel Denetmen oluyordu. Bir Maliye Bakanı işlevindeki bu son konumda ekonomi üzerinde diretiyor ve hükümetin gelirinde bir artış elde etmeyi başarıyordu. Başlangıçta kralın desteğinden yararlanıyordu, ama ayrıcalıkların kaldırılması, tüm sınıfların vergilendirme altına alınması ve tahılda tecim özgürlüğü gibi tasarları ona sayısız düşman kazandırıyor, ve eğitim dizgesi ve yoksullara yardım tasarıları ise krala çok fazla geliyordu. Sonunda 1776'da görevden ayrılmaya zorlanıyordu. Yaşamının bundan sonraki bölümünde kendini çalışmalarına verecekti.

Bir ekonomist olarak Turgot Quesnay'nin biricik varsıllık kaynağı olarak toprak üzerine ve işleyim ve tecimde tam özgürlük üzerine görüşlerini paylaşıyordu. Ama bir ekonomistten daha çoğuydu. Örneğin *Ansiklopedi*'de varoluş üzerine makalesinde olgucu bir yorum geliştiriyordu. Verili dünya karşılıklı ilişkileri sürekli olarak değişmekte olan fenomenlerin bir çokluğudur. Gene de belli kümelerde göreli olarak kalıcı eş-güdüm ilişkileri vardır. Bu kümelerden biri haz ve acı algıları ya da duyguları ile ilişkili tikel bir algılar kümesi olarak 'kendi' ya da 'ben' dediğimiz şeydir. Dışsal dünyanın varoluşunu ileri sürmek başka fenomen kümelerinin, ister dolaysızca verili isterse konutlanmış olsunlar, 'kendi' ile uzaysal ya

da nedensel ilişkiler içinde durduklarını ileri sürmektir. Varoluş böylece bir özne olarak bizim için ya da uzaysal ve nedensel ilişkiler dizgesi içindeki bir özne için varoluş demektir. Varoluşun kendinde ne olduğu ya da varolan şeylerin uzaysal-zamansal ve nedensel ilişkiler dizgesinden ayrı olarak ne oldukları sorusu yanıtlama gücünde olduğumuz bir soru değildir. Başka bir deyişle, metafiziksel soruları çözemeyiz. Bilim fenomenlerin betimlenişi ile ilgilenmektedir, 'enson sorular' ile değil.

Turgot olgucu bir tarih yorumunun gelişiminde önemlidir. Hayvan tarihinden ayrı olarak insan tarihinde ilerleme vardır, öyle ki bir kuşağın anlıksal başarımları sonrakiler tarafından üstlenilmekte ve genişletilip aşılmaktadırlar. Her bir ekinsel dönemde, gerçekten de, yineleyen belli bir kalıbı bulabiliriz. Ama bütününde insan soyunun anlıksal ilerlemesi üç ana evre içinden geçmektedir—dinsel, felsefi ya da metafiziksel, ve bilimsel. Bu üçüncü evrede matematiksel ve doğal bilimler kurgul metafizik üzerinde utku kazanmakta ve daha ileri bilimsel ilerlemenin ve yeni toplumsal ve ekonomik yaşam biçimlerinin temellerini atmaktadırlar. Böylece Turgot sonraki yüzyılda Auguste Comte tarafından açımlanacak olan tarih yorumunu önceliyordu. Ve ekonomi bakış açısından onun da Quesnay ve başka fizyokratlar ile birlikte sınıflandırılması gerekiyor olsa da, daha geniş felsefi bakış açısından *Ansiklopedi*'nin yayımcıları ile, d'Alembert ve Diderot ile birlikte sınıflandırılabilir.

6. Son Notlar

Fransız Aydınlanması, hiç kuşkusuz anlaşılabilir olarak, sık sık Helvétius, La Mettrie ve d'Holbach gibi insanların kaba özdekçilikleri ve karşı-dinsel polemikleriyle birleştirilmektedir. Ve bu açıktır ki onsekizinci-yüzyıl Fransız felsefesinin

somut bir yanıdır. Ama belki de diyebiliriz ki devimin tininin en iyi temsilcileri enson olgusallık konusunda inakçı bildirimlerde bulunmaktan kaçınan ve bilimsel ilerlemenin ve hoşgörünün artışının yeni ve daha ussal toplumsal ve politik yaşam biçimlerini getireceğini düşünen d'Alembert, Diderot ve Turgot gibi insanlardı. Onsekizinci yüzyıl Fransız felsefesi hiç kuşkusuz Devrim için yolu hazırlamaya yardım etmiştir; ama filozofların kendileri kanlı bir devrimi değil, tersine bilginin yayılmasını ve bu yolla toplumsal reformu amaçlıyorlardı. *Les philosophes* tarafından savunulan dünya görüşünün yeterli olduğunu ya da onların karşı-metafizikçi bakış açılarıyla anlaştığımı söylemek istiyor değilim. Aynı zamanda onları yalnızca kimi yazarların inakçı özdekçiliklerinin ışığı altında görmek de yanlış olacaktır. Belirtilmiş olduğu gibi, bunu yapmak çalışmalarının izlenceli yanlarını, görgül olarak doğrulanabilir bilgi alanını gidebileceği denli genişletme izlencesini gözden kaçırmak olacaktır. Kabalıklar bir yana, ileriye, örneğin görgül ruhbilim ve yaşambilimin serpilmesine, toplumbilimsel incelemelerin gelişimine ve politik ekonominin doğuşuna bakıyorlardı. Sonraki yüzyılda idealistler dinsel, metafiziksel ve bilimsel bakış açılarını bireştirme gereksinimini duyuyorlardı. Ama bu ideal hiç kuşkusuz bilimsel ve olgucu dünya görüşünün bulunuşunu öngerektiriyordu, ve bunun üretimine yardım etmede onsekizinci yüzyıl filozoflarının önemleri çok büyüktü. Ondokuzuncu yüzyılın idealistlerinin görmüş oldukları gibi, bilimsel dünya görüşü olumsuzlamayı değil ama daha geniş bir bireşim içine alarak değiştirmeyi gerektiriyordu. Bu bireşimi sağlamada başarılı olup olmadıkları ise hiç kuşkusuz başka bir sorudur.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

BÖLÜM ÜÇ

ROUSSEAU (1)

1. Yaşam ve Yazılar

JEAN JACQUES ROUSSEAU 28 Haziran 1712'de Cenova'da doğdu. Babası bir saat yapımcısıydı. 1725'te beş yıllık bir süre için bir oymacının yanında çıraklığa başladı; ama bir süre sonra kaçtı. Cenova yakınlarında Confignon köyünün rahibi çocuğu daha sonra yaşamında önemli bir yer dolduracak olan Barones Warens ile tanıştırdı. Onun etkisi altında Rousseau Katolikliğe döndü, ve 1728'de Turin Kilisesinde din öğrencilerine ayrılan bir konukevine alındı—bir kurum ki *İtiraflar*'ında bize oldukça kötü bir tablosunu sunmuştur. Bir süre yerleşik bir yaşamdan yoksun dolaşıp durduktan sonra 1731'de bir kez daha Mdm de Warens'e katılıyordu. Onunla ilk kez Chambéry'deki ve daha sonra Les Charmettes'deki yaşamı daha sonra kendisi tarafından idilik bir öykü olarak idealize edilecekti. Bu dönemdeydi ki okuma yoluyla daha önceki düzensiz eğitiminin eksikliklerini gidermek için yoğun bir çaba gösteriyordu.

1738'den 1740'a dek Rousseau M. de Mably adında birinin çocuklarının öğretmenliğini üstleniyor ve bu işi sırasında Condillac ile tanışıyordu. 1742'de Paris'e gidiyor, ama 1743'te oradan yeni Fransız büyükelçisi Comte de Montaigu'ya sekreter olarak Venedik'e geçiyordu. Aralarındaki ilişki pek iyi

değildi, ve ertesi yıl Rousseau küstahlık nedeniyle işinden atılarak Paris'e geri dönecekti. 1745'te Voltaire ile ilk kez karşılaşıyor, ve 1749'da Diderot onu *Ansiklopedi* için müzik üzerine makaleler yazmaya çağırıyordu. Ayrıca d'Holbach'ın *salon*una da tanıştırılıyordu. Aynı yıl Dijon Akademisi sanatların ve bilimlerin ilerlemesinin ahlakın arınmasına mı yoksa bozulmasına mı yol açacağı sorusu üzerine yazılacak en iyi denemeye bir ödül koymuştu. Rousseau'nun *Sanatlar ve Bilimler Üzerine Söylem*'i ödülü kazanan deneme oluyor ve çalışma 1750'de yayımlanıyordu. Yazarı çok geçmeden ünlü biri olmuştu. Ama uygarlığa ve insandaki bozucu etkilerine karşı bir saldırıya giriştiği için, görüşleri doğal olarak *les philosophes* tarafından gösterilen güçlü bir karşıtçılıkla karşılaşıyor ve bir sözler savaşı başlıyordu. Rousseau daha şimdiden d'Holbach çevresiyle kesin bir kopuş noktasına gelmişti. Bununla birlikte, karşıtçılıktan yılmadan, Dijon Akademisi tarafından bu kez de insanlar arasındaki eşitsizliğin kökeni nedir ve doğal yasa tarafından aklanır mı sorusu üzerine koyulan bir başka ödül için yarışmaya katılma kararını veriyordu. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni ve Temeli Üzerine Söylem*'i ödülü kazanamamasına karşın 1758'de yayımlanacaktı. Çalışmada doğal insanın ya da doğa durumundaki insanın, başka bir deyişle, uygarlığın koşumlarından ve eklentilerinden sıyrılmış olduğu zamanki insanın bir tablosu sunulmaktadır. İnsan doğal olarak iyidir, ama uygarlık kendisiyle birlikte eşitsizliği ve buna bağlı bir dizi kötülüğü getirmiştir. Aynı yılda, 1755'te, Rousseau'nun politik ekonomi üzerine makalesi *Ansiklopedi*'de basılıyordu. 1758'de *Politik Ekonomi Üzerine Söylem* başlığı altında ayrı olarak yayımlanıyordu. Genel İstenç düşüncesi ilk kez bu denemede ortaya çıkmaktadır.

Rousseau bir süreden beri Paris'teki yaşamdan usanmıştı, bir usanma ki ilk iki *Söylem*'inde yansıtılıyordu. Doğduğu kenti aramaya başlamıştı. Bu yüzden 1754'te Fransız başkentini

arkada bırakarak Cenova'ya yola çıkıyordu. Orada Protestan Kiliseye geri kabul ediliyordu. Bu değişim gerçekten de herhangi bir dinsel karışıklığı imlemiyordu. Çünkü, Rousseau'nun kendi sözleriyle, eğer Paris'teki felsefeci dostları onun için başka hiçbirşey yapmamış olsalar bile en azından Katolik inak için duyabilecek olduğu herhangi bir inancı zayıflatmışlardı. Biçimsel olarak Protestanlığa geri dönüş için ana nedeni, kendisinin de belirttiği gibi, Cenova yurttaşlığını yeniden kazanmak için duyduğu istekti. Ama filozof Cenova'da uzun süre kalmıyordu. 1754 Ekiminde Paris'e geri döndükten sonra ertesi yıl çıkan *Eşitsizlik Üzerine Söylem*'inin bir kopyasını Voltaire'e gönderiyor ve ondan 'insan soyuna karşı yeni kitabın' için bir teşekkür mektubu alıyordu.

Rousseau 1756'da Montmorency'ye çekilerek 1762'ye dek yaşamını orada sürdürdü. Bu büyük bir yazınsal etkinlik dönemiydi. 1758'de *Lettre d'Alembert sur les spectacles* yazılıyordu. Çalışma *Ansiklopedi*'de d'Alembert tarafından yazılan ve Cenova'da tiyatro gösterilerinin yasaklanmasının bir eleştirisini de içeren Cenova makalesi ile ilgiliydi. 1761 yılı *La Nouvelle Héloïse*'in, Rousseau'nun romanının yayımlanışına tanık oluyordu. Ve 1762'de yalnızca en ünlü çalışması *Toplumsal Sözleşme* (*Du contrat social*) değil, ama ayrıca *Emile* başlığıyla eğitim olayını işleyen kitabı da çıkıyordu. Bu sıralarda Rousseau Diderot ile tartışmasının ortasındaydı. *Les philosophes* ile kesin kopuşu *Lettres morales*'de anlatımını buluyor, ama bunlar 1861'e dek yayımlanmıyorlardı.

Toplumsal Sözleşme ve *Emile*'in yayımlanmasının bir sonucu olarak Rousseau 1762'de İsviçre'ye sığınmak zorunda kalıyordu. Ama çalışmalarına tepki Cenova'da da düşmancaydı, ve 1763'te Cenova yurttaşlığını resmi olarak yadsıyordu. 1765'te Berlin'e gitmek üzere yola çıkıyor, ama yolda İngiltere'ye gitmeye karar veriyordu; ve Ocak 1766'da ona İngiltere'de sığınacak bir yer teklif eden David Hume ile birlikte Manş

Denizini geçiyordu. Bu ziyaretin bütünüyle başarılı olduğu söylenemez. Her zaman duyarlı ve kuşkucu olan Rousseau o sıralarda izlenmekte olduğu sanrısına kapılmıştı, ve Hume'un düşmanlarıyla birlik içinde olduğuna inanmaya başlıyordu. Hume, Rousseau'nun ansal dengesizliğini anlamayarak, özellikle dostu için bir kraliyet pansiyonu sağlama işine girişmiş olduğu bir sırada durumu büyük bir öfkeyle karşılıyor ve tüm karşıt önerileri gözardı ederek sorunun kendi yanından bir açıklamasını Londra ve Paris'te yayımlıyordu. Mayıs 1766'da Rousseau Fransa'ya geri döndü ve orada Conti Prensi tarafından bir konuk olarak karşılandı. 1770'te, bir süre dolaştıktan sonra, tutuklanma tehlikesi altında olduğu olgusunu gözardı ederek Paris'e geri döndü. Ama gerçekte polis tarafından rahatsız edilmemesine karşın, özellikle Grimm ve Diderot tarafından yürütülen yazınsal bir karalama kampanyasının hedefi oldu. Mayıs 1778'de Marquis de Girardin'in konuğu olarak Erménonville'e gitmek üzere yola çıktı ve Temmuzun ikisinde orada öldü. *İtiraflar* ve *Rêveries du Promeneur Solitaire* ölümünden sonra yayımlandılar (1782-9). *Polonya Hükümeti Üzerine İncelemeler* 1782'de çıktı.

Rousseau'nun karakter ve yaşamı ruhbilimciler için geniş bir gereçler alanı sağlamaktadır. Gerçekten, sıkıntıların kimileri ruhsal sağlıksızlığından kaynaklanıyorlardı. Yıllarca bir mesane rahatsızlığından yakınmıştı ve ölüm nedeni büyük bir olasılıkla üremi idi. Ama daha başından kendini topluma uyarlama ona güç gelen bir sorundu; ve gerçi derin bir sevecenlik ve bağlılık duygusu gösterme yeteneğini taşımış olsa da, sürekli bir dostluğu sürdüremiyecek denli duyarlı, kuşkucu ve hoşgörüsüzdü. Öz-çözümlemeye kendini çok fazla vermişti, ama çoğu kez kendini ve başkalarını anlamada başarılı olamıyordu. Bir filozoftu, gene de aşırı duygusal bir huyu vardı, ve onu duygu ve düşünce, yürek ve an arasında ezen gerilime dikkati çekiyordu. Romantik, duygusal, gerçek bir dinsel

duygu taşıyor olmasına karşın, kendine dönük ve ansal açıdan dengesiz biri olarak Rousseau'nun *les philosophes*dan kopması şaşırtıcı değildir. D'Holbach Hume'u uyarıyor ve bir engereğe bağrını açmayı düşündüğünü söylüyordu. Ve Hume daha sonra Rousseau'dan 'tüm insanların en tuhafı' olarak söz ediyor, ama bunun arkasından sert bir biçimde onun bütün bir yaşam süresi boyunca yalnızca duyumsamış olduğunu ve onda duyarlığın eşi görülmemiş bir doruğa yükseldiğini söylüyordu. Ama tüm bunlar, hiç kuşkusuz, hiçbir biçimde Rousseau'nun felsefe tarihindeki yerinin önemini etkilememektedirler.[1]

2. *Uygarlığın Kötülükleri*

'İnsanın deyim yerindeyse kendini hiçlikten öz çabalarıyla yükseltişini görmek soylu ve güzel bir tablodur.'[2] Bu sözler Rousseau'nun *Sanatlar ve Bilimler Üzerine Söylem*'inin başlangıcını oluşturmaktadır. Ve bu durumda bunların uygarlığın armağanlarının övgü dolu bir açıklaması tarafından izlendiğini görmeyi beklemek doğal olacaktır. Eğer bu satırlar örneğin d'Alembert tarafından yazılmış olsalardı, beklentilerimiz hiç kuşkusuz karşılanacaktı. Ama Rousseau'da durum böyle değildir. Demektedir ki 'anın da, tıpkı beden gibi, gereksinimleri vardır: bedeninkiler toplumun temeli, anınkiler onun süslemeleridirler.'[3] Bu sözler gerçekten de bütünüyle zararsız bir anlamda alınabilirler, üstelik tüm fiziksel-olmayan gereksinimlerin karşılanmasının toplumun özsel olmayan bir süsünden başka birşey olmadığını imliyor görünseler bile. Ama

[1]Bu ve sonraki bölümlerde şu kısaltmalar kullanılacaktır: *Sanatlar ve Bilimler Üzerine Söylem* (*Discourse on the Arts and Sciences*) için *S.B.*; *Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylem* (*Discourse on the Origin of Inequality*) için *E.K.*; *Politik Ekonomi Üzerine Söylem* (*Discourse on Political Economy*) için *P.E.*; *Emile* için *E.*; ve *Toplumsal Sözleşme* (*Social Contract*) için *T.S. Toplumsal Sözleşme, Söylemler* ve *Emile* için sayfa göndermeleri *Everyman's Library* yayımlarınadır.

[2]*S.B.*, s. 130. [3]*A.g.y.*

hemen öğreniyoruz ki sanatlar, yazın ve bilimler insanlığı yere seren zincirlerin üzerine çiçeklerden çelenkler atmakta ve insanların göğüslerinde uğruna doğmuş göründükleri özgürlük duygusunu boğmaktadırlar. Bu 'süsler' insanlara köleliklerini sevdirmektedir. 'Zorunluk tahtlar dikmiştir; sanatlar ve bilimler onları güçlendirmişlerdir.'[4]

Böylece uygarlaşmış denilen toplum üzerine bir diluzluğu saldırısı için zemin hazırlanmaktadır. Rousseau toplumsal yaşamın yapaylığına özel olarak dikkati çekmektedir. Daha ilkel toplum biçimlerinde insan doğası temel olarak şimdi olduğundan daha iyi olmamış olabilir, ama insanlar içten ve açıktılar, kendilerini oldukları gibi görünmeye bırakıyorlardı. Şimdi 'bundan böyle gerçekte olduğumuz gibi görünmeyi göze alamıyor, ama sonu gelmez bir engellenişin altında yatıyoruz.'[5] İnsanlar sürüsünde herkes, çok daha güçlü başka bir güdü işe karışmadıkça, benzer olarak davranmaktadır; ve içten dostluk ve gerçek güven uzaklara sürülmüşlerdir. Beylik bir kibarlık örtüsü her tür değersiz tutumun üstüne yayılmaktadır. Yine, kaba antlarda Tanrı adını saygısızca anmıyor olabiliriz; ama gerçek sövgüler bizi hiç de rahatsız etmiyorlar. Aşırı övünce kendimizi bırakmayız; bunun yerine başkalarının değerli yanlarını el altından karalar ve ustalıkla onlara çamur atarız. 'Başka uluslara nefretimiz azalmakta, ama onunla birlikte vatanseverlik de ölmektedir. Bilgisizlik horlanıyor; ama onun arkasından tehlikeli bir kuşkuculuk gelmiştir.'[6] Rousseau Aydınlanmanın kozmopolitan tinini sevmiyor ve onaylamıyordu.

Kendi uygar toplum tablosunda Rousseau açıktır ki Paris'teki deneyimini evrenselleştiriyordu. Orada biçemci toplumda o zamana dek gerçek değerleriyle değil ama küçük düşürücü bir bağımlılık konumunda görünmüştü. Bununla birlikte, söylediklerinden kimileri hiç kuşkusuz oldukça doğrudur ve öğüt arayanlar için elverişli bir başvuru kaynağıdırlar. Örneğin,

[4] *S.B.*, s. 131. [5] *A.g.y.*, s. 132. [6] *S.B.*, s. 133.

doğrudur ki eğitimli toplumda aşırı övüngenlik gülünç görülmekte ama gizlice başkalarını değersizleştirme entrikaları tarafından da aynı ereğe ulaşılmaya çalışılmaktadır. Rousseau, bununla birlikte, işlerin bu durumunu sanatların ve bilimlerin gelişimine uygulamaya geçmektedir. 'Anlarımız sanatların ve bilimlerin gelişmesiyle orantılı olarak bozulmuşlardır.'[7] Ve bilimsel ilerleme 'boş bir meraka' yüklenmektedir.[8] Ama onsekizinci yüzyıl toplumundaki belli gölgelere dikkati çekmek bir şeydir, sanatların ve bilimlerin ilerlemesini bu bozuklukların nedenleri olarak saptamak bütünüyle başka birşey.

Hiç kuşkusuz, Rousseau savını tarihe başvuruyla desteklemeye çalışmaktadır. Mısır, demektedir, felsefenin ve güzel sanatların anası olmuştur (oldukça su götürür bir önerme), ama çok geçmeden Pers kralı Kambises tarafından ve daha sonra Yunanlılar, Romalılar, Araplar ve son olarak da Türkler tarafından ele geçirilmiştir. Yunanistan'da, demektedir Rousseau, bilimlerin ilerlemesi çok geçmeden haz düşkünü tutumların doğmasına neden oluyor ve Makedonya boyunduruğunun dayatılmasına götürüyordu. 'Demosthene'nin en dokunaklı konuşması bile lüksün ve sanatların bir kez zayıflattıkları bir bedene yaşam soluyamaz.'[9] Bunların karşısında erken Perslerin ve İskitlerin erdemlerini düşünebiliriz—Romalıları yenmiş olan Germanik boyların 'yalınlık, suçsuzluk ve erdemlerinin'[10] sözünü etmek bile gereksizdir. Ve Sparta'yı, 'bilimin yararsızlığının sonsuza dek sürecek olan tanıtını'[11] unutmamalıyız.

Söylem'in ikinci bölümünde açıkça bildirilmektedir ki, 'gökbilim boşinançtan, diluzluğu ise tutku, nefret, yanlışlık ve dalkavukluktan doğmuştur; geometri varsıllık hırsından, fizik boş bir meraktan, ve giderek ahlak felsefesi de insan gururundan doğmuşlardır. Böylece sanatlar ve bilimler doğuşlarını kusurlarımıza borçludurlar.'[12] Kötülükten doğarlar, ve kötü

[7] *S.B.*, s. 133. [8] *A.g.y.*, s. 134. [9] *A.g.y.*
[10] *A.g.y.*, s. 135. [11] *A.g.y.*, s. 136. [12] *A.g.y.*, s. 140.

sonuçlara götürürler. Lüks üretir ve zayıflık yaratırlar. Romalıların askeri erdemleri güzel sanatları geliştirmeleriyle orantılı olarak yitiyordu. Ve 'eğer bilimlerin gelişimi askeri niteliklere zararlıysa, ahlaksal niteliklere karşı daha da zararlıdır.'[13] Ahlaksal doğruluk ve dürüstlükten başka herşeyi öğreten pahalı bir eğitim verilmektedir. Yazınsal, sanatsal ve bilimsel beceri onurlandırılmakta, ama ahlaksal erdem ödülsüz kalmaktadır. *Söylem*'in sonlarına doğru Rousseau gerçekten de Dijon Akademisine seslendiği ve yazınsal bir ödül için yarışmakta olduğunu anımsamakta ve Francis Bacon, Descartes ve Newton gibi insanlar, 'bu insanlık öğretmenleri'[14] onuruna birşeyler söylemeyi doğru bulmaktadır. Ama Doğanın kendisi tarafından onun öğrencileri olmaya esinlendirilen bu dehaları 'ders-kitabı yazarları sürüsü'[15] ile karşı karşıya koymaktadır, çünkü bu sonuncular sağgörüden yoksun olarak bilimlerin mabetlerinin kapılarını kırıp parçalamış ve değersiz bir avama eksiklikleri çok daha iyi olacak olan bilgi ve düşünceleri sunmuşlardır. Rousseau'nun kimleri göz önünde tuttuğu konusunda pek kuşkumuz olamaz.

Rousseau'nun eleştirmenleri onun tarihsel bilgisindeki eksiklikleri ve ahlaksal yozlaşmanın sanatların ve bilimlerin gelişimi tarafından yaratıldığı savından yana uslamlamalarının zayıflığını göstermede hiçbir güçlük çekmiyorlardı. Eğer bugün sağ olsaydı, hiç kuşkusuz askeri gereksinimlerin belli alanlarda bilimsel gelişimi nasıl uyarmış olduğunu gösterecekti. Ve kuşkusuz ileri sürecekti ki böyle bir gelişim insanın erdemsizliğinden doğmuştur ve kötü sonuçlara götürmektedir. Ama açıktır ki tablonun bir başka yanı daha vardır. Örneğin atom fiziğindeki ilerleme belli bir anlamda savaş tarafından uyarılmış olsa bile, araştırmanın meyvaları yokedici amaçlardan başka amaçlar için de kullanılabilecektir. Yine, Rousseau'nun Atina pahasına Sparta'yı idealleştirmesini ve

[13] *S.B.*, s. 147. [14] *A.g.y.*, s. 152. [15] *A.g.y.*, s. 152.

Germanik boyların erdemlerini övgüsünü eleştirmek kolaydır. Bununla birlikte, Rousseau'nun kendisi çalışmadaki mantık ve düzen eksikliğini ve uslamlamalardaki zayıflığı açıkça kabul ediyordu. Açık eksikliklerine karşın gene de ilk *Söylem* Ansiklopedicilerin sanatların ve bilimlerin ilerlemesi genel bir anlamda insan ilerlemesini temsil eder sayıltılarına karşı bir denge öğesi olarak belli bir önem taşımaktadır. Gerçekten, çalışma uygar toplumun tam ve toptan bir yadsınışı olarak alınmamalıdır. Bir duygunun, Rousseau'ya birdenbire ortaya çıkan bir aydınlanmanın gücüyle gelmiş bir düşüncenin ışığında benimsenen bir tutumun anlatımıydı. Ama daha sonra, herşeyden önce *Toplumsal Sözleşme*'de, insanın ilkel durumundan örgütlü toplum durumuna geçişi aklamaya, ve hangi toplumsal kurum biçiminin insanın doğal iyiliği ile en bağdaşabilir ve hangisinin onu bozması ve ayartmasının en az olası olduğunu soruşturmaya girişmektedir. Bundan başka, öyle görünmektedir ki 1750 ya da 1751'de Rousseau *Politik Ekonomi* üzerine bir çalışma tasarlamaya başlıyor ama notlarından *Toplumsal Sözleşme*'nin tözünü çıkardıktan sonra bundan vazgeçiyordu. Ve bu durumda, giderek ilk *Söylem*'i yazdığı sıralarda bile, uygar toplumun özsel olarak bütünüyle yadsınacak denli kötü olduğunu ciddi olarak savunmuş olamaz. Aynı zamanda Rousseau'nun sanatlar ve bilimler konusunda söylediklerinin içten olmadıkları vargısını çıkarmak da bütünüyle yanlış olacaktır. İnsanın yapay bir uygarlığın gelişimi ve ussallık tarafından bozulmuş olduğu biçimindeki genel düşüncesinden ayrılmıyordu, üstelik, felsefesinin yeterli bir tablosunu elde etmek için, bu düşünceyi Devleti ve işlevini ilgilendiren olumlu öğretisiyle dengelememiz gerekse bile. Geç yazılarında gerçekten de belli bir tutum değişikliği vardır, ama bu erken görüşlerinin toptan bir geri çekilişine varmamaktadır.

3. Eşitsizliğin Kökeni

Eğer insanın yapay bir uygarlık tarafından bozulmuş olduğunu varsayarsak, kendisinden uzaklaşmış olduğu doğal durum, doğa durumu nedir? Başka bir deyişle, 'doğa durumu' terimine hangi olumlu anlam yüklenecektir? Bu soruyu Rousseau *İnsanlığın Eşitsizliğinin Köken ve Temeli Üzerine Söylem*'de tartışmaktadır.

Hiç kuşkusuz doğa durumunu gözleyemeyiz; çünkü yalnızca toplumdaki insan ile tanışığızdır. İnsanın ilkel olgusal koşulları görgül araştırmadan sıyrılmaktadırlar. Yorumumuz öyleyse varsayımsal bir açıklama biçimini almalıdır. 'O zaman, olguları bir yana koyarak başlayalım, çünkü soruyu etkilemeyeceklerdir. Bu konuyu ele aldığımız zaman girişebileceğimiz araştırmalar tarihsel gerçekler olarak değil ama yalnızca koşullu ve varsayımlı uslamlamalar olarak alınmalıdırlar—uslamlamalar ki, şeylerin gerçek kökenlerini saptamak için değil ama doğalarını açıklamak için tasarlanmışlardır, tıpkı fizikçimizin dünyanın oluşumu konusunda her gün üretmekte olduğu önsavlar gibi.'[16] Gerçekte bu demektir ki insanı bildiğimiz gibi almalı ve sonra tüm doğaüstü yeteneklerini ve ancak uzun bir toplumsal gelişim süreci boyunca kazanabilecek olduğu yetileri soyutlamalıyız. Gerçekten de, toplumun kendisini soyutlamamız gerekmektedir.

Bu yolda davranırken, insanı 'açlığını ilk meşede doyurur ve susuzluğunu ilk derede dindirirken buluyoruz; yatağını ona bir öğün yiyecek sunmuş olan ağacın dibine kurmaktadır; ve bunlarla tüm istekleri karşılanmıştır.'[17] Böyle bir insan fiziksel olarak gürbüz olacak, güçte olmasa da beceride kendilerine baskın çıktığı hayvanlardan korkmayacak, ve az sayıda hastalık nedenine duyarlı olduğu için ilaca çok az ve doktorlara ise daha da az gereksinecektir. Başlıca ilgisi öz-sakınım ola-

[16] *E.K.*, Introduction, s. 175-6. [17] *A.g.y.*, s. 177.

caktır. Görme, işitme ve koku duyuları gelişecektir, ama yumuşaklık ve tensellik yoluyla eksiksizleşen dokunma ve tat duyuları değil.

Yabanıl insan hayvandan nasıl ayrılmaktadır? 'Hayvan ve insan arasındaki türsel ayrımı oluşturan şey anlaktan çok insanın özgürlük niteliğidir ... ve özellikle onun bu özgürlük bilincindedir ki ruhunun tinselliği sergilenmektedir. Çünkü fizik duyuların düzeneklerini ve düşüncelerin oluşumunu belli bir düzeyde açıklayabilir; ama isteme ya da daha doğrusu seçme gücünde, ve bu gücün duygusunda, yalnızca tinsel olan ve düzeneksellik yasaları tarafından bütünüyle açıklanamayan edimlerden başka hiçbirşey bulunamıyacaktır.'[18] Rousseau böylece salt özdekçi ve düzenekçi bir insan yorumunu açıkça yadsımaktadır.

İnsanı hayvandan ayıran daha öte bir nitelik de insanın kendini geliştirme yetisi, eksiksizleşebilme özelliğidir. Ama insan ilkin dolaysız istekler tarafından, içgüdü ve duygu tarafından yönetiliyordu. 'İstemek ya da istememek, istek duymak ve korkmak, yeni koşullar insanın yetilerinin yeni gelişimlerine yol açıncaya dek, ruhunun ilk ve neredeyse biricik işlemleri olmuş olmalıdırlar.'[19] Yabanıl insanın istekleri hiçbir zaman fiziksel gereksinimlerinin ötesine geçemezler. 'Evrende iyi olarak tanıdığı şeyler yalnızca besin, bir dişi ve uykudur; korktuğu biricik kötülük ise acı ve açlık.'[20]

Rousseau insanı 'çalışma, konuşma ve bir yuva olmaksızın ormanda aşağı yukarı dolanan, savaşa ve tüm bağlara eşit ölçüde yabancı olan, ne kendi türünün yaratıklarına gereksinim duyan, ne de onları incitmeyi isteyen'[21] bir yaratık olarak imgelemektedir. İnsan öyleyse toplumsal yaşamdan yoksun olarak ve henüz düşünme düzeyine yükselmemiş olarak tasarlanmaktadır. Böyle bir insanın ahlaksal niteliklerinin olduğunu söyleyebilir miyiz? Kesin bir anlamda hayır; ama bundan bir

[18] *E.K.*, s. 184. [19] *A.g.y.*, s. 185. [20] *A.g.y.*, s. 186. [21] *A.g.y.*, s. 203.

doğa durumundaki insanın kötü olduğu sonucu çıkmaz. İnsan en ilkel durumunda hiçbir iyilik düşüncesi taşımıyordu, öyleyse kötüydü vargısını çıkarmaya hakkımız yoktur. Yine, nerede 'benim' ve 'senin' yoksa, orada hiçbir açık türe ve türesizlik kavramı da yoktur; ama bundan bu kavramların yokluğunda insanların şiddet uyguluyor ve acımasız bir yolda davranıyor oldukları sonucu çıkmaz. Hobbes'un doğa durumunu herkesin herkese karşı bir savaş durumu olarak betimlemesi yanlıştı. Öz-sevginin temel dürtü olduğunu söylemede haklıydı; ama öz-sevgi, öz-sakınıma dürtü anlamında, kendiliğinden kötülük ve şiddet içermez. Başlangıçta bireyin kendisinden başkalarına ilgisi pek derin değildi; ve ilgisi arttığı zaman doğal ya da doğuştan şefkat duygusu işlemeye başlıyordu. Bu duygu tüm düşünceyi önceler ve kimi zaman hayvanlar tarafından bile gösterilmektedir. Bu doğal şefkat temasına ve özsevgi ile ilişkisine bu bölümün vargı kesiminde yeniden döneceğiz. Bu arada belirtmek yeterlidir ki Rousseau için ilkel doğa durumundaki insan iyidir. Sağın ahlaksal bir anlamda iyi olarak nitelendirilemiyor olsa bile, ahlak yalnızca doğal duygu ve dürtülerinin bir gelişimidir. Böylece Paris başpiskoposu Christophe de Beaumont'a 1763'te basılmış olan mektubunda açıkça diyebilmektedir ki temel törel ilke insanın doğal olarak iyi olduğu ve insan doğasında hiçbir ilk günahın ya da sapıklığın olmadığıdır.

Belirtilmesi gerekli bir başka nokta da Rousseau'nun ilkel insanı konuşmadan yoksun olarak betimlemekte olmasıdır. Ve *Eşitsizlik Üzerine Söylem*'in ilk bölümünde dilin kökenleri ve insanın anlıksal gelişimindeki önemi konusunda kimi gözlemlerde bulunmaktadır. Dil 'doğanın aynı yalın çığlığında'[22] köken buluyordu; ama zamanın akışı içinde uylaşımsal imler ortak onay yoluyla yerleşiklik kazanıyorlar, her bir tikel şey için tikel bir ad saptanıyordu. Ama Rousseau bu dilbilimsel

[22] *E.K.* s. 191.

gelişim evresinden genel düşünceleri anlatan genel terimlere geçişin nasıl yer almış olduğunu açıklayabileceğini ileri sürmemektedir. 'Genel düşünceler sözcüklerin yardımı olmaksızın bilince sunulamazlar, ne de önermelerin aracılığıyla olmaksızın anlak onları kavrayabilir.'[23] Ama sözcükler düşünceleri konutluyor görünmektedirler. Öyleyse bir sorunla karşı karşıya bırakılmış oluyoruz. Ayrıca dilin toplum ile ilişkisi sorunu da vardır. 'Güç olan ama o denli de kaçınılmaz olan bu sorunu, dilin yaratılması için toplumun varoluşu ya da toplumun kurulması için dilin yaratılışı sorununu, onu üstlenecek birine bırakıyorum.'[24] Bununla birlikte, böyle sorunların çözümleri ne olursa olsun, insanın anlıksal yaşamının gelişimini dilin gelişiminden ayrı olarak düşünmek olanaksızdır.

Eşitsizlik Üzerine Söylem'in ikinci bölümünde Rousseau doğa durumundan örgütlü topluma geçişi tartışmaktadır. İnsanların nasıl aşamalı olarak ortak girişimlerin üstünlüğünü anlamaya ve böylece nasıl, en azından özel durumlarda, toplumsal bir bağ duygusu geliştirmeye başladıklarını düşünmektedir. Ama özellikle vurguladığı nokta özel mülkiyetin yerleşmesidir. 'Bir parça toprağı kapatarak *Bu benimdir* diye düşünmeye başlayan ve başkalarını ona inanacak denli saf bulan ilk insan uygar toplumun gerçek kurucusuydu.'[25] Mülkiyet getiriliyor, eşitlik yitiyor, ormanlar parlayan tarlalara dönüşüyor, ekinlerle birlikte kölelik ve sefalet de doğuyordu. 'Bu büyük devrim metal işleyimi ve tarım tarafından yaratılıyordu.'[26] Türe ve türesizlik arasındaki ahlaksal ayrımlar da ortaya çıkıyordu. Ama bu demek değildi ki insanlar doğa durumunda olduklarından daha iyiydiler. 'Varsıllar tarafından gasplar, yoksullar tarafından hırsızlıklar, ve her ikisinin dizginlenmemiş tutkuları, doğal şefkatin çığlıklarını ve türenin daha da zayıf sesini bastırıyor ve insanları açgözlülük, hırs ve soysuzlukla dolduruyordu. ... Yeni doğan toplum durumu

[23] *E.K.* s. 192. [24] *A.g.y.*, s. 194. [25] *A.g.y.*, s. 207. [26] *A.g.y.*, s. 215.

böylece korkunç bir savaş durumuna zemin oluyordu.'[27] Kısaca, özel mülkiyet insanın ilkel yalınlık durumundan uzaklaşmasının sonucuydu ve görülmemiş kötülükler getirmişti.

Görmüştük ki Rousseau'nun ilkel doğa durumu Hobbes'un doğa durumuna karşılık düşmüyor, ve *Homo homini lupus* deyimini haklı çıkaracak bir koşulu anlatmıyordu. Ama az önce betimlenmiş olan toplum biçimi Rousseau tarafından bir savaş durumuna benzetiliyordu, ve bu bakımdan Hobbes'un doğa durumunu andırmaktadır, gerçi daha başka önemli bakımlardan ondan ayrılıyor olsa da. Örneğin, yüksek ahlaksal nitelikler Rousseau için uygar toplum durumunda doğarlar ki bu toplum biçimi, soyutlama içinde düşünüldüğünde, politik toplumun oluşumunu öncelemektedir.[28] Buna karşı Hobbes için söz konusu ahlaksal nitelikler gerçekte politik toplumun ve hükümetin kurulmasını sağlayan bağıttan doğmaktadırlar.

Özel mülkiyet kurumunun yerleşmesine ve gelişimine eşlik eden güvensizlik ve başka kötülükler verildiğinde, politik toplumun, hükümetin ve tüzenin kuruluşu kaçınılmaz bir vargıydı. 'Herkes özgürlüğünü sağlama bağlama umuduyla büyük bir ivecenlikle zincirlerine koşuyordu; ya da, tehlikeleri önceden görmelerini sağlayabilecek yeterli deneyimleri olmaksızın, ancak politik kurumların yararlarını algılamaya yetecek bir kavrayışları vardı.'[29] Hükümet ve tüze böylece ortak uylaşım tarafından kuruluyordu. Ama Rousseau açıktır ki bu gelişimden coşkuya kapılacak biri değildi. Tersine, politik toplumun kuruluşu 'yoksullara yeni zincirler vuruyor ve varsıllara yeni güçler veriyordu; geri alınamayacak bir yolda doğal özgürlüğü yok ediyor, sonsuza dek sürecek mülkiyet ve eşitsizlik yasasını yerleştiriyor ve bir kaç tutkulu birey için tüm insanlığı sürekli emek, kölelik ve sefilliğe bağlı kılıyordu.'[30]

[27] *E.K.*, s. 219.

[28] Hegel sonraki yüzyılda yurttaş toplumunu ve Devleti birbirinden ayırıyordu.

[29] *E.K.*, s. 221. [30] *A.g.y.*

Rousseau buna göre bildirmektedir ki ortak görüşü benimsemekle ve politik toplumun kuruluşunu 'halk ve onlar tarafından seçilen şefler arasındaki gerçek bir sözleşme' olarak görmekle yetinmektedir; 'bir sözleşme ki, onunla her iki yan kendilerini onda anlatılan ve birliklerinin bağını oluşturan yasalara uymaya bağlamaktadırlar.'[31] Ama politik toplumun gelişimi hangi yollardan geçiyordu sorusunu sormayı sürdürebiliriz. Başına buyruk güç ve despotizm ile mi başlamıştı, yoksa despotizm daha sonraki bir gelişim miydi? Rousseau'nun bu soruya yanıtı ikircimsizdir. 'O zaman, hükümetin başına buyruk bir güç yoluyla başlamadığını, tersine bunun hükümetin bozuluşu, onun aşırı ucu olduğunu ve en sonunda onu güçlülerin yasasının (ki en başında bunun çaresine bakmak için amaçlanmıştı) tam kendisine geri getirmekte olduğunu pekinlikle kabul ediyorum.'[32]

Doğa durumunda yalnızca doğal ya da fiziksel eşitsizlik vardı ve bu ister fiziksel isterse ansal olsunlar doğal beceri ve yetilerin eşitsizliğinden oluşmaktadır. Kaynağının ne olduğunu sormak yararsızdır, çünkü adın kendisi göstermektedir ki Doğa tarafından belirlenmiştir. *Söylem*'in konusu, öyleyse, Rousseau'nun 'ahlaksal ya da politik eşitsizlik'[33] dediği şeydir. Bu kökensel olarak yetilerimizin gelişimine bağlıdır, ve 'mülkiyet ve yasaların kurumsallaşması tarafından süreklileştirilmiş ve geçerli kılınmıştır.'[34] Ek olarak diyebiliriz ki, ne zaman doğal ya da fiziksel eşitsizlik ile orantılı değilse, doğal hak ile uyumsuzluk göstermektedir. Söz gelimi, 'aç çoğunluğun yalın yaşam zorunluklarının yokluğunu çektiği bir durumda ayrıcalıklı azınlığın kendini oburca tüketime vermesi haksızlıktır.'[35] Ve despotizme vardığımız zaman, bir bakıma çemberi tamamlamış oluyoruz. Uyruklar, tümü de kölelere indirgenmiş olarak, ilk eşitliklerine dönmektedirler. Ve efen-

[31] *E.K.*, s. 228. [32] *A.g.y.* [33] *A.g.y.*, s. 174.
[34] *A.g.y.*, s. 238. [35] *A.g.y.*

dileri hiçbir sınırla karşılaşmadığı için, tüm ahlaksal nitelikler ve haklılık ilkeleri yitmektedir. İnsanlar o zaman bir doğa durumuna dönmüş olmaktadırlar. Bu gene de kökensel doğa durumundan ayrılmaktadır, çünkü ikincisi bir suçsuzluk ve yalınlık durumuyken birincisi ise bozulmanın sonucudur.

Görmüş olduğumuz gibi, Rousseau *Söylem*'ine olguları bir yana bırakarak bir önsavı, eş deyişle, eşitsizliğin kökeninin varsayımsal bir açıklamasını geliştirmekle başlamayı öneriyordu. Ve önsavına göre ahlaksal ya da politik eşitsizlik yalnızca insan yetilerinin gelişimine değil, ama, herşeyden önce, ilkin özel mülkiyetin ve daha sonra da politik toplum, hükümet ve tüzenin kurulmasına yüklenebilecektir. Sonunda önümüzde duran şey bir yanda ilkel insanın doğal iyiliği ve yalınlığı ile öte yanda uygar insanın bozulması ve örgütlü toplumun kötülükleri arasındaki keskin karşısavdır. Aynı zamanda eksiksizleşebilme hayvandan ayrı olarak insanın ayırdedici özelliklerinden biri olarak saptanıyordu. Öyleyse, Philopolis takma adı altında yazan Charles Bonnet (1720-93) tarafından getirilen karşıçıkışı, eğer eksiksizleşebilme insanın doğal bir yetisi ise, uygar toplum doğaldır biçimindeki görüşü anlayabiliriz. Ve açıktır ki bu hiçbir biçimde *Eşitsizlik Üzerine Söylem*'e yöneltilebilecek biricik karşıçıkış değildir.

Ama gerçi Rousseau bu *Söylem*'de ilerleme düşüncesine karşı ilk *Söylem*'de yapmış olduğu saldırıyı yineliyor olsa da, sonunda açıkça belirtmektedir ki toplumu yoketme gibi saçma bir düşünceyi savunmamaktadır. 'O zaman ne yapılmalıdır? Toplumlar bütünüyle yokedilmeli midirler? *Mium* ve *tuum* ortadan kaldırılmalı ve ayılar arasında yaşamak için ormana geri mi dönmeliyiz?'[36] İsteyenler ormana dönebilirler; ama Rousseau gibi meşe palamudu ile yaşayamayacak ve yasalar ve tüzeciler olmaksızın edemeyecek olanlar, uygarlık yapısı için sağlıklı bir küçümsemeyi sürdürürlerken, toplumun yeniden

[36] *E.K.*, s. 245.

biçimlendirilmesi için kaygılarını dile getireceklerdir. Böylece daha olumlu bir politik toplum öğretisi için yol açık kalmaktadır. Ve gerçekte Rousseau'nun ana düşüncelerinden biri, toplumsal ya da politik sözleşme düşüncesi, görmüş olduğumuz gibi *Eşitsizlik Üzerine Söylem*'de ortaya çıkmaktadır.

4. Genel İstenç Kuramının Ortaya Çıkışı

Rousseau'nun önde gelen düşüncelerinden bir başkası, genel istenç düşüncesi, *Politik Ekonomi Üzerine Söylem*'de görünmektedir. Devlet ve aile arasında bir ayrım yaptıktan sonra, Rousseau birincinin 'bir istenç taşıyan ahlaksal bir varlık'[37] olduğunu söylemeye geçmektedir. 'Bu genel istenç, ki her zaman bütünün ve her bir parçanın korunmasına ve iyiliğine yönelik olduğu gibi yasaların da kaynağıdır, Devletin tüm üyeleri için, birbirleriyle ve onunla ilişkilerinde, haklı ya da haksız olanın kuralını oluşturur.'[38] Örneğin Spartalı çocuklar kıt öğünlerini tamamlamak için çaldıkları zaman ahlaksal olarak hırsızlıkla suçlu olduklarını söylemek boşunadır. Çünkü Sparta Devletinin genel istenci ile uyumlu olarak davranıyorlardı. Ve bu onlar için haklı ve haksızın, doğru ve eğrinin ölçüsüydü.

Politik Ekonomi Üzerine Söylem'in *Eşitsizlik Üzerine Söylem* ile aşağı yukarı aynı zamanda ya da belki de ondan biraz önce yazılmış olduğunu anımsarsak, iki çalışma arasındaki ton ayrımına şaşırmamak olanaksızdır. Ama, bu bölümün ikinci kesiminde değinildiği gibi, öyle görünmektedir ki Rousseau Devlet konusundaki olumlu düşüncelerini Dijon Akademisi tarafından teklif edilen ödülleri kazanmak için saptanan konular üzerine diluzluğu denemeleri yazarak yarışmaya katılmadan önce oluşturmuştu. *Eşitsizlik Üzerine Söylem*'de doğa durumu ve örgütlü topluma geçiş düşünceleri tartışıl-

[37] *P.E.*, s. 253. [38] *A.g.y.*, s. 253.

makta, ve bir sözleşme üzerine dayandırılan politik toplum kuramı kendini göstermektedir; ama ilk iki *Söylem*'den hiç biri politik kuram üzerine dizgesel bir inceleme olarak amaçlanmış değildir. Daha sonra *Politik Ekonomi Üzerine Söylem*'de genel istenç kuramı üzerine bir taslak buluyoruz. Bu çalışma gerçekten de ilk iki *Söylem*'e olmaktan çok *Toplumsal Sözleşme*'ye daha yakın bir tinde olduğu izlenimini vermektedir; ama genel istenç kavramı sanki Rousseau tarafından ilk kez düşünülmüş olan birşey gibi önerilmemektedir.

Genel istenç kuramına geri dönelim. Eğer Devlet içersindeki tikel bir toplumu, söz gelimi dinsel bir kümeyi alırsak, bu toplum kendi üyeleriyle ilişkisinde genel olan bir istenç taşımaktadır; daha açık bir deyişle, ereklerine erişmeye yönelik ortak bir istence iyedir. Ama bu istenç Devletin genel istenciyle ilişki içinde düşünülecek olursa tikeldir. Öte yandan, ahlaksal iyilik kişinin tikel istencini genel istenç ile özdeşleştirmesi gerektiğini imlemektedir. Öyleyse, bundan şu çıkar ki bir insan söz gelimi dinsel bir kümenin iyi bir üyesi ama aynı zamanda kötü bir yurttaş olabilir. Çünkü istenci kümenin genel istenciyle bir olsa da, bu genel istenç o dinsel kümeyi kendi içinde kapsayan Devletin genel istenciyle uyumsuz olabilir.

Rousseau varsaymaktadır ki genel istenç ortak iyiye ya da çıkara yöneliktir, 'en genel istenç her zaman o denli de en haklı olandır, ve halkın sesi gerçekte Tanrının sesidir.'[39] Devletin genel istenci, Devletin içersindeki herhangi bir toplumun genel istencinden daha genel olarak, egemen olmalıdır; çünkü daha haklıdır ve daha evrensel bir iyiye yöneliktir. Öyleyse şu vargıya ulaşıyoruz: 'yasal ya da halka dayalı hükümetin, eş deyişle, amacı halkın iyiliği olan hükümetin ilk ve en önemli kuralı ... herşeyde genel istenci izlemektir.'[40] Yine, 'eğer genel istencin yerine getirilmesini istiyorsanız, tüm tikel istençleri onunla uyum içine getirin; başka bir deyişle, erdem tikel

[39] *P.E.*, s. 254. [40] *A.g.y.*, s. 255.

istençlerin genel istence bu uygunluğundan başka birşey olmadığı için, erdemin egemenliğini kurun.'[41] Ama eğer erdem genel istenç ile uyumlu olmaktan daha öte birşey değilse, erdemin egemenliğini kurmak tüm tikel istençleri genel istence uyumlu kılmaktan daha öte birşey olamaz. Bu yüzden Rousseau'nun zorunluğunu vurguladığı kamu eğitimi bu uygunluğu kolaylaştırmaya ve elde etmeye yönelik olmalıdır.

Rousseau egemenlik ve hükümet arasına bir ayrım getirmektedir. Egemen yalnızca yasama hakkına iye olan güçtür; hükümetin işlevi yürütme ve yönetme, daha doğrusu tüzeyi yönetme işidir. 'Yasamacının ilk ödevi yasaları genel istence uyumlu kılmaktır.'[42] Ve 'genel istenç her zaman kamu çıkarına en yararlı olan, eş deyişle en haklı olan yandadır; öyle ki genel istencin izlendiğinden pekin olmak için gereken tek şey yalnızca türel olarak davranmaktır.'[43]

Genel istençten neyi anlamamız gerekir? Rousseau'nun yanılmaz genel istenci meclisteki oylama tarafından anlatıldığı biçimiyle halkın sesiyle özdeşleştirmekte olduğu yorumuna götüren doğal bir itkiden söz edebiliriz. Ama kendisi bu özdeşliği yapmamaktadır. Büyük bir Devlette böyle bütün halkı kapsayan genel meclisler uygulanabilirlikten yoksundurlar; ama üstelik genel bir meclisi toparlamak olanaklı olsa bile, 'kararının genel istencin anlatımı olacağı hiçbir biçimde kesin değildir.'[44] Hiç kuşkusuz, eğer Devletin eklemli bir anlatım gereksinimi içinde duran yarı-gizemli genel istenci gibi birşeyden söz edilecek olursa, kaçınılmaz olarak onu yasamanın anlatılan kararı ile ya da halkın sözde bir sözcüsünün anlatılan istenci ile özdeşleştirme eğilimi doğacaktır. Ve bu eğilim kuşkusuz Rousseau'da da bulunmaktadır. Ve öncülleri verildiğinde başka türlü olmasını düşünmek güçtür. Ama bu gene de bir eğilimden daha öteye varmamaktadır; biçimsel olarak kabul ettiği bir konum değildir. Örneğin, açıkça kabul etmektedir ki

[41] *P.E.*, s. 260. [42] *A.g.y.*, s. 258. [43] *A.g.y.*, s. 259. [44] *A.g.y.*

egemen yasamanın edimsel bir kararı genel istencin gerçek bir anlatımı olamayabilir. Bu karar pekala şu ya da bu nedenle haksız olarak geçerlik kazanmış özel çıkarların bir anlatımı olabilir. Örneğin, genel istencin haklı olanın ve haksız olanın ölçütü olduğunu söylemek, bu yüzden, Devletin yasalarının haksızlık zemininde hiçbir eleştirilerinin olanaklı olmadığını söylemek değildir. Rousseau'nun yasamacının ilk ödevi yasaları genel istence uyumlu kılmaktır ve genel istencin izlendiğinden pekin olabilmek için gereken tek şey yalnızca haklı olarak davranmaktır diyebilmesinin nedeni budur. Böyle bildirimler açıktır ki yasanın zorunlu ya da kaçınılmaz olarak genel istencin gerçek anlatımı olmadığını, ve giderek genel bir meclisin kararlarının bile ahlaksal eleştiriden bağışık olmadıklarını kabul etmektedirler.

Politik Ekonomi Üzerine Söylem söz konusu olduğu sürece, Rousseau açıkça kabul etmektedir ki Devletten daha yüksek birşey vardır. Görmüştük ki, ona göre istenç ne denli genelse o denli haklıdır. Öyleyse diyebiliriz ki tıpkı Devlet içersindeki bireylerin ve tikel toplumların istençlerinin Devletin genel istenci ile ilişkide tikel istençler olmaları gibi, bireysel bir Devletin istenci de 'genel istenci her zaman doğanın istenci olan ve değişik Devletleri ve halkları bireysel üyeleri olarak alan ... büyük dünya kenti ile ilişki içinde'[45] görüldüğünde ancak tikel bir istençtir. Başka bir deyişle, öyle görünmektedir ki Rousseau'nun kafasının arkasında insanların yüreklerine kazınmış olan ve boyun eğildiğinde insana zorunlu olarak mutluluk ve gönenç getiren geleneksel bir doğal ahlaksal yasa kavramı yatmaktadır. Ve politik bir toplumun genel istenci deyim yerindeyse insan istencinin iyiye doğru evrensel yöneliminin tikel bir kanala çevrilişidir. Yasamacının görevi yasaları bu genel istence uyumlu kılmak, yurttaşın görevi ise kendi tikel istencini genel istenç ile uyum içine getirmektir.

[45] *P.E.*, s. 253.

Eğer bu genel istenç verili bir toplumda insan istencinin insanın iyiliğine doğru evrensel yönelimini temsil ediyorsa, toplumun her üyesinin 'gerçekten' istemekte olduğunu temsil etmektedir. Bu nokta Rousseau'ya toplum üyeliği ve yasaya boyun eğme özgürlüğün kısıtlanmasını ve kırpılmasını içerir yolundaki karşıçıkışa yanıt verme olanağını vermektedir. İnsanlar doğal olarak özgürdürler. Ve yalnızca mülkiyet ve yaşamlarını değil ama özgürlüklerini de güvence altına almak için toplumlarda birleşirler. Bununla birlikte, gerçekten de insanlar örgütlü toplumlar oluşturdukları zaman sınırlamalar altına girmektedirler; efendiler yerine uyruklar olmaktadırlar. Ve insanların uyruklar olmakla özgür olduklarını ya da özgürlüğü koruduklarını ileri sürmek aşırı ölçüde paradoksal değil midir? Rousseau yasa düşüncesine başvurarak yanıt vermektedir. 'Yalnızca yasayadır ki insanlar türe ve özgürlüğü borçludurlar.'[46] Ama bu yanıt ancak yasa genel istenci temsil ediyor olduğu ölçüde ve ancak genel istenç herkesin 'gerçek' istencini ve herkesin usunun 'gerçekten' buyurduğunu temsil ediyor olduğu ölçüde etkili olabilecektir. Yasaya boyun eğmekle bir insan böylece kendi öz usuna ve yargısına boyun eğmekte ve kendi gerçek istencini izlemektedir. Ve birinin kendi öz yargı ve istencini izlemesi özgür olmaktır. Bu yüzden boyun eğen yurttaş gerçekten özgür insandır; çünkü bir yasaya boyun eğmektedir ki kendi öz gerçek istencini anlatmaktadır. Bu kavram daha sonraki felsefede büyük bir önem kazanacaktır.

Daha önce de belirtilmiş olduğu gibi dil açısından ilk iki *Söylem*'den çarpıcı bir biçimde uzaklaşan *Politik Ekonomi Üzerine Söylem*'de, öyleyse, *Toplumsal Sözleşme*'nin en imlemli kuramının, eş deyişle genel istenç kuramının vurgulu bir bildirimini buluyoruz. Kuram önemli güçlükler ve sorunlar yaratmaktadır; ama daha öte tartışmayı sonraki bölüme

[46] *P.E.*, s. 256.

ertelemek en doğrusu olacaktır. Bu bölümdeki iki vargı kesimi, bununla birlikte, Rousseau'nun genel dünya görüşü üzerine biraz daha ışık düşürmeye yardımcı olabilir.

Politik Ekonomi Üzerine Söylem'in son sayfalarında Rousseau vergilendirme konusunu ele almaktadır. Onun görüşünde en haklı olan, ve buna göre bir özgür insanlar toplumuna en uygun düşen vergilendirme dizgesi bir insanın yaşam zorunluklarının üstünde ve ötesinde iye olduğu mülkiyet miktarı ile orantılı bir baş vergisi olacaktır. Yalnızca yaşam zorunluklarına iye olanlar hiçbir vergi ödemiyeceklerdir. Öteki yurttaşlara gelince, vergi vergilendirilenlerin mülkiyetleri ile doğru bir orantı içinde değil, ama koşulları ve iyeliklerinin gereksizliği arasındaki ayrım ile bileşik bir orantı içinde toplanacaktır. Bir insanın ne denli varsılsa o denli vergi ödemesi bütünüyle haklıdır. Çünkü, varsıllar toplumsal sözleşmeden büyük yararlar sağlamaktadırlar. Toplum onların iyeliklerini korumakta ve onlara kârlı saygınlık ve erk konumlarına kolay giriş yolları açmaktadır. Yoksulların yararlanamadıkları pek çok üstünlükten yararlanmaktadırlar. Bu yüzden, bir insan ne denli varsılsa, eş deyişle Devletten ne denli çok alıyorsa, vergilendirilmesi de varsıllığı ile orantılı olmalıdır. Ayrıca tüm lüks mallar üzerinde ağır vergiler getirilmelidir. Çünkü o zaman ya varsıllar toplumsal olarak yararsız harcamalar yerine toplumsal olarak yararlı harcamalara yönelecekler ya da Devlet yüksek vergiler alacaktır. Her iki durumda da Devlet kazanacaktır.

Eğer Rousseau'nun düşüncelerini çağdaş terimlere çevirecek olursak, diyebiliriz ki aşamalı bir gelir-vergisi dizgesini savunuyordu ki, buna göre çok düşük gelir düzeyinde olanlar hiç vergi ödemezlerken, belli bir düzeyin üstünde gelirleri olanlar ölçek yükseldikçe sürekli olarak artan bir vergi ödeyeceklerdi. Hiç kuşkusuz tam olarak söylemekte olduğu şey bu değildir, çünkü gelir terimlerinde olmaktan çok mülkiyet ve 'gereksizlikler' terimlerinde düşünmektedir. Gene de bunun

önerilerinin tinini yansıttığını söyleyebiliriz. Ve bu önerilerin göze çarpmadan 'tüm varsıllıkları Devletin gerçek gücünü oluşturan orta koşula yaklaştırma'[47] eğilimini taşıdıklarından söz etmesi anlamlıdır.

5. *Rousseau'nun Duygu Felsefesi*

İnsandaki temel dürtünün öz-sevgi olduğu düşüncesi Rousseau'nun sürekli savıydı. İsteklerimiz tutkularımızı yaratırlar; ve ilkel insanın istekleri salt fiziksel olduğu için, öz-sakınım 'onun başlıca ve neredeyse biricik kaygısı'[48] idi. *Emile*'de demektedir ki 'ilk ödevlerimiz kendimize karşıdır; ilk duygularımız 'kendi' üzerinde özeklenmiştir; tüm içgüdülerimiz ilkin kendi öz korunmamıza ve kendi öz iyiliğimize yöneliktirler.'[49] Yine, 'tutkularımızın kökeni, geri kalan herşeyin kök ve kaynağı, insanla birlikte doğan ve onu yaşadığı sürece hiçbir zaman terketmeyen biricik tutku, öz-sevgidir; bu tutku ilkeldir, içgüdüseldir, tüm geri kalanları önceler, öyle ki bunlar bir anlamda yalnızca onun değişkileridirler.'[50]

Ama bu temel öz-sevgi tutkusu bencillik ile karıştırılmamalıdır. Çünkü bencillik yalnızca toplumda doğan ve insanı her zaman kendini başkalarına yeğlemeye götüren bir duygudur. 'Gerçek doğa durumunda bencillik yoktu.'[51] Çünkü ilkel insan bencilliğin olanaklı olması için gereken karşılaştırmaları yapmıyordu. Öz-sevgi, kendi içinde düşünüldüğünde, 'her zaman iyi, her zaman doğa düzeniyle uyumludur.'[52] Paris başpiskoposuna mektubunda Rousseau demektedir ki öz-sevgi 'kendinde iyiye ve kötüye ilgisiz bir tutkudur; ancak ilineksel olarak ve içinde geliştiği koşullara göre iyi ya da kötü olur.'[53] Ama ister iyi isterse ilgisiz olarak adlandırılsın, hiç kuşkusuz kötü değildir ve bencillik denilen şeyle özdeşleştirilmemelidir.

[47] *P.E.*, s. 286. [48] *E.K.*, s. 183. [49] *E.*, II, s. 61. [50] *E.*, IV, s. 173.
[51] *E.K.*, s. 197, *not* 2. [52] *E.*, IV, s. 174. [53] *Oeuvres*, 1865, III, s. 647.

İlkel insan ayrıca Rousseau'nun 'tüm düşünce türlerine önsel olan arı doğa duygusu'[54] olarak betimlediği doğal acıma ya da şefkat tarafından güdülüyor olarak da betimlenmektedir. Bu duygu hiç kuşkusuz ancak bir insan belli bir anlamda başkalarına dikkat etme ve ilgi gösterme noktasına geldiği zaman işlemeye başlamaktadır; ama henüz şefkatin istenebilirliğine doğru uslamlamada bulunmamaktadır; onu yalnızca duyumsamaktadır. Salt doğal bir dürtüdür.

Rousseau kimi zamanlar şefkatin öz-sevgiden ayrı ve kökensel olarak bağımsız bir duygu ya da tutku olduğunu imliyor görünmektedir. Böylece şefkatten 'doğal bir duygu' olarak söz etmektedir ki, 'her bireydeki öz-sevginin şiddetini yumuşatarak bütün türün sürdürülmesine katkıda bulunmaktadır.'[55] Ve eklemektedir ki varsayımsal doğa durumunda şefkat yasaların, ahlakın ve erdemlerin yerine geçmekte, onların eksikliğini kapatmaktadır. Ama öz-sevgi ve şefkati birbirinden ayırdedebiliyor olsak da, ikincisi gerçekte birincinin bir türevidir. *Emile*'de söylemektedir ki 'çocuğun ilk duygusu öz-sevgidir (ve) ondan türeyen ikincisi çevresindekilere yönelik sevgidir.'[56] Gerçekten, Rousseau burada doğal acıma ya da şefkatin ötesine geçen birşeyden söz etmektedir. Ama daha sonra acımanın, 'doğa düzenine göre insan yüreğine dokunan ilk göreli duygunun'[57] nasıl doğduğunu anlatmaya girişmektedir. Bildirmektedir ki birey kendisinden daha mutlu olanlara değil, ama daha talihsiz olanlara ve kendisinin bağışık olduğuna inanmadığı rahatsızlıklara uğrayanlara şefkat ve duygudaşlık gösterir. Başka bir deyişle, kökensel olarak insan kendini acı çekenle özdeşleştirdiği için acıma duymaktadır. Ve bu durumda kökensel öz-sevgi dürtüsünün eşliğindeki bağımsız bir doğal acıma ya da şefkat duygusu tarafından değiştiriliyor olmasından çok ikincisinin birincide kapsanıyor ve insan yanındaki başkalarına da dikkat etmeye başladığı zaman birinciden geli-

[54] *E.K.*, s. 198. [55] *E.K.*, s. 199. [56] *E.*, IV, s. 174. [57] *A.g.y.*, s. 184.

şiyor olması söz konusudur. Bu anlamdadır ki şefkat 'ilk göreli duygu'dur.

Öte yandan, tüm ahlak bu doğal duygular üzerine kurulmuştur. Paris başpiskoposuna mektubunda Rousseau belirtmektedir ki öz-sevgi yalın bir tutku değildir. Çünkü insan bileşik bir varlıktır, duyarlı ve anlaklıdır. Duyu-isteği bedenin iyiliğine eğilimlidir, oysa insanın anlıklı yanının isteği, düzen isteği ya da sevgisi, ruhun iyiliğine eğilimlidir. 'Bu son sevgi, gelişip etkinleştiğinde, duyunç adını taşır';[58] ama duyuncun işlemleri, düzen sevgisi, düzen bilgisini öngerektirler. Öyleyse ancak insan başkalarına da dikkat etmeye ve ilişkileri anlayıp karşılaştırmalar yapmaya başladığı zamandır ki türe ve düzen gibi düşünceler taşımaya başlamakta ve duyunç işleyebilmektedir. İnsanın düşünme yetisinin zorunluğu verildiğinde, ahlaksal kavramlar oluşturulmakta ve erdemler ve kusurlar doğmaktadır. Ama tüm bunlar insanın temel duyguları üzerine kurulmuşlardır. Örneğin türe kavramı öz-sevgi üzerine kuruludur. 'Böylece ilk türe kavramı başkalarına borçlu olduklarımızdan değil, ama bize bağlı olandan kaynaklanır.'[59] Yine, doğal şefkat duygusundan '(Mandeville'in) insana iyeliğini yadsıdığı tüm toplumsal erdemler doğarlar. Eliaçıklık, bağışkanlık ya da insanlık gibi duygular zayıflara, suçlulara, ya da genel olarak insanlığa uygulanan şefkatten başka nedir?'[60] Ve duyunç, görmüş olduğumuz gibi, anlıklı ve ussal bir varlık olarak insanda bulunduğu biçimiyle öz-sevgi üzerine kurulmuştur.

Eğer bütün ahlaksal yaşamımız temel dürtü ya da tutkularımıza bağımlıysa, Rousseau'yu ahlaksal eğitimin yalnızca onların kökünü kazımaktan oluştuğunu ileri sürenlere saldırırken görmek şaşırtıcı olmayacaktır. 'Tutkularımız öz-saklanmanın başlıca araçlarıdırlar; onları yok etmeye çalışmak öyleyse saçma olduğu denli de boşunadır; bu doğayı yenmek, Tanrının

[58] *Oeuvres*, 1865, III, s. 64. [59] *E.*, II, s. 61. [60] *E.K.*, s. 199.

yaptığı şeyi yeniden şekillendirmek olacaktır.'[61] Gerçekte ahlaksal gelişim temel öz-sevgi tutkusunun doğru yönetiminden ve genişlemesinden oluşmaktadır. 'Öz-sevgiyi başkalarına genişletin ve erdeme dönüşsün, bir erdem ki kökü her birimizin yüreğindedir.'[62] Öz-sevgi gerçekten erdemli her insanın tüm insanlık sevgisi ve genel mutluluğun yükselişi gibi kaygılarına gelişmeye yeteneklidir.

Ahlak böylece insanın doğal tutku ve duygularının karşı çıkılamaz ve engellenemez gelişimidir. Erdemsizlik insan için doğal değildir; onun doğasının bir çarpıklığını oluşturur. 'Doğal tutkularımız sayıca azdırlar; özgürlüğün araçlarıdırlar, öz-sakınıma eğilimlidirler. Bizi köleleştirip yok eden tüm başka tutkuların başka kaynakları vardır; doğa onları bize vermez; bunları ona karşın ele geçiririz.'[63] Örneğin, uygarlığın doğuşu insanın istek ve gereksinimlerini arttırmış, ve bu da bencilliği ve 'nefret ve öfke dolu tutkuları' doğurmuştur. Öyleyse, Rousseau'nun yalın insanların, doğanın en yakınında duran ve duygu ve tutkuları yapay bir uygarlık tarafından en az bozulmuş olanların duyuncun sesine en açık olduklarında diretmesini anlamak kolaydır. 'Erdem! Yalın anların yüce bilgisi, seni bilmek için böylesine çalışma ve hazırlık gerekir mi? İlkelerin her yürekte yazılı değil mi? Yasalarını öğrenmek için tutkular suskunken kendimizi yoklamaktan ve duyuncun sesini dinlemekten daha çoğunu yapmak gerekir mi? Kendisiyle yetinmeyi öğrenmemiz gereken gerçek felsefe budur.'[64] Ve Rousseau Savoyard rahibine şunları söyletmektedir: 'öyleyse yüreklerimizin tam içinde doğuştan bir türe ve erdem ilkesi vardır ki, onunla, düzgülerimize karşın, kendi öz eylemlerimizi ya da başkalarınınkileri iyi ya da kötü olarak yargılarız; ve bu ilkeyedir ki duyunç diyorum.'[65] 'Varolmak duyumsamaktır; duygumuz hiç kuşkusuz anlığımızdan öncedir, ve

[61] *E.*, IV. s. 173. [62] *A.g.y.*, s. 215. [63] *A.g.y.*, s. 173.
[64] *S.B.*, s. 153-4. [65] *E.*, IV, s. 252.

düşüncelerimiz oluşmadan çok daha önce duygularımız vardı. ... İyiyi bilmek onu sevmek değildir; bu bilgi insanda doğuştan değildir. Ama us insanı bu bilgiyi algılamaya götürür götürmez, duyunç da insanı onu sevmeye iter. Doğuştan olan bu duygudur.'[66] Bu yüzden, gerçi Rousseau us ve düşüncenin ahlakın gelişiminde oynayacak bir rollerinin olduğunu yadsımıyor, tersine bunu ileri sürüyor olsa da, vurguyu duygu üzerine getirmektedir. 'Doğru olarak duyumsadığım doğru, eğri olarak duyumsadığım eğridir ... [ve] ancak duyunç ile çekişmekte olduğumuz zamandır ki uslamlamanın inceliklerine başvurmamız gerekmektedir.'[67] Bu sözler gerçekten de saf Savoyard rahibine söyletilmektedirler; ama Rousseau'nun düşüncesinin somut bir yanını temsil ettikleri de açıktır.

'Duygu' sözcüğü, son alıntıda kullanıldığı zaman, hiç kuşkusuz söz gelimi bir acıma duygusunun anlattığı anlamda duyguyu değil ama dolaysız ayrımsamayı ya da sezgiyi simgelemektedir. Ve sözcük az çok Savoyard rahibi onu Tanrının varoluşunun kabulüyle bağıntı içinde kullandığı zaman kazandığı anlamı taşımaktadır. Dünya karşılıklı ilişkili kendiliklerin bir dizgesidir, ve bu olgu tanrısal anlığın varoluşunu sergilemektedir. 'Duygunun iç sesine kulak verelim; hangi sağlıklı an onun kanıtını yadsıyabilir?'[68] 'İnanıyorum ki, öyleyse, dünya bilge ve güçlü bir istenç tarafından yönetiliyor; onu görüyor, ya da daha doğrusu duyumsuyorum, ve bunu bilmek büyük birşey.'[69] 'Tanrıyı her yerde işlerinde görüyorum; onu kendi içimde duyuyorum.'[70] Yine, biliyorum ki özgür, etkin bir varlığım. 'Bu noktayı benimle boşuna tartışıyorsun; onu duyuyorum, ve bu duygudur ki bana onunla tartışan ustan daha büyük bir güçle sesleniyor.'[71]

Görmüştük ki ahlak insan başkalarıyla ilişkilerini kavramaya başladığı zaman gelişmektedir. Rousseau böylece diyebil-

[66] *E.*, IV, s. 253. [67] *A.g.y.*, s. 249. [68] *A.g.y.*, s. 237.
[69] *A.g.y.*, s. 239. [70] *A.g.y.* [71] *A.g.y.*, s. 242.

mektedir ki 'toplum bireyde ve birey toplumda incelenmelidir; politikayı ve ahlakı birbirlerinden ayrı olarak irdelemeyi isteyenler ikisini de hiçbir zaman anlayamıyacaklar.'[72] Eğer kişi yalnızca *Toplumsal Sözleşme* ile tanışıksa, belki de bu bildirimi ahlaksal nitelikler yalnızca olumlu yasamada anlatılan genel istenç tarafından bir karara bağlanırlar anlamında yorumlamaya yönelebilir. Ama bildirimin ilk parçasını, eş deyişle, toplum bireyde incelenmelidir anlatımını gözden kaçırmamamız gerekiyor. Bu noktaya dek söylemiş olduklarımız göstermektedir ki Rousseau için Doğanın kendisi istencimizi insanın iyiliğine yöneltmiştir. Ama bu iyilik konusunda hiçbir doğuştan düşüncemiz yoktur. Bu yüzden onun üzerine yanlış düşünceler oluşturabiliriz. Öyleyse, bir mecliste biraraya gelmiş olsalar bile bireysel yurttaşların ortak iyiden yana olduğunu düşündükleri şeyin gerçekten ortak iyiden yana olduğu konusunda hiçbir güvence yoktur. Aynı zamanda, tüm çarpık tutkuların ve yanlış düşüncelerin altında yatıyor olsa da, istencin iyiye doğru evrensel ve doğal bir yönelimi vardır. Bu yüzden, bu istenci yorumlamak ve yasaları onunla uyumlu kılmak yasamacının işidir. Ve bu nedenledir ki Rousseau *Toplumsal Sözleşme*'de şunları söyleyebilmektedir: 'genel istenç her zaman haklıdır ve kamu yararına eğilimlidir; ama bundan insanların düşüncelerinin her zaman eşit ölçüde doğru oldukları sonucu çıkmaz. İstencimiz her zaman kendi öz iyiliğimiz içindir, ama bunun ne olduğunu her zaman göremeyiz; halk hiçbir zaman bozulmaz, ama sık sık aldatılır ve ancak bu durumdadır ki kötü olanı istiyor görünür.'[73]

Demek istemiyorum ki Rousseau'nun geleneksel doğal yasa anlayışına çok şey borçlu olan genel istenç kuramının bu yanı politik kuramın tarihsel gelişimi açısından en imlemli yandır. Ve kuramın başka yanlarını sonraki bölümde tartışacağız. Ama yanılmaz genel istenç kavramı ile Rousseau'nun başka

[72] *E.*, IV, s. 197. [73] *T.S.*, II, 3, s. 25.

yazılarında geliştirmiş olduğu ahlak kuramı arasındaki ilişkiyi göz önünde tutacak olursak, bu kavramı nasıl birincil bir konumun gücüyle önermeye başladığını anlamak kolaylaşmaktadır.

Rousseau'nun sezgiyi ve iç duyguyu (*sentiment intérieur*) yüceltmesi onsekizinci yüzyılın ikinci yarısında oldukça yaygın olan kuru ussalcılığa karşıt olarak doğan bir tepkiye anlatım veriyordu. Ayrıca bu başkaldırı üzerinde güçlü bir ivme de yaratıyordu. Sezgi ve duyarlık kültü Rousseau'ya çok şey borçluydu. Tanrıya ve ölümsüzlüğe inancı katıksız uslamlama üzerine değil ama duygu üzerine temellendiren Savoyard rahibinin inanç bildirimine gelince, bu Robespierre ve izleyicileri üzerinde önemli bir etki yaratıyordu. Ama uzun erimde Rousseau'nun duygusal deizmi belki de Katolikliğe karşı olmaktan çok onun yeniden güçlenmesinden yana işliyordu.

BÖLÜM DÖRT

ROUSSEAU (2)

1. Toplumsal Sözleşme

ROUSSEAU *Toplumsal Sözleşme*'de irdelenecek ilk sorunu şu terimlerde bildirmektedir: 'İnsan özgür doğar; ve her yerde zincirlere vurulmuştur. Kişi kendini başkalarının efendisi görür, ama gene de onlardan daha yeğin bir kölelik altında durmaktadır. Bu değişim nasıl ortaya çıkmıştır? Bilmiyorum. Onu ne aklayabilir? Sanırım bu soruyu yanıtlayabilirim.'[1] İçinde insanların özgür oldukları kökensel bir doğa durumunu konutladıktan sonra, Rousseau ya insanın ilkel özgürlüğüne son veren toplumsal düzeni kınayarak insanların bağlarını olanaklı olur olmaz üstlerinden atmaları gerektiğini söylemek, ya da herhangi bir yolda bu düzeni aklamak zorunda kalmaktadır. İlk yol dışlanmaktadır, çünkü 'toplumsal düzen tüm başka hakların temeli olan kutsal bir haktır.'[2] Bu yüzden Rousseau toplumsal düzenin haklı ve geçerli olduğunu göstermeye zorlanmaktadır.

Bu sorunu çözmede Rousseau daha önce Hobbes ve Locke'un felsefelerinde değişik biçimlerde karşılaşmış olduğumuz sözleşme kuramına başvurmaktadır. Toplumsal düzeni zor üzerine kurmayı istememektedir; çünkü güç hak sağlamaz.

[1] *T.S.*, I, 3, s. 5. [2] *A.g.y.*

'Zor fiziksel bir güçtür, ve nasıl ahlaksal bir etkisinin olabileceğini anlayamıyorum. Zora boyun eğmek bir istenç değil ama bir zorunluk edimidir—olsa olsa bir sağgörüden kaynaklanmaktadır. Hangi anlamda bir ödev olarak adlandırılabilir?'[3] Eğer yurttaşların bir boyun eğme yükümlülükleri varsa, bu yalnızca boyun eğilen kişinin ya da kişilerin gücü ellerinde bulundurmaları üzerine kurulamaz. Aynı zamanda toplum üzerinde yasamada bulunmak için bir doğal hak da yoktur. Çünkü toplum ve doğa durumu ayrıdırlar. Toplumsal düzen öyleyse geçerli ve aklanmış olmak için anlaşma ya da uylaşım üzerine kurulmalıdır.

Rousseau bir önsav önermektedir: insanlar öyle bir noktaya gelmişlerdir ki, artık yaşamlarını doğa durumunda sürdürebilmelerinin karşısında duran engeller yaşamlarını bu durumda sürdürmelerini sağlayan kaynaklarından daha büyüktürler. Öyleyse biraraya gelmeleri ve bir birleşme oluşturmaları zorunludur. Ama sorun yalnızca kişileri ve her bir üyeye ait şeyleri koruyacak bir birleşme biçimini bulma sorunu değildir. O denli de içinde her bir üyenin yine salt kendine boyun eğeceği ve daha önce olduğu gibi özgür kalacağı bir birleşme biçimi bulmaktır. 'Bu temel sorunadır ki *Toplumsal Sözleşme* çözüm sağlamaktadır.'[4]

Toplumsal sözleşme ya da bağıt özünde şöyle anlatılabilir. 'Her birimiz kendi kişisini ve tüm gücünü ortak olarak genel istencin yüksek denetimi altına koyar ve birleşik yetkimizde her bir üyeyi bütünün bölünmez bir parçası olarak kabul ederiz.'[5] Bu birleşme edimi dolaysızca ahlaksal ve ortaklaşa bir küme, bir kamu kişisi, cumhuriyet ya da politik küme yaratmaktadır. Edilgin olarak düşünüldüğünde Devlet olarak adlandırılırken, etkin olarak düşünüldüğünde Egemen olarak, va başka benzer kümelerle karşılaştırıldığında bir Erk olarak adlandırılmaktadır. Üyeleri toplu olarak alındıklarında halk

[3] *T.S.*, I, 3, s. 8. [4] *T.S.*, I, 6, s. 14. [5] *A.g.y.*, s. 15.

olarak adlandırılmakta, ama, bireysel olarak alındıklarında, egemen erki paylaştıkları için yurttaşlar olarak, ve Devletin yasaları altında durdukları için uyruklar olarak adlandırılmaktadırlar.

Bu toplumsal sözleşme kuramı açıktır ki Hobbes'un kuramından ayrılmaktadır. Onun kuramına göre bireyler haklarını bağıtın dışında duran ve ona bir yan olarak katılmayan bir egemene teslim etme konusunda anlaşmaya varmaktadırlar. Hükümet böylece örgütlü bir toplum yaratan aynı anlaşma tarafından kurulmaktadır: gerçekte, politik kümenin varoluşu özsel olarak egemenle ilişkisi üzerine bağımlıdır—egemen ki, gerçekten de bir meclis olabilecektir, bir birey değil, ama sözleşmeye katılan yanlardan ayırdedilebilirdir. Bununla birlikte, Rousseau'nun kuramında kökensel sözleşme öyle bir egemen yaratmaktadır ki, sözleşmede bulunan yanlar ile birarada alınmaları koşuluyla özdeştir, ve hükümet konusunda hiçbir şey söylenmemektedir. Rousseau için, hükümet yalnızca yürütücü bir güçtür ki gücü açısından egemen meclise ya da politik kümeye bağımlıdır. Hobbes'un sorunu bir toplumsal bütünleşme sorunuydu. İnsana ve doğa durumuna ilişkin görüşleri göz önüne getirilecek olursa, insan doğasındaki merkezkaç kuvvetlere karşı etkili bir denge öğesi bulma göreviyle yüz yüze kalıyordu. Ya da, daha somut olarak, toplumun en büyük kötülüğüne, eş deyişle iç savaşa karşı etkili bir çözüm bulma sorunuyla yüz yüzeydi. Çözümü özekselleşmiş hükümette, her şeyden önce hükümetin konumunu vurgulayan bir egemenlik kuramında buluyordu. Ve doğa durumu önsavını kabul ettiği için, hükümet üzerine bu vurguyu doğa durumundan örgütlü toplum durumuna geçişi getiren bağıt konusundaki açıklaması ile birleştirmesi gerekiyordu. Buna karşı, Rousseau'nun sorunu bir başka noktada yatıyordu. Özgürlük üzerinde diretmesi verildiğinde, ve doğa durumundan örgütlü toplum durumuna değişimin yalnızca güvenlik uğruna özgürlük yerine

köleliğin geçirilmesi olmadığını gösterme konusundaki isteği verildiğinde, toplumda doğa durumunda bulunandan daha yüksek bir özgürlük biçiminin kazanıldığını göstermeye zorlandığını duyuyordu. Öyleyse onu toplumsal sözleşme açıklamasında hükümet düşüncesini ya da sözleşmede bulunan yanların haklarını sözleşmenin dışındaki bir egemene aktarmaları düşüncesini vurgularken bulmayı beklememek gerekir. Tersine, onu sözleşme yapan yanlar arasındaki karşılıklı bir anlaşmayı vurgularken buluyoruz—bir anlaşma ki, her üyeye kendisini doğa durumunda yapabileceğinden daha tam olarak olgusallaştırma olanağını sunan yeni bir ahlaksal kendilik ya da ortam yaratmaktadır.

Açıktır ki bu ilk iki *Söylem* ve *Toplumsal Sözleşme* arasında çarpıcı bir tutum ve ton değişimini simgelemektedir. Gerçekten, *Eşitsizlik Üzerine Söylem*'de, son bölümde de belirtildiği gibi, Rousseau'nun olgun politik kuramının kimi öğelerinin kendilerini göstermekte olduklarını görebiliyoruz. Ama ilk *Söylem* kaçınılmaz olarak Rousseau için politik toplumun bir kötülük olduğu izlenimini verirken, buna karşı *Toplumsal Sözleşme*'de insanın gerçek doğasını toplumsal düzende bir bakıma yerine getiriliyor olarak buluyoruz. İnsan 'aptal ve imgelemden yoksun bir hayvan olmak yerine ... anlıklı bir varlık ve bir insan'[6] olmaktadır. Hiç kuşkusuz ilk *Söylem* ve *Toplumsal Sözleşme* arasında keskin bir çelişkinin bulunması söz konusu değildir. Birincide Rousseau edimsel varoluşu içindeki uygar toplumun—özellikle Fransız toplumunun—kötülükleri üzerine yazarken, *Toplumsal Sözleşme*'de ise dahaçok olması gerektiği biçimiyle politik toplumdan söz etmektedir. Ve bu ikinci çalışmada bile, insanın toplumsal sözleşme yoluyla sağladığı yararları yüceltirken belirtmektedir ki, 'bu yeni koşulu kötüye kullanması sık sık onu terketmiş olduğu durumun altına düşürmektedir.'[7] Aynı zamanda belirgin bir ton ve vurgu

[6] *T.S.*, I, 8, s. 19. [7] *A.g.y.*

değişiminin olduğunu yadsımak da güçtür. Ve *Toplumsal Sözleşme*'nin *Eşitsizlik Üzerine Söylem* ile ilişkisi için de aynı şey geçerlidir. Bu ikinci çalışmanın yarattığı izlenim doğal olarak iyi olan insanın ahlaksal düşünce ve ahlaksal nitelikleri sözcüğün sağın anlamında aşamalı bir gelişim süreci sırasında kazanmakta olduğudur. Bu süreçte uygar toplum, gevşek toplumsal bağlarla örülü bir toplum olması anlamında, örgütlü politik toplumun oluşumunu öncelemektedir. Ama *Toplumsal Sözleşme*'de Rousseau sanki politik toplumun kuruluşu yoluyla insan hemen ahlaksal-olmayan bir durumdan ahlaksal bir duruma geçiyormuş gibi konuşmaktadır. 'Doğa durumundan uygar duruma geçiş insan davranışında içgüdünün yerine türeyi geçirerek ve eylemlerine daha önce onlarda bulunmayan ahlak öğesi vererek onda oldukça dikkate değer bir değişim yaratmaktadır.'[8] Devlet türenin kaynağı ve hakların temeli olmaktadır. Burada yine belki de hiçbir keskin çelişki yoktur. Her şey bir yana, toplumsal sözleşme—Hume'un belirttiği gibi—felsefi bir kurgudan başka birşey değildir; ve eğer dilersek Rousseau'yu toplumdaki insan ile toplumdan soyutlama içinde düşünülen insan arasında tarihsel olmaktan çok kuramsal ya da mantıksal bir ayrım yapıyor olarak görebiliriz. Salt yalıtılmış bir birey olarak insan, kendinde kötü olmasa da, sözcüğün gerçek anlamında ahlaksal bir varlık değildir: ancak toplumdadır ki anlıksal ve ahlaksal yaşamı gelişmektedir. Ve bunlar özde Rousseau'nun *Eşitsizlik Üzerine Söylem*'de söylemiş olduklarıdır. Aynı zamanda, bir ton değişimi de söz konusudur. Hiç kuşkusuz bu ton değişimi büyük ölçüde amaç ayrımı tarafından açıklanabilecektir. *Söylem*'de Rousseau eşitsizliğin kökenleriyle ilgileniyordu, ve 'ahlaksal ya da politik eşitsizlik' dediği şeyi toplumun kuruluşuna yüklemektedir. Vurgu, *Söylem*'in başlığı tarafından da belirtildiği gibi, eşitsizlik üzerinedir. *Toplumsal Sözleşme*'de ise Rousseau

[8] *T.S.*, I, 8, s. 18.

insanın toplumun kuruluşundan kazandığı yararlarla ilgilenmektedir, söz gelimi salt 'doğal' özgürlüğün yerine uygar ve ahlaksal özgürlüğün geçmesi gibi. Ama tondaki değişim büyük ölçüde amaç ayrımı terimlerinde açıklanabiliyor olsa da, gene de oradadır. *Toplumsal Sözleşme*'de Rousseau'nun politik kuramının yeni ve daha önemli bir yanı sergilenmektedir.

Öyleyse, *Toplumsal Sözleşme*'nin ilk bölümünün açılış sözlerinin, eğer Rousseau'nun konumunun yeterli bir bildirimi olarak alınacak olurlarsa, ne denli yanıltıcı olabileceklerini görebiliriz. 'İnsan özgür doğar; ve her yerde zincire vurulmuştur.' Bu sözler bir sorunu anlatmaktadırlar, bir çözümü değil. Çözüm doğal özgürlüğün uygar ve ahlaksal özgürlüğe dönüşmesi düşüncesinde bulunacaktır. 'Bir insanın toplumsal sözleşme ile yitirdiği şey doğal özgürlüğü ve elde etmeye çalıştığı ve elde etmeyi başardığı herşeye sınırsız haktır; kazandığı ise uygar özgürlük ve iye olduğu her şeyin onun mülkiyeti olmasıdır.'[9] Doğal özgürlük ancak bireyin gücüyle sınırlıdır; uygar özgürlük genel istenç tarafından sınırlanmıştır—genel istenç ki, toplumun her üyesinin gerçek istenci onunla birdir. Yalnızca iyelik zorun ya da ilk ele geçirme hakkının sonucudur; mülk-iyeliği olumlu bir hak üzerine, Devlet tarafından verilen bir hak üzerine kuruludur. 'Tüm bunların üstüne, insanın uygar durumda kazandıklarına ahlaksal özgürlüğü ekleyebiliriz ki, ancak bu onu gerçekten kendisinin efendisi yapmaktadır. Çünkü salt isteğin dürtüsü bir kölelik iken, kendimize dayattığımız bir yasaya boyun eğiş ise özgürlüktür.'[10] Kimi toplum biçimlerinde, örneğin baskıcı ve keyfi bir diktatörlükte, insanlar gerçekten de kölelik düzeyine düşürülmüşlerdir ve doğa durumunda olduklarından çok daha kötü bir durumda olabilirler. Ama Devletin özünden kaynaklanmaması anlamında bu ilinekseldir. Eğer Devleti özünde irdelersek, kurumlarının insana ölçüsüz yararlar getirdiğini söylemek gerekir.

[9] *T.S.*, I, 8, s. 19. [10] *A.g.y.*

Sözleşme kuramını kabul etmekle Rousseau hiç kuşkusuz Locke'un da yüz yüze kaldığı aynı güçlüğün karşısındadır. Sözleşmede bulunan ilk yanların yalnızca kendilerini değil ama onları izleyecek kuşakları da bağladıklarını mı söyleyeceğiz? Ve, eğer böyleyse, bunu söyleme hakkımız nereden geliyor? Rousseau bu sorunu açık olarak irdeliyor gibi görünmemektedir, gerçi bir Devletin yurttaşlarının herhangi bir zamanda sözleşmeyi bozma konusunda anlaşabileceklerini açıkça belirtiyor olsa da. 'Halk kütlesini bağlayacak herhangi bir tür temel yasa ne vardır, ne de olabilir—giderek toplumsal sözleşmenin kendisi bile bu güvenceden yoksundur.'[11] Yine, 'Devlette geri alınamıyacak hiçbir temel yasa yoktur, toplumsal sözleşmenin kendisi bile; çünkü eğer tüm yurttaşlar sözleşmeyi bozmak için tam bir anlaşma içindeyseler, sözleşmenin bütünüyle haklı olarak bozulacağından kuşku duymak olanaksızdır.'[12] Tek başlarına alınan yurttaşlara gelince, Rousseau Grotius'un her insan kendi öz Devletine üyeliğinden vaz geçebilir ve ülkeyi bırakarak doğal özgürlüğüne kavuşabilir görüşüne değinmektedir. Görünürde bu görüşü onaylamakta ve eklemektedir ki 'eğer meclisteki yurttaşların tümü her birinin kendi başına yapabilecek olduğunu yapamıyacaksa bu gerçekten saçma olacaktır.'[13] (Rousseau bir not olarak eklemektedir ki birinin gereksinim saatinde yükümlülüklerinden kaçmak için ülkeyi terketmesi bir suç ve cezalandırılabilir bir edim olacaktır.) Görünürde inanıyordu ki toplumsal sözleşme yeni bir ahlaksal varlığı ortaya çıkardığı için, bu varlık, üyeler hep birlikte dönemli toplantılarından birinde sözleşmeyi bozmaya karar vermedikçe, kimi üyelerin ölmelerine ve yeni üyelerin doğmalarına karşın varolmayı sürdürmektedir. Devlete üyelik Devletin ahlaksal bir varlık olarak sürekli varoluşunu etkilemez.

[11] *T.S.*, I, 7, s. 17. [12] *T.S.*, III, 18, s. 89. [13] *A.g.y.*

2. *Egemenlik, Genel İstenç ve Özgürlük*

Görmüştük ki Rousseau'ya göre toplumsal sözleşme yoluyla bireylerin birleşmesi tarafından oluşturulan kamusal kişi, etkin olarak düşünüldüğünde, Egemen olarak adlandırılmaktadır. Bu gerçekte demektir ki Egemen güç yasamacı olarak, yasanın kaynağı olarak, bütün bir halk kitlesidir. Öte yandan, yasa istencin anlatımıdır. Rousseau böylece diyebilmektedir ki egemenlik 'genel istencin uygulanışından daha azı değildir.'[14] Her yurttaşın ikili bir sıfası vardır. Yasanın kaynağı olan ahlaksal varlığın bir üyesi olarak egemenin bir üyesidir. Yasa altında duruyor ve ona boyun eğmek zorunda olarak düşünüldüğünde, bir uyruktur. Bireyin hiç kuşkusuz tikel bir istenci vardır, ve bu istenç genel istenç ile uyumsuz olabilir. Kendi tikel istencini bir üyesi olduğu egemenin genel istencine uyumlu kılmak onun yurttaşlık görevidir.

Rousseau egemenliğin vazgeçilemez olduğunda diretmektedir. Çünkü genel istencin uygulanışından oluşmaktadır, ve bu istençten vazgeçmek ya da onu aktarmak olanaksızdır. Güç aktarılabilir, ama istenç değil. Rousseau'nun daha sonra halkın kesinlikle temsilciler seçemiyeceği noktasında diretmesinin nedeni budur; halk yalnızca vekiller seçebilir. 'Egemenlik onu vazgeçilemez yapan aynı nedenle temsil edilemez; özsel olarak genel istençte yatar, ve istenç temsil edilmeye izin vermez. Ya aynısı ya da başkasıdır; ara bir olanak yoktur. Halkın vekilleri, öyleyse, onun temsilcileri değildir ve olamazlar: yalnızca onun kahyalarıdırlar, ve hiçbir belirleyici edim yerine getiremezler. Halkın doğrudan onaylamadığı her yasa boş bir sıfırdır ..'[15] (Rousseau'nun vargılarından biri de İngiltere halkının ancak parlamento üyelerinin seçimi sırasında özgür olduğu ve sonra köleliğe geri döndüğüdür.)

Aynı nedenle egemenlik bölünemezdir. Çünkü uygulanışı

[14] *T.S.*, II, I, s. 22. [15] *T.S.*, III, 15, s. 83.

egemenlik olarak adlandırılan istenç genel istençtir, ve bu bölünemez. Bölünecek olursa yalnızca tikel istençler ortaya çıkar ve böylece egemenlik olanaksızlaşır. Egemenliği örneğin yasama ve yürütme güçleri gibi çeşitli güçlere bölemeyiz. Yürütme gücü ya da hükümet ne egemendir ne de onun bir parçasıdır: yasanın uygulanmasıyla ilgilenmektedir ve yalnızca egemenin bir aracıdır. Rousseau için, öyleyse, egemen güç yasama gücüdür ve bu ise halktır. Verili bir Devlette adsal egemen halktan başka bir kişi ya da kişiler olabilirler; ama gerçek egemen her zaman halktır. Söylemeye gerek yok ki, Rousseau'nun 'halk' ile demek istediği şey Devlette bir başka sınıftan ya da sınıflardan ayrı olarak bir sınıf değildir; halk onun için bütün yurttaşlar kümesidir. Ayrıca belirtebiliriz ki 'yasamacı' sözcüğünü ona kendisinin verdiği uygulayımsal bir anlamda, yasalar hazırlayan bir kimseyi belirtmek için kullanmaktadır, örneğin Lycurgus'un Spartalılar için yasalar hazırladığının söylenmesi gibi. Ama bu anlamda yasamacının hiç kuşkusuz egemen bir gücü yoktur. İşlevi aydınlatıcı bir danışman olarak egemen halkı aydınlatmak, böylece onun şimdi ve burada ortak çıkarının ne olduğu konusunda açık bir düşünce ile davranmasına katkıda bulunmaktır.

Egemenliğin, öyleyse, genel istencin uygulanışı olduğu söylenmektedir: ve egemen halktır, bu istenç onda yaşamaktadır. Ama genel istenç ile ne denmek istenmektedir?

Doğal eğilim, hiç kuşkusuz, 'genel istenç' terimini birincil olarak isteyen özne ile, yasamacı işlevindeki egemen halk ile ilişki içinde anlamaktır. O zaman kolayca genel istencin her şeye karşın meclisteki bir çoğunluk oyunda anlatılan karar ile özdeşleştirilebileceğini düşünmeye yönelebiliriz. Ve Rousseau'yu bu anlamda yorumlayacak olursak, pekala genel istenci yanılmaz olarak ve her zaman kamu yararına eğilimli olarak betimlemesinin hem saçma hem de zararlı olduğu yorumunda bulunabiliriz. Saçma, çünkü halk meclisi tarafından çıkarılan

bir yasanın gerçekten kamu yararına olacağı konusunda hiçbir güvence yoktur; zararlı, çünkü tiranlığı ve hoşgörüsüzlüğü yüreklendirmektedir. Ama bu vargılara dayanak olan yorum doğru değildir; her ne olursa olsun, vurguyu yanlış yerleştirmektedir.

Herşeyden önce Rousseau'nun genel istenç (*volonté générale*) ve herkesin istenci (*volonté de tous*) arasındaki ünlü ayrımını anımsamamız gerekiyor. 'Herkesin istenci ve genel istenç arasında çoğu kez oldukça büyük bir ayrım vardır. İkincisi yalnızca ortak çıkarı ilgilendirirken, birincisi ise özel çıkarı göz önüne alır ve tikel istençlerin bir toplamından daha çoğu değildir.'[16] Genel istenç gerçekten de evrensel bir öznenin, egemen halkın istenci olması anlamında geneldir; ama vurgu Rousseau tarafından hedefin evrenselliği üzerine, eş deyişle ortak çıkar ya da iyi ya da yarar üzerine getirilmektedir. Ve bu genel istenç doğrudan doğruya bir çoğunluk oyunda ya da giderek bir oy-birliği durumunda sergilendiği biçimiyle bir tikel istençler toplamıyla özdeşleştirilemez. Çünkü oylamanın sonucu ortak yararın neyi imlediği ya da istediği konusunda yanlış bir düşünceye anlatım verebilir; ve oylamanın sonucu olarak çıkarılan bir yasa pekala kamu yararına ters düşebilir. 'Kendiliğinden halk her zaman iyi olanı ister, ama kendiliğinden hiçbir biçimde her zaman onu göremez. Genel istenç her zaman haklıdır, ama onu güden yargı her zaman aydınlanmış değildir ... kamu göremediği iyiyi ister.'[17] Bu olgudur ki yukarıda betimlenen anlamda 'bir yasamacıyı zorunlu kılmaktadır.'[18]

'Herkesin istenci,' öyleyse, yanılmaz değildir; yalnızca 'genel istenç'tir ki yanılmaz ve her zaman haklıdır. Ve bu demektir ki her zaman ortak yarara yöneliktir. Sanırım Rousseau'nun insanın doğal iyiliği kavramını toplumsal sözleşme yoluyla doğan yeni ahlaksal varlığa genişletmiş olduğu açıktır. Birey,

[16] *T.S.*, II, 3, s. 25. [17] *T.S.*, II, 6, s. 34. [18] *A.g.y.*

temel olarak öz-sevgi (ki bunun ahlaksal olarak değersizleştirici bir anlamda bencillik ile özdeşleştirilmeyeceğini anımsayabiliriz) tarafından güdülenerek, doğallıkla kendi öz yararını aramaktadır, gerçi bundan zorunlu olarak onun gerçek doğası konusunda açık bir düşünce taşıdığı sonucu çıkmıyor olsa da.[19] Toplumsal sözleşmenin varoluşa getirdiği 'kamusal kişi' de kaçınılmaz olarak kendi öz yarını, ortak yararı bulmaya çalışmaktadır. Ama halk her zaman kendi gerçek yararının nerede yattığını anlayamaz. Bu yüzden genel istencin doğru olarak anlatılabilmesi için aydınlanma gereksinimi içinde durmaktadırlar.

Uslamlamanın gidişi uğruna varsayalım ki, Devletten istekte bulunma yeteneğindeki ahlaksal bir kendilik olarak söz etmek olanaklı olsun. Eğer onun istenci, e.d. genel istenç her zaman haklıdır dersek, ve eğer bu istenç ve tüm tikel istençlerin toplamı olarak düşünülen herkesin istenci arasında bir ayrım yaparsak, o zaman genel istenç yanılmazdır bildirimi bizi halk meclisi tarafından çıkarılan her yasa zorunlu olarak verili koşullar altında kamu yararına en uygun yasadır bildirimine bağlamaz. Gene de haklı olabilecek bir eleştiri için zemin ortadan kalkmamaktadır. Aynı zamanda bir geneleme ileri sürme gibi bir sakınca ile de karşı karşıyayız. Çünkü eğer genel istenç her zaman haklıdır dersek, ve bununla genel istenç her zaman ortak yarara yöneliktir demeyi istiyorsak, eğer, başka bir deyişle, genel istenci evrensel bir hedefin, eş deyişle, ortak yararın ya da çıkarın terimlerinde tanımlarsak, ortak yarar için istenç ortak yarar için istençtir demekten daha öte bir şey söyleyip söylemediğimiz sorusu doğacaktır. Bu yüzden ileri sürülebilir ki, Rousseau kamu meclislerinin yasama kararlarına eleştirel olmayan bir tapınma tutumundan ancak söyledikleri zararsız bir genelemeye indirilerek kurtarılabilecektir.

[19] Bir insan ne isterse *sub specie boni* ister biçimindeki Skolastik öğreti ile karşılaştırabiliriz.

Bu durumda gerçekten gerekli olan şeyin Devletten istenci olan bir ahlaksal kendilik olarak söz etmenin ne anlama geldiğinin duru bir açıklaması olduğu yorumuna gidilebilir. Eğer bu istenç herkesin istenci ile özdeş değilse, tam olarak nedir? Tüm tikel istençlerin üstünde duran birşey midir? Yoksa hep birlikte alınan ve onları taşıyanların yarara ilişkin tikel kavramları tarafından yönlendiriliyor olarak değil de yarara doğru doğal yönelimlerine göre düşünülen tikel istençler midir? İlk durumda varlıkbilimsel bir sorunla, daha açık bir deyişle, varolan genel istencin varlıkbilimsel konumu sorunuyla yüz yüze kalıyoruz. İkinci durumda Rousseau'nun başlangıçtaki bireyciliği üzerinde yeniden bir parça daha düşünmesi istenecek gibi görünmektedir. Çünkü *A*'nın istenci *A*'nın yararına yöneliktir, ve *B*'nin istenci *B*'nin yararına. Öyleyse, eğer *A*, *B*, *C* vb.nin istençlerinin, yarara ya da iyiye doğru doğal yönelimleri içinde düşünüldüklerinde, hep birlikte genel istenci (ki ortak yarara yöneliktir) oluşturduklarını söylemeyi istiyorsak, öyle görünmektedir ki insanların doğal olarak ve başlangıçtan bu yana toplumsal varlıklar olduklarını ve istençlerinin doğal olarak yalnızca kendi özel yararlarına değil ama ayrıca ortak yarara, ya da ortak yarar içersinde kapsandığı ya da ona katkıda bulunduğu biçimiyle özel yararlarına da yönelik olduğunu ileri sürmemiz gerekecektir. Sanırım Rousseau'nun kafasının arkasında buna benzer birşey yatıyordu. Ama ilkin bize bireyci bir insan tablosu sunarak ve sonra kendine özgü istenci olan yeni bir ahlaksal kamu kişisi düşüncesini ileri sürerek, genel istencin sağın doğasını ve tikel istençler ile sağın ilişkisini bulanık olarak bırakmıştır. Gerçekten de, Rousseau'nun bu sorunlar üzerinde gerektiği gibi düşünmüş olduğunu gösterecek pek bir belirti yok gibi görünmektedir. Politik felsefesinde uyumlu kılınmaları oldukça güç pek çok düşünce çizgisi saptayabiliriz. En imlemli düşünce çizgisi hiç kuşkusuz kendi öz istenci ile örgensel bir kendilik olarak Devlet düşüncesidir—

bu istenç oldukça belirsiz bir anlamda Devletin her üyesinin 'gerçek' istenci olmak üzere. Bu kavrama birazdan döneceğiz.

Demek istemiyorum ki Rousseau için genel istenç ile egemen halkın yasama etkinliği arasında hiçbir bağıntı yoktur. Onunla birlikte, herkesin istenci ile genel istenç arasında çoğu kez oldukça büyük bir ayrım vardır demek, bunlar hiçbir zaman çakışmaz demek değildir. Ve bir politik kuramcı olarak Rousseau'nun sorunlarından biri de yanılmaz genel istencin yasada somut anlatıma erişmesini güvenceye almanın (hiç kuşkusuz olanaklı olduğu ölçüde) araçlarını önermekti. Önerdiği araçlardan birine daha önce değinmiştik—bilge bir 'yasamacı'nın kullanılması. Bir başka araç da, yerine getirilebildiği ölçüde, Devletin içersinde bölümsel toplumların oluşmasının önlenmesidir. Özsel olan nokta şudur. Eğer her yurttaş bütünüyle bağımsız olarak oylamada bulunacak olursa, Rousseau'ya göre aralarındaki ayrım ortadan kalkacak 've genel istenç ayrımların toplamı olarak kalacaktır.'[20] Eğer, bununla birlikte, her biri kendi (bir bakıma göreli) genel istenci ile bölüngüler ve partiler oluşacak olursa, ayrımlar sayıca azalacak ve sonuç daha az genel olan ve daha az anlatım bulan bir genel istenç olacaktır. Daha da kötüsü, bir birleşme ya da parti eğer istenci kaçınılmaz olarak başka yurttaşların istençleri üzerinde üstünlük kazanacak denli güçlü ve kalabalıksa, sonuç herhangi bir yolda Devletin genel istencinin değil, ama ancak tikel bir istencin (ki Devletin genel istenci ile ilişki içinde tikeldir, üstelik birliğin ya da partinin üyeleri ile ilişki içinde genel olsa bile) anlatımı olacaktır. Rousseau'nun vargısı şudur: 'Öyleyse, genel istencin kendini anlatabilmesi için Devletin içersinde hiçbir bölümsel toplumun olmaması, ve her bir yurttaşın yalnızca kendi öz düşüncelerini düşünmesi özseldir.'[21]

Bu, hiç kuşkusuz, Rousseau'nun Hıristiyan Kiliseden hoşlanmamasının nedenlerinden biridir. 'Nerede dinadamları

[20] *T.S.*, II, 3, s. 25. [21] *A.g.y.*, s. 26.

sınıfı birleşik bir küme oluşturmuşsa, kendi ülkesinde efendi ve yasamacıdır. ... Tüm Hıristiyan yazarlardan yalnızca filozof Hobbes kötülüğü ve nasıl giderilebileceğini görmüş, kartalın iki başının yeniden birleşmesini ve politik birliğin baştan sona yeniden kurulmasını önermeyi göze alabilmiştir. ... Ama Hıristiyanlığın efendilik tininin kendi dizgesiyle bağdaşmadığını ve rahiplik çıkarlarının her zaman Devletin çıkarlarından daha güçlü olacağını görmesi gerekirdi.'[22] Gerçekten, Rousseau Hıristiyan Kiliseye karşı ve yalın uygar dinden yana konuşmakta olduğu zaman, doğrudan doğruya genel istenç ve anlatımına ilişkin tartışmanın alanından uzaklaşmaktadır. Ama söyledikleri gene de bu nokta ile açıkça ilgilidirler. Çünkü eğer Kilise kendini bir yarı-egemen konumuna koyuyorsa, kaçınılmaz olarak gerçek egemenin, eş deyişle halkın genel istencinin anlatımını engelleyici bir etki yaratacaktır.

Rousseau'nun eğer yurttaşlar yeterince aydınlanmışsa, ve eğer Devletin içersindeki bölümsel toplumlar bastırılmışsa (ya da, bunun olanaklı olmadığı yerde, sayıca çoğaltılarak birbirlerinden ayrılan çıkarlarının ve etkilerinin ortadan kalkması sağlanmışsa), çoğunluk oyunun nasıl kaçınılmaz olarak genel istenci anlatacağını kabul ettiğini gözden kaçırmamak gerekir. 'Eğer, yeterli bilgiyle donatılmış halk düşünüp taşınıp karara vardığı zaman, yurttaşların birbirleri ile hiçbir iletişimleri olmamış olsaydı, küçük ayrımların tam toplamı her zaman genel istenci verecek, ve karar her zaman iyi olacaktı.'[23] Yine, 'ancak bir yasa vardır ki, doğasından ötürü, tam bir uylaşıma gereksinir. Bu toplumsal bağıttır. ... Bu kökensel sözleşmeden ayrı olarak, çoğunluğun oyu her zaman geri kalanları bağlar. ... Genel istenç oyların sayımı yoluyla bulunur.'[24] Bu hiç de Rousseau'nun genel istenç ve herkesin istenci arasındaki ayrıma ilişkin olarak söyledikleriyle çelişmemektedir. Çünkü ayrım özel çıkarların, özellikle meclisteki

[22] *T.S.*, IV, 8, s. 116. [23] *T.S.*, II, 3, s. 25-6. [24] *T.S.*, IV, 2, s. 94.

halkın kararlarını belirleyen bölümsel kümelerin ve birleşmelerin çıkarlarının olanağına izin vermeyi amaçlamaktadır. Ve bu kötüye kullanma yer aldığı zaman, oylamanın sonucu genel istenci temsil etmemektedir. Ama böyle kötüye kullanmalardan kaçınıldığı zaman, sonuç hiç kuşkusuz genel istence anlatım verecektir.

Hiç kuşkusuz, bir anlamda bu açıkça doğrudur—bir çoğunluğun istencinin bir azınlığın istencinden daha genel olması anlamında. Ama bu bir apaçıklıktır. Ve Rousseau'nun düşündüklerinin bütününü anlatmamaktadır. Çünkü genel istencin anlatımı olan bir yasa onun için ortak yarara ya da çıkara eğilimli olan ya da bunu güvence altına alan ve koruyan bir yasadır. Eğer, öyleyse, küme çıkarlarının etkisinden kaçınılırsa, meclisin anlatılan istenci yanılmaz olarak kamu yararına katkıda bulunmaktadır. Meclisin anlatılan istencinin eleştirisi ancak özel parti ve kümelerin uygunsuz etkileri zemininde haklı görünecektir. Eğer her yurttaşın 'kendi öz düşüncelerini düşündüğünü' ve haksız baskılar altında bulunmadığını varsayarsak, Rousseau'nun öncülleri üzerine, meclisin anlatılan istencini eleştirmek için hiçbir zemin kalmıyor görünmektedir, üstelik yalnızca bir çoğunluk oyu ile anlatılıyor olsa bile. Rousseau'nun karar verileçek sorunların ağırlığı ile orantılı olarak çoğunluğun oybirliğine yaklaşması gerektiğini ileri sürdüğü doğrudur; ama bu 'genel istenç oyların sayımı yoluyla oluşturulur (ve) genel istencin tüm nitelikleri gene de çoğunlukta bulunur'[25] olgusunu değiştirmemektedir.

Rousseau'nun genel istenci tartışması özgürlük sorunuyla yakından bağıntılıdır. Görmüş olduğumuz gibi, varsayımsal doğa durumundan örgütlü politik toplum durumuna geçişi aklamayı istiyordu. İnsanın doğal olarak özgür olduğuna ve özgürlüğün ölçülemez bir değer olduğuna inanarak, Devleti ortaya çıkaran toplumsal sözleşme yoluyla insanın özgürlüğü

[25] *T.S.*, IV, 2, s. 94.

yitirmek yerine tersine daha yüksek bir özgürlük türünü kazandığını göstermek zorunda kaldığını görüyordu. Çünkü 'özgürlüğü yadsımak bir insan olmayı yadsımaktır.'[26] Rousseau buna göre ileri sürüyordu ki toplumsal sözleşme yoluyla doğal özgürlük uygar özgürlük ile değiştirilmektedir. Ama toplumda insanların yasaya boyun eğmeye zorlandıkları da açıktır. Eğer boyun eğmiyorlarsa, cezalandırılırmaktadırlar. Ve, bu durum verildiğinde, insana fiziksel sığası elverdiği ölçüde yapabileceği her şeyi yapma özgürlüğünü veren doğa durumunun politik toplum durumuna değişmesiyle insanın öncekinden daha az değil ama daha çok özgürleştiğini, ya da en azından daha gerçek ve daha tam bir özgürlük kazandığını savunmak olanaklı mıdır? Rousseau'nun bu sorunu irdelemesi ünlüdür.

İlk olarak, toplumsal sözleşme herkesin genel istence boyun eğmesi ve bunu yapmayı yadsıyanların zorlama altına getirilmesi noktalarındaki sözsüz anlaşmayı içeriyor olarak anlaşılmalıdır. 'Yurttaş yasaların tümüyle uylaşım içindedir, onun karşı çıkmasına karşın kabul edilmiş olanları, ve üstelik çiğnemeyi göze aldığında onu cezalandıracak olanları bile içine almak üzere.'[27]

İkinci olarak—ki bu çarpıcı noktadır—, genel istenç her insanın gerçek istencidir. Ve genel istencin anlatımı her yurttaşın gerçek istencinin anlatımıdır. Öte yandan, kendi öz istencini izlemek özgürce davranmaktır. Bu yüzden kendi istencini genel istence uydurmaya zorlanmak özgür olmaya zorlanmaktır. İstenç öyle bir duruma getirilmektedir ki kişi orada 'gerçekten' istediğini istemektedir.

Burada Rousseau'nun ünlü paradoksu yatmaktadır. 'Toplumsal bağıt boş bir formül olmaması için örtük olarak şu anlaşmayı içermektedir (ki salt bu geri kalanlara güç verebilecektir): kim genel istence boyun eğmeyi yadsıyorsa, boyun

[26] *T.S.*, IV, 4, s. 10. [27] *T.S.*, IV, 2, s. 93.

eğmeye bütün bir küme tarafından zorlanacaktır. Bunun anlamı özgür olmaya zorlanacak olmasından daha azı değildir.'[28] Yine, '... genel istenç oyların sayımıyla bulunmaktadır. Öyleyse, benim kendi görüşüme aykırı görüş üstün çıktığı zaman, bu benim yanılmış olduğumdan ve genel istenç olarak düşünmüş olduğumun böyle olmadığından ne daha çoğunu ne de azını tanıtlar. Eğer kendi tikel istencim üstün gelmiş olsaydı, istencim olanın karşıtını elde etmiş olacaktım; ve özgür olmayacaktım.'[29]

Kendi öz görüşümden ayrı bir görüşün bir çoğunluk oyuyla üstünlük kazanması olgusunun yanılmış olduğumu nasıl 'tanıtladığını' anlamak güçtür. Rousseau yalnızca tanıtladığını varsaymakla yetinmektedir. Bununla birlikte, bu noktanın üzerinden geçerek, *özgür* sözcüğünün ikircimli kullanımına dikkati çekebiliriz. Başka birisi eğer özgürlük yapmayı istediği ve yapmaya fiziksel olarak yetenekli olduğu herşeyi yapma özgürlüğü anlamına geliyorsa, gerçekten de, Devlete üyelik tarafından kırpılmıştır demekle yetinebilir. Ama kişinin özgürlüğünün yasa tarafından kısıtlanması toplumun yararı için özseldir, ve, toplumun yararlarının zararlarından daha ağır bastığı olgusu göz önüne alındığında, böyle bir kısıtlamanın getirdiği yararlıktan başka hiçbir aklanmaya gereksinimi yoktur. Biricik ilgili sorun kısıtlamayı ortak yarar tarafından gerektirilen bir enaza indirgemektir. Bu salt görgül ve yararcı yaklaşım, bununla birlikte, Rousseau'nun beğenisine uygun değildir. Özgürlüğün görünürdeki kısıtlanışının gerçekte hiç de bir kısıtlama olmadığını göstermeyi istemektedir. Bu yüzden insanın özgür olmaya zorlanabileceğini ileri sürme gibi paradoksal bir konuma düşmektedir. Ve konumun hemen paradoksal olarak göze çarpması olgusunun kendisi *özgür* sözcüğüne ne olursa olsun genellikle taşıdığı anlamdan ya da anlamlardan ayrı bir anlam verildiğini düşündürmektedir. Bu

[28] *T.S.*, I, 7, s. 18. [29] *T.S.*, IV, 2, s. 94.

sözcüğü örneğin belli bir yasaya boyun eğmeye zorlanan bir insana uygulamak açıklığa katkıda bulunmamaktadır. Çünkü bu yaklaşım sözcüğü olağan kullanım eriminin dışında uygulayarak zor ve zorlamanın gerçekten zor ve zorlama olmadıklarını imlemiş olacaktır.

Dilbilimsel eleştiri kimilerine sıkıcı ve yüzeysel görünebilir. Ama gerçekte kılgısal önemi oldukça derindir. Çünkü övücü adların ya da sanların olağan kullanım erimlerinin dışındaki durumlara aktarılması, bu durumları daha kabul edilebilir kılmak isteyen politik propagandacıların yedek aygıtlarıdır. Böylece *demokrasi* terimi, belki de 'gerçek' önekiyle, kimi zaman bir azınlığın zor ve terörün yardımıyla çoğunluk üzerinde tiranlık sürdürdüğü duruma uygulanmaktadır. Ve zorlamayı 'özgür olmaya zorlama' olarak adlandırmak aynı şeyin bir başka örneğidir. Daha sonra Robespierre'in Jacobinlerin istencini genel istenç olarak bildirdiğini ve devrimci hükümeti özgürlüğün despotizmi olarak adlandırdığını görüyoruz. Dilbilimsel eleştiri bu sorunlu sulara çok gerekli olan ışıktan birazını düşürebilir.

Bu notlar hiç kuşkusuz Rousseau'nun kendisinin herhangi bir yolda despotizmin ya da tiranlığın ya da terörün bir yandaşı olduğunu imlemek için amaçlanmamışlardır. Onun paradoksu halkı karanın ak olduğunu inandırmak için bir istekten değil, ama toplumsal yaşamın olağan bir özelliğini, kişisel özencin evrensel yasalar tarafından sınırlanmasını doğa durumuna ilişkin olarak vermiş olduğu tablo karşısında aklama güçlüğünden doğmaktadır. Ve gerçi böyle paradoksların kullanımına bağlı sakıncaları göstermek yalnızca doğru bir tutum olsa da, yine doğrudur ki kendimizi değinmiş olduğum tipte dilbilimsel eleştiriye sınırlamak Rousseau'nun genel istenç kuramının tarihsel önemini ve gelişiminde tutabilecek olduğu değişik yolları gözden kaçırmak olacaktır. Belki de böyle bir eleştirinin sıkıcı ve yüzeysel görünmesinin nedenlerinden biri

de budur. Ama Rousseau'nun kuramı üzerine daha ileri gözlemleri bu bölümün son kesimine ayıracağız. Şimdi hükümet konusuna dönebiliriz.

3. Hükümet

Her özgür eylem, demektedir Rousseau, iki nedenin birlikteliği tarafından üretilmektedir. Biri ahlaksal bir nedendir, eş deyişle edimi belirleyen istenç, öteki ise fiziksel bir neden, eş deyişle edimi yerine getiren fiziksel güç. Her iki neden de gereklidir. Bir felçli koşmayı isteyebilir; ama bunu yapmak için gereken fiziksel güçten yoksun olarak olduğu yerde kalır.

Bu ayrımı politik kümeye uygularken yasama gücü, eş deyişle egemen halk, ve yürütme gücü ya da hükümet arasında bir ayrım yapmamız gerekmektedir. Birincisi evrensel yasalarda genel istence anlatım verir ve tikel eylemler ya da kişilerle ilgilenmez. İkincisi yasayı uygular ve işletir, ve öyleyse tikel eylemler ve kişilerle ilgilenmektedir. 'Yürütme gücünün yasal uygulamasını *hükümet* ya da en-yüksek yönetim olarak, ve bu yönetim görevi ile yüklenen insanı ya da örgeni prens ya da *magistrat* olarak adlandırıyorum.'[30]

Bir halkın kendini bir prensin yönetimi altına getirmesini sağlayan eylem bir sözleşme değildir: 'bu bütünüyle ve yalnızca bir görevlendirmedir.'[31] Bundan şu çıkar ki egemen halk yürütme gücünü dilediği gibi sınırlayabilir, değiştirebilir ya da geri alabilir. Gerçekten de, Rousseau egemen halkın dönemsel toplantılarını öngörmektedir ki bunlarda iki soru üzerine ayrı ayrı oylama yapılacaktır: 'yürürlükteki hükümet biçimini sürdürmek egemeni memun ediyor mu?' ve 'yönetimini edimsel olarak onunla görevli olanların ellerine bırakmak halkı memnun ediyor mu?'[32] Açıktır ki Rousseau burada İsviçre kantonları gibi küçük Devletleri düşünmektedir, çünkü

[30] *T.S.*, III, 1, s. 50. [31] *A.g.y.* [32] *T.S.*, III, 18, s. 89.

bunlarda halkın dönemli toplantıları fiziksel olarak olanaklıdır. Bununla birlikte, hükümetin yalnızca egemen halkın aracı olduğu biçimindeki genel ilke tüm Devletler için geçerlidir. Hiç kuşkusuz, halk yürütme gücünü 'geri alabilir' demek bu gücü kendisi uygulamaya karar verebilir demek değildir. Küçük bir İsviçre kantonunda bile halk sürekli olarak her gün yönetimi yürütemez. Ve, Rousseau'nun ilkeleri üzerine, egemen halk her ne olursa olsun yasama ile ilgilenmektedir, yönetme ile değil, ama ancak eğer varolan hükümetin yönetiminden hoşnut değilse onu görevden almaya ve yürütme gücünü bir başka hükümete vermeye hakkı olduğu anlamı dışında.

Yürütme gücünün, Rousseau'ya göre, 'tikel bir kişiliği, üyelerine ortak bir duyarlığı, ve kendisinin yarattığı ve sürmesini sağlayan bir gücü ve istenci'[33] vardır. Ama bu gene de 'Devlet kendi başına ve hükümet ancak egemen yoluyla varolur'[34] olgusunu değiştirmemektedir. Bu bağımlılık gerçekten de hükümeti dinçlik ve çabuklukla davranmaktan alıkoyamaz; ama başat istencinin yasada anlatıldığı biçimiyle genel istenç olması gerekmektedir. Eğer egemenin istencinden daha etkin ve güçlü olan ayrı bir tikel istenç kazanacak olursa, o zaman 'deyim yerindeyse biri haklı ve öteki edimsel iki egemen olacak, toplumsal birlik hemen buharlaşacak, politik küme çözülecektir.'[35] Rousseau başına buyruk ve tiranik prenslerin ya da hükümetlerin bir yandaşı değildi.[36] Bunların halkın hizmetçileri olmaları gerekmektedir, efendileri değil.

Gerçi Rousseau hükümet tiplerini tartışıyor olsa da, burada bu nokta üzerinde uzunlamasına durmak gereksizdir. Çünkü tüm halklar ve koşullar için tek bir ideal hükümet biçimi olduğu

[33] *T.S.*, III, 1, s. 53. [34] *A.g.y.* [35] *A.g.y.*

[36] Tiranik sözcüğü burada sıradan anlamında kullanılmıştır. Bununla birlikte, Rousseau'nun uygulayımsal dilinde bir tiran kraliyet yetkesini gaspeden biriyken, bir despot ise egemen gücü gaspeden biridir. 'Böylece tiran bir despot olamaz, ama despot her zaman bir tirandır' (*T.S.*, III, 10, s. 77).

gibi bir görüşü sağduyu yadsımaktadır. ' 'Saltık olarak en iyi hükümet biçimi nedir?' sorusu belirsiz olduğu denli de yanıtlanamazdır; ya da, daha doğrusu, tüm ulusların saltık ve göreli durumlarında ne denli olanaklı bileşim varsa o denli olanaklı yanıt vardır.'[37] Yine, 'tüm çağlarda en iyi hükümet biçimini ilgilendiren pek çok tartışma yapılmıştır, ama her birinin kimi durumlarda en iyi ve başka durumlarda ise en kötü olduğu konusunda hiç kafa yorulmaksızın.'[38] Bununla birlikte, diyebiliriz ki demokratik hükümetler küçük Devletlere, aristokratik hükümetler orta boy olanlara, ve monarşik hükümetler büyük Devletlere uygundur düşerler. Ama tüm anayasa biçimleri kötüye kullanılmaya ve yozlaşmaya açıktırlar. 'Eğer bir tanrılar halkı olsaydı, hükümetleri demokratik olurdu. Böylesine eksiksiz bir hükümet insanlar için değildir.'[39] Rousseau burada sözel anlamda demokrasiden söz etmektedir ki, tüm anayasa biçimleri arasında bölüngülere ve iç savaşa neden olması en olanaklı olanıdır. Monarşinin kötüye kullanıma açık olduğu tartışma götürmez. 'En iyi ve en doğal düzenleme' 'en bilge olanların çoğunluğu yönetmesidir, ama ancak kendi yararlarına değil, tersine çoğunluğun yararına yönetecekleri sağlama bağlandığı zaman.'[40] Gene de hiç kuşkusuz bu sağlama bağlanamamaktadır. Aristokrasi, başka herhangi bir hükümet biçimi gibi, yozlaşabilir. Gerçekte yozlaşma eğilimi tüm anayasa biçimlerinde doğal ve kaçınılmazdır. 'Politik örgenlik, ve ayrıca insan örgenliği, doğar doğmaz ölmeye başlar, ve yokoluşunun nedenlerini kendi içersinde taşır.'[41] Gerçekten de, insanların politik örgenliği olabildiğince uzun bir süre sağlıklı bir koşulda tutmaya çalışmaları gerekir, tıpkı kendi öz örgenlikleri için de yaptıkları gibi. Ve bunu başarabilmenin en iyi yolu yürütme gücünü yasama gücünden ayırmak ve çeşitli anayasal aygıtları kullanmaktır. Ama en iyi yapılaşmış Devletin

[37] *T.S.*, III, 9, s. 73.
[38] *T.S.*, III, 3, s. 57.
[39] *T.S.*, III, 4, s. 59.
[40] *T.S.*, III, 5, s. 60-1.

bile, üstelik başkalarından daha uzun süre yaşıyor olsa da, önceden görülmeyen koşullardan ayrı olarak, bir sonu olacaktır, tıpkı sağlıklı ve gürbüz bir insan bedeninin de en sonunda ölecek olması gibi, üstelik önceden görülmeyen ilinekler bir yana bırakılacak olursa hasta ve zayıf bedenlerden daha uzun yaşama eğiliminde olsa bile.

4. Vargı Notları

Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşme*'de söylediklerinin belli bir bölümü onun tıpkı kendi kenti olan Cenova gibi küçük bir cumhuriyetten yana eğilimleriyle ilgilidir. Ancak çok küçük bir Devlettedir ki örneğin yurttaşların dönemsel olarak toplanmaları ve yasama işlevlerini yerine getirmeleri olanaklı olacaktır. Yunan kent-Devleti ve küçük İsviçre cumhuriyeti ona büyüklük açısından kendi Devlet idealini veriyorlardı. Dahası, çağdaş Fransa'yı çirkinleştirmiş ve Rousseau'yu dehşete düşürmüş olan varsıllık ve yoksulluk uçları İsviçre halkının daha yalın yaşamında bulunmuyorlardı. Yine, Rousseau'nun onaylamadığı temsilcilik dizgesi Devletlerin genişlikleri tarafından dayatılmaktadır, üstelik 'bize feodal hükümetten, insanlığı değersizleştiren ve insan adını onursuzlaştıran o tüzesiz ve saçma dizgeden gelse'[42] bile. Hiç kuşkusuz, Rousseau çok küçük bir Devletin söz gelimi kendini savunma güçlüğü gibi belli sakıncaları olduğunu çok iyi anlıyordu; ama bir küçük Devletler federasyonu düşüncesini kabul ediyordu.

Gene de Rousseau'nun küçük Devletleri yeğleyen görüşü politik kuramının gerçi görünüşte hoş olsa da göreli olarak önemsiz bir yanını oluşturmaktadır. Örneğin Fransa'nın gerçekte bir küçük Devletler çokluğuna ya da böyle Devletlerden bir konfederasyona indirgenebilecek olduğunu düşünecek denli düşlemci değildi. Her ne olursa olsun, halkın egemenliği

[42] *T.S.*, III, 15, s. 83.

düşüncesi ve halk için hükümet ülküsü Devletlerin uygun büyüklükleri konusundaki düşüncelerinden çok daha önemli ve etkiliydiler. Halk egemenliği düşüncesi Robespierre ve Jacobinler üzerinde belli bir etki yaratmıştı. Ve diyebiliriz ki Özgürlük ve Eşitlik belgileri Avrupa üzerine yayıldığı zaman, yayılanlar, gerçi kendisi devrimin bir savunucusu olmuş olmasa da, belli bir düzeyde Rousseau'nun düşünceleriydiler. Rousseau bir kozmopolitan değildi: Aydınlanmanın kozmopolitanlığını sevmiyordu ve Sparta'nın, erken Roma Cumhuriyetinin ve İsviçre halkının ırasalı olmuş olan o vatanseverlik ve yurtseverlik duygusundan yoksunluğunu küçümsüyordu. Öyleyse, en azından diyebiliriz ki Rousseau'nun ulusal halk egemenliği kavramı uluslararası toplumculuktan ayrı olarak ulusal demokrasinin gelişimi ile belli bir yakınlık gösteriyordu.

Ama Rousseau'nun yazılarının politik gelişmeler üzerindeki somut etkilerini ölçmeyi düşünemeyiz; kendimizi az çok genel belirtilere sınırlamak zorundayız. Hiç kuşkusuz kuramlarının başka filozoflar üzerindeki etkilerini izlemek çok daha kolaydır. Ve ilk akla gelen iki düşünür Kant ve Hegel'dir.

Rousseau'nun toplumsal sözleşme kuramının bu bakımdan önemi ya çok azdır ya da hiç yoktur. Gerçekten de, ana politik çalışmasının başlığının açıkça gösterdiği gibi, bu kurama büyük önem veriyordu; ama bu salt yapay bir aygıttı ve varsayımsal doğa durumundan politik toplum durumuna geçişi aklamak için başka yazarlardan üstlenilmişti. Geleceği olan bir kuram değildi. Genel istenç öğretisi çok daha önemliydi. Ama bu öğreti en azından iki yolda geliştirilebilirdi.

Toplumsal Sözleşme'nin ilk taslağında Rousseau genel istençten her insandaki arı bir anlama edimi olarak, bir insanın komşusundan neyi isteyebileceği ve komşusunun ondan neyi istemede hakkı olduğu üzerine bir uslamlama olarak söz etmektedir. İstenç burada ussal olarak gösterilmektedir. Buna *Toplumsal Sözleşme*'de anlatılan öğretiyi ekleyelim: 'salt istek

dürtüsü köleliktir, oysa kendimize dayattığımız bir yasaya boyuneğmek özgürlüktür.'[43] O zaman önümüzde özerk, ussal bir istenç ya da bir kılgın us durmaktadır ki, bununla insan deyim yerindeyse yüksek doğasında kendi için yasamada bulunmakta, bir ahlaksal yasa bildirmekte ve kendini alt doğasında buna bağlı kılmaktadır. Ve bu yasa evrenseldir, şu anlamda ki, us haklı olanı ve, en azından örtük olarak, her insanın aynı durumda yapması gerekeni buyurur. Ahlaksal alanda yasamada bulunan bu özerk istenç kavramı Kantçı töre anlayışının açık bir öncelenişidir. Karşı çıkılabilir ki, Kant'ın gözünde istenç arı ussal bir istenç iken, buna karşı Rousseau yasa insanların yüreklerinde silinemez harflerle yazılı olmadıkça usun bir eylem kılavuzu olarak etkisiz olacağı olgusunu vurgulamaktadır. Ussal istenç insanın temel dürtülerinde yatan güdücü bir güce gereksinmektedir. Bu doğrudur. Başka bir deyişle, Rousseau'nun insanın ahlaksal yaşamında *le sentiment intérieur* tarafından oynanan rolü vurguladığı doğrudur. Ama Rousseau'nun genel istenç kuramının ve Kant'ın kılgın us kuramının bir ve aynı şey olduklarını ileri sürmek söz konusu olamaz. Önemli olan nokta yalnızca birincinin kuramında Kantçı bir yönde gelişmeye açık öğelerin bulunuyor olmalarıdır. Ve Kant hiç kuşkusuz Rousseau'nun yazılarından etkileniyordu.

Genel istenç, bununla birlikte, yalnızca nesnesi ile ilişkide evrensel değildir. Rousseau için ayrıca öznesi ile ilişkide de evrenseldir. Daha açık bir deyişle, genel istenç o denli de egemen halkın, toplumsal sözleşme tarafından varoluşa getirilen ahlaksal varlığın ya da kamusal kişinin de istencidir. Ve burada Hegel tarafından geliştirilecek olan örgensel Devlet kuramının tohumlarını buluyoruz. Hegel toplumsal sözleşme kuramını eleştiriyor ve yadsıyordu; ama istenci Devletin ilkesi olarak saptadığı için Rousseau'yu salık veriyordu.[44] Hegel

[43] *T.S.*, I, 8, s. 19.

[44] Bkz. *The Philosophy of Right*, çev. T. M. Knox, Oxford 1942, s. 156-7.

hiç kuşkusuz Rousseau'nun Devlet ve genel istenç kuramlarını üstlenmiyordu; ama onu inceliyor ve politik kuramının gelişiminde ondan etkileniyor ve esinleniyordu.

Rousseau'nun küçük Devletlerden yana bir eğilim taşıdığını belirtmiştik. Bir ideal olarak gördüğü politik toplum türünde genel istenç doğrudan demokratik olarak nitelendirebileceğimiz bir yolla, eş deyişle bir halk meclisinde yurttaşların oy vermeleri yoluyla sergilenecekti. Ama böyle meclisleri bütünüyle olanaksızlaştıran büyük bir Devleti alacak olursak, genel istenç doğrudan yasamada anlatım bulamıyacaktır. Ancak dönemsel seçimlerde belli bir düzeyde anlatım bulabilecek, ama yasamacı yanının anlatımı için egemen halktan başka bir insanın ya da insanların yorumlarına gereksinecektir. Ve bu noktadan öteye belli bir önderin dilinde açık anlatım bulacak olan yanılmaz ulusal istenç anlayışına giden yol oldukça kısadır. Demek istemiyorum ki Rousseau kuramının böyle bir yorumunu onaylayacaktı. Tersine, böyle bir şeyden büyük bir rahatsızlık duyacak ve yazılarının buna karşı çıkan kesimlerini gösterecekti. Aynı zamanda eklemli anlatım bulmaya çalışan yarı-gizemli bir istenç kavramı bu tür bir kötüye kullanıma karşı kapalı da değildir.

Bununla birlikte, genel istenç kuramının gelişiminin girebilecek olduğu bir başka yol daha vardır. Bir ulusu belli bir işlemsel ideale iye olarak düşünebiliriz. Ve bu ideal onun tarihinde ve gelenek ve kurumlarında belli bir ölçüde anlatılıyor olarak, ve durağan, eklemli bir ideal değil ama aşamalı olarak yaratılmış olan ve ulusal gelişimin ışığında değişim ve yeniden biçimlenme isteyen bir ideal anlamında yoğrulabilir olarak görülebilir. Ve belki de o zaman yasamacıların ve politik kuramcıların görevlerinden, en azından belli bir düzeyde, bu ideale somut anlatım verme ve böylece ulusa 'gerçekte ne istediğini' göstermeye çalışma görevi olarak söz edebiliriz. Bu anlayışın eleştiriden bağışık olduğunu düşünmüyorum.

Ama önemli olan nokta yorumlama örgenini yanılmaz bir sözcü olarak tasarlamaya zorlanmaksızın bir genel istenç kuramını ortaya koymanın olanaklı olduğudur. Yasama ve hükümet ulus için neyin iyi olduğunu onun geleneklerinin, kurumlarının ve tarihsel koşullarının ışığında görmeye çalışabilirler; ama bundan en iyi olana ilişkin yorumun doğru olduğu ya da doğru olarak görülmesi gerektiği sonucu çıkmaz. Kendi için en iyi olanı isteyen bir ulus düşüncesini ve bu istence anlatım vermeye çalışan ya da anlatım vermeye çalışma yükümlülüğü altında duran bir hükümet ve yasama düşüncesini taşımak olanaklıdır, yanılmaz bir yorum ve anlatım aygıtı olduğu varsayılmaksızın. Başka bir deyişle, Rousseau'nun kuramını batı ekinimizde bulunduğu biçimiyle demokratik bir Devletin yaşamına uyarlamak olanaklı olacaktır.

Rousseau'nun kuramının birbirinden uzaklaşan gelişimlerinin olanaklı olmalarının ana nedenlerinden biri de hiç kuşkusuz onun kuramı bildiriminde bulunabilecek olan ikircimdir. Önemli bir ikircim şudur. Rousseau toplumsal düzenin tüm hakların temeli olduğunu söylediği zaman, eğer 'hak' ile yasal hakkı anlıyorsak, bu bildirim zararsız bir anlamda alınabilir. O zaman bildirim bir apaçıklık örneği olmaktadır. Ama yasama ahlakı doğurur dediği zaman,[45] bu Devletin ahlaksal niteliklerin kaynağı olduğunu imlemektedir. Ve eğer bunu bölümsel toplumlar üzerine saldırıları ile ve aracılığı Kilisede tarafından yapılan bildirilmiş dinden ayrı olarak bir uygar dini savunması ile birleştirecek olursak, Rousseau'nun politik kuramının bütüncülcülük yönünü gösterdiği görüşünün nasıl ortaya sürülebildiğini anlamak kolaydır. Gene de gerçekte ahlakın yalnızca Devlete bağımlı olduğunu düşünmüyordu. Herşey bir yana, Devletin kendisinin iyi olabilmesi için erdemli yurttaşlara gereksinim olduğu noktasında diretiyordu. Böylece Platon'un ikilemi ile yüz yüze geliyordu. İyi yurttaşlar

[45] *T.S.*, IV, 7, s. 111.

olmaksızın iyi bir Devlet olamaz. Ama eğer yasama ve hükümet alanlarında Devlet yurttaşları yozlaştırma ve bozma eğilimindeyse, onların iyi yurttaşlar olmaları olanaksızdır. Rousseau'nun bir Solon ya da Lycurgus tipinde aydınlanmış bir 'yasamacı' düşüncesine başvurmasının nedenlerinden biri budur. Ama yalnızca bu ikilemle yüz yüze kalmış olduğu biçimindeki olgu bile göstermektedir ki, Devletin doğru olduğunu bildirdiği herşeyin doğru olduğu anlamında, ahlakın yalnızca Devlete bağımlı olduğunu düşünmüyordu. Dahası, inanıyordu ki insanların yüreklerinde doğal bir yasa yazılıdır. Ve, belli koşullar ve önlemler verildiğinde, bu doğal yasanın egemen halkın bildirilmiş istencinde açık anlatım bulacak olduğunu düşündüyse, bu iyimserlik törel olguculuğa olmaktan çok insanın doğal iyiliğine duyulan inanca bağlıydı. Ama açıkça öyle bildirimlerde bulunuyordu ki, ahlakın yasamadan ve toplumsal görüşten türetilmesini imliyor görünmeleri anlamında, törel olguculuk kokusu veriyorlardı. Başka bir deyişle, bir bütün olarak alındığında kuramı ikircimlidir. İnsan her zaman iyiyi ister, ama bunun doğası konusunda yanılabilir. Ahlaksal yasayı kim yorumlayacaktır? Yanıt ikircimlidir. Kimi zamanlar denmektedir ki bu duyunçtur, ama başka zamanlar yasama gücü olduğunu duyuyoruz. Bir yandan, yasamanın sesi zorunlu olarak yanılmaz değildir; bencil çıkarlar tarafından etkilenebilir ve o zaman genel istenci anlatamaz. Öyle görünmektedir ki duyunç belirleyici etmen olmalıdır. Öte yandan, bir insan kendini egemen halkın kararına uydurmalıdır: eğer gerekirse, özgür olmaya zorlanmalıdır. Burada hiçbir ikircimin olmadığını söylemek çok güçtür. Bu yüzden, Rousseau'nun kendisinin insanların yüreklerine silinmez harflerle kazınan yasayı ve duyuncun sesini vurgulamış olmasına karşın, kuramında bağdaşmaz öğelerin bulunduğu ve yeni öğenin doğal bir ahlaksal yasaya ilişkin geleneksel anlayışı ortadan kaldırma eğiliminin kendisi olduğu savını anlayabiliriz.

Son bir gözlem daha. Rousseau'yu Fransız Aydınlanması genel başlığı altında irdeledik. Ve kendisini Ansiklopedicilerden ve d'Holbach çevresinden ayırmış olduğu olgusunu göz önüne alırsak, bu uygun olmayan bir sınıflama olarak görünebilir. Dahası, yazın sanatının gelişiminde Rousseau yalnızca Fransız değil ama Alman yazını üzerinde de önemli bir etki yaratıyordu, özellikle *Sturm und Drang* döneminde. Ve bu onu Fransız Aydınlanmasından ayırmak için ek bir neden olarak görünebilir. Ama Rousseau duyarlık yazınının yaratıcısı değildi, üstelik ona güçlü bir dürtü vermiş olsa bile; ne de insan yaşamında tutkuların ve duygunun önemini vurgulayan onsekizinci yüzyıl Fransız filozof ve yazarları arasında yalnızdı. Örneğin yalnızca Vauvenargues'yi anımsamak yeterlidir. Durum böyle görünmektedir. Eğer Aydınlanmanın Fransa'daki ana özellikleri olarak kuru bir ussalcılığı, dinsel kuşkuculuğu ve bir özdekçilik eğilimini seçip çıkaracak olursak, o zaman hiç kuşkusuz Rousseau'nun Aydınlanmanın üstesinden geldiğini ya da ötesine geçtiğini söylememiz gerekir. Ama pekala dönem konusundaki anlayışımızı Rousseau'yu da içine alacak bir yolda yeniden gözden geçirebiliriz: onda kuru bir ussalcılıktan, özdekçilikten ve dinsel kuşkuculuktan daha öte şeyler de bulabiliriz. Bununla birlikte, işin gerçeği şudur. Rousseau görüşlerinin köklerini onsekizinci yüzyıl Fransız genel düşünce deviminde bulmuş olmasına karşın, felsefe ve yazın tarihinde öylesine önde gelen bir yerde durmaktadır ki, ona yalın bir sınıf-etiketi vermek ve böylece hakkının verilmiş olduğunu sanmak doğru olmayacaktır. O Jean-Jacques Rousseau'dur ve öyle kalacaktır, yalnızca belli bir tipin örneği değildir. Kuramlarından kimileri, söz gelimi bir toplumsal sözleşme kuramı çağa özgüdürler ve tarihsel bir ilgiden daha ötesini hak etmemektedirler. Düşüncesinin başka yanlarında, özellikle politik, eğitsel ve ruhbilimsel boyutlarında, ileriye, geleceğe bakıyordu. Ve sorunlarından kimileri, örneğin birey ve Dev-

let arasındaki ilişki sorunu, açıktır ki şimdi de onları yazmakta olduğu zamanki denli somut sorunlardır, üstelik onun sorularına şimdi değişik formülasyonlar veriyor olsak bile.

ANABÖLÜM İKİ
ALMAN AYDINLANMASI

BÖLÜM BEŞ

ALMAN AYDINLANMASI (1)

1. Christian Thomasius

ALMANYA'DA Aydınlanmanın [*Aufklärung*] ilk evresinin başlıca temsilcisinin Christian Thomasius (1655-1728) olduğunu söylemek belki de doğru olacaktır. Babası Jakob Thomasius Leibniz'in öğretmenlerinden biriydi. Genç bir insan olarak Thomasius felsefe alanında Fransızların Almanlara üstünlüğünü vurguluyordu. Almanların ne ortak yararı geliştiren ne de bireysel mutluluğa katkıda bulunan metafiziksel soyutlamalara eğilimleri vardı. Metafizik gerçek bilgi sağlamaz. Dahası üniversitelerde öğretildiği biçimiyle 'öğrenilmiş' felsefe ussal düşüncenin ereğinin kendi uğruna soyut gerçekliği düşünmek olduğunu kabul etmektedir. Ama bu önkabul bir yanılgıdır. Felsefenin değeri yararlılığında, toplumsal ya da ortak yarara ve bireyin mutluluğuna ya da iyiliğine katkıda bulunma eğiliminde yatmaktadır. Başka bir deyişle, felsefe bir ilerleme aracıdır.

Metafiziğe ve arı anlıksalcılığa karşı bu düşmanlık belli bir düzeyde görgücülükte temellenmişti. An, Thomasius'a göre, ön-yargılardan ve ön-sanılardan, özellikle Aristoculuğun ve Skolastizmin ırasalı olanlardan arıtılmalıdır. Ama Thomasius Aristoteles'in ve Skolastiklerin metafiziklerini bunların yeri-

ne yeni bir metafizik geçirmek amacıyla yadsımıyordu. Böylece örneğin Descartes ve Spinoza'nın etkisi altında matematiksel yöntemin bir buluş felsefesine uygulanmasını savunan ve gerçeğin saptanmasını insan yaşamının en soylu ülküsü olarak yücelten Tschirnhaus'un (1651-1708) *Medicina mentis*'ine saldırıyordu. Thomasius için açıktır ki doğal bilgimiz duyular üzerine bağımlıdır. Hiçbir doğuştan düşüncemiz yoktur, ve salt çıkarsamacı bir yöntem yoluyla dünyaya ilişkin gerçekler bulamayız. Görgülenim ve gözlem biricik güvenilir bilgi kaynaklarıdırlar; ve bu bilginin sınırları duyularımız tarafından belirlenmektedir. Bir yandan, eğer duyular üzerinde hiç bir izlenim yaratmayacak denli küçük birşey varsa, onu bilemeyiz. Öte yandan, öylesine büyük şeyler vardır ki anlarımızın sığasını aşmaktadırlar. Örneğin duyuların nesnelerinin bir İlk Neden üzerine bağımlı olduklarını bilebiliriz; ama bu nedenin kökenini bilemeyiz, en azından felsefe yoluyla. Ansal yapımızın duyu-algısı üzerine bağımlılığı ve buna bağlı olarak bilgi erimimizin sınırlanışı metafiziksel kurgunun boşluğunu göstermektedir. Ne de duyuların güvenilirliklerinden kuşku duyarak ve sonra güvenilirliklerinin felsefi bir tanıtını vermeye kalkışarak metafiziğe geri düşmeye izin vermemiz gerekir. Kuşkunun gerçekten de ansal yaşamlarımızda kendine özgü bir yeri vardır. Çünkü geçmişin insana hiçbir yarar sağlamadıkları açığa çıkmış görüşlerini kuşkunun sınavından geçirmemiz gerekir. Ama sağlam sağduyu kuşkuya bir sınır koyar. Kendimizi kuşkuculuğa ya da metafiziğe kaptırmaktan kaçınmamız gerekir. Tersine, kendimizi duyular tarafından sunulduğu biçimiyle dünyanın bilgisine erişmeye vermemiz gerekir, ve gene de bilginin kendisi uğruna değil, ama yararlılığı uğruna.

Ama gerçi Thomasius'un *Einleitung zur Vernunftlehre* ve *Ausübung der Vernunftlehre* başlıklı çalışmalarında (her ikisi de 1691) göründüğü biçimiyle felsefe düşüncesi belli bir düzey-

de görgücü bir bakış açısının anlatımı olsa da, onu yalnızca toplumsal gelişimlere değil ama Protestan Reformasyonunun dünya görüşüne de bağlayan tarihçiler büyük bir olasılıkla haklıdırlar. Hiç kuşkusuz, eğer ortak yarar düşüncesine verilen önemin orta sınıfın yükselişinin bir anlatımı olduğunu doğrudan ileri sürecek olursak, kendimizi abartmada bulunduğumuz suçlamasıyla yüz yüze bırakmış oluruz. Çünkü ortak yarar düşüncesi örneğin ortaçağ felsefesinde de önemli bir konumda bulunuyordu. Aynı zamanda, kuşku duymaksızın denebilir ki yararcıl felsefe anlayışı, yeteneklerini ortak yararın geliştirilmesi için kullanan aydınlanmış us düşüncesi üzerinde yoğunlaşmasıyla, ortaçağ-sonrası toplumsal yapı ile belli bir bağıntı gösteriyordu ve bu nedenle ondan 'burjuva' felsefesi olarak söz etmek anlamsız olmayacaktır, yeter ki bu sözcük bir sövgü terimi olarak kullanılıyor olmasın. Dinsel bağıntıya gelince, öyle görünmektedir ki bu burjuva felsefesini Protestan Reformasyonunun bakış açısının layikleşmiş bir uzantısı olarak alan görüşte belli bir gerçeklik payı vardır. Tanrıya gerçek hizmet toplumsal yaşamın olağan biçimlerinde bulunacaktır, bir yana çekilerek bengi gerçekliklerin düşünülmesinde ya da dünyaya sırt çevirerek çilecilik ve nefsiköreltme gibi davranışlara yönelmede değil. Bu düşünce, katı dinsel çerçevesinden sıyrıldığı zaman, kolayca bu dünyada toplumsal ilerleme ve bireysel başarının tanrısal bağışkanlığın belirtileri olduğu vargısına götürmektedir. Ve eğer felsefi düşüncenin Luther'in ileri sürmüş olduğu gibi tanrıbilimsel alanda aşağı yukarı hiçbir yetkinliği yoksa, öyle görünmektedir ki bunun doğal vargısı felsefenin kendini toplumsal yararın ve bireysel zamansal mutluluğun geliştirilmesine vermesi gerektiği biçiminde olacaktır. Felsefi düşüncenin başlıca güdüsü gerçeğin kendi uğruna düşünülmesi değil, ama yararlık olacaktır. Başka bir deyişle, felsefe törebilim, toplumsal örgütleniş ve tüze sorunlarıyla ilgilenecektir, metafizik ve tanrıbilim

ile değil. İnsan çevresinde özeklenecektir; ama insanı irdelemedeki başlıca amacı felsefi bir insanbilimi genel bir Varlık metafiziği ile bütünleştirmekten çok insanın zamansal iyiliğini geliştirmek olacaktır. İnsan metafiziksel olarak ya da tanrıbilimsel bir bakış açısından değil ama ruhbilimsel olarak irdelenecektir.

Bu hiç kuşkusuz felsefenin karşı-dinsel olması gerektiği anlamına gelmez. Görmüş olduğumuz gibi, Fransız Aydınlanmasının felsefesi sık sık Katolikliğe ve, en azından belli düşünürler durumunda, genel olarak dine düşmandı ve onu toplumsal ilerlemenin bir düşmanı olarak görüyordu; ama bu bakış açısı hiç kuşkusuz genel olarak Alman Aydınlanmasının ya da özel olarak Thomasius'un ırasalı değildi. Thomasius dine karşı olmaktan çok uzaktı. Tersine, Lutherci Kilisede onyedinci yüzyılın sonlarına doğru doğmuş olan ve bu dinsel kümeye yeni bir dinsel sofuluk yaşamı aşılamaya çalışan pietizm ile ilişkisi vardı ya da ilişkiye girmişti. Ama pietizmin dini yalnızca duyguya indirgediği söylemek haklı olmasa da, devim metafiziğe ya da Skolastik tanrıbilime hiçbir duygudaşlık göstermiyor ve kişisel inanç ve içselliği vurguluyordu. Pietizm de, öyleyse, gerçi değişik nedenlerle de olsa, görgücülük gibi, felsefeyi metafizikten ve doğal tanrıbilimden uzaklaştırmaya katkıda bulunuyordu.[1]

Vernunftlehre ya da *Us Öğretisi*'nin vargısı metafiziğin yararsız olduğu ve usun insanın iyiliğini geliştirmek için kullanılması gerektiği biçimindedir. Thomasius'un törel kuramı *Einleitung zur Sittenlehre* (1692) ve *Ausübung der Sittenlehre*'de (1696) sunulmaktadır. Ama kuram ilginç bir başkalaşıma

[1]Bu bildirim pietizmin Thomasius ve izleyicileri üzerindeki doğrudan etkisi açısından doğrudur; çünkü dini ve tanrıbilimi felsefi düşüncenin alanından uzaklaştırma eğilimindeydi. Ama bildirim sınırlanma gereksinimi içinde durmaktadır. Örneğin, sonraki ciltte görüleceği gibi Hegel'in düşüncesinin gelişimini anlayabilmek için pietizm üzerine belli bir bilgi zorunludur.

uğramaktadır. İlkin insanın en yüksek iyisinin ruh dinginliği olduğu söylenmekte, ve buna giden yolun us tarafından gösterildiği, istencin ise insanı iyiden uzaklaştıran yeti olduğu bildirilmektedir. Bu bireyselci bir ülkü gibi görünmektedir. Ama Thomasius bundan sonra ileri sürmektedir ki insan doğal olarak toplumsal bir varlıktır ve ancak bir toplum üyesi olarak sözcüğün gerçek anlamında bir insandır. Bundan şu çıkmaktadır ki insan toplumsal bağ olmaksızın, başkaları için sevgi olmaksızın ruh dinginliğine erişemez; ve birey ortak yarar için özveride bulunmalıdır. Karşılıklı sevgi yoluyla ortak bir istenç doğar ki salt kişisel ve bencil istenci aşmaktadır. Bundan çıkan sonuç ise istencin kötü olarak ıralanamıyacak olduğu gibi görünmektedir. Çünkü 'ussal sevgi' istencin bir belirişidir; ve erdemler ussal sevgiden doğarlar. Ama Thomasius gene de insan istencinin kötü olduğu görüşünü savunmayı istemektedir. İstenç ona göre varsıllık, onur ve haz istekleri gibi temel dürtü ya da itkilerin kölesidir. Özgecilik kendi çabalarımızla elde edilemez. İnsanın seçtikleri ve eylemleri ancak günah üretebilir: yalnızca tanrısal kayradır ki insanı ahlaksal güçsüzlükten kurtarma yeteneğindedir. Başka bir deyişle, Thomasius'un törel yazılarında son sözü söyleyen pietizmdir, ve kendini açıkça bir insanın kendi öz gücüyle doğal bir ahlak geliştirebilecek olduğunu düşünmüş olduğu için kınamaktadır.

Thomasius özellikle tüze bilimi ve uluslararası tüze alanlarındaki çalışmaları ile tanınmaktadır. 1688'de *Institutionum jurisprudentiae divinae libri tres, in quibus fundamenta juris naturae secundum hypotheses ill. Pufendorfii perspicue demonstrantur* başlıklı çalışmasını yayımladı. Bu çalışmada, başlıktan da anlaşılacağı gibi, ünlü tüzeci Samuel Pufendorf'a (1632-94) bağımlılık içinde yazıyordu. Ama bunun arkasından gelen *Fundamenta juris naturae et gentium ex sunsu communi deducta*'da (1705) daha yüksek bir özgünlük ve bağımsızlık düzeyi gösteriyordu. Bunda metafiziksel değil ama ruhbilimsel

bir ırada olan insanı irdeleyerek başlamaktadır. İnsanda üç temel itki bulmaktadır: olabildiğince uzun ve olabildiğince mutlu olarak yaşama isteği, ölüm ve acıdan içgüdüsel kaçınma eğilimi, ve mülkiyet ve efendilik isteği. Us bu dürtü ya da itkileri denetlemediği sürece insan toplumunun bir doğal durumu söz konusudur ki, bir savaş ve barış karışımıdır ve her zaman birinciye doğru bozulma eğilimi içindedir. İşlerin bu durumu ancak ussal düşünce üstünlük kazandığı ve insan için olanaklı en uzun ve en mutlu yaşamı güvence altına almaya yöneldiği zaman düzeltilebilmektedir. Ama mutlu bir yaşam nedir? İlk olarak, türeye uygun bir yaşamdır; ve türe ilkesi başkalarına onların bize yapmalarını dilemediğimiz şeyleri yapmamamız gerektiğidir. Bu ilke üzerine dar anlamda, eş deyişle dışsal barışçıl ilişkilerin korunmasına yönelik olarak doğal yasa temellendirilmiştir. İkinci olarak, mutlu bir yaşam görgülülük (*decorum*) tarafından ıralandırılır; ve görgülülük ilkesi başkalarına onların bize yapmalarını dilediğimiz şeyleri yapmamız gerektiği biçimindedir. Bu ilke üzerine politika kurulmuştur ki, iyiliksever eylem yoluyla barışın geliştirilmesine yöneliktir. Üçüncü olarak, mutlu bir yaşam erdem ve özsaygı (*honestum*) gerektirir; ve ilke burada kendimize başkalarının kendi yeteneklerine göre kendilerine yapmalarını dilediğimiz şeyleri yapmamız gerektiği biçimindedir. Bu ilke üzerinedir ki içsel barışa yönelen töre temellendirilmiştir.

Burada Thomasius'un *Ausübung der Sittenlehre*'sinde insanın kendi öz çabalarıyla ahlaksal bir yaşam geliştirme yeteneksizliği konusundaki yaklaşımının düşündürdüğü bakış açısından oldukça uzaklaşan bir görüş buluyoruz. Çünkü *Fundamenta juris naturae et gentium ex sunsu communi deducta*'da açıkça doğal bir yasayı insan usundan türetmek olanaklıdır, ve usun kullanımı yoluyla insan bencil dürtülerinin üstesinden gelerek yararlı olanı, eş deyişle ortak yararı geliştirebilir görüşünü benimsemektedir. Pufendorf da doğal yasayı ustan

türetmişti; ama Thomasius doğal yasayı metafizik ve tanrıbilimden öncelinin yapmış olduğundan daha keskin bir yolda ayırıyordu. Öyleyse, Aydınlanmanın ırasalı olan bir düşünce ile karşılaşıyoruz: us insan yaşamının yaralarını iyileştirebilir, ve usun kullanımı toplumsal yarara yöneltilmelidir. Birey kendi öz yararını bencil istek ve tenselliğinin üstesinden gelmede ve kendini toplumun iyiliğine altgüdümlü kılmada bulmalıdır. Bu hiçbir zaman demek değildir ki Thomasius dine ya da doğaüstü olana inancı bir yana atmıştı. Ama inanç, duygu ve tapınma alanına ait olan dini felsefi düşünce alanından ayırma eğilimindeydi. Topluluk üzerine getirilen Kalvinist vurgu layikleşmiş bir biçim altında görünmektedir; ama Thomasius için Lutherci pietizm ile birarada-varolmaktadır.

2. *Christian Wolff*

Alman Aydınlanmasının ikinci evresinin başlıca temsilcisi Christian Wolff'tur (1679-1754). Wolff'ta, bununla birlikte, Thomasius'unkinden oldukça ayrılan bir bakış açısını buluyoruz. Thomasius'da pietizm ile birleşmiş olarak görülen metafizik düşmanlığı Wolff'ta bütünüyle yitmiştir. Bunun yerine onda akademik felsefenin ve Skolastik metafiziğin yeniden dirilişini ve güçlü bir ussalcılığı görüyoruz. Bu Wolff'un dine karşı olma anlamında bir ussalcı olduğunu imleyecek bir yolda alınmamalıdır; hiç de böyle biri değildi. Ama tamamlanmış bir ussal felsefe dizgesi geliştirmişti ki, kapsamına metafizik ve doğal tanrıbilimi alıyor, ve üniversitelerde güçlü bir etki yaratıyordu. Gerçekten, felsefenin kılgısal ereğini vurguluyordu ve amacı insanlar arasında anlayış ve erdemin yayılmasına katkıda bulunmaktı. Ama düşüncesinin özgün yanı insan usunun Tanrının metafiziksel bilgisini de içermek üzere metafizik alanında pekinliğe erişme gücüne inancı ve bu güç üzerinde diretmesiydi. Bu ussalcılık sık sık '*Ussal ... Düşünceleri*'

('*Vernünftige Gedanken von ...*') sözcüklerinin göründükleri Almanca yazılarının başlıklarında anlatım bulmaktadır; örneğin '*Ussal Tanrı, Dünya ve İnsan Ruhu Düşünceleri*' (1719). Ve Latince çalışmaları hep birlikte 'Ussal Felsefe'yi oluşturmaktadırlar (*Philosophia rationalis*). Pietizmin inanç alanını us alanından ayırması ve metafiziği güvenilmez ve yararsız olarak ortadan kaldırması Wolff'un düşüncesine bütünüyle yabancı tutumlardı. Bu anlamda Rönesans-sonrası kıta felsefesinin büyük ussalcı geleneğini sürdürüyordu. Önemli ölçüde Leibniz'e bağımlı olarak yazıyor ve onun düşüncesini Skolastik ve akademik bir biçim altında anlatıyordu. Ama, Leibniz'in ve daha başka önde gelen öncellerinin özgünlüklerinden yoksun olmasına karşın, gene de Alman felsefesinde önemli bir kişiliktir. Ve Kant metafiziği ve metafiziksel tanıtları tartışırken, çoğu kez göz önünde tuttuğu şey Wolff'un felsefesidir. Çünkü ön-eleştirel döneminde Wolff'un ve izleyicilerinin düşüncelerini inceliyor ve özümsüyordu.

Wolff Breslau'da doğdu. Başlangıçta tanrıbilim eğitimini amaçlamış olmasına karşın çok geçmeden felsefeye yöneliyor ve Leipzig'de konu üzerine derslerini vermeye başlıyordu. Tschirnhaus'un *Medicine mentis*'i üzerine kimi notları onu Leibniz ile ilişkiye götürüyordu, ve onun salık vermesi üzerinedir ki Halle'de matematik profesörlüğüne atanıyordu. Orada yalnızca matematik üzerine değil ama ayrıca çeşitli felsefe dalları üzerine de dersler veriyordu. Bununla birlikte, görüşleri pietist meslektaşlarının karşıtçılığını yaratıyor ve onlar tarafından tanrısızlıkla suçlanmasına yol açıyordu. Yine bu çevrenin baskılarına boyun eğen I. Frederick William onu kürsüsünden uzaklaştırıyordu. Gerçekten de, ölümle cezalandırılacağı gözdağı verilerek Wolff'a iki gün içinde Prusya'yı terketmesi emrediliyordu. Buna karşın Marburg'da kabul görüyordu. Orada öğretmen ve yazar olarak etkinliklerini sürdürürken olay tüm Almanya'da ateşli tartışmalara yol açıyordu.

1740'ta II. Frederick tarafından Halle'ye profesör olarak geri çağrılıyor, ardından bir san ile onurlandırılıyordu. Bu arada düşüncelerinin etkisi Alman üniversitelerinde yayılmıştı. 1754'te Halle'de öldü.

Kimi bakımlardan Wolff baştan sona ussalcıydı. Böylece ideal yöntemi çıkarsamacı yöntem olarak görüyordu. Bu yöntemin biçimsel mantık ve arı matematik dışındaki kullanımları en yüksek ilkenin, çelişmeme ilkesinin, tüm olgusallığa uygulanabilir olması olgusu tarafından olanaklı kılınıyordu. Bu ilkeden yeterli neden ilkesini türetebiliriz ki, çelişmeme ilkesi gibi, salt mantıksal değil ama varlıkbilimsel bir ilkedir. Ve yeterli neden ilkesi felsefede büyük bir önem taşımaktadır. Örneğin dünya yeterli nedenini aşkın bir Varlıkta, eş deyişle Tanrıda taşıyor olmalıdır.

Wolff hiç kuşkusuz biliyordu ki yalnızca çıkarsamacı yöntem bir felsefi dizge kurmak için yeterli olmayacak, ve görgül bilimlerin gelişimi için daha da yetersiz kalacaktı. Görgül bilimler alanında görgülenim ve tümevarım olmaksızın hiçbir ilerleme yapamayız ve giderek felsefede bile görgül öğelere gereksinim duyarız. Sık sık, öyleyse, olasılık ile yetinmek zorundayız. Kimi önermeler saltık olarak pekindirler; çünkü çelişkiye düşmeksizin karşıtlarını ileri süremeyiz. Ama pek çok önerme vardır ki çelişmeme ilkesine indirgenememekte, tersine değişik olasılık dereceleri göstermektedirler.

Başka bir deyişle, Wolff Leibniz'in us gerçeklikleri (ki karşıtları çelişki olmaksızın ileri sürülemez ve zorunlu olarak gerçektirler) ve olgu gerçeklikleri (ki zorunlu olarak değil ama olumsal olarak gerçektirler) arasındaki ayrımını benimsiyordu. Örneğin ayrımı şu yolda uyguluyordu. Dünya karşılıklı olarak ilişkili sonlu şeylerin dizgesidir, ve doğası gereği belli bir yolda çalışan ya da devinen bir makine gibidir. Ama bu zorunluk varsayımsaldır. Eğer Tanrı istemiş olsaydı, dünya başka bir doğada olabilirdi. Bundan şu çıkar ki, dünyaya ilişkin

olan ve gerçeklikleri saltık olarak zorunlu olmayan birçok gerçek önerme vardır. Aynı zamanda dünya en sonunda tözlerden oluşmuştur ki, bunlardan her biri, en azından ideal olarak, açık bir düşüncede tasarlanabilen ve tanımlanabilen bir özü örneklendirmektedir. Ve eğer bu özlerin gerçek bir bilgilerini taşıyor olsaydık, bir zorunlu gerçeklikler dizisi çıkarsayabilirdik. Çünkü özleri tasarımladığımız zaman, somut varoluşu soyutlar ve olanak düzenini düşünürüz, Tanrının bu tikel dünyayı seçişine bakmaksızın. Aslında Wolff'un dünya olduğundan daha ayrı olabilirdi görüşünün kendi özler kuramına uymadığı ileri sürülebilir. Çünkü düşünülebilir ki, dünyayı oluşturan özler verildiğinde, dünya-düzeni ancak olduğu gibi olabilirdi. Bununla birlikte, belirtmek istediğim nokta Wolff'un ussalcılığının, tanımlanabilir açık ve seçik düşünceler ve çıkarsama üzerine vurgusunun, onu felsefeyi olanaklının, tüm olanaklı şeylerin bir bilimi olarak betimlemeye götürmekte olduğudur,—olanaklı bir şey bir çelişki içermeyen herhangi birşey olmak üzere.

Leibniz'in sözünü etmiştik, ve hiç kuşkusuz Wolff'un düşüncesi üzerinde belirgin bir etkisinin olmuş olduğu konusunda hiçbir soruya yer yoktur. Bu etkinin örneklerini az sonra kısaca göreceğiz. Ama özler düşüncesini yeniden getirirken Wolff Skolastiklere açık göndermede bulunmaktadır; ve, zamanın Skolastizme yönelik yaygın hoşnutsuzluğu verildiğinde, onların düşünceleri üzerinde ilerlemekte olduğunu ileri sürmeyecek denli dikkatli olmasına karşın, Leibniz'i izleyerek, onların görüş ve çalışmalarının toptan kınanmasına hiç de duygudaş olmadığı olgusunu gizlememektedir. Ve gerçekte Skolastizmden etkilendiği bütünüyle açıktır. Ama Wolff'un öz olarak varlık üzerinde yoğunlaşması Aquinas'dan çok Scotus'u anımsatmaktadır. Düşünceleri Tomist dizgeden çok geç Skolastizm tarafından etkileniyordu. Böylece *Varlıkbilim*'inde yazıları Alman üniversitelerinde, giderek Protestan olanlarda

bile dikkate değer bir başarı kazanmış olan Suárez'den övgüyle söz etmektedir.

Skolastizmin etkisi Wolff'un felsefeyi bölümlemesinde de görülebilir. Hiç kuşkusuz geriye Aristoteles'e dek giden temel bölümleme kuramsal ve kılgısal felsefe olarak saptanmaktadır. Kuramsal felsefe ya da metafizik de genel olarak varlığı ele alan varlıkbilime, ruh ile ilgilenen ruhbilime, evren dizgelerini ele alan evrenbilime, ve konusu olarak Tanrının varoluş ve yüklemlerini alan ussal ya da doğal tanrıbilime ayrılmaktadır. (Kılgısal felsefe, Aristoteles ile birlikte, etik, ekonomi ve politikaya ayrılmaktadır.) Varlıkbilimin ya da genel metafiziğin doğal tanrıbilimden belirtik ayrılışı geriye Orta Çağa dek varmamaktadır; ve kimi zamanlar Wolff'un kendisine yüklenmiştir. Ama ayrım daha önce Descartesçı Clauberg (1622-65) tarafından yapılmıştı. Clauberg 'ontoloji' yerine 'ontosofi'den söz ediyor ve bu sonuncu terim bir Skolastik olan Jean-Baptiste Duhamel (1624-1706) tarafından kendi *Philosophia universalis* başlıklı yapıtında kullanılıyordu. Dahası, *Varlıkbilim*'inde Wolff belirtik olarak Skolastikler tarafından verilen tanımları ve onların varlık olarak varlığın bilimini irdelemelerini geliştirmeyi amaçlıyordu. Ve gerçi felsefeyi bölümlemesi söz gelimi St. Thomas Aquinas'ınkinden ayrılıyor olsa da, dallarını aşamalı olarak düzenlemesi açıkça Skolastik etki altında gelişiyordu.[2] Bu çok önemli bir sorun olarak görünmeyebilir; ama en azından gözlemek ilginçtir ki Skolastik gelenek Alman Aydınlanmasının önde gelen adlarından birinin düşüncesinde yaşamını sürdürüyordu, gerçi sağın Tomist bakış açısından bu Wolff felsefesinde bir yaşam alanı bulan oldukça değersizleştirilmiş bir Skolastizm biçimi olsa bile. Hiç kuşkusuz—Profesör Gilson ile birlikte—Aquinas'ın ve ona inanan izleyicilerinin 'varoluşçuluklarını' geç Skolastiklerin

[2]Eklemek gerek ki Wolff'un felsefeyi bölümlemesi daha sonraki Skolastik elkitapları ve ders-kitapları üzerinde önemli bir etki yaratmıştı.

'varoluşçulukları' ile karşıtlaştıranların düşündükleri şey budur.[3]

Leibniz'in etkisi Wolff'un tözü ele alışında açıkça görülebilir. Wolff 'monad' teriminden kaçınmış olsa da, algılanamaz yalın tözlerin varoluşunu konutluyordu. Bunlar uzamdan ve betiden yoksundurlar ve aralarında eksiksiz bir benzerlik taşıyan bir çift bulmak olanaksızdır. Özdeksel dünyada algıladığımız şeyler bu tözlerin ya da metafiziksel atomların toplaklarıdırlar; ve uzam, Leibniz'de olduğu gibi, fenomenal düzene aittir. İnsan bedeni de hiç kuşkusuz bir tözler toplağıdır. Ama insanda bir ruh vardır ki yalın bir tözdür ve varoluşu bilinç, öz-bilinç ve dışsal dünyanın bilinci olgusuna başvurarak tanıtlanabilir. Gerçekten de, ruhun varoluşu söz konusu olduğu sürece, bu öz-bilinçte herkese dolaysızca açıktır.

Wolff bilinç üzerine büyük bir vurgu getiriyordu. Ruh, yalın bir töz olarak, etkin bir güce iyedir; ama bu güç ruhun dünyayı tasarımlama yeteneğinden oluşmaktadır. Ve ruhun değişik etkinlikleri, ki bunların iki temel biçimi bilme ve istemedir, yalnızca bu tasarımlama gücünün değişik belirişleridirler. Ruh ve beden arasındaki ilişkiye gelince, bu önceden-saptanmış bir uyumun terimlerinde betimlenmelidir. Leibniz'de olduğu gibi, ruh ve beden arasında hiçbir doğrudan etkileşim yoktur. Tanrı şeyleri öyle bir yolda düzenlemiştir ki, ruh dünyayı kendi bedeninin duyu-örgenlerinde yer alan değişkilere göre tasarımlamaktadır.

Tanrının varoluşunun birincil tanıtı Wolff için evrenbilimsel bir uslamlamadır. Dünya, karşılıklı olarak ilişkili sonlu şeylerin dizgesi olarak, varoluş ve doğası için yeterli bir nedene gereksinir, ve bu yeterli neden tanrısal istençtir, gerçi tanrısal seçmenin de Tanrı tarafından anlaşıldığı biçimiyle en iyinin çekici gücünde kendi yeterli nedeni olsa da. Bu hiç kuşkusuz

[3]Bu konu üzerine bkz. Gilson'un *Being and Some Philosophers* (düzeltilmiş ve genişletilmiş ikinci yayım, Toronto, 1952).

Wolff'un Leibniz teozedisinin ana çizgilerini izlemesi gerektiği anlamına gelmektedir. Leibniz gibi o da fiziksel, ahlaksal ve metafiziksel kötülükler arasında ayrım yapmaktadır. Sonuncusu, sonluluğa zorunlu olarak eşlik eden eksiklik olarak, dünyadan ayrılamazdır. Fiziksel ve ahlaksal kötülüklere gelince, dünya en azından bunların olanağını gerektirmektedir. Soru gerçekte Tanrının dünyayı kötülük olmaksızın yaratabilecek olup olmadığı değil, ama kötülüğü—ya da en azından olanağını—içermeyen bir dünya yaratmak için yeterli nedenin olup olmadığıdır. Wolff'un yanıtı Tanrının dünyayı insan tarafından tanınma, onurlandırılma ve övülme gibi bir amacı göz önünde tutarak yaratmış olduğudur.

Tüm bunlarda Thomasius'un insan anı metafizikte ve doğal tanrıbilimde gerçeğe erişmek için yeteneksizdir görüşünden oldukça uzakta olduğumuz açıktır. Tanrının varoluşu konusunda kendi evrenbilimsel tanıtının yanısıra, Wolff varlıkbilimsel uslamlamayı da kabul ediyor ve bu uslamlamanın Leibniz ve kendisi tarafından geliştirilmesinin onu geleneksel eleştiri çizgilerine bağışık kıldığına inanıyordu. Wolff'a karşı getirilmiş olan tanrıtanımazcılık suçlaması saçmaydı. Ama pietistler arasındaki düşmanlarının usu inancın yerine koyduğunu ve onların din anlayışlarının temelini zayıflattığını düşünmüş olmaları anlaşılabilir birşeydir.

Wolff nasıl metafizik alanında insanın anlıksal güçsüzlüğü kuramını yadsımışsa, gene öyle insanın ahlaksal güçsüzlüğü kuramını, eş deyişle kendi başına bırakıldığında insanın günahtan başka birşey yapamıyacak olduğu görüşünü de yadsıyordu. Onun ahlak kuramı eksiksizlik düşüncesi üzerine kurulmuştu. İyi bizi ve koşulumuzu daha eksiksiz yapan olarak tanımlanırken, kötü ise bizi ve koşulumuzu daha da eksikli kılan olarak tanımlanmaktadır. Ama Wolff yalnızca iyi olarak—belli bir yolda bizi eksiksizleştiren olarak—gördüğümüzü istediğimiz ve kötü olarak gördüğümüz hiçbir şeyi istemediğimiz

olgusunun çok önceleri 'eskiler tarafından' anlaşılmış olduğunu kabul etmektedir. Başka bir deyişle, Skolastiklerin insan her zaman *sub specie boni* seçer deyimlerini kabul etmektedir. Açıktır ki bu durumda terimin geniş anlamında, eş deyişle istencin nesnesi olan herşeyi kapsayan olarak iyi ile, ahlaksal anlamda, eş deyişle uğruna çabalamamız ya da seçmemiz gereken olarak iyi arasında ayrım yapabilmek için belli bir ölçüt bulması gerekmektedir. Gerçekten, doğamızın eksiksizleştirilmesi düşüncesini vurgulamaktadır. Ama açıktır ki bu kavrama ahlaka-uygun ve ahlaka-aykırı eylemler arasında ayrım yapabilmemizi sağlayabilecek belirli bir içerik verilmelidir. Bunu yapmaya çalışırken Wolff usun denetimi altında insan doğasının çeşitli öğelerinin ve insanın iç ve dış koşullarının uyumlu kılınmaları düşüncesine önem vermektedir. Kimi yazarlar ileri sürmüşlerdir ki dışsal iyiyi *summum bonum*un ya da insan ahlaksal çabasının ereğinin kapsamına almakla Wolff bir 'Protestan töre'ye anlatım veriyordu. Ama, yüzyıllar önce, Aristoteles dışsal iyilerin bir yeterliliği durumunu insanın iyilerinin kapsamına alıyordu. Her ne olursa olsun, belirtmek gerekir ki Wolff bir kendini-eksiksizleştirme töresine bağlı görünebilecek olan bireycilikten kaçınma kaygısını taşımaktadır. Böylece insanın kendisini ancak başkalarına yardım etmeye ve salt bencil dürtülerinin üzerine yükselmeye çabalarsa eksiksizleştirebilecek olduğu olgusunu vurgulamaktadır. Tanrının onurunun ve ortak yararın yükseltilmesi kendini-eksiksizleştirme düşüncesine aittirler. 'Doğal yasa,' öyleyse, kendimizi ve koşulumuzu ve başkalarının koşulunu daha eksiksiz kılmamız gerektiğini, ve kendimizi ve başkalarını daha eksikli kılan şeyleri yapmamamız gerektiğini buyurmaktadır.

Wolff özgürlüğü ahlaksal yaşamın bir koşulu olarak ileri sürmektedir. Ama onun için özgürlüğün nasıl olanaklı olduğunu açıklamak, eğer bu bir insanın edimsel olarak yapmış olduğundan başka bir seçim yapabilecek olduğu anlamına geli-

yorsa, hiç de kolay değildir. Çünkü, gördüğümüz gibi, Doğayı tüm devimleri belirlenmiş ve (varsayımsal olarak) zorunlu olan bir makineye andırımlı olarak görmektedir. Bununla birlikte, bu güçlüğe karşın, Wolff insanın özgür olduğunda diretmeyi sürdürüyordu. Bu konumun aklanmasında ruh ve beden arasında önceden-saptanmış uyum kuramına başvurmaktadır. Aralarında doğrudan bir etkileşim yoktur. Bu yüzden, örneğin bedensel koşullar ve tensel dürtüler ruhun seçimlerini belirleyemezler. Seçimleri onun öz kendiliğindenliğinden kaynaklanır ve öyleyse özgürdürler.

Ama Wolff ahlaksal yaşamda anlığın istenç ile ilişkisi konusunda da güçlüğe düşmektedir. Ona göre, yalnızca doğal ahlaksal yasaya karşılık düşen şeyleri yapmaya yönelik sürekli bir istenç erdemin başlangıcı ve temelidir. Ama istencin bu değişmez yönü anlık ya da us tarafından, ahlaksal iyi ve kötünün bilgisi tarafından üretilebilir mi? Bu üretimin istencin kendisinin bir edimi olması gerekmez mi? İstencin nesnel ahlaksal iyiye doğru değişmez yönü daha baştan verili birşey olmadığı için, ve yalnızca anlık tarafından nasıl üretilebildiğini göstermede güçlük olduğu için, Wolff ahlaksal yaşamda eğitime duyulan gereksinimi ve onun tarafından oynanan önemli rolü vurgulamaktadır. Aynı zamanda vurgulamakta olduğu şey anlıksal eğitimdir, açık ve seçik düşüncelerin oluşumudur. Bu yüzden, Wolff insanın kendi öz çabalarıyla gerçekten ahlaksal bir yaşama nasıl ulaşabileceği sorusuna bütünüyle doyurucu bir yanıt sunmuyor olsa bile, açıktır ki onun için son sözü ussalcılık söylemektedir. Eğitimin birincil ereği insanın ahlaksal belirlenimi konusunda istenç için güdücü-kuvvetler olarak hizmet edebilecek açık düşünceler üretmektir. Kafasının arkasında neyin yattığı açıkça görünmektedir. İstenç doğal olarak iyiyi arar. Ama insan iyiye ilişkin düşüncelerinde yanılabilir. Gerçek, açık ve yeterli düşünceleri geliştirmenin önemi buradan gelmektedir. İstenç doğru olarak yalnızca anlık

tarafından güdülebilir. Wolff anlığın istenci nasıl yönetebildiğini ve doğru istekleri nasıl üretebildiğini tam olarak açıklamayı başaramamış olabilir; ama anlığın bunu yapabilecek olduğu konusunda hiçbir kuşkusu yoktu.

Wolff kimi zamanlar sanki anın eğitiminin amacı yararlı düşünceler üretmekmiş gibi konuşmaktadır. Ve eğer Wolff'un kendimize ve komşumuza karşı ödevlerimiz konusunda konuşurken insanın çalışması ve bu yolla ortak iyiyi geliştirmesi gerektiği üzerinde direttiğini anımsayacak olursak, belki de ahlaksal ülküsünün yalnızca saygıdeğer, çalışkan yurttaş ülküsü olduğu vargısını çıkarmaya yönelebiliriz. Başka bir deyişle, insanın ahlaksal belirlenimi konusunda baştan sona burjuva bir anlayış taşıdığı vargısını çıkarabiliriz—bir anlayış ki insanın bu dünyadaki belirlenimine ilişkin Protestan görüşün dünyasallaştırılmış bir biçimi olarak betimlenebilir. Ama gerçi bu anlayış düşüncesindeki öğelerden birini oluşturuyor olsa da, biricik öğe değildir. Çünkü 'yararlı' terimine geniş bir anlam erimi vermektedir. Topluma yararlı olmak yalnızca bir el emekçisi olarak ya da herhangi bir tür memur olarak dürüst bir hizmet vermek demek değildir. Örneğin sanatçı ve filozof gizilliklerini geliştirirler, kendilerini eksiksizleştirirler, ve topluma 'yararlı'dırlar. Yaşam için eğitim dar ve kaba bir anlamda alınmamalıdır. Wolff geniş bir eğitim ve kendini eksiksizleştirme düşüncesini kendi ahlaksal felsefesinin belirgin özelliği olarak gördüğü 'ortak iyiye hizmet etme ödevi' üzerinde bir diretme ile birleştirmeye çalışmaktadır.

Kant'ın insanın ahlaksal eksiksizlik için çaba göstermekle yükümlü olduğu, ve bu eksiksizliğe sonlu bir zaman içersinde erişilemiyeceği düşüncesi karşısında belirtmeye değer ki, ondan önce Wolff da ahlaksal eksiksizliğin burada ve şimdide kesin olarak erişilebilecek birşey olmadığını düşünüyordu. İnsanın hedefine ulaşması ve sonra deyim yerindeyse bir köşeye çekilmesi olanaksızdır. Ahlaksal eksiksizliği arama yükümlü-

lüğü sürekli olarak ona doğru çabada bulunma yükümlülüğünü, usun egemenliği altında dürtülerin ve duyguların tam uyumu uğruna sonsuza dek çabalama yükümlülüğünü imlemektedir. Ve bu hem bireye ve hem de insan soyuna düşen ortaklaşa bir yükümlülüktür.

İnsanın ödevleri onun hakları için temeldirler. Doğal olarak tüm insanlar eşittirler, ve insanlar olarak ödevleri aynıdır. Öyleyse hakları da aynıdır. Çünkü doğal ödevlerimizi yerine getirmemizi sağlayabilecek herşey için doğal hakkımız vardır. Hiç kuşkusuz kazanılmış haklar da vardır; ama doğal haklar söz konusu olduğu sürece, tüm insanlar eşittirler.

Wolff Devleti bir sözleşme üzerine dayandırmaktadır. Ama Devlet insanın ancak büyük bir toplumda kendisi için yaşam gereksinimlerini yeterli bir ölçüde elde edebileceği ve onları saldırıya karşı savunabileceği olgusunda doğal bir aklanma bulmaktadır. Devlet, öyleyse, ortak iyiyi geliştirmek için vardır. Hükümete gelince, en sonunda yurttaşların onayı üzerine dayanmaktadır—yurttaşlar ki en-yüksek erki kendilerine saklayabilir ya da herhangi bir hükümet biçimine aktarabilirler. Hükümet gücü yurttaşların ancak ortak iyiye erişme ile ilgili etkinlikleri üzerine genişleyebilir. Bununla birlikte, Wolff yurttaşların fiziksel ve tinsel iyiliklerini göz önünde tutarak hükümeti geniş gözetim güçleri ile donatıyordu. Çünkü ortak iyiyi insan eksiksizliği terimlerinde yorumluyordu, salt ekonomik terimlerde değil.

Uluslar, demektedir Wolff *Jus Gentium*[4] başlıklı çalışmasında, 'bir doğa durumunda yaşayan bireysel özgür kişiler' olarak görülmelidirler. Ve nasıl bireysel insanları yükümlülük altına getiren ve hakları doğuran bir doğal ahlaksal yasa varsa, gene öyle doğal bir uluslar yasası ya da zorunlu uluslar yasası vardır ki, değiştirilemezdir ve eşit haklar yaratmaktadır. Bu yasa uluslara uygulanmış olarak doğal ahlaksal yasadır.

[4] *Prolegomena*, 2.

Dahası, birarada alınan tüm uluslar, varsayılan bir onayla, bir üst Devlet oluşturuyor olarak anlaşılmalıdırlar. Çünkü doğanın kendisi ortak iyilikleri için ulusları bir uluslararası toplum oluşturmaya zorlamaktadır. Vargımız, öyleyse, bir bütün olarak ulusların bireysel ulusları büyük topluma karşı yükümlülüklerini yerine getirmeye zorlama hakkı taşıdıkları biçiminde olmalıdır. Ve nasıl ki demokratik bir Devlette çoğunluğun istencinin bütün halkın istencini temsil ediyor olarak görülmesi gerekiyorsa, üst Devlette de ulusların çoğunluğunun istenci tüm ulusların istencini temsil ediyor olarak alınmalıdır. Ama uluslar birey kümeleri için olanaklı olan yolda birarada toplanamazlarken bu nasıl anlatılacaktır? Wolff'a göre, eğer doğru usu izlemiş olsalardı üzerinde anlaşacak oldukları şeyi tüm ulusların istenci olarak almalıyız. Ve bundan 'daha uygar uluslar' tarafından onaylanmış olanın ulusların yasası olduğu vargısını çıkarmaktadır.

Bir uluslar toplumu kavramından türetilen yasa Wolff tarafından 'ulusların gönüllü yasası' olarak adlandırılmaktadır. Ve onu, ulusların kesin onayları üzerine dayanan bağlayıcı yasa ile ve örtük onayları üzerine dayanan geleneksel yasa ile birlikte, 'ulusların olumlu yasası' genel başlığı altına yerleştirmektedir. Ama imgesel bir yönetici ile bir üst Devlet düşüncesinin olanaklı eleştirisinden bütünüyle ayrı olarak, Wolff'un *jus gentium voluntarium* dediği şeyi *jus positivum* başlığı altına olmaktan çok *jus gentium naturale* başlığı altına koymak çok daha doğal görünmektedir. Çünkü ilk yolda yapılacak sınıflama varsayımsal bir uluslar toplumunun varoluşundan çok edimsel bir üst ya da evrensel toplumun varoluşunu gerektiriyor görünmektedir. Bununla birlikte, 'ulusların gönüllü yasası'nın varoluşunu ileri sürmede Wolff Grotius'a dayanmakta ve ondan etkilenmektedir, üstelik onu gönüllü, bağlayıcı ve geleneksel yasalar arasında yeterli bir ayrım yapmamış olmakla eleştiriyor olmasına karşın. Her ne olursa olsun, bir

uluslar toplumu düşüncesi sorgulanamaz bir değerdedir, Wolff'un düşünceyi kullanışını kabul edelim ya da etmeyelim.

Eğer Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi düşünürlerle karşılaştırılacak olursa, Wolff'un hiç kuşkusuz felsefe tarihinde onlara denk düşecek bir konumda durmadığı kabul edilmelidir. Ama eğer ona Alman düşüncesinin gelişiminin bağlamında bakılacak olursa, yargımız değişecektir. Leibniz'in dışında, Almanya felsefenin yolunda çok az şey üretmişti: Alman felsefesinin büyük dönemi gelecekte yatıyordu. Ama bu arada Wolff ulusunun bir tür felsefi eğitmeni olarak davranıyordu. Sık sık, ama hiç kuşkusuz haklı olarak, kuruluk, inakçılık ve biçimcilikle suçlanmıştır. Ama kapsamlılığı ve biçimsel ve düzenli yapısıyla dizgesi Alman üniversiteleri için bir okulfelsefesi sağlama yeteneğindeydi. Etkisi Almanya'nın içersinde ve ötesinde yayılıyordu, ve düşüncelerinin Kantçı eleştiriciliğin doğuşuna dek Alman üniversitelerinde egemen olduğu söylenebilir. Kendinde hiç de sıradan bir başarı olmayan dizgesi böylece felsefi düşüncenin gelişiminde bir uyaran oluyordu. Tanrıbilimsel karşıtları üzerinde utkusu kesindi, üstelik felsefesi Kant ve ardıllarının felsefeleri karşısında yenilgiye yazgılanmış olsa bile. Başka bir deyişle, Alman düşünce tarihinde önemli bir yeri vardır, ve özgünlük yoksunluğu ve biçimcilik gibi hiçbir suçlama bunu ondan alamaz.

3. Wolff'un İzleyicileri ve Karşıtları

'Leibniz-Wolff felsefesi' terimi, ki Wolff'un kendisi tarafından yadsınıyordu, Georg Bernhard Bilfinger (1693-1750) tarafından yaratılmıştı. Bilfinger bir süre için St. Petersburg'da felsefe profesörlüğü yapmış ve daha sonra (1731'den başlayarak) Tübingen'de tanrıbilim profesörü olmuştu. *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus* (1725) başlıklı çalışması Wolff'un

dizgesinin yayılmasına katkıda bulunuyordu, üstelik yazar Wolff'u her noktada izlemiyor olsa da. Wolff'un daha başka izleyicileri arasında Halle'deki kürsüsünü Wolff ile aynı zamanda yitirmiş olan Ludwig Philipp Thümmig'den (1697-1728) ve *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit*'ın (1733) yazarı olan ve Wolff felsefesini yazınsal eleştiride kullanmaya çalışan Johann Christoph Gottsched'den de (1700-66) söz edilebilir. Ayrıca Martin Knutzen'den de (1713-51) söz etmek gerekir, üstelik bunun gerekçesi yalnızca 1734'ten başlayarak Königsberg'de mantık ve metafizik profesörü olması ve dinleyicileri arasında Kant'ın da bulunmasından başka birşey olmasa bile. Bir filozof olduğu denli de bir matematikçi ve gökbilimciydi, ve Kant'ın Newton bilimine ilgisinin doğmasına katkıda bulunmuştu. Felsefe alanında Leibniz ve Wolff'tan etkilenmişti, ama aynı zamanda bağımsız bir düşünürdü. Böylece bir etker nedensellik kuramından yana tavırla öncedensaptanmış uyum kuramını terkediyordu. Söylemeye gerek yok ki, Knutzen Kant'ın eleştirel kuramından sorumlu değildi, ama dersleri onun ön-eleştirel dönemindeki felsefi görüşlerinin oluşmasına katkıda bulunan etmenler arasındaydı. Dinde Knutzen'in eğilimi pietizm yönündeydi; ama Wolff'un etkisi altında pietist devimin ırasallarından biri olan doğal ya da felsefi tanrıbilimin yadsınışını büyük ölçüde yumuşatıyordu. Gerçekten de, *Hıristiyan Dinin Gerçekliğinin Felsefi Tanıtı* başlıklı bir çalışma yayımlıyordu (1740). Başka bir deyişle, pietist tinselliği Wolff 'ussalcılığı' ile birleştirmeye çalışıyordu.

Daha önemli bir başka kişilik de Frankfurt an der Oder'de profesör olan Alexander Gottlieb Baumgarten'dır (1714-62). Baumgarten bir dizi ders kitabı yayımlayarak bunlarda Wolff'un felsefesini açımlıyor ve geliştiriyordu. Örneğin *Metafizik* başlıklı çalışması, gerçi hiç kuşkusuz içeriği konusunda eleştiriden bağışık kalmasa da, Kant tarafından derslerinde kullanılıyordu. Ama Baumgarten'ın önemi birincil olarak Kant ile

ilişkisinde yatmamaktadır, ne de Latin terimlerini çevirerek Alman felsefe sözcüklerini varsıllaştırmasında. Bu dahaçok onun Alman estetik kuramının gerçek kurucusu olmasına olgusunda yatmaktadır. *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (1735) başlıklı yapıtında, ki *Reflections on Poetry* başlığı altında İngilizce'ye çevrilmiştir, 'estetik' (*aesthetica*) terimini yaratıyordu. Kuramlarını iki ciltlik *Aesthetica*'sında geliştirmiştir (1750-8).

Baumgarten'ın estetiğe yaklaşımı büyük ölçüde Wolff'un felsefesi tarafından belirlenmişti. Wolff sanatın ve güzelin bir irdelemesini bilerek atlamıştı; çünkü konu felsefesinin şemasına uymuyordu. 'Seçik' kavramlarla, eş deyişle sözcüklerde iletilebilir olan kavramlarla ilgileniyordu: 'açık' olan ama 'seçik' olmayan, eş deyişle açık olan ama sözcüklerde iletilebilir olmayan kavramlar ile ilgilenmiyordu, örneğin tikel bir rengin kavramı gibi. Ve güzellik hazzı ile ilgili kavramların seçik olmadıklarına inandığı için, estetik irdelemesini atlıyordu. Dahası, insan güçlerini ya da yetilerini irdelerken 'yüksek güçler' (*vires superiores*) üzerinde yoğunlaşıyor ve herşeye karşın 'alt güçleri' (*vires inferiores*) bırakıyordu. Estetik hazzın alt güçlerin, duyum yetilerinin bir işlevi olduğu biçimindeki inancı da böylece estetik kuramı atlamasının nedenlerinden biriydi. Öyleyse Wolff'un felsefesinde bir boşluk vardı ve Baumgarten bunu doldurmaya girişiyordu. Wolff'un bir öğrencisi için bu insanın duyusal güçlerinin bir irdelemesi demekti. Böyle bir irdeleme gereksinimini İngiliz görgücülüğünün Almanya'da artan tanınışı daha da iveğenleştiriliyordu.

Baumgarten'ın estetik düşüncesi bir insan görüşü ile bağlı olması anlamında insancı bir ıra gösteriyordu. *Estetik*'in başında belirtmektedir ki 'filozof insanlar arasında bir insandır; ne de haklı olarak insan bilgisinin böylesine büyük bir bölümünün kendisine yabancı olduğunu düşünebilir.'[5] Filozof

[5]Kesim 6.

insan yaşamında öylesine önemli bir rol oynayan duyarlığın bir bilgisi uğruna çaba göstermelidir, ve gerçi sanatçının yaptığı gibi güzeli yaratamıyor olsa da, güzelin gerçek bir bilgisinin arayışı içinde olmalıdır. Gerçekten de, Baumgarten estetiği güzelin ve güzel şeylerin bilimi olarak tanımlamaktadır. Ama güzellik duyarlık ya da duyu bilgisi alanında eksiksizliktir. Bu yüzden estetik duyu bilgisinin eksiksizliğinin bilimidir. 'Estetiğin hedefi bütününde duyu bilgisinin eksiksizliğidir. Ve bu ise güzelliktir.'[6]

Estetik Baumgarten tarafından ayrıca güzel düşünme sanatı (*ars pulchre cogitandi*) olarak da betimlenmektedir. Bu talihsiz betimleme ya da tanım açıktır ki yanlış anlaşılma ve kötüye kullanıma açıktır. Ama Baumgarten estetik bilimi nasıl 'güzel düşünceler' düşünüleceğini bilmekten oluşur demiyordu; alt denilen yetileri 'eksiksizlikleri' açısından göz önüne alarak uygun bir yolda kullanma sanatına değiniyordu. Ve eğer değişik tanım ve betimlemelerini biraraya getirecek olursak, diyebiliriz ki estetikten bir duyum ruhbilimi, duyuların bir mantığı, ve estetik eleştiricilik için bir dizge sağlamasını bekliyordu.

Duyuların bir mantığı düşüncesi önemlidir. Wolff'un bir izleyicisi olarak Baumgarten doğallıkla felsefi bilimleri aşamalı bir düzen içersine sokuyor, ve eşit ölçüde doğal olarak estetiği altgüdümlü bir konuma koyuyordu. Çünkü estetik alt güçler ve alt bilgi ile ilgilidir. Estetik, eğer ne olursa olsun bir bilimse, düşünce etkinliği olmalıdır; ama seçik düşünceler alanını irdelemediği için, deyim yerindeyse bilgi merdiveninde alt bir basamakta bulunuyor olmalıdır. Aynı zamanda Baumgarten estetik sezgiyi arı mantıksal düşünmenin her nasılsa mantıksal düşüncenin ölçünlerini yerine getirmeyi başaramamış bir biçimi olarak ele almanın yerinde olmayacağını da görüyordu. Gene de 'mantığa-aykırı' değildir. Estetik sezginin kendi iç yasası, kendi iç mantığı vardır. Ve estetikten us andırımlısının

[6] *Estetik*, kesim 14.

sanatı olarak söz etmesinin nedeni budur. 'Estetik (güzel sanatların, alt bilginin kuramı, güzel olarak düşünme sanatı, us andırımlısı) duyusal bilginin bilimidir.'[7] Baumgarten estetik sezginin kendisinden mi yoksa ona ilişkin düşünsel ve kavramsal tasarımımızdan mı söz etmekte olduğunu her zaman çok açık olarak belitmiyor olabilir; ama en azından iki şey söylenebilir. İlk olarak, duyarlık 'duyu bilgisi'nin arı mantıksal ya da matematiksel bir bilgi olmaması zemininde bilgi alanından dışlanmamalıdır. İkinci olarak, kendine özgü bir bilgi türüdür. Çünkü onu ele almak için özel bir epistemolojiye, alt bilgi ya da bilgi kuramına (*gnoseologia inferior*) gereksinimimiz vardır. Çünkü estetik sezgiyi yöneten yasa seçik ve arı mantıksal kavramlarda anlatılamaz; o bir 'us andırımlısı'dır. Arı mantık soyutlama demektir, ve soyutlama yoksullaşma demektir—somut ve bireyselin soyut ve evrensel uğruna gözden çıkarılması anlamında. Ama estetik sezgi bireysel ve evrensel, somut ve soyut arasındaki uçurumu kapamaktadır; onun 'gerçeği' somut nitelikler içersinde bulunmaktadır. Ve güzellik soyut kavramlarda anlatılamayacak birşeydir.

Genel estetik başlığı altına bir temalar türlülüğünü getirmekle Baumgarten açık genellemelerin yapılmasını kolaylaştırmıyordu. Ama onun estetik kuramının çarpıcı özelliği güzellik gibi kavramların kendilerine özgü kullanımlarının olduğu olgusunu tanımasında yatmaktadır. Böylece estetiği felsefi araştırmanın bağımsız bir dalı olarak saptıyordu. Örneğin şiir dilinden söz ederken açıkça belirtmektedir ki tüm dil kullanımlarını aynı kalıba zorlayamayız ve aynı yolda yorumlayamayız. Şiirde sözcükler bir bakıma dolaysız duyusal içerikle doyurulmuş kalmaktadırlar: 'eksiksiz duyu dili şiirdir.'[8] Şiir dili söz gelimi fiziksel bilimin dilinden ayırdedilmelidir: sözcükler aynı yolda işlev görmemektedirler. Ama bundan

[7] *Estetik*, kesim 1; bkz. ayrıca *Prolegomena*, kesim 1.
[8] *Meditations*, kesim 9.

şiirsel bildirimlerin saçma oldukları sonucu çıkmaz. Bunlar usdışı olmayan ama kendi öz us andırımlılarına iye olan diri sezgiler anlatır ve uyandırırlar. Baumgarten'ın deyimiyle, 'bilgi yaşamı' (*vita cognitionis*) ile yüklüdürler.

Hiç kuşkusuz Baumgarten'ın önemini abartmamamız gerekir. İlk olarak 'estetiğin babası' değildi. Tarihte daha gerilere gitmeksizin, örneğin İngiltere'de Shaftesbury ve Hutcheson'un daha önceden konu üzerine yazmışlardı. İkinci olarak, kimi zamanlar başarıları ölçüsüz bir övgüyle karşılanmış olsa da, bir denge etmeni olarak yalnıza Benedetto Croce'nin 'başlığı ve ilk tanımları dışında Baumgarten'ın *Estetik*'i cansıkıcı bir antikalık kalıbıyla örtülüdür'[9] yargısını düşünmemiz yeterlidir. Aynı zamanda, Almanya'da estetik kuramın gelişiminde önemini yadsımak da güçtür. Hiç kuşkusuz, Croce'nin belirttiği gibi, Baumgarten 'oluşum içendeki bir bilim' olarak estetiğin, '*condita* değil ama *condenda* estetiğin'[10] tarihinde önemlidir; ama en azından yalnızca estetik felsefe diye birşeyin olduğunu değil ama ayrıca estetik dilinin kendine özgü yanları olduğunu da kabul ediyordu. Hiç kuşkusuz konuyu Wolff felsefesinin terimlerinde yorumluyordu; ve aşırı anlıksalcı terimlerde, örneğin 'bilgi' ve 'gerçeklik terimlerinde' konuşmuş olduğu suçlamasına açıktır. Ama önemli olan nokta estetik sezgi ve hazzın salt ussalcı bir açıklamasının yetersizliğini görmüş ve estetik kuramın daha öte gelişiminin yolunu hazırlamış olmasıdır. Baumgarten'ın eksiklikleri ne olmuş olursa olsun, görüyordu ki insan yaşam ve etkinliğinde felsefi irdelemenin uygun bir nesnesi olabilecek bir başka yan daha vardı ve onu felsefeden bütünüyle dışlanmasın kaygısıyla soyut mantıksal düşünce alanına getirmeye kararlı biri tarafından anlaşılamıyacaktı.

Baumgarten'ın izleyicileri arasında Georg Friedrich Meier'den (1718-77) söz edilebilir. Meier Halle'de ustasının öğreti-

[9] *Aesthetic*, İng. çev. D. Ainslie, s. 218. [10] *A.g.y.*, s. 219.

lerini açımlıyor ve *Tüm Güzel Bilimlerin İlkeleri*'ni (*Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*) (1748-50, üç cilt) ve *Tüm Güzel Sanatların ve Bilimlerin İlk İlkeleri Üzerine İrdelemeler*'ini (*Betrachtungen über den ersten Gründsätzen aller schönen Künste*) yayımlıyordu (1757). Estetik kuram söz konusu olduğu sürece, sonraki bölümde yine sözünü edecek olduğumuz Moses Mendelssohn (1729-86) da Baumgarten'dan etkileniyordu. Ama böyle bir adlar dizinini vermede bir anlam yoktur. Onsekizinci yüzyılın ikinci yarısında estetik üzerine yazılarda bir bolluk olduğunu belirtmek yeterlidir. Gerçekten de, *Yazın ve Estetik Tarihi Üzerine Taslak* (1799) başlıklı çalışmasında J. Koller Almanya'nın konu üzerine tüm başka ülkelerden çok daha fazla çalışma ürettiğini bilmenin vatansever gençliğin hoşuna gidecek olduğunu ileri sürüyordu.

Wolff'un karşıtlarına ve eleştirmenlerine dönecek olursak, ilk olarak Joachim Lange'den (1670-1744) söz edebiliriz. Halle'de yaşayan Lange ortodoksluk ve dindarlık adına Wolff'un üniversiteden sürülmesinin önde gelen sorumlularından biriydi. Daha felsefi kafalı bir düşünür ise Halle ve Leipzig'de dersler veren ve matematiksel yöntemin felsefede uygulanabilir olduğu düşüncesine saldıran Adrew Rüdiger'di (1673-1731). Matematik olanaklı olanın alanı ile ilgilenirken, buna karşı felsefe ise edimsel olan ile ilgilenmektedir. Filozof öyleyse duyu-algısında ve öz-bilinçte verildiği biçimiyle görgülenimin temeli üzerinde çalışmalıdır; ve temel belit ve tanımlarını bu kaynaktan türetmelidir. Rüdiger ayrıca örneğin ruh ve beden arasında önceden-saptanmış bir uyum kuramına da saldırıyordu. Ruh uzamlıdır, ve ruh ve beden arasında fiziksel bir etkileşim vardır.

Wolff'un başka karşıtları arasında Leipzig'de felsefe ve tanrıbilim profesörü olan ve Leibniz-Wolff felsefesinin iyimserlik ve belirlenimciliğine saldıran Christian August Crusius (1715-75) da bulunuyordu. Dünyada özgür varlıklar, eş deyişle

insanlar olduğu için, dünya-dizgesini bir önceden-saptanmış uyum olarak yorumlayamayız. Dahası, Crusius Leibniz ve Wolff'un yeterli neden ilkesini kullanmalarını da eleştiriyor ve bunun yerine kendisinin ürettiği bir temel ilkeyi, e.d. düşünülemiyecek olanın yanlış olduğu ve yanlış olarak düşünülemiyecek olanın gerçek olduğu önermesini geçiriyordu.[11] Bu aydınlatıcı önermeden üç başka ilke daha türetiyordu; çelişki ilkesi—hiçbir şey aynı zamanda var ve yok olamaz; ayrılamazlar ilkesi—ayrı olarak düşünülemiyen şeyler ayrı olarak varolamazlar; ve bağdaşmazlar ilkesi—bitişik olarak düşünülemiyecek şeyler bir bitişiklik durumunda varolamazlar. Açıktır ki Crusius gerçekte Wolff'un dizgesinin tinine karşıt değildi, üstelik onun özgün savlarından kimilerini yadsıdığı için çağdaşlarına Wolff'un karşıtlarından biri olarak görünmüş olsa bile. Bu arada belirtebiliriz ki Kant metafizik anlayışını eleştiriyor olmakla birlikte Crusius'a oldukça değer veriyordu.

BÖLÜM ALTI

ALMAN AYDINLANMASI (2)

1. Giriş Notları; Büyük Frederick; 'Halk Filozofları'

(i) WOLFF ve izleyicilerinin felsefesi belli bir anlamda Alman *Aufklärung*unun doruk noktasıydı. Bir bakıma insanın ansal etkinliğinin tüm alanlarını usun yargısı önüne getirmek için bir izlence oluşturuyordu. Pietist Lutherci tanrıbilimcilerin Wolff'a karşıçıkışlarının nedeni de hiç kuşkusuz buydu; çünkü onun ussalcılığının inancın düşmanı olduğunu düşünüyorlardı. Wolff dizgesi ayrıca eğitimli orta sınıfın doğuşunu da temsil ediyordu. Us örneğin Tanrıya inançta neyin kabul edilebilir olduğunu, neyin olmadığını yargılamalıdır; tekerkin ya da yerel egemenin kişisel kanıları bir halkın dinini düzenlemede belirleyici etmen olmamalıdırlar. Yine, 'beğeni' ve estetik yargı aristokrasinin ya da dahilerin ayrıcalıkları değildir: felsefi us gücünü estetik alanı da kaplayacak denli genişletebilir. Felsefe, hiç kuşkusuz, göreli olarak az sayıda insan tarafından sürdürülmektedir; ama us kendinde evrenseldir. İnançlar, ahlak, Devlet ve hükümet biçimleri, estetik, tümü de usun kişisel-olmayan yargısının altında durmaktadırlar.

Wolff felsefesinin bu yanları ve türevleri onu Aydınlanmanın genel devimine bağlamaktadır. Aynı zamanda Wolff'un dizgesi, görmüş olduğumuz gibi, Leibniz'in düşüncesi ile ve

böylece Avrupa kıtasında Rönesans sonrası felsefedeki ussalcı metafizik ile yakından bağlıydı. Bu yüzden Fransa ve İngiltere'de belirdiği biçimiyle Aydınlanmanın tininden biraz ayrı durmaktadır. Ama *Aufklärung*un bu bölümde kısaca irdelenecek olan evresinde Fransız ve İngiliz düşüncesinin etkisi oldukça belirginleşmektedir.

(ii) Eğer bu etkinin bir simgesi isteniyorsa, yapılacak en iyi şey Büyük Frederick'i (1712-86) düşünmektir. Bir Fransız mürebbiye ve öğretmen tarafından yetiştirilmiş olduğu için Fransız düşünce ve yazınına yönelik bir hayranlık geliştirmişti ve buna Alman yazını için duyduğu belli bir küçümseme eşlik ediyordu—Fransız dilinde konuşmayı ve yazmayı yeğlemesinden anlaşıldığı gibi. Gerçekten, bir süre için Leibniz ve Wolff'un felsefelerine güçlü bir duygudaşlık göstermişti. Ve son bölümde görmüş olduğumuz gibi, Wollf'u Halle'ye geri çağırmıştı. Frederick'in Wolff'un I. Frederick William tarafından kovulmasını sağlamış olan Lutherci tanrıbilimcilerle hiçbir duygudaşlığı yoktu. Dinsel inançlar söz konusu olduğu sürece, yalnızca değişik inakçı dizgeler için değil, ama ussalcılık, bilinmezcilik ve giderek tanrıtanımazcılık için bile güçlü bir biçimde hoşgörüden yanaydı. Wolff gibi seçkin birinin bir pietizm yandaşı olmadığı için Prusya'dan sürülmesi kralın kabul edemiyeceği birşeydi. Bununla birlikte, zamanın akışı içinde bir düşünür olarak Wolff'a ilişkin görüşleri değişiyor ve yürürlükteki Fransız ve İngiliz düşüncelerinin etkisi altına giriyordu. Fransız Aydınlanması üzerine olan bölümlerde nasıl Frederick'in Voltaire ve Maupertius gibi filozofları Potsdam'a çağırıp orada onlarla felsefi ve yazınsal sorunlar üzerine söyleşilerde bulunduğunu görmüştük. İngiliz düşüncesine gelince, Locke'a büyük değer veriyor ve onun felsefesi üzerine Halle'de dersler verilmesini sağlıyordu.

Tanrıya inanmasına karşın, Büyük Frederick kuşkuculuğa güçlü bir eğilim gösteriyordu; ve Bayle büyük saygı duyduğu

bir yazardı. Kralı bir özgür-düşünür olarak kabul etmek doğru olacaktır. Aynı zamanda Stoacı imparator Marcus Aurelius için bir hayranlık duygusu besliyor ve Stoacılar gibi ödev duygusu ve erdem üzerine büyük vurgu getiriyordu. Böylece *Ahlak İlkesi Olarak Düşünülen Öz-Sevgi Üzerine Deneme*'sinde (1770) öz-sevginin nasıl ancak insanın gerçek iyisi olan erdeme ulaşarak ve onu uygulayarak doyurulabileceğini göstermeye çalışıyordu.

Frederick'in askeri başarıları ve Prusya'nın politik ve askeri konumunu güçlendirme yönünde hiç de sonuçsuz olmayan kararlılığı göz önüne alınacak olursa, kendini adlandırdığı gibi, 'Sans souci filozofu'nu kinik bir gözle görme eğilimine düşebiliriz. Ama Marcus Aurelius'u övmesi yalnızca boş bir gevezelik değildi. Kimse Prusya tekerkini bir tür kutsanmamış ermiş olarak göstermeyi istemeyecektir; ama hiç kuşkusuz güçlü bir ödev ve sorumluluk duygusu taşıyordu ve *Antimachiavell*'de (1740) prens kendini halkının ilk hizmetçisi olarak görmelidir biçimindeki bildirimi ciddi olarak amaçlanmıştı. Bir despot olmuş olabilir; ama aydınlanmış bir despottu ve örneğin yansız türe uygulamasının yürütülmesiyle ve ilk eğitimden Prusya Akademisinin yeniden örgütlenip geliştirilmesine dek eğitimin yaygınlaştırılmasını hızlandırma gibi sorunlarla uğraşıyordu.[1] Eğitim konusunda gösterdiği bu kaygıyla Frederick Alman Aydınlanmasının önde gelen adlarından biriydi.

(iii) Almanya'da felsefi düşüncelerin yayılışı yaratıcı düşünürler olmamalarına karşın felsefeyi eğitimli kamuya iletmeye çalışan 'halk filozofları' tarafından ivmelendiriliyordu. Böylece Christian Garve (1742-98) Ferguson, Paley ve Adam Smith gibi İngiliz ahlakçılarının çalışmalarından bir bölümünü Almanca'ya çeviriyordu. Friedrich Justus Riedel (1742-85)

[1] Eğitimle ilgisiydi ki Frederick'in kendi topraklarında Papa XIV. Clement'in İsa Toplumunu yasaklayan Fermanının yayımlanışına izin vermemeye götürüyordu. Jesuitler tarafından sürdürülen okulun dağılmasını istemiyordu.

yalnızca bir derleme olarak adlandırılmış olan *Güzel Sanatlar ve Bilimler Kuramı* (1767) başlıklı çalışmasıyla estetik düşüncelerin yayılmasın yardım ediyordu. Christian Friedrich Nicolai (1733-1811) ilkin *Bibliothek der schönen Wissenschaften* (1757-8), daha sonra *Birefe, die neueste Litteratur betreffend* (1759-65) ve son olarak *Allgemeine deutsche Bibliothek*'deki (1765-1805) yayımcılığı yoluyla önemli bir etki yaratıyor ve bu yazın dergilerine yatırılan emeğin boşa çıkmamasını başarıyordu. Akademik anlamda bir filozof olarak pek düşünülemiyecek olsa da Christoph Martin Wieland'dan (1733-1813) da söz edilebilir. İlkin bir pietist iken daha sonra şiir ve yazına dönerek Shakespeare'in yirmiiki oyununu Almanca'ya çeviriyor ve yaşamöyküsel romanı *Agathon*'da (1766) genç bir insanın başlıca değişik felsefelerin birbiri ardına gelen etkileri yoluyla kendini geliştirmesini anlatıyordu.

2. *Deizm: Reimarus; Mendelssohn*

İngiliz ve Fransız düşüncesinin Alman düşüncesi üzerindeki etkilerinden biri de deizmin doğuşuydu. 1741'de Tindal'ın *Yaratılış Denli Eski Hıristiyanlık* (*Christianity as old as the Creation*) başlıklı çalışması Almanca'da çıkıyor ve tam yüzyılın başında John Toland Hannover ve Berlin'in saraylarına ziyarette bulunuyordu.

(i) Alman deistleri arasında Hamburg *Gymnasium*unda İbrani ve Doğu dilleri profesörlüğü yapmış olan Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) oldukça ünlüydü. Başlıca çalışması *Tanrının Ussal Tapınıcıları İçin Apoloji ya da Savunma Yazıları* (*Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*) idi. Reimarus çalışmayı yayımlamıyordu. Ama 1774-7'de Lessing kimi bölümlerini *Wolffenbüttel Fragments* başlığı altında yayımlıyordu. Lessing yazarın adını vermiyor ve bu parçaları Wolffenbüttel'de bulmuş gibi davranıyordu.

Bir başka bölüm 1786'da Berlin'de C. A. E. Schmidt takma adı altında yayımlandı ve daha sonraki parçalar 1850-2'de çıktılar.

Bir yandan Reimarus salt özdekçi düzenekçiliğe karşı çıkıyordu. Dünya, anlaşılır bir dizge olarak, Tanrının kendini-bildirişidir: dünya-düzeni Tanrı olmaksızın açıklanamaz. Öte yandan Reimarus doğaüstü dinin güçlü bir karşıtıydı. Dünyanın kendisi tanrısal bildiriştir, ve başka sözde bildirişler yalnızca insan uydurmalarıdırlar. Dahası, birbirleri ile nedensel olarak bağıntılı düzeneksel dizgeler olarak dünya düşüncesi çağdaş düşüncenin büyük başarımıdır; ve bundan böyle tansıksal ve doğaüstü tanrısal bildiriş düşüncesini kabul edemeyiz. Tansıklar Tanrıya yaraşmayan şeylerdir; çünkü Tanrı amacına ussal olarak anlaşılır bir dizge yoluyla ulaşır. Başka bir deyişle, Reimarus'un doğal tanrıbilimi tanıdığımız deistik kalıbı izlemektedir.

(ii) Lessing'in bir dostu ve Kant'ın mektuplaştığı biri olan Yahudi filozof Moses Mendelssohn (1729-86) Aydınlanmanın dinsel ve felsefi düşüncelerinin halksallaştırılmasına yardım etmiş olması anlamında 'halk filozofları'ndan biri olarak görülebilir. Ama kendi uğruna da belli bir önem taşımaktadır.

1755'te Lessing ve Mendelssohn en azından ilk bakışta şaşırtıcı gelen *Papa Bir Metafizikçi!* (*Pope ein Metaphysiker!*) başlığı ile bir deneme yayımlıyorlardı. Prusya Akademisi Alexander Pope'nin felsefi dizgesi (ki Maupertius bunun Leibniz felsefesinin bir özeti olduğu düşünüyordu) konusunda bir deneme yarışması duyurusunda bulunmuştu. (Hedef görünürde Leibniz'in ününe dolaylı bir vuruş indirmekti.) Bununla birlikte, Lessing ve Mendelssohn Papanın ya bir şair ya da bir metafizikçi olduğunu, ama ikisi birden olmadığını, gerçekte hiçbir felsefi dizgesinin bulunmadığını ileri sürdüler. Felsefe ve şiir bütünüyle ayrı iki şeydirler. Kavramsal ve estetik olanlar arasındaki bu ayrım Mendelssohn tarafından *Duyumlar Üzerine Mektuplar*'ında (*Briefe über die Empfindungen*, 1755)

ve başka yerlerde daha genel terimlerde anlatılıyordu. Beşinci *Mektup*'unda kavramların eksiksiz yeterliliklerinden oluşan 'göksel Venüs' ile 'dünyasal Venüs' ya da güzellik arasında ayrım yapmamız gerektiğini bildirmektedir. Güzelin görgülenimi bir bilgi sorunu değildir: onu bir çözümleme ve tanımlama süreciyle kavrayamayız. Daha eksiksiz bilişsel güçlerimiz olmuş olsaydı daha eksiksiz bir estetik haz duyabilecek olduğumuzu düşünmek yanlıştır. Ne de güzelin bir istek nesnesi olduğunu söyleyebiliriz. Birşey isteniyor olduğu sürece, estetik seyrediş ve haz nesnesi olmaya son verir, eğer daha önce olmuşsa. Mendelssohn böylece 'onaylama yetisi' (*Billigungsvermögen*) dediği ayrı bir yeti konutlamaktadır. Bizde olsun ya da olmasın, güzelin 'dingin bir haz' ile seyredilmesi, demektedir *Morgenstunden 7*'de (*Morgenstunden*, 1785), onun özel bir göstergesidir. Böylece estetik seyredişin çıkarsız ırası üzerinde diretmede Mendelssohn belli bir düzeyde İngiliz estetik kuramının etkisi altında yazıyordu.

Din alanında Mendelssohn Tanrının varoluşunun sağın tanıtlamasının olanaklı olduğunu ileri sürüyordu. Tanıtları, *Sabah Saatleri*'nde verildiği gibi, az çok Wolff dizgesinin çizgilerini izliyordu; ve varlıkbilimsel uslamlamayı kabul ediyor ve savunuyordu. Tanrı olanaklıdır. Ama arı olanak bir en eksiksiz Varlık düşüncesi ile bağdaşmazdır. Öyleyse Tanrı vardır.

Fedon ya da Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine (*Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, 1767) başlıklı çalışmasında Mendelssohn Platon'u çağdaşlaştırmaya ve ruhun ne bedenin salt bir uyumu ne de bir bakıma sönebilecek ya da yitebilecek bozulabilir bir şey olduğunu ileri sürüyordu. Dahası, ruhun kendini eksiksizleştirmeye doğru doğal ve değişmez bir itkisi vardır; ve insan ruhunu bu doğal itki ya da dürtü ile yaratmak ve daha sonra ruhun yeniden yokluğa geçişine izin vermekle bu dürtünün yerine getirilmesini olanaksızlaştırmak tanrısal bilgelik ve iyilikle bağdaşmazdır.

Filozof öyleyse Tanrının varoluşunu ve ruhun ölümsüzlüğünü, doğal dinin temellerini tanıtlayabilir. Bunu yapmakla yalnızca insan anının kendi başına bırakıldığında en azından karışık bir yolda kendiliğinden kabul ettiği gerçeklerin kuramsal bir aklanışını vermektedir. Ama bu demek değildir ki Devlet belirli dinsel inançların tek tür kabulünü dayatmaya çalışmada aklanabilir. Ne de üyelerinden tek tür inanç isteyen dinsel bir kümenin bu ereğe ulaşmada Devletin yardımını çağırmaya hakkı vardır. Devlet eylemlerle ilgilenmektedir, inançlarla değil. Ve gerçi hiç kuşkusuz istenebilir etkinlikte sonuçlanma eğilimindeki düşüncelerin oluşumunu düşünce özgürlüğü ile bağdaşabilir olduğu sürece yüreklendirmesi gerekse de, zorlama gücünü eylem alanından düşünce alanına dek genişletmemelidir. Hoşgörü idealdir, üstelik, Locke'un belirttiği gibi, hoşgörünün yerine hoşgörüsüzlüğü geçirmeye çalışanlara hoşgörü gösteremeyecek olsak bile.

Mendelssohn Spinoza ve kamutanrıcılık konusunda Jacobi ile ünlü bir tartışmaya girişmişti. Ama bu noktayı Lessing üzerine olan kesimde ele alacağız, çünkü tartışma Lessing'e yüklenen Spinozacılık ile ilgili olarak doğuyordu.

3. Lessing

Gotthold Ephraim Lessing (1729-81) Leipzig üniversitesine bir tanrıbilim öğrencisi olarak girmişti. Ama çok geçmeden yazınsal bir etkinlik uğruna tanrıbilimsel çalışmalarından ayrılıyordu. Ve hiç kuşkusuz özellikle bir oyun yazarı olarak ve bir yazın ve sanat eleştirmeni olarak ünlüdür. Bununla birlikte, ona felsefe tarihinde bir yer vermemiz gerekiyor. Çünkü gerçi hiç bir zaman örneğin bir Wolff gibi usta ve dizgeci bir filozof olmamış olsa da, felsefi sorulara derin bir ilgisi vardı ve biraz dağınık olan düşünceleri gene de önemli ölçüde etkili oluyorlardı. Bununla birlikte, herhangi bir bireysel düşünce-

sinden ya da savından çok daha önemli olan olgu yazılarının *Aufklärung* tininin birleşik bir yazınsal anlatımını oluşturma eğilimini göstermiş olmalarıdır. Bu gene de çalışmalarının yalnızca bir tür ayna olarak başkalarının düşüncelerini yansıtmış olduğu anlamında alınmamalıdır. Hiç kuşkusuz bu yorum belli bir ölçüde doğrudur. Örneğin, *Bilge Nathan* (*Nathan der Weise*, 1779) dramatik bir biçimde Aydınlanmanın önde gelen bir özelliği olan dinsel hoşgörü ülküsünü anlatıyordu. Ama Lessing aynı zamanda başkalarından üstlendiği düşünceleri de geliştiriyordu. Söz gelimi, Reimarus'un deizminden biraz etkilenmiş olmasına karşın, bunu belli bir düzeyde Spinoza'yı anlayışından da gelen esin altında genellikle deizmden anlaşılagelen şeyi olmaktan geç idealizmi anımsatan bir yönde geliştiriyordu.

Lessing, daha önce değinilmiş olduğu gibi Reimarus'un ana çalışmasının kimi bölümlerini *Wolffenbüttel Fragments* başlığı altında yayımlamıştı. Ve bu davranış kimi yazarların, özellikle Lessing'in kendisinin adı verilmeyen yazar olduğundan kuşkulanan ve aynı zamanda *Fragments*'de anlatılan görüşleri paylaşmayan yazarların ona saldırmalarına yol açıyordu. Ama gerçekte Lessing din konusunda Reimarus'un görüşlerine katılmıyordu. Reimarus doğal dinin temel gerçeklerinin sağın olarak tanıtlanabileceklerine inanırken, Lessing ise hiçbir dinsel inanç dizgesinin evrensel olarak geçerli uslamlamalar tarafından tanıtlanabilir olmadığına inanıyordu. İnanç iç deneyim üzerine dayanır, kuramsal tanıtlar üzerine değil.

Yine, Lessing Reimarus'un olumlu, inakçı dinlere karşı tutumuyla da anlaşmıyordu. Ussalcı deistler tarafından bir yanda doğal dinin us tarafından tanıtlanabilecek gerçeklikleri ile öte yanda bildirilmiş denilen dinin aydınlar tarafından yadsınmaları gereken inakları arasında yapılan kökten ayrımı kabul edemeyiz. Hiç kuşkusuz demek istemiyorum ki Lessing tanrısal bildiriş düşüncesini ortodoks bir anlamda kabul ediyordu.

Örneğin sorgulanamaz bir tanrısal bildiriş olarak İncil düşüncesini yadsıyordu, ve kendisi ondokuzuncu yüzyılda öylesine moda olacak olan 'yüksek eleştiri'nin bir öncüsüydü. Ama inanıyordu ki dinsel düşünce ve inançların değerleri davranışlar üzerindeki etkileri ile ya da davranışları istenebilir bir yolda etkileme yetenekleri ile yargılanacaklardı. Hıristiyan yaşam yolu yalnızca Yeni Ahitin buyruğu saptanmadan önce değil ama ayrıca İncillerden hiçbiri yazılmadan önce de bulunuyordu. Ve belgelerin eleştirisi bu yaşam yolunun değerini etkileyemez. Bu yüzden açıktır ki, eğer tüm dinsel inançlar en sonunda görgülenim üzerine dayanıyorlarsa, ve eğer değerleri birincil olarak ahlaksal eksiksizliği geliştirme eğilimlerine göre ölçülecekse, doğal dinin ussal olarak tanıtlanabilir gerçekleriyle Hıristiyanlığın insan-yapımı inakları arasındaki deistik ayrım dağılıp yitme eğilimindedir. Lessing'in Hıristiyan inakları yorumu ortodoks yorum değildi; ama aynı zamanda ona Hıristiyanlığa ilişkin olarak ussalcı deistlerin yapabileceklerini sandıklarından daha olumlu bir değerlendirmede bulunma olanağını veriyordu.

Lessing, hiç kuşkusuz, hiçbir durumda şu değil ama bu dinsel ya da felsefi konumu kabul etmek için daha iyi nedenlerin bulunmadığını ileri sürme amacında değildi. Ama bu onun için gerçeğin göreli dereceleriyle ve saltık gerçeğe sonu gelmez bir yaklaşımla ilgili bir sorundu, herhangi bir anda enson ve evrensel geçerlilik taşıyan bir saltık gerçeğe erişme sorunu değil. Bu bakış açısı ünlü sözleriyle simgeleniyordu: Eğer Tanrı ona sağ elle tamamlanmış gerçeği ve sol elle gerçek için sonu gelmez arayışı teklif edecek olsaydı, ikincisini seçerdi, üstelik bu her zaman yanılgı içinde olacak olması anlamına gelse bile. Arı ve enson gerçeğin iyeliği yalnızca Tanrı içindir.

Bu tutum bütünüyle doğal olarak değişik zeminlerde eleştirilmiştir. Örneğin, sık sık karşı çıkılmıştır ki, insanın saltık ve değişmez gerçeğe iyeliğini yadsıyışı verildiğinde, Lessing'in

gerçeklik derecelerini ayırdetmek için hiçbir ölçütü yoktur. Aslında, gerçeklik derecelerinin değişik davranış çizgilerini geliştirme eğilimleriyle yargılanabileceklerini ileri sürebilecektir. Ama açıktır ki daha az ya da daha çok istenebilir davranış tipleri arasında, ahlaksal ve ahlaksal-olmayan vb. arasında ayrım yapma konusunda yineleyen bir sorun vardır. Ama burada bu sorunun tartışmasına girmemiz olanaksızdır. Geçerken böyle sorunların doğmalarının doğal olduğunu belirtmekle yetinebiliriz. Lessing'in düşüncelerini sunan bir taslakta ilgili olan nokta dahaçok deistlerin ussalcı tutumlarından eğer akıcı diyemesek de 'devimsel' diyebileceğimiz bir gerçeklik düşüncesine kayıştır. Bu son tutum daha sonra Lessing'in düşüncesinin bağlamından çok daha değişik bağlamlarda da yeniden ortaya çıkmıştır.

Lessing'in gerçeklik düşüncesi onun tarih düşüncesiyle yakından ilgilidir. *İnsan Soyunun Eğitimi*'nde (*Die Erziehung des Menschengeschlechts*, 1780) ileri sürmektedir ki 'bireysel insan için eğitim ne ise, bütün insan soyu için tanrısal bildiriş odur.'[2] Eğitim bireye sunulan bildiriş iken tanrısal bildiriş ise insan soyunun sürekli eğitimidir. Lessing için, öyleyse, tanrısal bildiriş insan soyunun tarihteki tanrısal eğitimidir. Bir süreçtir ki her zaman ilerlemektedir, şimdi yer almaktadır ve gelecekte de sürecektir.

Dahası, bütününde insan soyunun eğitimi olarak tanrısal bildiriş bireyin eğitimine andırımlıdır. Çocuk duyusal ödüller ve cezalar aracılığıyla eğitilir. Ve insan soyunun çocukluğunda Tanrının yapabileceği biricik şey 'öyle bir din, öyle bir yasa vermekti ki, uyulması ya da uyulmaması yoluyla Onun halkı burada yeryüzünde mutlu ya da mutsuz olma umudunu ya da korkusunu duyacaktı.'[3] İnsan soyunun çocukluğu, öyleyse, az çok işlerin Eski Ahitte betimlenen durumuna karşılık düşmektedir. Bunu insan soyunun Yeni Ahite karşılık düşen

[2]Kesim 1. [3]*Education of the Human Race*, kesim 17.

gençlik evresi izlemektedir. Ahlaksal davranış için dünyasal cezalar ve ödüller yerine daha soylu güdüler öne çıkmaktadır; ruhun ölümsüzlüğü ve öteki dünyadaki ilksiz sonsuz ödüller ya da cezalar üzerine öğütler verilmektedir. Aynı zamanda İsrail'in Tanrısı olarak Tanrı anlayışı evrensel Baba anlayışına gelişmektedir; ve cennet için bir hazırlık olarak iç yürek arılığı ülküsü, bir yasaya zamansal gönenç elde etme amacıyla salt dışsal olarak boyuneğişin yerini almaktadır. Hiç kuşkusuz, Hıristiyanlar İsa'nın öğretisine kendilerine özgü tanrıbilimsel kurgular eklemişlerdir; ama bunlarda olumlu bir değer görmemiz gerekiyor. Çünkü insanları uslarını kullanmaya yöneltmiş ve tinsel şeyler üzerine düşünmeye alışmalarını sağlamışlardır. Lessing kimi tikel inaklara değinmekte ve onları ussallaştırmaktadır; ama önemli olan nokta onları ussallaştırmasından çok onlarda olumlu bir değer görüyor olmasıdır. Bu noktada geriye deistlere olmaktan çok ileriye Hegel'e doğru bakmaktadır. Son olarak, insan soyunun olgunluk evresi vardır. 'Hiç kuşkusuz bize Yeni Bağıtın ilksel kitaplarında sözü verilmiş olan yeni, bengi bir İncil'in zamanı gelecektir.'[4] 'İlksel kitaplar' terimi değersizleştirici bir terim değildir. Lessing için Eski Ahitin kitapları Yeni Ahit ile karşılaştırıldıklarında *Elementarbücher* iken, Yeni Ahitin kitapları da tanrısal bildirişin daha öte evresi ile karşılaştırıldıklarında *Elementarbücher*dirler. Tanrısal bildirişin bu üçüncü evresinde insan iyiyi iyi uğruna yapacaktır, dünyasal ya da göksel bir ödül uğruna değil. Lessing böylece vurguyu insan soyunun ahlaksal eğitimi üzerine getirmektedir. Bu sonu gelmez bir süreçtir; ve Lessing giderek bir palingenesis ya da yeniden-bedenselleşme kuramını da imlemektedir. Kuramı ileri sürdüğünü söylemek çok ileri gitmek olacaktır: bunu bir dizi soruda imlemektedir. 'Niçin her bireysel insan bu dünyada birden çok kez bulunmuş olamasın? Bu varsayım en eskisi olduğu için mi gülünçtür? ...

[4] *Education of the Human Race*, kesim 86.

Yeni bilgiler, yeni yetiler kazanmak için niçin olmuş olduğum denli sık geri dönmeyeyim?'[5]

1783'te Jacobi (ki düşünceleri sonraki bölümde anahatlarda verilecektir) Mendelssohn'a ölümünden kısa bir süre önce ziyaret ettiği Lessing'in ona açıkça bir Spinozacı olduğunu bildirmiş olduğunu yazıyordu. Jacobi için bu şaşırtıcı bir itiraftı; çünkü kamutanrıcılığın yalnızca tanrıtanımazcılığın başka bir adı olduğunu düşünüyordu. Mendelssohn'a gelince, bir kamutanrıcı değildi; ama Jacobi'nin sözlerinden inciniyor ve rahatsız oluyor, bunları yalnızca Lessing'e değil ama dolaylı olsa da kendine de yönelik bir saldırı olarak alıyordu, çünkü Lessing'in çalışmalarını yayımlama hazırlığı içindeydi. Bu yüzden kendi payına *Sabah Saatleri*'nde Jacobi'ye saldırıyor ve bunun üzerine Jacobi Mendelssohn ile mektuplaşmalarını da kapsayan bir yanıt yayımlıyordu (1785). Tartışmaya Goethe ve Herder de çekiliyorlar, ve ikisi de Jacobi'nin Spinoza'nın öğretisini kamutanrıcılık ile özdeşleştirmesine karşı çıkıyorlardı.

Lessing'in Jacobi'ye söyledikleri görünürde şunlardır: ortodoks Tanrı düşünceleri bundan böyle onun için yararsızdır, Tanrı birdir ve herşeydir, ve eğer kendisini birinin öğrencisi olarak adlandıracaksa, bu Spinoza'dan başkası olmayacaktır. Ve Lessing'in Jacobi'yi şaşkınlığa düşürmekten haz duymuş olduğu olasılığını kabul etsek bile, Spinoza tarafından etkilenmiş ve kendisinin Tanrıya ilişkin geç düşünceleri ile büyük Yahudi filozofunkiler arasında bir yakınlığı kabul etmiş olduğu konusunda hiçbir kuşku yok gibi görünmektedir. Lessing örneğin insan eylemlerinin belirlenmiş olduklarına inanıyordu. Dünya tek bir dizgedir ki onda evrensel neden en sonunda Tanrıdır. Dahası, açıkça ileri sürmektedir ki tüm şeyler tanrısal Varlıkta kapsanmaktadırlar. Bunu görmek için örneğin yalnızca *Tanrının Dışındaki Şeylerin Olgusallığı Üzerine*

[4] *Education of the Human Race*, kesimler 94-8.

başlığıyla Mendelssohn için yazılan kısa denemenin paragraflarına bakmamız yetecektir. Varolan şeylerin bu şeylere ilişkin tanrısal düşüncelerden ayrı oldukları kuramına değinerek sormaktadır: 'Niçin Tanrının olgusal şeylere ilişkin düşünceleri bu olgusal şeylerin kendileri olmasınlar?' Karşı çıkılacaktır ki bu durumda Tanrının değişmez özünde olumsal şeyler bulunmaktadırlar. Ama 'Tanrıya olumsal şeylerin düşüncelerini yüklemeye zorlanan sizler hiç düşünmediniz mi ki olumsal şeylerin düşünceleri olumsal düşüncelerdirler?' Lessing hiç kuşkusuz bireyselliğe Spinoza'nın vermiş olduğundan çok daha fazla değer veriyor ve görmüş olduğumuz gibi tarihin bir hedefe, ahlaksal eksiksizlik hedefine doğru devimi üzerine büyük vurgu getiriyordu. Kuramları böylece geriye Spinoza'ya doğru olmaktan çok, belli bir düzeyde ileriye, tarihsel gelişim üzerindeki vurgusu ile geç idealizme doğru bakıyorlardı. Ama soru Lessing'in Spinoza'yı doğru olarak yorumlamış olup olmadığı sorusundan çok Jacobi üzerine belirttiklerinde öz-yaşamöyküsel gerçekler bulunup bulunmadığı sorusudur. Ve bulunduğu açıkça görünmektedir.

Bir anlamda, hiç kuşkusuz, *Pantheismusstreit* (kamutanrıcılık tartışması) denilen şey pek yararlı sonuçlara götürmüyordu. Kamutancılığın bir başka ad altında tanrıtanımazcılık olup olmadığı sorusunu ele almanın en iyi yolu yalnızca terimlerin tanımlanmasından geçer. Ama tartışma Spinoza'nın o güne dek belirli ve sağın terimlerde bilinmeyen felsefesi üzerine yoğun bir ilgi yaratmıştı.

Estetik kuram alanında Lessing *Laokoon*'da (1766) şiirin ve biçimlendirici sanatın, eş deyişle resim ve yontunun özgün ayırdedici ırasallarını çözümleme işine girişmişti. Büyük eleştirmen Winckelmann (1717-68) Laokoon'un Vatikan'daki sanatsal etkisinin Virgil'in *Aeneid*'de Laocoon öyküsünü betimlemesinin etkisi ile aynı olduğunu belirtmişti. Lessing bu gözlemi bir başlangıç noktası olarak kullanıyordu. Papa ile

bağıntı içinde felsefe ve şiir arasında nasıl keskin bir ayrım yapmış olduğunu daha önce görmüştük. *Laokoon*'da ileri sürüyordu ki şiir insan eylemlerini, ve bunlar yoluyla ruhun yaşamını sunmakla ilgilenmektedir; ve bu nedenle resimsel olarak betimleyici şiire karşı çıkıyordu. Yontu, bununla birlikte, bedenin, özellikle ideal bedensel güzelliğin sunuluşuyla ilgilidir. Dahası, Lessing değişik sanatlar tarafından kullanılan gereçlerin nasıl onların ırasallarını belirlemekte olduklarını göstermeye çalışıyordu.

Eğer insan eylemi şiirin özgün teması ise, bu özellikle tiyatro için doğrudur, bir konu ki Lessing tarafından *Hamburgische Dramaturgie*'de (1767-9) ele alınıyordu. Bu çalışmada oyunun birliği üzerinde diretiyor ve bunun özsel olarak eylem birliğinden oluştuğunu söylüyordu. Lessing'e göre Aristoteles'in *Poetika*'sı, büyük Yunan trajedileri üzerine derin bir düşüncenin ürünü, '*Öklid'in Öğeleri* [*Hamburgische Dramaturgie*, son bölüm] denli yanılmaz bir çalışmadır.' Aynı zamanda Fransızların 'üç birlik' üzerinde yoğunlaşmalarına karşı sert bir saldırı yöneltiyordu. Tiyatronun özsel ırasalı olarak zaman ve yer birliği üzerinde direttikleri zaman Aristoteles'i yanlış anlıyorlardı. Eğer haklı olmuş olsalardı, Shakespeare gerçek bir oyun yazarı olamazdı. Lessing ayrıca Aristoteles'in trajedinin ereğinden 'acıma ve korkuyu boşaltma' olarak söz etmesini bütünüyle benimsiyor ve acımayı sözel bir anlamda şefkat olarak, korkuyu ise öz-kaygı olarak yorumluyordu. Dahası, Aristoteles sanatın özünü öykünmede bulmada da haklıydı. Tiyatro insan eylemlerine öykünür; ve trajedi insan eyleminin birliğine öyle bir yolda öykünmekte ya da onu öyle bir yolda sunmaktadır ki, acıma ve korku duygularını yaratılması ve onlardan 'arınma' yoluyla insan soylulaşabilmektedir. Öyleyse ahlaksal bir amacı vardır.

Bu biraz dağınık ve her ne olursa olsun zayıf gözlemler hiç kuşkusuz estetik kuram üzerine bir yazar ve bir güzel sanatlar

eleştirmeni olarak Lessing'in oldukça yetersiz bir tablosunu vermektedirler. Lessing gerçekten de felsefede ya da estetik kuramda yeni düşünceler öneren biri anlamında özgün bir düşünür değildi. Estetik kuram alanında Fransız, İngiliz ve İsviçreli yazarlardan, ve tiyatro konusunda Aristoteles'ten büyük ölçüde etkilenmişti. Ama düşüncelerinin çoğunun başkalarının düşünceleri ile koşutluğunu göstermek olanaklı olsa da, bunları dirileştirme yeteneğini taşıyordu ve en azından bu anlamda özgün ve yaratıcıydı. *Laokoon*'a önsözde belirtmektedir ki 'biz Almanların dizgesel kitap eksikliği diye bir sorunları yoktur.' Kendi öz çalışmaları, demektedir, Baumgarten'ın çalışmaları denli dizgeli ve özlü olmayabilirler; ama Baumgarten *Estetik*'inde değindiği örneklerin çoğunu Gesner'in yazılarından almış olduğunu kabul ederken, 'benim kendi örneğim daha çok kaynakların tadını verecektir' diyerek övünebilmektedir. Başka bir deyişle, kendisi bir oyun yazarı ve şair olan birinden beklenebilecek olduğu gibi, estetik düşüncelerini edimsel sanat ve yazın çalışmalarına ilişkin gözlemler üzerine dayandırmaya çalışıyordu. Böylece hiç kuşkusuz doğrudur ki Lessing'in düşünceleri biçimcilikten uzaklaşıyor ve bireysel düşünceleri konusunda başka yazarlar üzerine ne denli bağımlı olmuş olursa olsun onları değişik de olsalar daha öte düşünceler yaratacak oldukları bir yolda sunuyordu. Metafizik ve tarih felsefesi alanlarındaki gözlemleri konusunda da aynı şey söylenebilir.

4. Ruhbilim

Aufklärung dönemi Almanya'da ruhbilim çalışmalarının başlangıcına tanık oluyordu. Bu alandaki önemli bir ad bir süre için Kiel'de felsefe profesörlüğü yapmış olan Johann Nikolaus Tetens idi (1738-1807). Tetens 1789'da Kopenhag'da bir görev alması için yapılan çağrıyı kabul etmişti.

Tetens'in düşüncesinin genel eğilimi İngiltere'nin görgücü felsefesi ile Kıtanın ussalcı felsefesi arasında aracılık yapmaktı. Kesinlikle bir karşı-metafizikçi değildi. Gerçekten de, metafizik üzerine ve Tanrının varoluşunun tanıtları üzerine çalışmalar yayımlayarak bunlarda metafiziğin ve metafiziksel tanıtların olanak ve geçerliliklerini ileri sürüyor, ve aynı zamanda evrensel olarak kabul edilen metafiziksel konumların böylesine az olmalarının nedenini saptamaya çalışıyordu. Ama ruhbilimde metafiziksel ön-sayıltılarla değil, tersine ruhsal fenomenlerin bir çözümlemesiyle başlamak zorunda olduğumuz konusunda diretiyor ve daha sonra bu çözümlemenin ruh üzerine metafiziksel düşünceler için temeli oluşturabileceğini düşünüyordu. Burada az önce sözünü etmiş olduğumuz aracılık eğiliminin bir örneğini görüyoruz.

Tetens'e göre içebakış bilimsel ruhbilim için temeli oluşturmalıdır. Ama ruh ancak etkinliklerinde kendinin bilincindedir, ve ancak ruhsal fenomenler ürettikleri sürece etkinliklerinin bilincindedir. Ruh kendi öz dolaysız sezgi nesnesi değildir. Ruhun güç ya da yetilerini sınıflandırmada, ve ruhun kendisinin doğasını etkinliklerinin zemini olarak belirleme girişiminde, öyleyse, zorunlu olarak önsavlara bağımlıyızdır.

İlk olarak ruhun düşünme ve imgeler üretme etkinliği olarak anlak ile, ve ikinci olarak ruhun kendileri ruhsal tasarımlar olmayan değişimler (örneğin bedensel değişimler) üretmesini sağlayan etkinlik olarak isteme ya da istenç ile birlikte, Tetens üçüncü olarak duyguyu ayırdedilebilir bir etkinlik olarak kabul etmektedir. Öyleyse ruhun anlak, istenç ve duygu olarak üç etkinliğini ayırdedebiliriz, bu sonuncusu ruhun alıcılığı ya da değişebilirliği olarak betimlenmek üzere. Bununla birlikte, Tetens bu üç gücün en sonunda tek bir temel güce, ilerleyici eksiksizleşmeye yetenekli duygu ve kendiliğindenetkinlik gücüne indirgenebilir oldukları önsavını ortaya sürmektedir. Ruhun etkinliğinin eksiksizleşebilirliğindedir ki

insanın hayvanlardan ayrımı özellikle göze çarpmaktadır.

Tetens'in *İnsan Doğası ve Gelişimi Üzerine Felsefi Denemeler*'i (2 cilt, 1777) ruhbilime birincil olarak çözümlemeci bir yaklaşımı gösteriyorlardı. Öte yandan, Karl Kasimir von Creuz (1724-70) *Ruh Üzerine Deneme*'si (1753) ile oldukça değişik bir yaklaşım getiriyordu. Kendisinden sonra Tetens'in yaptığı gibi, von Creuz da ruh üzerine İngiliz ve (Leibnizci) Kıta felsefeleri arasında aracılık yapmaya çalışıyordu. Ve, yine Tetens gibi, ruhbilimin görgül temelleri üzerinde diretiyordu. Ama Leibniz'in ruhu yalın bir töz ya da monad olarak alan görüşünü Hume'un 'kendi' üzerine fenomenolojik çözümlemesi ile uzlaştırmaya çalışıyordu. Von Creuz hiçbir uzamı olmayan nokta-gibi bir metafiziksel 'ben' bulamıyacağımız konusunda Hume ile anlaşıyordu. Aynı zamanda 'kendi'nin kesikli, ayrı fenomenlere çözünebileceğini de kabul etmiyordu. Gerçekten de, parçaları vardır; ama parçalar ayrılabilir değildirler. Ve ruhun parçalarının bu ayrılamazlığı onu özdeksel şeylerden ayırdetmekte ve ruhun ölümsüzlüğünü ileri sürmek için bir neden oluşturmaktadır, üstelik bu önesürüm için enson zemin tanrısal bildirişte bulunacak olsa bile.

Bu iki düşünürden hiç kuşkusuz Tetens'in ruhbilimin gelişimi açısından önemi daha büyüktü. Görmüş olduğumuz gibi, sağın çözümlemeci yaklaşım üzerinde diretiyordu. Ama aynı zamanda, çalışmalarının başlıklarının imlediği gibi, çözümlemeci ruhbilimi insan doğasına ve bunun gelişimine ilişkin genel bir felsefe ile birleştiriyordu. Onun görüşünde yalnızca insan düşüncelerinin görgülenimdeki kökenlerini değil, ama ayrıca değişik bilimlerdeki anlatımına dek insanın anlıksal yaşamının bütün bir gelişimini de incelememiz gerekmektedir. Yine, ayrı bir 'güç' olarak duygu üzerinde diretmesi duygu ve duyarlık yaşamının sanat ve yazın dünyasındaki anlatımının bir incelemesine doğru bakıyordu.

5. Eğitim Kuramı

Rousseau'nun *Emile*'inin *Aufklärung* sırasında Almanya'da eğitim kuramı üzerine etkisi önemliydi. Örneğin Johan Bernhard Basedow (1723-90) tarafından duyuluyordu. Basedow başka eğitsel kitapları arasında *Elementarwerk* (1774) denilen kalınca bir cildin de yazarıydı. Çalışma öğretmenler için bir tür ansiklopedi ve büyükler ve çocuklar için bir metin olarak tasarlanmıştı. Ama Basedow Rousseau'nun 'doğal' bir eğitim düşüncesi tarafından uyarılmış olsa da, eğitbilimsel kuramına uygarlığın insan üzerindeki zararlı etkileri gibi sayıltılar karıştırılmıyordu. Böylece eğitimin ereği ve amacı olarak çocukların ortak yararın hizmetinde vatansever ve mutlu birer yaşam için hazırlanmalarını önerebiliyordu. Öğretim yöntemlerine ilişkin düşüncelerinde *Büyük Öğretici*'nin yazarı Comenius (1592-1671) tarafından etkileniyordu.

Rousseau'nun uyandırıcı etkisi ayrıca ünlü İsviçreli eğitimci Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827) tarafından da duyuluyordu. Pestalozzi Alman *Volksschulen* ya da ilkokullarının gelişimini etkilemişti. Ama onda da, tıpkı Basedow'da olduğu gibi, toplumsal yaşam için eğitim üzerine bir vurguyu buluyoruz. Ailedeki ve kırsal bir topluluktaki eğitim üzerine, ve genel olarak toplumsal reform için en iyi araç olarak eğitim üzerine büyük bir vurgu getiriyordu, ama hiç kuşkusuz yalnızca anlıksal değil ama ahlaksal gelişimi de geliştirmesi koşuluyla.

Basedow bir süre ahlak felsefesi profesörlüğü yapmıştı; ama Pestalozzi'yi bir filozof olarak nitelendirmek güçtür, ve eğitim kuramı tarihinde adı ne denli ünlü olursa olsun, burada eğitbilim alanındaki özel düşüncelerini tartışmak yersiz olacaktır. Belirtmek yeterlidir ki Aydınlanma başka yerlerde olduğu gibi Almanya'da da eğitbilimsel kuramcılarını üretiyordu. İngiltere'de Locke, Fransa'da Rousseau, Almanya ve İsviçre'de Basedow ve Pestalozzi vardı. Ve bu son iki ad tara-

fından temsil edilen toplumsal yaşam için eğitim düşüncesi *Aufklärung*un genel düşünce yönüyle uyum içindeydi.

BÖLÜM YEDİ

AYDINLANMA İLE KOPUŞ

1. Hamann

WOLFF'UN ölüm yılında oldukça değişik bir tip insan, Johann Georg Hamann (1730-88), henüz yirmidört yaşındaydı. Wolff büyük bir dizgeselleştiriciydi: Hamann felsefi dizgelerde hiçbir yarar görmüyordu. Wolff soyutlamayı ve çıkarsamacı usun gücünü temsil ediyordu: Hamann tek-yanlı soyutlama olarak gördüğü şeyden nefret ediyor ve çıkarsamacı usun tiranlığını yadsıyordu. Wolff açık ve seçik düşünceler uğruna çaba gösteriyordu: Hamann bilicilere özgü sözler üretiyor ve bunlar Kuzeyin büyücüsü (ya da *Magus*u) sanını kazanmasına katkıda bulunuyorlardı. Başka bir deyişle, Hamann yüzünü onun için tanrısal ustan çok şeytanın gücünü temsil eden Aydınlanmanın ussallığına karşı çevirmişti.

Königsberg'in yerlisi olan Hamann bir inceleme dalından bir başkasına dönen, bir aile öğretmenliğinden tecim dünyasındaki küçük işlere dek bir uğraştan bir başkasına geçen kararsız bir karakterdi. Aşırı bir yoksulluğa düşüp ruhsal bir yıkıma uğradığı sıralarda kendini İncil'i incelemeye vermiş ve yazılarının ırasalı olan aşırı dindarlığı geliştirmişti. Herder ve Jacobi'yi dostları arasında sayıyordu, ve ayrıca Kant ile de dostça ilişkiler içindeydi, üstelik Kant inakçı uykusundan uya-

narak *Eleştirileri*ni yayımlamaya başladığı zaman felsefesini sert bir biçimde eleştirmiş olsa bile.

Öyle görünebilir ki Kuzeyin Büyücüsü bir felsefe tarihinde ancak konudışı olabilir. Ama, dizgesiz ve abartmalı bir yolda da olsa, Aydınlanmaya karşı tepkinin ırasalı olan düşüncelere anlatım veriyordu. Hiç kuşkusuz yaratmış olduğu etki önemliydi, gerçi özel olarak Herder üzerindeki etkisi kimi tarihçiler tarafından abartılmış olsa da.

Hamann'ın karşı-ussalcılığının ana ırasallarından biri bu tutumun dinsel çerçevesiydi. Örneğin dil konusundaki tartışmayı alalım. İnsanın dili sanki bir tür düzeneksel ürünmüş gibi yarattığı yolundaki ussalcı görüşe karşı Herder dilin insanla yaşıt olduğunu ileri sürüyordu. Hamann her zaman aynı görüşteydi ve her zaman aynı görüşü taşımıştır. Ama dil insan usunun yapay bir buluşu değildir deyip sonra da başka bir görgül neden ya da nedenler saptamakla yetinmiyordu. Onun görüşünde dil belli bir gizemli yolda Tanrının bir iletisiydi, tanrısal bir bildirişti. Yine, inanıyordu ki özel olarak şiir usun bir ürünü değildi. Tersine, şiir, 'Kısaca Estetik'te (*Bir Filolojistin Seferleri*'nde kapsanmaktadır, 1762) dediği gibi, insanlığın ana-diliydi. İlkel insanların konuşmaları duygu ve tutkuydu, ve imgelerden başka hiçbir şeyi anlamıyorlar, kendilerini müzik, şarkı ve şiirde anlatıyorlardı. Dahası, büyük şiir yüksek bir usun ürünü değildir: kuralları anlayabilme ve izleyebilme konusunda üstün bir yeteneğe yüklenmemesi gerekir. Homer ve Shakespeare yapıtlarını dahilik yoluyla üretiyorlardı, anlıksal olarak ayrımsanan kuralları uygulayarak değil. Ama dahi nedir? Dahi esini tanrısal olan bir peygamberdir. Dil ve sanatlar tanrısal bildirişin ürünleridirler.

Hiç kuşkusuz, böyle bildirimlere yalın ve sağduyuya dayalı bir yorum verilebilir. Örneğin, Goethe'nin belirttiği gibi, eğer insanı Tanrının yaptığı doğruysa, ve eğer dil hayvanlardan ayrı olarak insana doğalsa, dili Tanrının yaptığı doğrudur. Benzer

olarak, herhangi bir tanrıtanırcı (ya da bu konuda bir kamutanrıcı da) dahiliği Tanrının yaratıcı işlerine yüklemeye hazır olacaktır. Ama Hamann kendini gizemli bir hava içinde bilicilere özgü biçemlerle anlatıyor ve bunlar, ne demek istemiş olduğunu sağın olarak söylemek güç olsa bile, daha öte birşeyler demek istediğini imliyorlardı.[1] Her ne olursa olsun, örneğin insan konuşmasının doğal ırası üzerinde diretmekle ve onu us yoluyla yaratılma görüşünden koparmakla yetinmiyordu: tanrısal kökeni üzerinde de diretiyordu.

Yine, Hamann usun tiranlığına ve herşeye gücü yeterlik savına saldırmakla ve insan yaşamında Tanrıya ve tanrısal bildirişlere inanç için bir yer bırakmakla da yetinmiyordu. Pietizmi onu usu değersizleştirmeye ve gücünün sınırlanmasından haz duymaya götürüyordu. Bilimsel değil ama şiirsel dahiliğin var olduğunu düşünmesi anlamlıdır. Büyük bilimcilerden dahiler olarak söz edemeyiz. Çünkü usları ile çalışırlar, oysa us esin örgeni değildir. Ve, dinsel alana döndüğümüzde, Wolffcu doğal tanrıbilimin yalnızca yetersiz olması söz konusu değildir: bu inanç adına denize atılmaktadır. Yine, Hamann'ın Tanrının sözü ya da öz-anlatımı üzerine bir yorum olarak tarih görüşü Herder'in düşünceleri üzerinde güçlü bir etki yaratıyor olsa da, Hamann Herder'in kutsal olmayan kaynakları kullanımından ve tarihi yorumlayışında bilimsel bir yöntem uygulama girişiminden büyük rahatsızlık duyuyordu. Hamann'ın gözünde tarih de Kutsal Yazılar gibi gizemli ya da 'gerçek' bir iç anlam taşımaktadır ki, usun dayançlı ve yorulmak bilmez çabası için bir hedef olmaktan çok, tersine Tanrı tarafından bildirilmektedir. Başka bir deyişle, Hamann tarihin anlaşılmasına Kutsal Yazıların gerçek anlamlarının Kutsal Tin tarafından inancı içinde sessizce tapınan bireye bildirilmesi biçimindeki Protestan

[1]Hamann'ın dediği şey başlangıçta her Doğa fenomeninin insan için bir im, bir simge, tanrısal iletişimin bir güvencesi, dirimli bir söz olduğudur. Dil Doğanın tanrısal bir söz olarak algılanışına doğal bir karşılıktı.

anlayışı uygulama eğilimindeydi. İster İncil üzerine olsun isterse tarih üzerine, daha derin yorum yalnızca Tanrının işidir.

Bununla birlikte, Hamann'ı, eğer filozof tarafından herhangi bir ilgiye yaraşır görülecekse, bunu ancak birinin karşıtlarına da dikkat etmesi gerektiği anlamında hak eden bir pietist olarak gözardı edemeyiz. Tanrısal bir bildiriş olarak, tanrısal kayranın bir işi olarak tarih görüşü—ki Herder tarafından da paylaşılıyordu—yakın gelecekte büyük bir önem kazanacaktı. Çünkü bu görüş gerçekten de Hamann için hoşgörülemez bir ussalcılık anlatımı olarak kurgul bir felsefe dizgesine dönüştürülerek Hegelci tarih felsefesinin bütünleyici bir parçasını oluşturacaktı. Dahası, Hamann'ın karşı-ussalcılığına soyutlamadan duyulan bir rahatsızlık eşlik ediyordu ve bu durum salt bir önyargı ürünü değildi. Bu noktaya kısaca değinelim.

Goethe belirtiyordu ki,[2] Herder'in bildirimleri insanın yapmak için üstlendiği herşey—ister söz yoluyla, ister edim yoluyla, isterse başka herhangi bir yolla olsun—kişiliğin bütünsel, birleşmiş güçlerinden kaynaklanır ilkesine indirgenebilirdi. İnsan başından beri bir ve aynı zamanda ozandı, müzisyendi, düşünen ve tapınan bir varlıktı. Bununla birlikte, Hamann'a göre Aydınlanmanın ussalcıları usu tözselleştirmişler, 'us'tan ve edimlemelerinden sanki kendi başına duran şeylermiş gibi, ve sanki insan yaşamının ideali tüm alanlarda utku kazanmaktan oluşuyormuş gibi söz etmişlerdir. Böylece insana kendisinin ve etkinliklerinin yanlış bir anlayışını verme eğilimine düşmüşlerdir. İnsan etkinliğinin tek bir işlevini soyutlayarak bütüne dönüştürmüşlerdir.

Yanlış ya da tek-yanlı soyutlamalar olarak gördüğü şeylere karşı bu düşmanlık Hamann'ın Kant'ın ilk *Eleştiri*'sini eleştirisinde açıktır. *Arı Us Arıcılığının Öte-Eleştirisi*[3] başlıklı

[2] *Dichtung und Wahrheit*, III, 12.

[3] *Metakritik*'inde Herder'in kullandığı çalışma Hamann'ın sağlığında yayımlanmadı. Çalışmaya 1871'de, *Arı Usun Eleştirisi*'nin yayımlandığı yılda başlanmıştı.

çalışmasında Hamann Kant'ın us, anlak ve duyu arasındaki, duyum ve kavramsallaştırmada biçim ve özdek arasındaki ayrımlarına saldırıyordu. Kant soyutlamalar içinde iş görmektedir. Hiç kuşkusuz, 'uslamlama' denilen bir etkinlik vardır; ama 'us' ya da 'anlak' diye bir şey yoktur. Yalnızca değişik etkinlikler vardır ki tek bir varlık, tek bir örgenlik, tek bir kişi tarafından yerine getirilmektedirler. Açıktır ki, bu eleştiri çizgisi *Arı Usun Eleştirisi*'nin işini bitirmiyor olsa bile, Hamann önemli bir noktaya parmak basmaktadır. Bu öyle bir noktadır ki bakış açıları Kuzeyin Magusunun bakış açısından çok uzak olan filozoflar tarafından da başka bağlamlarda sık sık ortaya sürülmüştür.

2. *Herder*

Hamann Aydınlanmanın ussalcılığına açıkça karşıttı. Bununla birlikte, Herder'e döndüğümüz zaman *Aufklärung*un bakış açısından başlayan ('bir' bakış açısından söz etmenin aklanabilir olduğu ölçüde) ve yolunu bunun dışına doğru geliştiren bir insan buluyoruz. Öyleyse, tarihçiler onun Aydınlanma ile kopuşundan söz etmede bütünüyle haklıyken, ayrıca devim içersindeki belli düşünce çizgilerini geliştirmesinden söz etmek de olanaklıdır. Bu sorun konusunda ne söyleyeceğimizi seçmemiz hiç kuşkusuz bir ölçüde belli terimleri tanımlama yolumuza bağlıdır. Eğer Aydınlanmadan Wolff'un ussalcılığını ve belli bir sayıda düşünürün bireyselciliklerini anlıyorsak, açıktır ki Herder *Aufklärung*dan kopuyordu. Ama terime anlatımını Herder'in verdiği konumların ilk tohumlarını da içine almak üzere geniş bir anlam erimi yüklersek, 'kopma' sözcüğü çok keskin görünebilir. Bununla birlikte, eğer geleneksel yorum izleniyor ve Herder Aydınlanmaya karşı tepki gösteren ve ondan kopan biri olarak temsil ediliyorsa, durum daha açık olmaktadır.

Johann Gottfried Herder (1744-1803) Doğu Prusya'da Mohrungen'da doğdu. Pietist bir okul müdürünün oğluydu. 1762'de bir tıp öğrencisi olarak Königsberg Üniversitesine giriyor, ama çok geçmeden tanrıbilime dönüyordu. Geleneksel Wolffcu felsefeyi açımlamakta ve coğrafya ve gökbilim üzerine dersler vermekte olan Kant'ın derslerine katılıyor ve onun tarafından Rousseau ve Hume'un yazılarıyla tanıştırılıyordu. Königsberg'de Herder Hamann ile de dostluğunu geliştiriyordu; ama onun karşı-ussalcılığından hemen derin bir biçimde etkilenmiş olduğunu söylemek güçtür, çünkü 1764'te Riga'ya yerleştiği zaman Aydınlanmanın yayın örgenleri için denemeler ve eleştiriler yazıyordu. 1765'te Protestan bir dinadamı olarak atandı.

1766'da Leipzig'de Herder'in *Yeni Alman Yazını Üzerine Parçalar*'ı (*Über die neuere deutsche Literatur: Fragmente*) yazarın adı verilmeden çıkıyordu. Yapıt tamamlandığı yıl olan 1767 tarihini taşıyordu. Bu çalışmanın gidişi içinde Herder dili ilgilendiren sorunları, kafasını büyük ölçüde oyalayan bir konuyu tartışıyordu. Mendelssohn ve Lessing gibi, şiirsel ve bilimsel (onun terminolojisinde felsefi) diller arasında bir ayrım olduğu konusunda diretiyordu. Ama ayrımı oluşumunu ilgilendiren tarihsel bir çerçeveye yerleştiriyordu. Herder dilsel gelişimde dört evre ayırdetmekte ve bunları insan gelişimine andırımlı olarak sınıflandırmaktadır, bir andırım ki Rousseau tarafından telkin edilmiştir. İlkin çocukluk evresi gelmekte ve bu aşamada dil tutku ve duygu imlerinden oluşmaktadır. İkinci olarak, gençlik döneminde, şiir ve şarkı birliğinde dilin şiirsel çağı yaşanmaktadır. Üçüncü olarak olgunluk evresi gelmektedir ki, şiiri sürdürüyor olmasına karşın, düzyazının gelişimiyle ıralanmaktadır. Dördüncü ve sonuncu olarak dilin yaşlılık çağı, felsefi çağ gelmekte ve bu aşamada bilgide sağınlık uğruna yaşamın varsıllığından vazgeçilmektedir.

İçine bu dil kuramının yerleştirildiği bağlam Alman diline

ilişkin bir tartışmaydı. Burada bu tartışmanın ayrıntılarına giremeyiz. Belirtmek yeterlidir ki Herder, şiirsel ve felsefi diller arasındaki ayrım üzerinde diretmesi nedeniyle, Alman şiirinin gereksindiği şeyin mantıksal duruluğu geliştirmek olduğu düşüncesini yadsıyordu. Bu düşünce örneğin J. G. Sulzer (1720-79) tarafından ortaya sürülmüştü. Sulzer için şairler kurgul felsefe ile halk arasındaki aracılardı. Herder ayrıca Alman dilinin yabancı yazına öykünme yoluyla geliştirilmesi düşüncesini de yadsıyordu. Alman şiiri ancak halkın kendiliğinden şiirinden gelişirse büyüklük kazanabilecektir ve ulusal dehanın ürünüdür. Daha sonra Herder halk-şiirine ilginin yeniden uyanışını geliştirmek için çok şey yapacaktı. Bu tutumunda ona *Aufklärung*un Alman dilini küçük gören ve Alman yazını için biricik umudun 'öykünme'de yattığını ileri süren düşünürleri tarafından karşı çıkılıyordu.

Tüm bunların felsefe ile pek bir ilgilerinin olmadığı düşünülebilir. Ama Herder'in (hiç kuşkusuz yalnızca Herder'in değil) değişik dil tiplerini birbirlerinden nasıl ayırdettiğini gözlemek ilginçtir. Dahası, Herder kullanım sorununun büyük önemi olduğunu düşünüyordu. Eğer değişik dil tiplerinin kökenlerini araştırıyorsak, bunu kullanımlarını daha dikkatlice yoklayabilmek için yaparız demektedir. Ve dil kullanımları açıktır ki günümüz İngiliz felsefesinde çok tartışılan bir konudur. Yine, Herder'in gelişmiş şiirsel yazın için temel olarak Almanca üzerinde ve halkın kendiliğinden şiiri üzerinde diretmesi onun daha sonraki ekin ve tarih felsefesinin gelişiminde bir başlangıç evresi olarak görülebilir—bir felsefe ki içlerinde dillerin aşırı ölçüde önemli bir rol oynadıkları bütünlükler olarak görülen ulusal ekinlerin gelişimi üzerine vurgu getirmektedir.

Eleştirel Ormanlar'ında (*Kritische Wälder*, 1769) Herder başlangıç noktası olarak Lessing'in *Laokoon*'unu alıyordu, gerçi önde gelen bir oyun yazarı olarak tanıdığı Lessing'in

yanısıra başka eleştirmeleri de göz önünde tutuyor olsa da. Çalışmasında değişik noktalara parmak basıyor, örneğin yontu ve resmi birbirlerinden ayırdediyor, ve Homer'in gerçekten de Yunan ozanlarının en büyüğü olmasına karşın şiirsel dehasının yaratılarının tarihsel olarak koşullu olduklarını ve uygulamasının bir ölçüt olarak alınamıyacağını ileri sürüyordu. Bu bizim için yeterince açıktır; ama Herder'in bakış açısı onun tarihsel gelişim duyusunun ve salt soyut ve ussalcı eleştiriyi ve kuramcılığı yadsımasının bir yanını temsil ettiği ölçüde imlemlidir.

Eleştirel Ormanlar'ın dördüncü *Koru*'sunda, ki yaşamı sırasında yayımlanmamıştı, Herder bir *Güzel Sanatlar ve Bilimler Kuramı*'nın (1767) yazarı Friedrich Justus Riedel'in (1742-86) düşüncelerini sert bir biçimde eleştiriyordu. Riedel üç temel ansal yetinin varolduğunu ileri sürmüştü: sağduyu, duyunç ve beğeni; ve bunlar üç saltığa karşılık düşüyorlardı: gerçek, iyi ve güzel. Buna karşı Herder örneğin insanın bir uslamlama süreci olmaksızın saltık gerçekliği dolaysızca ayrımsamasını sağlayan 'sağduyu' diye bir yetinin olduğunu düşünmenin anlamsız olduğunu ileri sürüyordu. Bu tür karşı-Wolffcu kavramlar kişinin Wolff'un felsefesine geri dönmesine yol açabilirlerdi—eğer bu felsefenin kabul edilebilirliği düşünülmüş olsaydı. Yine, bir beğeni yetisi kuramı, hoşa giden herşey güzeldir ya da en azından daha büyük bir sayıda insanın hoşuna giden daha güzeldir biçimindeki imlemi ile, bir saçmalıktır. Baumgarten mantık ve estetiği birbirinden ayırdederken, ama aynı zamanda insan felsefesinin önemli bir parçası olacak olan bir duyum bilimi, bir estetik bilimi olabilir ve olması gerekir derken çok daha doğru çizgilerde düşünüyordu. Herder için, estetik sanatsal simgeselleştirme mantığını inceleyecekti. Baumgarten gibi o da estetiğin soyut mantıktan ve bilimden ayırdedilmesi gerektiğini görüyordu; ama yaklaşımı daha tarihseldi. Gerekli olan şey değişik ekinlerin ve bunlara karşılık

düşen estetik ülkülerin gelişim ve doğalarının tarihsel bir çözümlemesidir. Ama, Riedel'in saltık güzele karşılık düşen bir evrensel beğeni yetisi kuramını yadsırken, Herder saltık güzelliği kendi tartışmasında yalpalamaktadır. Öyle görünebilir ki, ileri sürdüğü tarihsel yaklaşım düşüncesinin, eşliğindeki ruhbilimsel ve fizyolojik araştırmalarla, göreci bir güzellik kavramına götürmesi gerekecektir; ve Herder gerçekten de sanatsal güzelliği değişik ekinlere ve bu ekinlerin değişik dönemlerine göreli kılmaktadır. Aynı zamanda tarihsel bir yaklaşım yoluyla ortak bir payda bulmanın olanaksız olacağını da düşünüyor görünmektedir. Çünkü tarihsel bir yaklaşım yalnızca değişik sanatsal güzellik anlayışlarının saptanması anlamına gelmemektedir: ayrıca bu anlayışları belirleyen ruhbilimsel, fizyolojik ve çevresel etmenlerin bir incelemesini de içermektedir. Doğrudur ki Riedel'in kendisi estetiğe ruhbilimsel bir yaklaşımı savunuyor ve Crusius'un yeti ruhbiliminden etkilenen Johann Georg Darjes'nin (1714-91) ruhbilimini kullanıyordu. Ama Herder'in önem verdiği nokta ruhbilimsel yaklaşımın tarihsel bir yaklaşım içersine bütünleştirilmesi düşüncesiydi. Tüm ekinlerdeki işlemlerinde tek-biçimli kalan ve saltık, evrensel ve değişmeyen bir ideale bağlılaşık olan bir yeti konutlayarak kestirme bir yolu tutmada aklanamayız.

1769'da Herder Riga'da papazlık görevinden ayrılarak Nantes'e bir yolculuk için yola çıkıyordu. Daha sonra Paris'e ve buradan Strasbourg'a gidiyor, orada genç Goethe ile arkadaşlık ediyordu (1770-1). Nantes'e bu yolculuğun yazınsal meyvaları *Gezi Güncesi* idi. Bu yapıt, gerçi yayımlanma için amaçlanmamış olsa da, yazarının düşüncelerindeki bir değişimi sergilediği için oldukça önemlidir. Geriye bakarak, estetik eleştirinin dirimsiz uygulayımsal ayrıntılarından duyduğu hoşnutsuzluğunu anlatmakta, *Eleştirel Ormanlar*'ını yararsız, kaba ve sefil olarak betimlemekte, ve kendini Fransızca, doğal bilimler ve tarih çalışmalarına, eş deyişle dünyaya ve insanlara

ilişkin olumlu bilginin kazanımına vermiş olmayı dilemektedir. Demektedir ki, eğer bu yolda davranmış olsaydı, bir mürekkep hokkası ve kitap ambarı olmayacaktı. İleriye bakarak yeni bir okul ve eğitim tipi öngörmekte ve burada çocuğun coğrafya, budunbilim, fizik ve tarihin somut bir sunuluşu yoluyla kendi doğal çevresiyle tanışıklıktan aşamalı olarak böyle bilimlerin dizgesel ve daha soyut incelemelerine götürülebileceğini düşünmektedir. Yöntem böylece tümevarımcı olacak, somuttan soyuta ilerleyecek, bu yolla soyut düşünceler görgül bir zemin üzerine oturacaklardır. Dinsel ve ahlaksal eğitim hiç kuşkusuz genel tasarın bütünleyici bir parçasını oluşturacaktır. Ve amaçlanan sonuç tam ve dengeli bir insan kişiliğinin gelişimi olacaktır. Başka bir deyişle, *Gezi Güncesi*'nde Herder'in kafası olumlu bilgi ve eğitim düşüncelerinin denetimi altındadır.

Strasbourg'da Herder Goethe'ye kendi öz ilgilerinden kimilerini iletebilmeyi ve halk şiirinin ve ulusal ekinsel kalıtın değerini gösterebilmeyi başarmıştı. Ayrıca *Dilin Kökeni Üzerine İnceleme* (*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*) başlıklı çalışmasını da yazıyordu. 1770 sonlarında yazılan makale 1771 başlarında Berlin Akademisi tarafından teklif edilen bir ödülü kazanıyordu. Bir yanda dilin tanrısal kökeni ve öte yanda insan tarafından yaratılması gibi aşırı karşıt görüşleri yadsıyarak, Herder diretmektedir ki dilin kökeni sorusu, bir anlamı olduğu sürece, ancak dilin gelişim ve kullanım ya da kullanımlarını ilgilendiren görgül kanıt temelinde çözülebilecek bir sorudur: inakçı bildirimler ve *a priori* kuramlar tarafından bir çözüme bağlanamaz. Tartışmasının gidişi içinde yeti ruhbilimine saldırmakta, ilkel dil ve ilkel şiirin bir olduklarını ileri sürmekte ve şiirin toplumsal işlevini vurgulamaktadır.

Herder Strasbourg'u sevmemişti, ve 1771'de Schaumburg-Lippe Kontuna saray vaizi olarak Bückeburg'a gitti. James Machperson'ın Ossian düzmecelerinden esinlenerek, *Alman*

Doğası ve Sanatı Üzerine (*Von deutscher Art und Kunst*, 1773) başlıklı bir derlemeye Ossian ve halk-şarkıları üzerine bir deneme ve ayrıca Shakespeare üzerine bir başka deneme ile katkıda bulundu. Bu sıralarda Herder Aydınlanmaya ilişkin tipik düşüncelere, onun tarihsel gelişimin en yüksek noktasını simgelediği, gerçekte orta sınıfın aydınlanmış usauygunluğun biricik kaynağı olduğu gibi görüşlere başkaldırıyordu. Ayrıca ileri sürüyordu ki Descartes, Spinoza, Leibniz ve başkalarının büyük ussalcı dizgeleri şiirsel yaratılardı; ve ekliyordu ki, Berkeley'in şiiri daha büyük ve daha sağlamdı. Öyleyse, Herder'in *Aydınlanma* ile kopuşunu tamamlamış olması şaşırtıcı değildir—bir kopuş ki *Bir Tarih Felsefesi Daha* (*Auch eine Philosophie der Geschichte*, 1774) tarafından simgeleniyordu.

Bu çalışmada Herder insanlığın çocukluğunun Altın Çağından başlayarak ardışık evrelerinin bir açıklamasını vermektedir. Ama bu şemanın çok ciddiye alınması istenmemektedir, ve bu Herder'in açıkça birinin bütün bir çağı ya da bütün bir halkı betimlediği zaman genel bir sözcükle kaldığını ileri sürmesi olgusundan bellidir. Genel nitelendirmeler özünlü olarak zayıftırlar. Gerçekten de, Herder'in tarihsel çağları açıklamasında büyük bir ironi düzeyi göze çarpmaktadır. Çünkü Roma'nın insan soyunun olgunluk çağını temsil ettiği söylenmektedir. Ve imlem Aydınlanmanın insanları tarafından öylesine övülüp yüceltilen onsekizinci yüzyılın yaşlılığı temsil etmekte olduğudur. Herder onsekizinci yüzyıldan yana ileri sürülen kimi savların kofluğuna dikkati çekmekte duraksamamaktadır. Örneğin, aydınlanmış kafalar tarafından yüce düşünceler ve ilkeler oluşturulmakta ve dile getirilmektedir; ama soylu ve kibar bir yaşam sürdürme eğilimi ve dürtüsü zayıflamaktadır. Yine, aydınlanmış Avrupa özgürlüğü ile övünmekte, amâ sınıfın sınıfa görünmeyen köleliğinin üzerinden sessizce geçilmekte ve Avrupa'nın kötülükleri başka kıtalara aktarılmaktadır.

Bununla birlikte, felsefi bir bakış açısından Herder'in Aydınlanma düşünürlerinin kendilerinden duydukları doyuma saldırısından daha da önemlisi onların tarihçilikleri üzerine saldırısıdır. Bunlar tarihe bir varsayımla, eş deyişle tarihin dinsel gizemcilikten ve boşinançtan yukarıya özgür ve dinsel olmayan ahlaka doğru bir devimi temsil ettiği görüşüyle yaklaşmaktadırlar. Ama tarihi böyle varsayımların ışığında inceleyecek olursak, onu hiçbir zaman somut olgusallığı içinde anlamayı başaramayız. Her ekini ve ekin evresini kendi öz değerleri içinde incelememiz, onun karmaşık yaşamının içersine girmeye ve daha iyi ve daha kötü, daha mutlu ve daha az mutlu gibi yargılardan kaçınarak onu içerden anlamaya çalışmamız gerekir. Her ulus, demektedir Herder, kendi içersinde kendi öz mutluluğunu taşır, ve bu gelişiminin her evresi için doğrudur. Genel olarak gençlik çocukluktan daha mutludur ve yaşlılık gençlikten daha acıklıdır diyemeyiz. Ne de haklı olarak gelişim yolları içindeki uluslara ilişkin andırımlı genellemelerde bulunabiliriz.

Hiç kuşkusuz, bu tutumda belli bir tarihçilik vardır. Ama Herder açıkça önemli bir gerçeğin üzerinde diretmektedir: eğer insanın tarihsel gelişimini gerçekten anlamayı istiyorsak, tarihsel verileri önceden tasarlanmış şemanın Prokrus yatağına uymaya zorlayamayız. Bu şimdi bize yeterince açık görünmektedir; ama Aydınlanmanın tarihi bir savı—ve hiç kuşkusuz sorgulanabilir bir savı—tanıtlamak için kullanma yönündeki genel eğilimi verildiğinde, bunları ileri sürdüğü zaman Herder'in vurgulamayı istediği nokta hiç de apaçık değildi.

1776'da Herder Bückeburg'dan ayrılarak Weimar'a yerleşti ve orada Lutherci dinadamlarının başı olan Genel Yönetmen görevine atandı. 1778'de *İnsan Ruhunun Bilgilenmesi ve Duyumu Üzerine* (*Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*) bir deneme yayımladı. Yazıda her adımında fizyoloji olmayan hiçbir ruhbilimin olanaklı olmadığı biçi-

mindeki görüşünü anlatıyordu. Bu bildirim çarpıcı bir biçimde davranışçıdır, gerçi Herder fizyolojide dirimsel bir güç konutlamış olsa da. Ayrıca yazınsal konular üzerine de geniş ölçüde yazıyordu, örneğin halk-şarkıları ve ekinsel imlemleri üzerine, tanrıbilimsel sorular, İncil'in belli kitapları ve Yahudi şiirinin tini üzerine. Ama bu dönemin önde gelen ürünü *İnsanlık Tarihinin Felsefesi İçin Düşünceler* (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*) başlığını taşıyan ve 1784-1791 yılları arasında dört bölüm olarak çıkan çalışmaydı. Çalışmanın hazırlanması İtalya'ya bir yolculuk (1788-9) tarafından kesintiye uğratılmıştı. Tasarlanan bir beşinci bölüm ise hiçbir zaman yazılamıyordu. *Düşünceler*'i özel olarak tarih felsefesinin doğuşunu ele alan daha sonraki bir bölümde tartışmayı önerdiğim için, içeriği konusunda burada birşey söylemeyeceğim.

1793'ten 1797'ye dek süren dönemde Herder'in birbirlerinden çok değişik konuları ele alan *İnsanlığın İlerlemesi İçin Mektuplar* (*Briefe zur Beförderung der Humanität*) başlıklı derlemi çıkıyordu. *Mektuplar*'da anlattığı görüşlerden bir ikisine *Düşünceler* ile bağıntılı olarak daha sonra değineceğiz. Çalışmanın genel kuramı soyumuzun ideal ırası olarak 'insanlığın' bizde bir gizillik ya da yatkınlık olarak doğuştan olduğu ve eğitim tarafından geliştirilmesi gerektiğidir. Bilim, sanat ve tüm başka insan kurumlarının amacı insanı 'insanlaştırmak,' insanlıkta eksiksizliği geliştirmektir. Herder bu gelişimin bir Üstün-insanın, insan türünün dışındaki bir varlığın üretimine götüreceği biçimindeki karşıçıkışı getirmektedir; ama bunu eksiksiz insanın bir Üstün-insan değil de yalnızca 'insanlığın' olgusallaşması olacağını söyleyerek karşılamaktadır. Belirtebiliriz ki Herder'in eğitim ülküleri yalnızca kurama ve yazıya sınırlı değildi; çünkü Weimar dükalığında elinden geldiği ölçüde bir eğitim reformunu tasarlama ve yürürlüğe koyma işine girişmişti.

İleri yıllarında Herder bir dizi tanrıbilimsel yazı yayımladı. Bunlar arasında özellikle göze çarpan *Hıristiyan Yazılar* (1794-8) genel olarak şaşırtıcı bir biçimde ussalcıdırlar ve Hamann'ın bir dostundan çok Aydınlanmanın bir düşünüründen beklenebilecek türdedirler. Ayrıca sert bir biçimde karşı çıktığı Kant'ın eleştirel felsefesi ile karşıtlık içinde yazılar da yazıyordu. 1799'da *Arı Usun Eleştirisinin Öte-Eleştirisi* başlıklı bir çalışma yayımlıyor ve Kant'ın çalışmasını sözcüklerle bir hokkabazlık olarak, dilbilimsel bir canavarlık olarak ve yeti ruhbiliminin yanlışlığının dikkafalı bir sürdürülüşü olarak gösteriyordu. Bunlar Herder'in eleştirisinin aptalca bir saldırıdan oluştuğu anlamında alınmamalıdırlar. Tersine, Kant'ın kuramlarının mantıksal bir irdelenişini içeriyorlardı. Örneğin, Kant'ın matematiksel önermeler bireşimlidirler kuramına karşı ileri sürüyordu ki bunlar 'özdeş'tirler, başka bir deyişle, Wittgenstein'ın 'genelemeler' dediği şeylerdirler. Yine, Kant'ın uzay ve zaman konusundaki görüşünü yadsıyordu. Geometrici *a priori* uzay biçimini çözümlemez; çünkü böyle bir biçim yoktur. Ve Herder geometricinin neyi çözümlediğini doğrudan açıklamıyor olsa bile, kendi belitlerinin ve temel konutlarının imlemlerini çözümlediğini söylüyor gibi görünmektedir. Ama Herder'in matematik konusundaki sözleri Kant'ı eleştirisinin yalnızca tikel bir örneğidir. Ana düşünce çizgisi Kant'ın bütün bir girişiminin yanlış tasarlanmış olduğudur. 'Us' denilen ayrı bir yeti olmuş olsaydı bile, onu 'eleştirme'den söz etmek yersiz olacaktır. Tersine, dil ile başlamamız gerekecektir; çünkü uslamlama yalnızca dilde anlatılmakla kalmamakta, ama ondan ayrılmazlığı da söz konusudur. Düşünme Herder'e göre iç konuşmadır, ve sözcüğün olağan anlamında konuşma ise yüksek sesle konuşmak ya da yüksek sesle düşünmektir—hangisini dilerseniz. Bir kendilik olarak 'us' diye birşey yoktur, salt bir süreç vardır, bütünsel bir kişilik olarak insanın bir etkinliği vardır, ve dil bu sürecin

onunla kaynaşan ayrılmaz bir aracıdır. Kısaca, *Arı Usun Eleştirisi* Herder'e göre yanlış bir ruhbilim üzerine kurulmuştur.

1800'de Herder *Kalligone*'yi yayımladı—Kant'ın *Yargının Eleştirisi* başlıklı çalışmasının bir eleştirisi. Onun görüşünde Kant gerçekte estetiği hiç anlamamıştı. Herder ikinci *Eleştiri*'nin bir eleştirisini yazmıyordu; ama onunla anlaştığı için değil. Saldırmayı düşünmüş, ama sonra bundan vazgeçmişti, bir yandan bunu yapmaması öğütlendiği için, öte yandan, belki de daha büyük bir olasılıkla, başka bir çalışmaya giriştiği için. Böylece yeni bir dönemli yayın olan *Adrestea*'nın (1800-4) yayına hazırlanması işini üstleniyordu. Denemeler ve şiirsel oyunlar biçimindeki yazılarıyla derginin başlıca yazarı kendisiydi.[4] Derginin beşinci sayısı Herder'in Almanca'ya çevirdiği *Cid'in Romansları*'ndan (ki geç bir İspanyolca basıma dayanılarak Fransızca bir çeviriden yapılmıştı) parçalar kapsıyordu.

Herder 18 Aralık 1803'te Weimar'da öldü. Yaşam ve etkinliği üzerine sunulan bu notlardan açıkça görünmektedir ki sayısız ilgisi olan bir insandı; ve büyük bir dizgeci filozof olmamasına karşın, Alman yaşam ve düşüncesi üzerinde etkili olan verimli bir yazardı. Alman yazınındaki *Sturm und Drung* (*Fırtına ve Gerilim*) deviminin hocası olarak adlandırılıyordu; ama hiç kuşkusuz halk-şarkılarının önemi üzerinde diretmesi yoluyla, dilin ekinde ve estetik bilincin gelişiminde herşeyden önemli olan rolü düşüncesi yoluyla, tanrısal bir bildiriş olarak tarih düşüncesi yoluyla ve kamutanrıcılık tartışmasında Spinoza'yı savunması yoluyla sonraki romantik devimi de etkiliyordu. A. W. Schlegel (1767-1845) ve F. Schlegel (1772-1829), her ikisi de Herder'e borçluydular. Bununla birlikte, Alman yazını tarihçilerinin de belirtmiş oldukları gibi, romantik devim üzerinde en büyük etkiyi yaratan düşünür Aydınlamanın ussalcılığına başkaldıran 'genç' Herder idi. Geç yıllarında

[4] 1803 tarihini taşıyan beşinci cilt Herder'in ölümünde sonra 1804'te çıktı. Altıncı cilt (1804) de ölümünden sonra yayımlanıyordu.

Herder yazınsal alanda Goethe'nin etkisiyle yarışamıyordu—bir etki ki kaçınılmaz olarak onunla anlaşmayanlar tarafından bile duyumsanıyordu.[5]

3. Jacobi

Kamutanrıcılık tartışması ile bağıntı içinde Jacobi'nin daha önce sözü edilmişti. Münih'te Bilimler Akademisinin başkanlığında bulunmuş olan Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) bir inanç filozofuydu. Hiçbir zaman akademik bir felsefe dizgesi oluşturma gibi bir niyeti olmamış olduğunu vurguluyordu; tersine, yazıları iç yaşam ve deneyimlerinin anlatımlarıydılar ve ondan—kendi sözleriyle anlatırsak—yüksek ve direnilmez bir güç tarafından çıkarılıyorlardı.

Jacobi Spinoza'yı incelemişti, ve onun görüşünde Spinoza'nın felsefesi biricik mantıksal dizgeydi. Çünkü insan usu gerçeklikleri belgitleme sürecinde ancak koşulludan koşulluya geçebilmektedir: koşulludan aşkın bir Tanrıya yükselmesi olanaksızdır. Bir enson varoluş zemininin tüm metafiziksel belgitlemeleri, öyleyse, birciliğe, bir dünya-dizgesi anlayışına götürmek zorundadır ki bu, Jacobi'nin Mendelssohn ile mektuplaşmasında ileri sürdüğü gibi, tanrıtanımazcılığa eşdeğerdir. Ama bu Spinozacılığın kabul edilecek olduğu anlamına gelmemektedir. Tersine, onu inanç adına yadsımak gerekir—inanç ki, kurgul usun olmaktan çok yüreğin (*Gemüt*) bir sorunudur.

Bu konumun sonucu, hiç kuşkusuz, bir yanda felsefe ve öte yanda inanç alanı arasında tam bir ayrılıktır. Tanrının varolu-

[5]Geç yıllarında Herder onu 'sıkıntı verici bir çelişki tini'ne düşmüş bulan Goethe'ye yabancılaşmıştı. Schiller'e, Alman klasizminin öteki büyük temsilcisine gelince, hiçbir zaman Herder'e özel bir tutku göstermiş değildi ve Kant'ın bir hayranı olarak Herder'in eleştirel felsefe üzerine saldırısından rahatsız oluyordu. Saldırı gerçekten de güne uygun düşmüyordu ve yazarının yalıtılmasını kolaylaştırmıştı.

şunu tanıtlamaya girişmek Tanrıyı koşullu bir varlığa indirgemeye çalışmaya eşdeğerdir; ve uzun erimde kurgul metafizik kaçınılmaz olarak tanrıtanımazcılıkta sonuçlanacaktır. Metafiziğin boşsavlarını sergilemede Hume'un hizmetlerini tanımak daha iyidir, yeter ki inanca tam geçerlik verelim. Nasıl ki dışsal dünyanın varoluşunu tanıtlıyamıyor ama duyusal-algıda duyu-nesnelerinin varoluşunun dolaysız bir sezgisinden yararlanıyorsak, yine öyle duyulurüstü olgusallığın 'inanç' dediğimiz dolaysız bir sezgisini taşırız (ya da taşıyabiliriz). Geç yazılarında Jacobi yüksek ustan (*Verstand*dan ayrımı içinde *Vernunft*dan) söz ediyor ve onunla dolaysızca duyulurüstü olgusallığı ayrımsadığımızı söylüyordu. Eğer biri Tanrının varoluşunu yadsıyacak olursa, bu varoluşu ona tanıtlayamayız; ama bunu yadsımakla kendine insan görgüleniminin bir yanını bütünlüğü içinde kapamaktadır. Ya da, daha doğrusu, yadsıması cisimsel dünyaya ilişkin algımız ve sonlu şeyler arasındaki ilişilere ilişkin bilgimiz dışında herşeye karşı körlüğünün bir sonucudur. Işık bize duyulurüstü olgusallık alanından gelir, ama bir kez sıradan us ile bu ışığı ve onun yüksek ya da sezgisel usa görülür kıldığı şeyi kavramaya çalışırsak, ışık söner ve yiter.

Jacobi Kant ile belli bir düzeyde anlaşıyordu. Böylece inanıyordu ki bilgi alanı, eş deyişle bilimsel ya da kuramsal bilgi alanı, olanaklı görgülenim alanına sınırlıdır ve burada görgülenim duyu-görgülenimi demektir. Ve yine usun duyulurüstü olgusallıkların varoluşunu tanıtlamadaki yeteneksizliği konusunda da Kant ile anlaşma içindeydi. Bu düzeye dek, öyleyse, eleştirel felsefeyi inanca yer açtığı için memnunlukla karşılıyordu. Ama Kant'ın kılgın usun konutları kuramını yadsıyordu. Örneğin Tanrıya inanç kılgısal bir konut değil ama inancın sonucudur ve yüksek usun bir iç aydınlığından doğmaktadır. Yine, Jacobi Kant'ın fenomenalizmi olarak gördüğü şeyi de yadsıyordu. Algıladıklarımız öznel sezgi biçimleri ve anlağın

ulamları yoluyla biraraya bağlanan görüngüler değildirler; olgusal şeylerin kendileridirler. Dahası, Kant'ın kesin buyuru kuramının boş biçimciliği olarak gördüğü şeye karşı ahlaksal sezginin ya da duyuşun dolaysızlığı üzerinde diretiyordu. Jacobi'nin Kant'ı yanlış anladığı ileri sürülebilir; ama eleştirel kuramı eleştirisinden söz etmedeki amacımız ilkin onu sıradan usun duyulurun alanını aşmadaki yeteneksizliği biçimindeki kendi düşüncesiyle çakıştığı ölçüde kabul ettiği, ve ikinci olarak Tanrının ve ahlaksal değerlerin dolaysız ayrımsanmasını dışlıyor göründüğü ölçüde yadsıdığı olgularına dikkati çekmektir. Ayrıca belirtmek gerek ki, Jacobi'nin görüşünde Kant'ın kendinde-şey öğretisi bir tutarsızlıktı, hiçbir görüngü-ötesi olgusallığın bulunmadığı anlamında değil, ama Kant felsefesinde kendinde-şeylerin ileri sürülmesinin ancak (Kant'a göre) öznel olarak kurulu olan ve yalnızca fenomenlere uygulanabilen nedensel ilkenin kullanımı yoluyla aklanabiliyor olması anlamında.

4. Vargı Notları

Görmüştük ki bu bölümde irdelediğimiz düşünürlerin üçü de yalnızca Aydınlanmanın ussalcılığına karşı çıkmakla kalmıyorlar, ama Kant'ın yeni eleştirel felsefesini de eleştiri altına getiriyorlardı. Bununla birlikte, ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısında büyük Alman kurgul idealist devimi için zemini sağlayan Kant'tan başkası değildi. Hiç kuşkusuz, üç düşünürün Kant'a yönelttikleri karşıçıkışların kimileri idealistler tarafından da paylaşılıyordu. Örneğin, Jacobi'nin Kant'ın kendinde-şeyi ileri sürmesinin, ulamlar öğretisi ile birlikte alındığında, onu olanaksız bir konuma sürüklediği biçimindeki karşıçıkışı Fichte tarafından da getiriliyordu. Ama kurgul idealizmin yöneldiği gelişim çizgisi hiç de Hamann'ın ya da Herder'in ya da Jacobi'nin onaylayacak oldukları bir çizgi değildi. (Jacobi

Schelling'i düşüncesindeki Spinozacı sonuçları gizlemeye çalışmakla suçluyordu.) Bu anlamda tümü de kendilerine karşı çok güçlü çıkacak olan bir akıntıya karşı yüzüyorlardı. Aynı zamanda Herder'in insanlığın ilerleyici bir eğitimi olarak ve kayranın bir belirişi olarak tarih düşüncesi, hem ekinsel ve hem de ruhbilimsel alanlarda çözümlemeci ufalamaya karşı örgensel bütünlük üzerinde diretmesiyle birlikte, özellikle Hegelci dizge yoluyla idealist devim içersine alınacaktı. Hamann'ın da tanrısal *logos* üzerine bir tür yorum olarak tarih görüşünü desteklediği doğrudur. Ama sözleri Herder'in düşüncelerini etkisini yaratamıyacak denli bilici havasındaydılar. Tarihsel olarak konuşursak, öyleyse, üçü arasında birincil önemde olanın Herder olduğunu kabul etmek gerekir.

Denebilir ki bu üç insanı yalnızca sonraki felsefi gelişimle ilişkileri içinde değil ama kendi öz değerleri üzerinde de görmemiz, insanın tinsel yaşamının ussalcı Aydınlanmanın gözardı etme eğiliminde olduğu yanlarına dikkati çekme ve bu noktalarda diretme gibi yararlı bir işlevi yerine getirdiklerini kabul etmemiz gerekir. Bu pekala doğru olabilir. Aynı zamanda insan kafasının Hamann ve Jacobi tarafından inanç ve felsefe arasına getirilen türde bir ikicilik düzleminde doyum bulabileceğini beklemek de güçtür. Eğer din, Herder'in ileri sürdüğü gibi, insan ekininin bütünleyici bir parçası ise, ve Aydınlanmanın kimi düşünürlerinin inanmış oldukları gibi insanın olgunlaşıp kurtulması gerektiği birşey değilse, insan kendi öz ekinsel gelişimini anlamaya çalışırken dini de anlamaya çalışmalıdır. Ve bu hiç kuşkusuz Hegel'in yapmaya çalıştığı şeylerden biriydi. Bunu yapmakla kurgul usu inancın dolaysızlığını üzerine yükseltiyor, ve böylece Hamann ve Jacobi'nin konumlarına aykırı olan ve Kierkegaard'ı inancı yeniden ileri sürmeye götüren bir konumu benimsiyordu. Böylece Hamann ve Jacobi'nin Aydınlanmanın ussalcılığına karşı tepkisini, ve daha sonra Kierkegaard'ın ussalcılığın Hegelci biçimine karşı tep-

kisini buluyoruz. Bu imlemektedir ki onsekizinci yüzyılın ikinci yarısında Hamann ve Jacobi[6] ve ondokuzuncu yüzyılda Kierkegaard önemli bir olguyu, inancın insan yaşamındaki rolünü temsil etmektedirler. Ama yine imlemektedir ki kuru bir ussalcılığa ve herşeyi yutan bir kurgul anlığa başkaldıran bu düşünürlerin kendilerinin sunmuş olduklarından daha doyurucu, eş deyişle ussal olarak doyurucu bir inanç ve felsefe bireşimi gerekmektedir.

[6]Jacobi'nin etkinliği ondokuzuncu yüzyılın erken yarısında da sürüyordu.

ANABÖLÜM ÜÇ

TARİH FELSEFESİNİN DOĞUŞU

BÖLÜM SEKİZ

BOSSUET VE VICO

1. Giriş Notları; Yunanlılar, St. Augustine

Poetika'da[1] Aristoteles'e göre şiir 'tarihten daha felsefi ve çok daha önemlidir, çünkü bildirimleri göze çarpar bir yolda evrensellerin doğasında iken, tarihinkiler ise tikeldirler.'[2] Bilim ve felsefe evrenseller ile ilgilenirken, tarih ise tikelin ve olumsalın alanıdır. Şiir hiç kuşkusuz felsefe ya da bilim değildir; ama tarihten 'daha felsefi'dir. Doğrudur ki Aristoteles tarihsel gelişim konusunda tarih felsefesi başlığı altında sınıflandırılabilmeleri olanaklı genel bildirimlerde bulunmaktadır. Çünkü, kendisinden önce Platon'un yapmış olduğu gibi, *Politika*'da değişik kurumlar altında yer alma eğilimindeki değişik devrim türlerinden, bunların nedenlerinden ve onları önleme araçlarından, belli anayasa tiplerinin başka tiplere dönme eğilimlerinden söz etmektedir. Ama bu gözlemler açıktır ki tarih üzerine pekala tarihçinin kendisi tarafından da eksiksiz olarak üretilebilecek türde genel düşüncelerdirler. Eğer tarih felsefesiyle demek istediğimiz şey tarihsel araştırma tarafından aydınlığa çıkarılan tarihsel gelişimin ussal bir kalıp izleyerek bir

[1] 1451b, 5-8.

[2] Şiir söz konusu olduğu ölçüde bu bildirimin anlamı üzerine bkz. *Aristoteles*, İdea Yayınları, 1986, s. 129-30.

tasarı yerine getirdiğini ya da belli evrensel ve zorunlu yasaları örneklediğini göstereceğini ileri süren bütünsel bir tarihsel gelişim görüşü ise, Yunanlıların bir tarih felsefesi geliştirmiş olduklarını söylememiz oldukça güçtür. Yunanlıların hiç kuşkusuz kendi tarihçileri vardı, örneğin Thucydides gibi, ama bu başka bir sorundur. Gerçekten de, dünyanın tarihinde döngüsel bir geri-dönüş düşüncesi oldukça yaygındı, ve bu kurama hiç kuşkusuz bir tarih felsefesi adı verilebilir. Ama Yunanlıların kuramı bütününde geliştirmiş olduklarını ileri sürmek pek olanaklı değildir. Ve dikkatimizi en sonunda Yunan felsefesini egemenliği altına almış olan gelenek, eş deyişle Platonik gelenek üzerinde yoğunlaştıracak olursak, tarihsel gelişimin önemini küçümseme yönünde belirgin bir eğilim buluyoruz—bir gelenek ki, hiç kuşkusuz, oluş alanı ile karşıtlık içinde gerçek varlık alanı olarak değişmeyen tinsel olgusallık üzerinde Platonik diretme ile bağıntılıdır. Bu eğilimin en etkileyici anlatımı belki de Plotinus'ta[3] bulunmaktadır. Plotinus tarihsel olayları iç yaşam ile, ruhun Tanrıya tinsel geri-dönüşü ile keskin bir zıtlık içinde koyulması gereken bir oyundaki olaylar çokluğu olarak betimlemektedir. Gerçekten, Plotinus tarihi yasa ve 'kayra'nın egemenliğinin dışına koymamaktadır. Ve insan tarihine ilişkin görüşü, genel felsefi bakış açısı ile yakından bağlı olduğu ölçüde, bir tarih felsefesi olarak görülmelidir: görüşü dizgesinin bir parçasıdır, tıpkı Stoacıların bir döngüler dizisi olarak evren tarihi görüşlerinin dizgelerinin bir parçası olmuş olması gibi. Ama Plotinus'un eğilimi tarihçi tarafından önem verilen olayları önemsizleştirmektir. Ve her ne olursa olsun, tarihte ve tarih yoluyla erişilen bir hedefe doğru bir gelişim olarak genel bir insan tarihi düşüncesi söz konusu değildir.

Bir döngüler dizisi olarak değil ama bir enson hedefe doğru ilerleyici bir gelişim süreci olarak tarih düşüncesi Yunan değil

[3] *Enneads*, III, 2.

ama Yahudi ve Hıristiyan düşüncesinin ırasalıdır. Ama bu düşünce ile Yahudilikteki Mesih ve Hıristiyanlıktaki Bedenselleşme öğretileri ve ayrıca Yahudi ve Hıristiyan eskatoloji ya da dünyanın sonu öğretileri arasındaki iç bağıntı, tanrıbilimsel öğretileri öngerektirmesi anlamında tanrıbilimsel ırada olan bir tarihsel gelişim kuramına götürmektedir. Özellikle Hıristiyan bir ıra taşıyan tarih felsefesinin en dikkate değer örneği hiç kuşkusuz *De civitae Dei* başlıklı çalışmasında sunulduğu biçimiyle St. Augustine'in kuramıdır. Bu çalışmada Yahudi halkının tarihi ve Hıristiyan Kilisenin kuruluş ve büyümesi önemli roller oynamaktadırlar. Burada St. Augustine'in tarih felsefesi konusunda bu *Tarih*'in[4] ikinci cildinde söylemiş olduklarımı yinelemek istemiyorum. Belirtmek yeterlidir ki St. Augustine tanrıbilim ve felsefe arasındaki dizgesel bir ayrımın terimlerinde olmaktan çok bütünsel bir 'Hıristiyan bilgeliğin' terimlerinde düşünüyordu. Öyleyse, onun tarih görüşünün Tanrının Eski Ahitte sergilendiği biçimiyle Yahudileri kayırıcı işlerine, Bedenselleşmeye ve bunun deyim yerindeyse Kilisede, İsa'nın gizemsel bedeninde uzatılmasına göndermeleri ile büyük ölçüde tanrıbilimsel bir yorum olduğu olgusu yine onun genel bakış açısıyla bir tutarsızlık içinde değildir. Ve gerçekten de, en azından Hıristiyan bir bakış açısından ileri sürülebilir ki, hem tarihin belirli bir hedefe doğru bir gelişim süreci olarak yorumu tanrıbilimsel bir yorumdan başka birşey olamaz ve hem de tanrıbilimsel-olmayan bir tarih yorumunun, geçerlilik taşıyabilme gücünde olduğu ölçüde, tarih konusunda tarihçilerin kendilerinin üretebilme yeteneğinde oldukları türde bildirimlere indirgenmesi olanaklıdır. Başka bir deyişle, Hıristiyan bir bakış açısından ileri sürülebilir ki tarih felsefesi diye birşey olamaz, eğer bu terim tarihin bütününün belirli bir hedefe doğru anlaşılır bir devim olarak yorumu anlamında alınıyorsa ve eğer felsefe ve tanrıbilim arasında dizgesel bir

[4]Bkz. Copleston, *A History of Philosophy*, Vol. II, s. 85-9.

ayrım kabul ediliyorsa. Bununla birlikte, eğer bu anlamda tarih diye birşeyin olamıyacağı öne sürülecek olursa, önesürüm açıktır ki 'geçerli' bir tarih felsefesi ile ilgili olarak anlaşılmalıdır. Çünkü yeterince açıktır ki tanrıbilimsel öğretileri kabul etmeyen tarih felsefeleri olmuştur ve sunulmaktadırlar. Marxist tarih felsefesi duruma bir örnektir. Ve gerçi bu ciltte Marxizm ile ilgilenmiyor olsak da, tanrıbilimsel olandan tanrıbilimsel olmayan bir tarih yorumuna geçişle ilgileniyoruz.

2. *Bossuet*

Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704), ilkin Condom ve daha sonra Meaux piskoposu olan büyük söylevci, *Evrensel Tarih Üzerine Söylem*'inde (*Discours sur l'histoire universelle*, 1681) tanrıbilimsel bir tarih yorumunu açımlıyordu. Dauphin'e adanan yapıta önsözünde evrensel tarihin iki yanını vurgulamaktadır, dinin ve imparatorlukların gelişimi. Çünkü 'din ve politik hükümet çevrelerinde insan sorunlarının dönmekte olduğu iki noktadır.'[5] Tarihin bir incelenişi yoluyla prenslere ardışık biçimleri içindeki dinin sürekli bulunuş ve öneminin, politik değişimlerin nedenlerinin ve bir imparatorluktan bir başkasına geçişin bilincini kazandırmak olanaklıdır.

Açıktır ki, bu iki konu dindar olmayan bir tarihçi tarafından ve hiçbir tanrıbilimsel sayıltı olmaksızın irdelenebilir. Ama *Evrensel Tarih Üzerine Söylem*'inde Bossuet'nün kafasında savunmacı kaygılar vardır. İlk bölümde anaçizgilerde oniki evre sunmaktadır: Adem, ya da yaratılış; Nuh, ya da Tufan; İbrahim'in görevi; Musa, ya da yazılı Yasa; Truva'nın alınışı; Solomon, ya da Tapınağın kuruluşu; Romulus, ya da Roma'nın temeli; Cyrus, ya da Yahudilerin yeniden-yerleştirilmeleri; Scipo, ya da Kartaca'nın fethi; İsa'nın doğuşu; Konstantin, ya da Kilisenin barışı; ve Charlemagne, ya da yeni imparator-

[5] *Dessein général.*

luğun kuruluşu. Başka bir deyişle, Bossuet Tanrının seçilmiş halklarla olan kayırıcı işleriyle ilgilenmektedir: Hıristiyanlık için bir hazırlık olarak Roma imparatorluğunun yayılması ile, Bedenselleşme ile ve Kilisenin ve Hıristiyan toplumun kurulması ile. Doğu imparatorlukları ancak Yahudi halkı ile ilişkilerinin işlevinde sahneye çıkmaktadırlar. Hindistan ve Çin atlanmıştır. Yaratılış, tanrısal kayra, ve Bedenselleşme gibi tanrıbilimsel öğretiler yazarın tarihsel şemasının çerçevesini oluşturmaktadırlar. Ve oniki evre 'dünyanın yedi çağı' altına düşmektedir, İsa'nın doğuşu yedinci ve sonuncunun müjdecisi olmak üzere.

Dinin gelişimine ayrılmış olan ikinci bölümde savunmacı kaygılar yine başattırlar. Zaman içinde 'Patriarch'ların yaratılışından Musa'ya Yasaların bildirilişine geçiyoruz; ve krallar ve peygamberlerden Hıristiyan tanrısal bildirişe. Bossuet aslında Yahudilik ve Hıristiyanlıktan başka kimi dinleri de tartışmaktadır, örneğin Roma ve Mısır dinlerini; ama bu noktalardaki gözlemleri Hıristiyanlığın dinin eksiksiz gelişimi olduğu biçimindeki ana temasına yalnızca birer ek olarak kalmaktadırlar. 'Bu Kilise, ki her zaman saldırıya uğramış ve hiçbir zaman yenilmemiştir, sürekli bir tansık ve Tanrının öğütlerinin değişmezliğine çarpıcı bir tanıktır.'[6]

Tanrısal kayra düşüncesi *Söylem*'in imparatorlukların yazgılarını ele alan üçüncü bölümünde de öne çıkmaktadır. Böylece denmektedir ki 'bu imparatorlukların çoğu kez Tanrının halkının tarihi ile zorunlu bir bağıntıları vardır.'[7] Tanrı Asurları ve Babillileri Yahudileri cezalandırmak için, Persleri onları topraklarına yeniden-yerleştirmek için, İskender'i ve ilk ardıllarını onları korumak için, ve Romalıları onların Suriye krallarına karşı bağımsızlıklarını sürdürmek için kullandı. Ve Yahudiler İsa'yı yadsıdıkları zaman, Tanrı aynı Romalıları onları cezalandırmak için kullandı, gerçi Romalılar Kudüs'ün

[6] *Discourse*, Part II, 13. [7] *A.g.y.*, Part III, 1.

yokedilmesinin imlemini anlamamış olsalar da. Bossuet hiç kuşkusuz kendini böyle genel alışıldık bildirimlere sınırlamamaktadır. Mısır'dan Roma'ya bir dizi imparatorluk ve Devletin yıkılışlarının tikel nedenlerini tartışmakta, ve bu tartışmalardan krallığın kalıtçısı için dersler çıkarmaya çalışmaktadır. Son vargısı hiçbir insanın kendi tasar ve dileklerine göre tarihin geçeğine egemen olamıyacağıdır. Bir prens eylemleri ile bir etki yaratmayı amaçlayabilir, ama gerçekte bir başkasını yaratmaktadır. 'Hiçbir insan gücü yoktur ki, kendine karşın, kendi öz tasarlarından başkalarına hizmet etmesin: yalnızca Tanrı herşeyi Kendi istencine indirgemeyi bilir. Yalnızca tikel nedenleri irdeleyecek olursak herşeyin şaşırtıcı gelmesinin nedeni budur; ve gene de herşey düzenli bir gelişime göre ilerler.'[8] Başka bir deyişle, tarihsel değişimlerin tikel nedenleri vardır, ve bu nedenlerin işleme yolları hiçbir biçimde insanlar tarafından her zaman önceden görülmekte ve istenmekte değildirler. Ama aynı zamanda tanrısal kayra bu tikel nedenlerde ve onların işleyişleri yoluyla yerine getirilmektedir.

Öyleyse, denebilir ki, Bossuet için bir bakıma iki tarihsel düzey vardır. İlkin tarihçi tarafından irdelenen tikel nedenler düzeyi söz konusudur. Tarihçi örneğin Babil imparatorluğunun ya da imparatorluk Romasının çöküşüne katkıda bulunmuş olan tikel nedenleri belirleyebilir. Ama bir de tanrıbilimsel yorum düzeyi söz konusudur ki, buna göre tanrısal kayra tarihsel olaylarda ve bunlar yoluyla yerine getirilmektedir. Ama tanrısal kayranın tarihin geçeğinde böyle nasıl yerine getirilmiş olduğuna ilişkin bilgimizde sınırlıyızdır. Ve bu açıktır ki bu Bossuet'nün Mısır, Asur, Babil ve İran'ın Yahudi halkı ile ilişkileri üzerinde durmasının nedenlerinden biridir; çünkü burada Eski Ahitin öğretisine başvurabilmektedir.

Bossuet böylece onyedinci yüzyılda St. Augustine'in bir felsefe tarihi geliştirme girişimini yeniliyordu. Ama, belirtilmiş

[8] *Discourse*, Part III, 7.

olduğu gibi, ve hiç kuşkusuz Bossuet'nün çok iyi bildiği gibi, böyle tanrısal kayranın terimlerinde işleyen bir tarih felsefesi geliştirme yeteneğimiz oldukça kısıtlıdır. *Söylem*'lerinin başlıca imlemi belki de insan tarihini felsefi derin düşünceye bir nesne yapma yönünde esinlendirici olmuş olmasıdır.

3. Vico

Tarih felsefesinin doğuşunda çok daha önemli olan bir ad İtalyan filozoflarının en büyüklerinden biri olan Giambattista Vico'dur (1688-1744). Vico'nun yaşadığı sıralarda tarihsel araştırma etkinliğinde göze çarpar bir yoğunlaşma söz konusuydu. Reformasyon ve Karşı-Reformasyon devimlerinin ikisi de bu çalışmayı uyarıyorlardı; ve daha öte bir dürtü de, tarihçilerin belirtmiş oldukları gibi, ulusal Devletlerin doğuşu ve hanedan çıkarları tarafından yaratılıyordu. Böylece Leibniz Brunswick Soyunun tarihini yazmaya girişirken, İtalya'da ise onsekizinci yüzyılın ilk yarısından Modena Dükünün kütüphanecisi olan Muratori koruyucusu tarafından Este Soyunun bir tarihini hazırlamakla görevlendiriliyordu.[9] Ama tarih yazma için tarihsel araştırma ve gereç birikimi tarihçilik ile aynı şey değildir; ve tarihçilik ya da tarih yazma bir tarih felsefesi ya da tarih kuramı ile aynı şey değildir. Bu ikincisi için Vico'ya dönmemiz gerekiyor.

1699'da Vico Napoli üniversitesinde diluzluğu profesörü oldu ve 1741'e dek sürdürdüğü[10] görevi sırasında bir dizi açılış söylemi sundu. Erken söylemler Kartezyenizmin etkisini göstermektedirler; ama 1708 söyleminde değişik bir tutumun benimsendiğini görüyoruz. Çağdaşlar, demektedir, belli bilimlerde, eş deyişle fiziksel bilimlerde büyük gelişmeler göster-

[9] Muratori'nin büyük çalışması *Rerum italicarum scriptores* idi.

[10] 1723'te Vico yurttaşlık yasası kürsüsü için yarışıyor ama elde etmeyi başaramıyordu.

mişlerdir; ama konusu insan istencine bağımlı ve örneğin matematikte geçerli olan yöntemle irdelenemiyecek inceleme dallarını önemsememiş ve değersizleştirmişlerdir. Bu bilimler arasında şiir, tarih, dil, politika ve tüze bulunmaktadır. Dahası, çağdaşlar bilimlerdeki belgitlemeli matematiksel yöntemin uygulanışını ancak görünürde belgitleme sağlayabileceği yerlere genişletmeye çalışmışlardır.

Bu bakış açısı *Eski İtalyan Bilgeliği* (*De antiquissima italorum sapientia*, 1710) başlıklı çalışmasında daha tam olarak geliştirilmiştir. Bu çalışmada Vico Descartes'ın felsefesine saldırmaktadır. İlk olarak, *Cogito, ergo sum* kuşkuculuğun yeterli bir çürütülmesi olarak ya da bilimsel bilginin bir temeli olarak hizmet edemez. Çünkü düşünüyor olma pekinliği bilim düzeyine değil ama düşünmeyen bilinç düzeyine düşmektedir. İkinci olarak, düşüncenin açıklık ve seçikliği evrensel bir gerçeklik ölçütü olarak hizmet etmeyecektir. Matematikte bir gerçeklik ölçütü olarak hizmet ediyor görünebilir. Ama örneğin geometride uygulanabilir olmasının nedeni geometrinin kurulumlu bir bilim olması ve onda düşüncenin kendi öz kendiliklerini kuruyor ya da yapıyor olmasıdır. Matematiksel kendilikler doğal bilimlerin nesnelerinin olgusallıklar olmaları anlamında olgusallıklar değil, ama insanın ansal yaratılarıdırlar. Gerçekten de açık ve seçiktirler; ama düşüncenin kendisi tarafından kurulmuş oldukları için böyledirler. Orada nesnenin kurulması öyleyse açıklık ve seçiklikten daha temeldir; ve bize bir gerçeklik ölçütü sağlamaktadır. 'Gerçekliğin kuralı ve ölçütü onu yapmış olmaktır.'[11] Ama nesnenin kurulması söz gelimi fizikte arı geometride taşıdığı ile tam olarak aynı anlamı taşımamaktadır. Arı geometride nesneler olgusal-olmayan kendilikler, ansal yaratılardırlar; fizikte ise değildir. Nesnenin kurulması fizikte deneysel yöntemin kullanılması demektir. Fizikte tanıtlayabileceğimiz şeyler üzerlerinde ben-

[11] *Opere*, I, 136; Bari, 1929.

zer birşeyi uygulayabileceğimiz şeylerdir. Ve doğal şeylerin en açık düşünceleri doğaya öykünen deneyler tarafından destekleyebilecek olduklarımızdır.

Verum factum ilkesinin bildirimi, eş deyişle gerçekliğin ölçütü onu yapmış olmaktır anlatımı, öyleyse, geometrik yöntem tüm bilimlerde evrensel olarak uygulanabilirdir vargısına götürmemektedir. Ne de düşüncenin fiziksel nesneleri matematiksel kendilikleri yaratıyor olması gibi bir anlamda yaratabilecek olduğu anlamında alınmalıdır. Vico'yu şeyler ansal yaratılar ya da salt düşüncelerdirler görüşünü ileri sürüyormuş gibi yorumlamamalıyız. Nesnenin yapılması ya da kurulması varoluşsal olmaktan çok bilişsel bir anlamda anlaşılmalıdır. An nesnenin yapısını onun öğelerinden yeniden-kurduğu zaman yeniden-kurma ediminin kendisinde gerçekliğin pekinliğine ulaşmaktadır. Bu anlamda bilme ve yapma özdeşleşmekte, *verum* ve *factum* bir olmaktadırlar. Tanrı, tüm şeyleri yarattığı için, zorunlu olarak tüm şeyleri açık olarak bilmektedir. Ve bu gerçekliğe sağın bir andırım ancak insanın nesneleri ya da kendilikleri ansal yaratılar olarak içeren matematiksel bilgisinde bulunmaktadır. Doğayı varoluşsal düzende yaratmayız. Aynı zamanda Doğanın bilimsel bir bilgisini ancak nesnenin yapısını bir bakıma bilişsel düzende yeniden-yaptığımız ölçüde taşırız. Ve deneysel yöntemin yardımı olmaksızın bunu doğru olarak yaptığımızı bilemeyiz. Kendi yarattığımız salt soyut kavramlardan bir çıkarsama, bu kavramlar ne denli açık ve seçik olsalar da, varolan Doğanın bir bilgisinin güvencesi olamaz.

Bu düşüncelerin tarihe uygulanışını *Eski İtalyanların Bilgeliği*'nde görmüyoruz; ama Vico'nun düşüncesinin tutacak olduğu genel yönü önceden görmek kolaydır. İnsan tarihi insan tarafından yapılır; öyleyse insan tarafından anlaşılabilirdir. Tarih biliminin ilkeleri insan anının değişkilerinde, insan doğasında bulunacaktır. Gerçekten de, tarih kendini bilimsel

inceleme ve düşünceye fiziksel Doğadan daha kolay sunmaktadır. Doğa yalnızca Tanrı tarafından yapılmıştır, insan tarafından değil; bu yüzden yalnızca Tanrı Doğanın tam ve yeterli bir bilgisini taşıyabilir. Ama insan toplumu, insan yasaları, dil ve yazın, tümü de insan tarafından yapılmışlardır ve bu yüzden insan onları ve gelişimlerinin ilkelerini gerçekten anlayabilir. Burada Kartezyen konumun bir tersine çevrilişini görüyoruz. Descartes'ın fiziksel bilim karşısında önemsizleştirdiği bilimlere şimdi fiziksel bilimden daha üstün bir konum verilmektedir.

Bu yeni bilimin ilkelerini Vico büyük çalışmasında tartışıyordu: *Ulusların Ortak Doğalarını İlgilendiren Yeni Bir Bilimin İlkeleri* (*Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, 1725; 2'nci yayım 1730; 3'üncü yayım 1744). Yaşamöyküsünde Vico belirtmektedir ki belli bir tarihe dek herkesten önce iki insana hayranlık duyuyordu—Platon ve Tacitus. 'Çünkü karşılaştırmanın ötesindeki metafiziksel bir derinlikle Tacitus insanı olduğu gibi ve Platon ise olması gerektiği gibi düşünmektedir.'[12] Ve bu iki insan için duyduğu hayranlığı *Yeni Bilim*'de tarihin evrensel ve bengi yasasını ve bu bengi yasanın kendini bireysel halkların tarihlerinde geliştirme yollarını belirleme amacıyla bağlayabiliriz. Platon'un 'içrek bilgeliği' Tacitus'un 'sıradan bilgeliği' ile birleştirilmelidir. Ama Vico kendilerine özel bir borç duyduğu başka iki düşünürün adlarını da eklemektedir. Bunlardan ilki yeni bilimini geliştirmede *De augmentis scientiarum* ve *Novum organum* başlıklı yapıtlarında güçlü bir esin kaynağı bulduğu Francis Bacon'dır. (*Yeni Bilim* başlığı Bacon'ın *Novum organum*'u tarafından esinlendirilmiş olabilir.) İkinci ad Grotius'dur. Bacon kendi zamanında varolduğu biçimiyle bilgi toplamının arttırılma ve düzeltilme gereksiniminde olduğunu

[12] *The Autobiography of Giambattista Vico*, İng. çev. M. H. Fisch ve T. G. Bergin, Cornell U. P., 1944, s. 138.

görüyor, ama, yasa söz konusu olduğu sürece, insan tarihini yöneten yasaları geliştirmeyi başaramıyordu. 'Grotius, bununla birlikte, bir evrensel yasa dizgesinde felsefe ve filolojinin bütününü kucaklamaktadır, sonuncunun her iki yanını da içine almak üzere: bir yanda hem öyküsel hem de gerçek olgu ve olayların tarihini ve öte yanda İbranice, Yunanca ve Latince gibi antikçağın bize Hıristiyan dini tarafından aktarılan üç bilgelik dilini.'[13] Vico Grotius'un çalışmasını daha öte geliştirmeyi istiyordu. Ve Grotius ve Pufendorf (ve belki de bunların yanısıra Hobbes) gibi doğal yasa filozoflarını okumasını tarih sorununu büyük ölçüde uygarlığın kökenlerini ilgilendiren bir sorun olarak alan formülasyonu ile bağlayabiliriz. Bu *Yeni Bilim*'de dikkatini özellikle yönelttiği bir temadır.

Vico, *Yeni Bilim*'in ilk yayımının ilk kitabının başında bildirdiği gibi, Hobbes'un 'ahlaksız ve zorba insanları,' Grotius'un 'yalnız, zayıf ve muhtaç budalaları,' ya da Pufendorf'un 'tanrısal kaygı ve yardım olmaksızın dünyaya atılan yurtsuzları' ile başlamayı istemiyordu. Başka bir deyişle, bu koşullardaki insanlarla saltık bir başlangıç yapmaktan kaçınıyordu. Çünkü İncil'deki Yaratılış bölümü Adem'in başlangıçta örneğin Hobbes tarafından betimlenen doğa durumunda olmuş olduğunu imlememektedir. Böylece Vico insanın söz gelimi putperest ırklar arasındaki yabanıllaşma sürecinin yer alması için bir zaman süresinin geçmesi gerektiğini kabul etmektedir. Ve böylece uygarlık nasıl gelişti sorusu doğmaktadır.

Vico uygarlığın başlangıcının yerleşik yaşama geçişle geldiğini kabul etmektedir. Gök tanrının gürlemesi ve şimşeği erkekleri, kadınları ile birlikte, mağaralara sığınmak zorunda bırakıyordu. Ve bu ilkel yerleşmeler uygarlığın ilk evresinin doğuşunu olanaklı kılıyordu: 'tanrıların çağı' ya da 'ailelerin devleti,' çünkü ailenin babası hem kral, hem rahip, hem de ahlaksal hakem ve yargıç konumundaydı. Uygarlığın bu aile-

[13] *Autobiography*, s. 155.

evresinin üç ilkesi vardı—din, evlilik ve ölülerin gömülmesi.

Bu ilkel uygarlık evresinde, bununla birlikte, her zaman süren gerginlikler ve eşitsizlikler vardı. Örneğin yurtsuzlar arasında, henüz tanrılara tapınan ve toprağı ortaklaşa işleyen yerleşik ailelere dönüşmemiş olanlar arasında, kimileri güçlü, kimileri ise zayıftı. Ve zayıfların kendilerini onlardan daha güçlü ve daha zorba olanlardan kurtarmak için bağımlı bir konumu kabul edip serfler olarak yerleşik ailelerin yanına sığınışlarını göz önünde canlandırabiliriz. Başka bir deyişle, yavaş yavaş patrisyen ve plep düzenleri gelişiyor, ve böylece içinde yöneticilerin patrisyen düzene ait oldukları 'kahraman devletler' doğuyordu. Bu uygarlığın gelişiminde ikinci evreydi; 'kahramanların çağı' idi.

Ama bu evre özünlü olarak kararsızdı. Patrisyenler ya da soylular doğallıkla toplumun yapısını olduğu gibi korumayı istiyor, çünkü konum ve ayrıcalıklarını dokunulmamış olarak sürdürmeyi istiyorlardı. Ama, eşit ölçüde doğallıkla, plepler ise toplum yapısını değiştirmeyi istiyorlardı. Ve zamanın akışı içinde önce bir ayrıcalıkta, sonra bir başkasında kendileri için birer pay kazanmayı başarıyorlar, evliliklerinin yasal tanınışından yurttaşlık ve devlet görevi için seçilebilirliğe dek haklar elde ediyorlardı. Kahramanlar çağı böylece aşamalı olarak yerini demokratik cumhuriyetler tarafından ıralanan 'insanlar çağına' bırakıyordu. Bu insanlar çağıydı, çünkü insanın insan olarak, ussal bir varlık olarak değeri en sonunda tanınmıştı.

Bununla birlikte, uygarlığın gelişimindeki bu üçüncü evre kendi içersinde kendi çürüyüşünün tohumlarını taşıyordu. Başından beri bulunmuş ve insanın uygar bir koşula yükselmesinde dirimsel bir etmen olmuş olan din ussalcılığın çiçeklenmesiyle yerini felsefeye ve kuru bir anlıkçılığa bırakmaya yönelmişti. Eşitlik kamu tininde bir alçalmaya ve başı bozukluğun artışına neden olmuştu. Yasalar hiç kuşkusuz daha insanca bir yapı kazanmışlar ve hoşgörü artmıştı; ama bu insan-

laşma sürecine yozlaşma eşlik ediyordu, ta ki sonunda toplum içerden dağılıncaya ya da dış saldırı karşısında yenik düşünceye dek. Bu, Roma imparatorluğunun tükenişinde olduğu gibi, barbarlığa bir geri dönüşe götürmüştü.

Döngünün tamamlanışından sonra yeni bir döngü başlamaktadır. Böylece Batıda Hıristiyanlığın gelişi yeni bir tanrılar çağını müjdeliyordu. Orta Çağ yeni bir döngüde kahramanlar çağını temsil ediyordu. Ve onyedinci yüzyıl, felsefeler yüzyılı, yenilenmiş bir insanlar çağı evresiydi. Bireysel halkların tarihlerinde de döngüler buluyoruz; ve bunların tikel döngüleri evrensel bir yasanın işleyişidirler. Ama Vico'nun tümevarım yoluyla doğrulandığına inandığı bu döngüler kuramı yanlış anlaşılmamalıdır. Vico tarihsel olayların belirlenmiş olduklarını ya da her döngüde tam anlamıyla benzer olaylar kümesinin yer aldığını imlemek istememektedir. Ne de örneğin Hıristiyanlığın tek bir tikel döngü ile bağıntı içinde bir değer taşıyan ve böylece gelecekte yerini bir başka dine bırakacak olan zamansal bir dinsel fenomen olduğunu söylemeyi istemektedir. Yineleyen şey tikel tarihsel olgular ya da olaylar değil ama dahaçok içinde olayların yer aldıkları genel bir çerçevedir. Ya da, daha doğrusu, yineleyen şey bir anlayışlar döngüsüdür. Böylece duyu, imgelem ve tutku dilinde anlatılan ilkel anlayış aşamalı olarak düşünsel ussallığın doğuşu tarafından izlenmektedir. Bu da kendi payına bir bakıma insan doğasının başka katmanlarından kopmakta ve kuşkucu usun çözücü eleştirisine gelişme eğilimine girmektedir. Ve toplumun çözülüşü durmamakta ve insan ona Tanrı ile yeniden bir ilişkiyi, dinin bir yenilenişini getiren kendiliğinden ilkel anlayışı bir kez daha yakalayıncaya dek sürmektedir. Uygarlık 'her durumda din ile başlıyor, ve bilimler, düzenceler ve sanatlar tarafından tamamlanıyordu.'[14] Bir anlayışlar, tarihsel gelişim biçimleri döngüsü vardır, ama içerikler, tikel tarihsel olgular

[14] *Opere*, III, 5.

ve olaylar döngüsü değil. Vico'nun düşüncesi gerçekten de Yunanlıların döngüsel geri-dönüş kuramlarını anımsatmaktadır; ama benzer tikel olayların zorunlu yinelenişleri gibi yazgıcı bir kuramı doğrulama yönünde bir eğilimi yoktur. Ne de onun döngüler kuramının tüm ilerlemeyi dışladığını söyleyebiliriz. Örneğin, Hıristiyanlık yeni bir döngüde Vico'nun tanrıların ilk çağının 'korkutucu dinleri' dediği şeye karşılık düşebilir; ama bundan Hıristiyanlığın onlara üstün olmadığı sonucu çıkmaz.

Vico'nun tarih felsefesinde bir döngüler kuramından başka hiçbir şey sunmamış olduğunu düşünmek büyük bir yanlış olacaktır. Onda her halkın ya da ulusun gelişiminin derli toplu bir haritasından çok daha ötesi vardır. Bir yandan, çalışmasında insanın ve tarihinin aşırı-anlıksalcı bir yorumu anlamında ussalcılığa karşı sağlıklı bir denge öğesi bulabiliriz. Filozoflar, demektedir Vico, kendileri için toplumun kökenlerine ilişkin gerçek bir düşünce oluşturma yeteneğinden yoksundurlar; çünkü geçmişe sürekli olarak şeylere kendi bakış yollarını yükleme ve us sözcüğüne verdikleri anlamda usun işi olmayanı ussallaştırma eğilimindedirler. Böylece doğal yasa filozofları bize doğa durumundaki insanları bir toplumu ortaya çıkaracak bir sözleşme ya da bağıt yapıyor olarak betimlemektedirler. Ama toplumun gerçek kökenleri böyle atılmış olamaz. Yersiz yurtsuz yaşayanları mağaralara ve benzeri ilkel yerlere sığınmaya zorlayarak oralarda az çok yerleşik bir yaşam kurmaya iten etmen korkuydu; ya da, daha genel olarak, duyumsanan gereksinimdi.

Bu görüş yalnızca onyedinci yüzyılın değil ama eski dünyanın filozoflarına da uygulanabilir. Bu sonuncular, çağdaş ardılları ile aynı ussallaştırma eğilimi altında, Devletlerin yasalarını aydınlanmış yasa-vericilere yüklüyorlardı, örneğin Sparta durumunda Lycurgus'a yüklemek gibi. Ama yasalar düşünen usun ürünleri olarak ortaya çıkmıyorlardı, gerçi za-

manın akışı içinde uygarlık gelişirken us tarafından düzeltme işlemleri altına alınıyor olsalar da. Sorun düşünen usa tapınan filozofların insanın özünü bu usta buluyor olmalarıdır. Düşünmektedirler ki ancak us insanları birleştirmekte ve ortak bir bağ olarak davranmaktadır, ve böylece birleştirici bir etmen olan yasanın kaynağı da o olmalıdır. İmgelem, duyular ve tutkular insanları birbirlerinden ayırırlar. Gerçekte, bununla birlikte, insanlar gelişimlerinin ilk evrelerinde düşünen us tarafından olmaktan çok imgelem ve duygu tarafından yönetiliyorlardı. Hiç kuşkusuz us bulunuyordu; ama kendini imgelem ve duyguya özgü biçimlerde anlatıyordu. İlkel din ruhbilimsel olarak korkunun ve bir tür çaresizlik duygusunun kendiliğinden ürünüydü, felsefi anlamda usun değil; ve ilkel yasa özünlü olarak ilkel dinle birleşmişti. Her ikisi de felsefi usun değil ama bir duygu ve imgelem mantığının ürünleriydiler. Yasa, kökenlerinde, doğal bir ürün olarak töreydi, tasarımcı anlığın ürünü değil.

Vico şiir ve mitoloji üzerine büyük bir vurgu getiriyordu. Gerçekten de, *Yeni Bilim*'in üçüncü kitabı *Gerçek Homer'in Bulunuşu Üzerine* başlığını taşıyordu. Eğer din, ahlak, yasa, toplumsal örgütleniş ve ekonominin erken evrelerini incelemeyi istersek, salt soyut kuramcılıktan kaçınmalı ve filoloji verilerini, eş deyişle şiiri ve miti incelemeliyiz. Ve örneğin Homer şiirini yorumlamada iki yanıltıcı düşünceden kaçınmalıyız. İlkin, mitlere bilinçli aldatmacalar olarak, *Devlet*'te Platon tarafından salık verilen tipte yararlı yalanlar olarak bakmamalıyız. İkinci olarak, onları ussallaştırmamalıyız, sanki yazarları açıkça anlaşılan ve ussal olarak formüle edilen düşünce ve kuramlara alegorik anlatımlar veriyorlarmış gibi. Tersine, bir halkın 'kaba bilgeliğinin,' 'şiirsel bilgeliğinin' anlatımıdırlar; ve bize mitlerin doğuş zamanlarındaki halkların düşünme yolları için anahtar vermektedirler. Örneğin Homer şiirleri kahramanlar çağındaki Yunanlıların din, töreler, top-

lumsal örgütleniş, ekonomi ve giderek bilimsel düşüncelerini 'şiirsel karakterler'de anlatmaktadırlar. Bunlar bir bakıma gelişiminin verili bir evresindeki bir halkın anlayış ve yaşamının kendiliğinden yazınsal anlatımı ve birikimidirler. Tarihin bir yeniden-kuruluşu açısından taşıdıkları büyük değer buna bağlıdır. Açıktır ki, herşeyi sözel gerçeklik olarak kabul etmemiz istenmemektedir. Örneğin Zeus Homer'in şiirlerinde onu ve etkinliklerini betimleyen biçim altında gerçek bir kişi değildir; aynı zamanda yalnızca soyut felsefi bir tanrı kavramını simgeleyen yazınsal bir şekil de değildir. Tersine, tanrısal olanla erken bir ilişki evresinin imgesel bir anlatımıdır. Tanrısalın şiirsel betimlemelerinin bir bakıma tanrısalın düşünen usta açıkça formüle edilen felsefi kuramını örtüyor olması gibi birşey söz konusu değildir: dönemin dinsel düşünüşü şiirsel düşünüştü. Kendi öz mantığı vardı, ama bu filozofun soyut mantığı olmaktan çok bir imgelem ve duygu mantığı idi.

Vico'nun tarih felsefesinde göze çarpan bir başka nokta da her ekinsel dönemin karmaşık birliği üzerinde diretmesidir. Bir döngüdeki her 'çağ'ın ya da evrenin kendine özgü din, yasa, toplumsal örgütleniş ve ekonomi tipleri vardır. Vico hiç kuşkusuz aşırı bir şemacılık eğilimi gösteriyordu; ama bir bakıma tarih incelemesi için bir izlence sağlıyordu ki, hanedan öykülerine ve politik ve ekonomik olayların anlatılarına sınırlanmayacak, tersine tarihlerinin ardışık evrelerindeki halkların yaşamlarının içersine işleyecek ve bu yaşamları tüm dallanmaları içinde araştırarak din, ahlak, töre ve yasa, toplumsal ve politik örgütleniş, ekonomi, yazın ve sanat arasındaki bağıntıları sergileyecekti. Aynı zamanda Vico hem genel olarak insan anlayışının hem de tikel bilim ve sanatların gelişimlerinin karşılaştırmalı bir incelemesi için izlence taslakları da oluşturuyordu.

Tarih, öyleyse, bize insan doğasını sergilemektedir. Yalnızca diyelim ki ikinci 'insanlar çağı' döneminde olduğu biçimiyle

insanı irdeleyerek ya da filozofu bir ölçün alarak insan doğasının bir bilgisine erişemeyiz. İnsan doğasının tarihte, şiirlerinde, sanatında, toplumu ve yasayı vb. geliştirmesinde aşamalı sergilenişine dönmemiz gerekir. Tarih insan tarafından yapılır; öyleyse insan tarafından anlaşılabilirdir. Ve tarihi incelerken insan kendi öz doğasının, ne olmuş olduğunun, ne olduğunun ve ne olabileceğinin düşünsel bir bilgisine erişir. Us çağının, filozoflar çağının başarımlarını yüceltmek ve geçmiş ve ilkel olanı küçümsemek aptalcadır, çünkü tarihin bütün bir geçeği insanın sergilenişidir. Tanrıların ilkel çağında insanı duyu olarak görüyoruz; kahramanlar çağında imgelem olarak; ve insanlar çağında us olarak.

İster insan eylemlerini irdeliyor olalım isterse sanat ve yazın anıtlarını ya da kurumları, tarihin insan tarafından yapılmış olması olgusu gene de tarihin tanrısal kayradan kopmuş olduğu ve belli bir anlamda Tanrının işi olmadığı anlamına gelmez. Ama Vico için tanrısal kayra birincil olarak insan anı ve istenci yoluyla, eş deyişle doğal araçlar yoluyla işlemektedir, birincil olarak tansıksal bir karışma yoluyla değil. Genellikle insanlar bir erek saptamakta ama bir başkasına ulaşmaktadırlar. Örneğin, '[patrisyen] babalar serfleri üzerinde babasal güçlerini sınırsızca uygulamayı amaçlamış, ama onları kentleri doğuran yurttaş erkinin uyrukları yapmışlardı. Egemen soylular sınıfı plepler üzerinde efendilik özgürlüklerini başına buyruk bir yolda kullanmayı amaçlamış, ama halkın özgürlüğünü yerleştiren yasalara boyun eğmeleri gerekmişti.'[15] Bireyler neye niyet etmiş olurlarsa olsunlar, eylemleri yoluyla uygarlık doğmuş ve gelişmiştir. Ve insanlar çağının ikinci evresinde, örneğin özgür-düşünürler dini yoketmeye çalışırlarken, toplumun çözülmesine, ekinsel bir döngünün ereğine, ve böylece dinin bir yeniden-doğuşuna katkıda bulunmuşlardır—din ki insanın bencil tutkularını yenmesini kolaylaştırmada

[15] *Opere*, IV, 2, 164.

birincil etmendir ve yeni bir ekinin serpilişine götürmektedir. İnsanlar özgürce davranırlar, ama özgür eylemleri tanrısal kayranın bengi amaçlarının olgusallaşmasını sağlayan araçlardırlar.

Vico'nun *Yeni Bilim*'inin çağdaşları tarafından bütünüyle göz ardı edildiğini söylemek pek doğru olmayacaktır. Çünkü belli özel savları tartışma konusu ediliyorlardı. Ama düşüncelerinin genel imlemi hiç kuşkusuz bir kabul görmüyor ve Vico ondokuzuncu yüzyıla dek hakkını alamıyordu. 1787'de Goethe Napoli'yi ziyaret etmiş ve kendisine incelemesi için *Yeni Bilim* sunulmuştu. Büyük şair çalışmayı Jacobi'ye ödünç veriyor, ve 1811'de Jacobi Vico'nun Kant'ı öncelemesi olarak gördüğü şeyin sözünü ediyordu. Bu pasaj Coleridge tarafından *Yaşam Kuramı* (1816'da yazılıp 1848'de yayımlandı) başlıklı yapıtında kullanılıyor ve yazar daha sonraki yıllarda Vico'dan belli bir coşkuyla söz ediyordu. Fransa'da Michelet Vico'nun ana yapıtının kısaltılmış bir çevirisini yayımlıyor (1827) ve 1835'te yine aynı yapıtı yazarın yaşamöyküsünün ve kimi başka yazılarının çevirilerinin de eklenmesiyle yeniden çıkarıyordu. İtalya'da Rosmini ve Gioberti Vico'ya ilgi duyuyorlardı, ve ayrıca Spaventa gibi idealistler de. Spaventa Hegelciliğin İtalya'ya girişinin bir bakıma Vico'nun kendi doğal yurduna geri dönüşü olduğunu ileri sürüyor, ve bunu onun Alman felsefesinin müjdecisi olduğu zeminine dayandırıyordu. Ama Vico'ya yönelen çağdaş ilgi herkesten önce 'onu şiir ve sanatın gerçek doğasını ortaya çıkaran ve deyim yerindeyse estetik bilimini yaratan'[16] insan olarak sunan Benedetto Croce'ye bağlıdır.

4. Montesquieu

Montesquieu (1689-1755) yayımlanmış yazılarında Vico'dan söz etmemektedir; ama 1728'de İtalya'da dolaşırken *Yeni Bilim*

[16]B. Croce, *Aesthetics*, İng. çev. D. Ainslie. Londra, ikinci basım, 1929, s. 220.

ile tanışmış olması olasıdır. Bu sıralarda henüz Romalıların büyüklük ve bozulmaları üzerine (1734) ve yasaların tini üzerine (1748) ünlü çalışmaları yayımlanmamıştı. Tarihsel gelişimin ilkelerini saptayabilme gibi bir amaçla toplum, yasa ve hükümetin karşılaştırmalı bir incelemesine girişmiş olduğu olgusu hemen Vico'nun, en azından uyarı yoluyla da olsa, düşünceleri üzerinde belli bir etki yaratmış olduğunu düşündürmektedir. Ama gene de bu durum kendi başına böyle bir etkinin olmuş olduğunu tanıtlamaya yeterli değildir. Bununla birlikte, Montesquieu'nün kişisel notları Vico'nun döngüler ve uygarlığın çürümesi kuramının düşüncesi üzerinde belli bir etki yaratmış olduğunu gösteriyor gibi görünmektedirler, gerçi bunun düzeyini saptamak oldukça güç olsa da.

Montesquieu'nün düşünceleri bu cildin ilk bölümünde daha önceden anahatlarında verilmiş olduğu için, üzerlerinde burada daha öte durmayacağız. Belirtmek yeterlidir ki hem Vico'da ve hem de Montesquieu'de karşılaştırmalı bir tarihsel yöntem buluyoruz, ve her ikisi de tarihsel verileri halkların tarihsel gelişimlerini yöneten yasaları belirlemek için temel olarak kullanmaya yöneliyorlardı. İkisi arasında Montesquieu, özgürlük için bir tutku ile Aydınlanmanın bir düşünürü olarak, kendi çağı söz konusu olduğu sürece, Vico ile karşılaştırılamıyacak denli büyük bir başarı elde etmişti. Vico'nun yıldızı gerçekten de Aydınlanma yolunu tamamlayıncaya dek parlamaya başlamayacaktı.

BÖLÜM DOKUZ

VOLTAIRE'DEN HERDER'E

1. Giriş Notları

KİMİ ZAMANLAR ileri sürülmüştür ki onsekizinci yüzyıl Aydınlanmasının dünya görüşü tarihsel olmayan bir görüştü. Eğer bu hiçbir tarihin yazılmamış olduğu anlamına alınacak olsaydı, bildirim açıkça yanlış olacaktı. Yalnızca Montesquieu'nün *Histoire de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734), Gibbon'un *Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-81), Voltaire'in *Histoire de Charles XII* (1731) ve *Histoire du siècle de Louis XIV* (1751) başlıklı çalışmalarını ve Hume'un tarihsel çalışmalarını anımsamamız yeterlidir. Ne de denebilir ki onsekizinci yüzyıl tarihçiliği yalnızca savaşlar, diplomatik ve politik kavgalar ve 'büyük insanların' edimleriyle ilgileniyordu. Tersine, bir insan uygarlığı tarihi olarak tarih düşüncesinin doğuşunu görüyoruz. Charles Pinot Duclos, *Considérations sur les moeurs de ce siècle* (1750) başlıklı çalışmanın yazarı, savaşlar ya da politika ile olmaktan çok insanların davranış yolları ve töreleriyle ilgilendiğini bildiriyordu. Bu tutumda Voltaire ile anlaşıyordu. Onsekizinci yüzyıl hiç kuşkusuz tarih düşüncesinin bir genişlemesine tanık oluyordu.

Onsekizinci yüzyıl Aydınlanmasının dünya görüşünün tarihsel olmadığı söylendiği zaman, bildirim belli bir düzeyde

kimi yazarların tarihi bir *belles-lettres* biçimi olarak ele alma ve kaynakların gerçek bir bilgisi ve anlayışı olmaksızın aşırı iveğen yargılarda bulunma eğilimlerine iletmede bulunuyor olabilir. Daha da önemlisi, us ve aydınlanma çağını ve ülkülerini bir tür soyut yargı ölçünü olarak alma eğilimine ve geçmişi *les philosophes* çağına götürüyor olarak yorumlanabilir olması dışında küçümseme eğilimine iletmede bulunuyor olarak da alınabilir. Bu ansal tutum, tarihin kendisini bir savı, eş deyişle genel olarak onsekizinci yüzyılın ve özel olarak filozofların üstünlüğü savını tanıtlamak için kullanma yönündeki eğilimi ile, açıktır ki geçmişin nesnel bir anlayışına katkıda bulunmuyordu. Gerçekten de, Aydınlanmanın düşünürlerinin tümünün de safça bir ilerleme kuramı açımladıklarını ileri sürmek abartma olacaktır. Belli bir kötümserlik kendini Voltaire'de bile göstermektedir. Ama, toplu olarak alındıklarında, filozoflar ilerlemenin ve özgürleşmiş usun utkusunun anlamdaş olduklarına inanıyorlardı; ve us düşünceleri onlar için ilkel bir kafa yapısını olduğu gibi örneğin Orta Çağı da anlamayı güçleştiriyordu. Filozoflar ilkel insanın bir tablosunu yaratmayı istedikleri zaman, önlerine çağdaş insanı alarak onu uygarlığa yüklenebilecek nitelik ve alışkanlıklardan sıyırıyorlar, ama ona toplumsal sözleşmeye girme yeteneğini sağlayabilecek us yetisini bırakma konusunda özen gösteriyorlardı. Gerçekten, Vico bu çözümlemeci yöntemin yapaylığını görüyor ve erken zamanların anlayışının anlaşılmasını sağlayacak sağlam bir temel için şiir, şarkı, sanat, törelerin ve dinsel davranışların kayıtlarını irdelemeye yöneliyordu. Ama Vico Aydınlanmadan biraz uzak duran ve çağdaşlarının pek çoğunun abartılmış ussalcılık ve anlıksalcılıklarına karşı çıkan bir dahiydi. Kendi öz zamanını değerlendirmesi hiç kuşkusuz ortalama *philosophe*un değerlendirmesi değildi. Orta Çağa gelince, Aydınlanmanın düşünürleri ortaçağ ekin ve bakış açısına duygudaş bir anlayış göstermede bütünüyle yete-

neksizdiler; onlar için Orta Çağ içinden aydınlığın aşamalı olarak doğduğu bir karanlığı temsil ediyordu. Böylece tarihsel inceleme düşüncesini genişleterek tarihçiliğin geleceğine değerli bir katkıda bulunmalarına karşın, tarihin kendisini bir savı tanıtlamak için, Aydınlanmayı yüceltmek için kullanma yönünde aşırıya varan bir eğilim gösteriyorlardı. Kendilerininkinden çok ayrı olduklarını duyumsadıkları ve küçümseme eğiliminde oldukları ekinleri ve dünya görüşlerini duyguda bir yaklaşımla kavramalarını onlar için güçleştiren önyargılar taşıyorlardı. Aydınlanmanın 'tarihselliğe aykırı' bir anlayış taşıdığı suçlamasını bu anlamda anlamamız gerekiyor.

2. *Voltaire*

Genel felsefi konumu bu cildin ilk bölümünde tartışılmış olan Voltaire ileri sürüyordu ki *Essai sur les moeurs* (1740-9, yayımlanışı 1756) başlıklı denemesi Bossuet'nün çalışmasının bir sürdürülmesi olarak amaçlanmıştı. 'Evrensel tarihin bir parçası üzerine söyleminde onun gerçek tinini kavrayan ünlü Bossuet Charlemagne'da durmuştu.'[1] Voltaire Bossuet'nün bırakmış olduğu yerden sürdürmeyi istemektedir. Yapıtının tam başlığı *Genel Tarih Üzerine ve Charlemange'dan Günümüze Dek Ulusların Tinleri ve Davranışları Üzerine Bir Deneme*'dir. Gerçekte ise çok daha gerilere gitmektedir. Çin ile başlayarak Hindistan, İran ve Arabistan'a geçmekte, daha sonra Batıda ve Doğuda Charlemange'dan önceki Kiliseye dek gelmektedir.

Ama Voltaire Bossuet'nün çalışmasını sürdürme amacını bildiriyor olsa da, açıktır ki tarih düşüncesi Meaux piskoposunun düşüncesinden oldukça ayrıdır. Bossuet için tarihteki önemli olaylar yaratılış, Tanrının Yahudi halkıyla işleri, Bedenselleşme ve Kilisenin büyümesidir; ve yaratılıştan sonuncu

[1] *Avant-propos.*

güne dek insan tarihini bir birlik olarak, giderek insanın özgür seçimlerinin bile ona hizmet ettikleri tanrısal kayranın bir belirişi olarak tasarlamaktadır. Voltaire'de St. Augustine ve Bossuet'deki tanrıbilimsel dünya görüşü yokluğuyla göze çarpmaktadır. Tarih insan istenç ve tutkularının karşılıklı oyunlarının alanıdır. İlerleme ancak insan hayvansal koşulun üzerine yükseldiği sürece ve us egemen olduğu, ama bunu özellikle gerçek toplumsal reformu getirebilecek biricik güç olan aydınlanmış despotizm biçimini alarak yaptığı sürece olanaklıdır. Ama tarihi tanrısal bir tasarın yerine getirilmesi olarak ve doğaüstü bir hedefe doğru deviniyor olarak alan görüş yitmektedir. Ve bununla tarihin birliği ve sürekliliği konusunda duyulabilecek herhangi bir güçlü kanı da yitmektedir.

Belli bir düzeye dek, hiç kuşkusuz, Voltaire yalnızca inaksal sayıltılar olmaksızın görgül bir tarih incelemesi düşüncesini ortaya sürmektedir. Bir *Philosophie de l'histoire* (1765) yazmış ve bunu *Essai sur les moeurs*'ün 1769 yayımının önüne eklemişti; ama bunda terimin olağan bir anlamında çok az felsefe vardır. Felsefi bir tinde tarih yazma gereksiniminden söz ettiği zaman, efsaneleri ve masalımsı öyküleri dışlama gereksinimine iletmede bulunmaktadır. Bu örneğin *Remarques sur l'histoire*'da açıkça belirtilmektedir. Orada onsekizinci yüzyılda doğmuş sağduyulu bir insanın Delfi bilicileri konusunda ciddi olarak konuşmasına hoşgörüyle bakılıp bakılamıyacağını sormaktadır. Ama Voltaire en sonunda, hiç kuşkusuz, doğaüstü açıklamaların bütünüyle dışlanmalarını istemektedir. Felsefi bir tinde tarih yazmak Aydınlanmanın bir düşünürünün, bir *philosophe*un tininde yazmaktır. Ve 'ünlü Bossuet' bir *philosophe* değildi.

Tarihçinin işinin okurunu uydurma öykülerle eğlendirmek ve masallar anlatmak olmadığı kanısı Voltaire'in eski olmaktan çok yeni zamanların tarihlerinin okunmasını salık vermesinin nedenlerinden biridir. *Nouvelles considérations sur*

l'histoire'ında belirtmektedir ki eski tarihi irdelemek bir kaç gerçeği bin yalanla karıştırmaktır. Ama açıktır ki bir eski çağlar tarihçisi Herodotus'un söyleşi ve dedikodu biçeminde yazma ya da tüm öykü ve efsaneyi gerçek olarak kabul etme yükümlülüğü altında değildir. Böyle efsanelerin ve giderek Delfi bilicilerinin efsanelerinin bir incelemesinin bile—Vico'nun gördüğü ama hiç kuşkusuz Voltaire'in görmediği gibi—ciddi tarihçi için büyük bir yararı olduğu olgusundan bütünüyle ayrı olarak, kuşkulu ve öyküsel tarih için çare dayançlı bir araştırmadır. Ama Voltaire'in yakın zamanların tarihini yeğlemek için hiç kuşkusuz bir başka nedeni daha vardı—çağdaş dünyanın ve özellikle filozofların üstün oldukları kanısı. Kısa bir çalışma olan *Remarques sur l'histoire*'da gençlerin ciddi bir tarih incelemesine 'tarihin bizim için gerçekten ilginç olmaya başladığı zaman, benim görüşümde onbeşinci yüzyılın sonlarına doğru' başlamaları isteğini anlatmaktadır. Ve bu dönem Avrupa'nın görünüşünü değiştirmekte olduğu yıllardı. Başka bir deyişle, Orta Çağın bizim için hiçbir ilginç yanı yoktur.

Bu bakış açısı Voltaire'in yazılarında birçok yerde göze çarpmaktadır. Demektedir ki geçmiş zamanlar sanki hiçbir zaman olmamış gibidirler; eski Yahudilerin dünyası bizimkinden öylesine ayrıydı ki, ondan bugüne uygulanabilir bir davranış kuralı çıkarmak pek olanaklı değildir; eski zamanları incelemek merakı doyururken, yeni zamanların irdelenmesi ise bir zorunluktur; vb. Bu tutum açıktır ki bir tarihçi ve tarih filozofu olarak Voltaire'in zayıf bir noktasını oluşturmaktadır.

Ama Voltaire'in hiç kuşkusuz güçlü noktaları da vardır. *Nouvelles considérations sur l'histoire* başlıklı küçük denemesinde üç dört bin savaş betimlemesi ve birkaç yüz antlaşmanın içeriklerini okuduktan sonra, kendini önceden olduğundan daha bilge bulduğunu pek söyleyemiyeceğini belirtmektedir. 'Charles Martel'in savaşları Fransız ve Saracenler üzerine bilgimi Timurlenk'in Bayazıt üzerindeki utkusunun Tatarlar ve

Türkler konusundaki bilgimi arttırmasından daha öte arttırmıyor.' Savaşların ve kral ve sarayların yaptıklarının bir anlatısı yerine, tarihlerde ulusların başat erdem ve kusurlarının, güç ya da zayıflıklarının açıklamalarını, sanat ve işleyimlerin kurulma ve gelişimlerinin öykülerini bulmamız gerekir. Kısaca, tarihi 'bir yurttaş ve filozof olarak' okumak isteyen insan için 'davranışlarda ve yasalardaki değişimler onun büyük inceleme hedefi olacaklardır.'[2] Benzer olarak, *Esprit des moeurs*'ün altmış-dokuzuncu bölümünün başında Voltaire bildirmektedir ki, 'İnsan toplumunun o zamanlar (onüçüncü ve ondördüncü yüzyıllarda) ne olduğunu, insanların aile yaşamının gizliliği içinde nasıl yaşadıklarını, hangi sanatların geliştiklerini göstermeyi isterim, sayısız yıkım ve kavgaları, (sıradan) tarihin ölümcül konularını, insan kötülüğünün o bayatlamış örneklerini yinelemeyi değil.' Filozof politik ve askeri tarihin önemini küçümsemiş olabilir, ama hiç kuşkusuz insan yaşamının öyle yanlarına dikkati çekiyordu ki bunlar şimdi evrensel olarak tarihçinin konusunun önemli parçaları arasında görülmektedirler, ama generallerin, tekerklerin ve kahramanların işleri tarafından büyülenen güncecilerin gözlerinden kaçmışlardı.

Tarih üzerine genel düşüncelerinde Voltaire açıktır ki saldırdığı Montesquieu denli bile derin değildi—Vico bir yana. Ama toplumsal tarihçilik anlayışında burjuva bilincin gelişiminin anlatımını görebiliriz. Onun için tarih bundan böyle hanedanlar tarihi olmamalı, büyük yetkeleri duruma göre yüceltmenin ya da yermenin bir aracı olmaktan kurtarılmalı, ve onsekizinci yüzyıl yaşamının, sanatlarının, yazınsal ve bilimsel etkinliklerinin doğuşunun, ya da, daha geniş olarak, insanın çağlar boyunca toplumsal yaşamının bir açıklaması olmalıdır.

Son olarak, Voltaire'in Rönesans-öncesi dünya için duyduğu

[2] *Nouvelles considérations sur l'histoire*.

küçümseme konusunda söylenmiş olanları dengelemek için eklenmelidir ki, yaptığı ekleri de içinde almak üzere *Esprit des moeurs*'da geniş bir kanvas üzerinde çalışmaktadır. Yalnızca Avrupa'dan değil ama Uzak Doğu ve Amerika'dan da, yalnızca Hıristiyan dünyadan değil ama Müslüman dünyadan ve Doğu dinlerinden de söz etmektedir. Gerçekten, bilgisi çoğu kez eksik ve yanlıştır; ama bu bir tasarını verdiği alanın büyüklüğünü etkilememektedir. Bir anlamda onun tarihi Bossuet'nün tarihinden daha az evrenseldi. Çünkü Bossuet'nün tanrıbilimsel çerçevesi insanlığın bütün tarihini anlaşılır bir birlik içinde birarada kucaklıyordu. Ama daha başka ve daha açık bir anlamda Voltaire'in *Esprit des moeurs*'ü piskoposun *Discours sur l'histoire universelle*'inden daha evrenseldi, çünkü birincisi ikincisinin dokunmadığı uluslar ve ekinler üzerine yazıyordu.

3. Condorcet

Bu cildin ikinci yarısında fizyokratlar üzerine olan bölümde Turgot tarafından önerilen ilerleme kuramına dikkat çekilmiş ve onun ondokuzuncu yüzyılda Auguste Comte tarafından açımlanan tarih görüşünü öncelediği belirtilmişti. Turgot gerçekten de ilerleme konusunda Voltaire'in gösterdiğinden çok daha derin bir inanç taşıyordu. Çünkü Aydınlanma çağının üstünlüğüne ilişkin kanılarına karşın, Voltaire insan tarihini yöneten yasalara inanmıyordu. Ama Turgot konusunda daha önce söylenmiş olanları yinelemek yerine, onsekizinci yüzyılın ikinci yarısında ilerleme düşüncesinin önde gelen savunucularından bir başkasına, Condorcet'e dönmek istiyorum.

Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, Marquis de Condorcet (1743-94) bir matematikçi ve filozoftu. Yirmiiki gibi erken bir yaşta integral kalkülüs üzerine bir inceleme yazıyor ve bununla d'Alembert'ın saygısını kazanıyordu. D'Alembert için olduğu

gibi, daha sonra yaşantılarını yazacak olduğu Voltaire ve Turgot için de büyük bir hayranlık besliyordu (Turgot'nunkini 1786'da ve Volaire'inkini 1787'de kaleme alıyordu). *Ansiklopedi*'nin hazırlanması işine katılıyor ve Bilimler Akademisine (1769)'ve Fransız Akademisine (1782) seçiliyordu. 1785'te olasılık üzerine bir deneme yayımlıyor ve bunun bir ikinci yayımı, düzeltilmiş ve genişletilmiş olarak, 1804'te *Eléments du calcul des probabilités et son application aux jeux de hasard, la loterie et aux jugements des hommes* başlığıyla çıkıyordu.

Condorcet ayrıca ekonomik sorunlara da ilgi duyuyor, Turgot'nun etkisi altında tahılda özgür tecimi savunan yazılar yazıyordu. Politikada coşkulu bir demokrat ve cumhuriyetçiydi. Devrimi coşkuyla karşılıyor ve *Convention*da bir vekil seçiliyordu. Ama o çalkantılı yıllarda yaşamını çok sürdüremiyecek denli bağımsız kafalı biriydi. *Convention* tarafından benimsenen anayasayı kendi desteklediği bir başka anayasadan yana eleştiriyor, Girondistlerin tutuklanmalarını kınıyordu; ve ilkede ölüm cezasından yana olmadığı için, Robespierre, Marat ve Danton öncülüğündeki sol kanat *Mountain*ın davranışlarına karşı çıkıyordu. Eleştirel tutumlarının sonucu Cumhuriyetin bir düşmanı ve yasa-dışı biri olarak damgalanması oluyordu. Bir süre için dul bir kadın olan Madame Vernet'nin evinde saklanıyordu; ama, evin gözlenmekte olduğu ve koruyucusunun yaşamını tehlikeye attığı kanısına kapılarak kaçıyordu. Sonunda yakalanıyor ve Bourg-la-Rein'de bir hücrede yaşama gözlerini yumuyordu. Bir inmeye mi uğradığı, zehirlendiği mi yoksa kendini mi zehirlediği konusu karanlıkta kalmıştır.

Düşmanlarından saklanırken Condorcet ilerleme üzerine çalışmasını yazmıştı: *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794). Bu ona bir filozof olma ününü kazandıracak olan başlıca çalışmasıydı. Genel düşüncelerı insanın eksiksizleşebilirliği, karanlıktan aydınlığa, barbarlık-

tan uygarlığa aşamalı bir ilerleme olarak insanlık tarihi, ve gelecekte sınırsız bir ilerleme düşünceleridir. Böylece, giyotinin gölgesi altında yazılmış olmasına karşın, çalışma bir iyimserlik tini ile yüklüdür. Zamanın şiddet ve kötülüğünü başlıca egemenler ve rahipler tarafından yaratılmış olan kötü kurum ve yasaların terimlerinde açıklıyordu. Çünkü yalnızca tekerkliğin değil ama rahipliğin ve giderek tüm dinin de bir düşmanıydı. Anayasal reformu ve eğitimi ilerlemeyi sağlamanın başlıca araçları olarak görüyordu. 1792'de Meclise layik Devlet eğitiminin örgütlenişi için bir tasar sunanlar arasında bulunuyordu. Bu daha sonra *Convention*da kabul edilen tasarın temeli olacaktı. Onun tasarına göre matematik, doğal, uygulayımsal, ahlaksal ve politik bilimler ileri eğitim evresinde başlıca öğretim konularını oluşturacak, yaşayan ya da ölü dillerin incelenmesi ise bunlar arasında göreli olarak daha küçük bir yer kaplayacaktı. Başka bir deyişle, vurgu Doğa bilimi ve İnsan bilimi üzerine getirilecekti.

Condorcet'nin geçmiş tarihi yorumu bu bilimsel ekin düşüncesinin ışığında gelişiyordu. Dokuz evre ya da aşama ayırdetmektedir. İlk evrede insanlar hayvanlardan yalnızca fiziksel olarak ayrı oldukları bir barbarlık evresinden çıkarak avcı ve balıkçı kümelerinin oluşumuyla birleşiyor, aile ilişkilerini kabul ediyor ve dili kullanıyorlardı. Gelişimin ikinci ya da kırsal evresinde eşitsizlik ve kölelik kendilerini kimi ilkel sanatların eşliğinde gösteriyordu; üçüncü dönemde, tarım döneminde, daha öte bir ilerleme yer almaktadır. Bu üç ilksel evre açıktır ki sanısaldırlar; ama alfabetik yazının bulunuşu ile sanılardan tarihsel olgulara geçiyoruz. Yunan ekini Condorcet için dördüncü evreyi, ve Roma beşinciyi temsil etmektedir. Altıncısı Haçlılar ile kapanmaktadır, yedincisi büyük bir buluş olarak matbaa ile. Sekizinci evre az çok Rönesans ile anlamdaştır, basım uygulayımının bulunuşuyla açılmakta ve Descartes tarafından felsefeye verilen yeni yön ile kapanmak-

tadır. Dokuzuncu evre 1789 devrimi tarafından kapanmaktadır. Newton'ın gerçek Doğa dizgesini buluşu, Locke'un İnsan bilimini ya da insan doğası bilimini açışı ve Turgot, Rousseau ve Price tarafından insan toplumu dizgesinin bulunuşu bu evrenini kapsamına düşmektedir.

Condorcet gelecekteki bir onuncu evreyi de tasarlamaktadır. Onda, demektedir, uluslar arasındaki eşitliğe doğru, sınıflar arasındaki eşitliğe doğru, ve bireylerin fiziksel, ahlaksal ve anlıksal gelişimlerinde ilerleme olacaktır. Eşitlik onun için matematiksel eşitlik demek değildir: tersine, haklarda eşitliğin eşlik ettiği özgürlük demektir.

Geçmişte ilerleme böylece gelecek ilerlemede sonuçlanıyor görünmektedir. Bu iyimser inanç için aklama açıktır ki geçmişten geleceğe çıkarsamalara izin veren bir tür ilerleme ya da insan gelişimi yasası bulunduğu sayıltısından doğmaktadır. Bununla birlikte, Condorcet'nin gelecekteki ilerlemenin güvencesi olarak özellikle vurguladığı etmen kaçınılmaz olarak işleyen bir varsayımsal yasa değil ama eğitimdir, eş deyişle ussal aydınlanma, politik reform ve ahlaksal biçimleniştir. Ona göre önceden insan ilerlemesine ve eksiksizleşebilirliğine hiçbir sınır çekemeyiz. Onuncu evreyi ele alırken diretmektedir ki sınırsız ilerleme olanaklıdır, yalnızca ahlaksal bilimde değil (örneğin öz-çıkarın ortak iyi ile uzlaştırılmasında), ama ayrıca fiziksel bilimde, uygulayımsal bilimde ve giderek (Diderot'nun görüşüne karşıt olarak) matematikte bile.

Açıktır ki, Turgot ve Condorcet tarafından verilen tarih yorumları Auguste Comte'un olgucu dizgesi için yolu hazırlıyorlardı. Bilimsel usun ışığının gücü artarken tanrıbilim yitiyor olarak görülüyordu; ve metafiziksel felsefe için de aynı şey söylenebilir, ama ancak bilimsel yasaların bir bireşimine indirgenebilir olması dışında. Condorcet'nin *les philosophes*a tapındığını ve onları tarihsel ilerlemenin doruğu olarak gördüğünü söylemek güçtür. Voltaire'e hayran olduğu doğrudur,

ve onun dinadamlarına karşı yeğin düşmanlığını da paylaşıyordu. Ama aydınlanmış bir despotizme inancını ya da halk için duyduğu küçümsemeyi paylaşmıyordu. Umutla demokratik ve bilimsel bir uygarlığı bekliyordu; ve *Deneme*'sinin eksiklerine karşın—hem şematik çerçevede hem de pekçok özel bildiriminde—, bir anlamda Voltaire'den çok daha çağdaştı. Onsekizinci yüzyılı geleceğe bir akış noktası olarak pek yüceltmiyordu. Ne yazık ki olgusallık ve insanın önemli yanlarına karşı kördü; ama bu körlük hiç kuşkusuz ondokuzuncu yüzyıldaki ardılları tarafından da paylaşılıyordu. Ve ilerleme inağına gelince, bu yirminci yüzyılda önemli bir terslikle karşılaşacaktı.

4. Lessing

İlerleme düşüncesi Almanya'da Lessing tarafından temsil ediliyordu. Ama, bu cildin altıncı bölümünde görmüş olduğumuz gibi, onun tarihsel ilerleme kuramının tanrıbilimsel bir çerçevesi vardı. *İnsan Soyunun Eğitimi*'nde (1780) bildiriyordu ki bireysel insan için eğitim neyse, tanrısal bildiriş bütün insan soyu için oydu. İlerleme ilkin ve herşeyden önce insanlığın Tanrı tarafından ahlaksal eğitimidir. Gerçekten, Lessing'in tarih anlayışı St. Augustine ve Bossuet'nün anlayışlarından oldukça ayrılmaktadır. Çünkü, onların tersine, Hıristiyanlığı Tanrının insana kesin bildirilişi olarak görmüyordu. Tıpkı Eski Ahitin Yeni ile karşılaştırıldığında 'ilkel kitaplar'dan oluşması gibi, Yeni Ahit de insanın iyiyi bu yaşamda ya da sonrakinde bir ödül uğruna değil ama kendi uğruna yapma noktasına dek eğitilecek olduğu zamanki tanrısal bildirişin daha ileri evresi ile karşılaştırıldığında 'ilkel kitaplar'dan oluşmaktadır. Bu Hıristiyan ahlakın ve eşliğindeki kutsamalar öğretisinin ötesine geçme düşüncesinde Lessing Aydınlanmaya özgü ahlak kuramının genel akışıyla uyum içindeydi. Aynı

zamanda ilerleyici bir tanrısal bildiriş olarak tarih anlayışı bununla St. Augustine ve Bossuet'nün tarih felsefeleri arasında en azından belli bir andırıma izin vermektedir. Tarih anlayışı hiç kuşkusuz onsekizinci yüzyılın damgasını taşımaktadır; gene de tarihsel ilerlemeyi Tanrının işi olarak değil ama tersine dinden bir kurtuluş olarak gören Condorcet'nin kuramından açıktır ki oldukça ayrılmaktadır.[3]

5. Herder

Herder'in tarih felsefesine döndüğümüz zaman Aydınlanmanın özgün kuramlarından önemli ayrımlarla karşılaşıyoruz. Bu cildin[4] yedinci bölümünde görmüş olduğumuz gibi, Herder Aydınlanmanın kendini beğenmişliğine, onsekizinci yüzyıl filozoflarının tarihin ilerleyici bir gelişme süreciyle onların kendi zamanlarına götürdüğünü düşünme eğilimlerine saldırıyordu. Ama, yine gördüğümüz gibi, saldırısını yalnızca Aydınlanmayı yorumlayışları ile anlaşmaması üzerine dayandırmıyordu: tarihe genel yaklaşımlarına saldırıyordu. Çünkü onun görüşünde tarihe varsayımlarla yaklaşıyorlar ve onu önceden tasarlanmış bir savı tanıtlamak için kullanıyorlardı. Savları hiç kuşkusuz Bossuet'nün savından ayrılıyordu, ama gene de önceden tasarlanmış bir kuramdı ve buna göre tarih dinsel gizemcilikten ve boşinanca kölelikten yukarıya özgür ve dinsel-olmayan bir ahlaka doğru bir devimi temsil etmektedir. Hiç kuşkusuz, Aydınlanmanın filozofları yorumlarının sayıltılar üzerine olmaktan çok tümevarım üzerine dayandığı yanıtını verebilirlerdi. Ama Herder genel bir yoruma temel olacak olguları seçişlerinin kendisinin sayıltılar tarafından güdüldüğü yolunda karşı çıkabilecekti. Ve düşüncesindeki

[3]Lessing üzerine daha öte bilgi edinmek için okur geride Bölüm Altı, Kesim 3'e dönebilir.

[4]Herder üzerine daha öte bir açıklama için yine aynı bölümde Kesim 2.

özsel nokta onların tarihe yaklaşımlarının her ekini kendi öz değerlerinde, kendi öz tinine ve karmaşık birliğine göre incelemelerini ve anlamalarını önlemekte olduğu görüşüydü. *Bir Tarih Felsefesi Daha* (1774) başlıklı çalışmasında Herder'in kendisi tarihi çağlara ya da dönemlere bölüyordu; ama ayrıca böyle bir yöntemin tehlikelerine de dikkati çekiyordu. Bir 'çağ'ı sınırlayarak birkaç genelleme ile betimleyecek olursak, yalnızca boş sözcüklerle kalmamız olanaklıdır: olgusallık, bir ulusun varsıl yaşamı elimizden kaçıverir. Ancak verilerin dayançlı ve tam bir incelenişidir ki bir halkın gelişimini anlamamızı sağlayabilecektir. Ve kendisi, görmüş olduğumuz gibi, halkların şiir ve özgün şarkılarını insan tininin gelişiminin anlaşılması için önemli bir kaynak olarak vurguluyordu. Aslında, dil ve yazınsal etkinliğin gelişiminin anlaşılması üzerine getirilen vurgunun Aydınlanmanın düşünceleriyle çelişki içinde olduğunu pek söyleyemeyiz. Ama Herder insanı ve tarihini yorumlamada göreli olarak ilkel olanın önemine dikkati çekiyordu. Eğer erken ekinsel evreleri yalnızca onsekizinci yüzyılın ussalcı ülküleri ve sayıltıları üzerine dayalı bir ölçüne gönderme ile yargılamada diretecek olursak, bu evrelerin imlemlerinin değerini anlamayı başaramayız.

Herder'in büyük çalışması, *İnsanlık Tarihinin Felsefesi İçin Düşünceler* (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784-91) dev bir ölçekte tasarlanmıştı. Çünkü çalışmanın her biri beş kitabı kapsayan ilk iki bölümünde insanın fiziksel çevresini ve örgütlenişini irdelemekte, ve bunu insanbilim ve—paradoksal bir deyimle—insanın gelişiminin tarihöncesi dönemi bağlamında yapmaktadır. Ancak XI-XV. kitapları kapsayan üçüncü bölümdedir ki kayıtlı tarihe gelmekte ve açıklamasını Roma imparatorluğunun düşüşüne dek götürmektedir. Bu açıklama dördüncü bölümde (XVI-XX. kitaplar) M.S. 1500'e dek götürülmektedir. Beşinci bölüm yazılmamıştır. Bununla birlikte, çalışmanın şeması ne denli derin

bir tutkuyu gösteriyor olsa da, Herder ondan yana abartılmış bir tutum göstermiyordu. Başlığın kendisi, *İnsanlık Tarihinin Felsefesi İçin Düşünceler*, ılımlı bir hava taşımaktadır. Ve yazar açıkça belirtmektedir ki çalışma 'ancak yüzyılların bitirebileceği bir yapının taşları'ndan oluşmaktadır.[5] Yapıyı tamamlayabileceğini sanacak denli düşüncesiz değildi.

İnsanın fiziksel çevresini, eş deyişle fiziksel evreninin güçlerini ve yeryüzünün konum ve tarihini irdeledikten sonra, Herder örgensel yaşam konusuna gelmekte ve insanın kendisini ele almaktadır. İnsanın bir hayvan türünden evrimlenmiş olduğunu ileri sürme anlamında bir evrim kuramı açımlamamaktadır; ama cinslere ve türlere doruğu insan olan bir tür piramidi oluşturuyor olarak bakmaktadır. Tüm örgensel yaşam içersinde, Herder'e göre, dirimsel bir gücün (açıktır ki Aristoteles'in *entelekis*ine karşılık düşmektedir) sergilenişini buluyoruz ki, cinsler ve türler merdivenindeki yükselmeye koşut olarak kendini durmaksızın artan bir işlevler ayrımlaşmasında anlatmaktadır. Herder'in bu aşamalılık anlayışı açıkça erekbilimsel ıradadır. Yükselen düzenlerinde daha altta duran türler kavramsal düşünme yeteneğindeki ussal ve özgür bir varlık olarak insana giden yolu hazırlamaktadırlar. Ortaya çıkışıyla insan Doğanın, eş deyişle Tanrının amacını yerine getirmektedir. Ama Herder belirtmektedir ki arı içgüdü düzeyinde örgenliğin temel itkileri yanılmaz bir yolda işlev görmekteyken, istencin gelişimi ile yanılgı olasılığı artmaktadır. 'İçgüdü ne denli zayıflıyorsa, o ölçüde keyfi istencin (ya da özencin) buyruğu altına ve öyleyse yanılgının altına düşmektedir.'[6]

Herder için tarih zaman ve yer tarafından değişkiye uğratılmış olarak insan güç, eylem ve yatkınlıklarının doğal tarihidir.

[5]Önsöz, XIII, s. 6. *Düşünceler*'e göndermeler, bölüm ve sayfa olarak, Herder'in yapıtlarının A. Suphan tarafından düzenlenen yayımınadır (Berlin, 1877-1913).

[6]XIII, s, 102.

Dönüşümcü evrim kuramını açımlamıyor olsa da,—en azından belirtik bir yolda—, deyim yerindeyse insanın fiziksel çevresiyle ve daha alt yaşam biçimleriyle sürekliliğini vurgulamaktadır. Ayrıca insanın 'düzenlenişini' de vurgulamaktadır. İnsan us ve özgürlük 'için düzenlenmiştir.' Dünyaya usu öğrenmek ve özgürlüğü kazanmak için gelmiştir. Böylece insanda gizli olan ve geliştirilmesi gereken birşey olarak insanlıktan (*Humanität*) söz edebilmektedir. İnsanda gizli yatan insanlıktan söz etmek ilk bakışta terimlerde bir çelişkiye yol açıyor gibi görünebilir. Ama Herder terimi iki anlamda kullanmaktadır. İnsanın erişebilme yeteneğinde olduğu ideal anlamına gelebilir; ya da bu ideale erişme gizilgücü anlamına gelebilir. İdeal böylece insanda gizli yatmaktadır, ve Herder insandan insanlık için düzenlenmiş olarak söz edebilmektedir. Fiziksel bir kendilik olarak hiç kuşkusuz insan daha şimdiden vardır. Ama insanın eksiksizleşmesi için, 'insanlık' için bir gizilgüce iyedir.

İnsanın ayrıca din için düzenlendiği de söylenmektedir. Gerçekten de, din ve insanlık özünlü olarak bağıntılıdırlar, öyle ki birincisi en yüksek insanlık olarak betimlenmektedir. Dinin kökenine gelince, bu, Herder'e göre, insanın görülür fenomenlerden bunların görülmez nedenlerini kendiliğinden çıkarsama yeteneğine bağlıdır. Dinin korkuya (örneğin düşmanca, tehlikeli, tehdit eden meteorolojik fenomenlerden duyulan korkuya) bağlı olduğunu söylemek bütünüyle yetersiz bir neden ileri sürmek olacaktır. 'Korku pekçok halkın tanrılarını yarattı demek hiçbirşey söylememektir. Çünkü korku, korku olarak düşünüldüğünde, hiçbirşey yaratmaz; yalnızca anlağı uyandırır.'[7] Giderek yanlış dinler bile insanın Tanrıyı tanıma gücüne tanıklık etmektedirler. İnsan öyle varlıkların varoluşunu çıkarsayabilir ki, bunlar hiç de onun tasarladığı gibi bulunmayabilirler; gene de insan görülürden görülmezi,

[7] *A.g.y.*, s. 162.

fenomenlerden gizli nedenleri türetmede aklanmaktadır.

VII. Bölümde Herder'i ele alırken *İnsan Ruhunun Bilgilenme ve Duyumu Üzerine* (1778) başlıklı çalışmasında her adımda fizyoloji olmayan hiçbir ruhbilim olanaklı değildir bildirimine değinmiştik. Bu yüzden, *Düşünceler*'inin ilk bölümünün beşinci kitabında Herder'in belirtik olarak insan ruhunun tinselliğini ve ölümsüzlüğünü ileri sürmesi üzerinde durmaya değer bir noktadır. An bir birlik olarak betimlenmektedir. Düşüncelerin çağrışımı olayı ansal birliği çürütmenin tanıtı olarak kullanılamaz. Çağrışımlı düşünceler öyle bir varlığa aittirler ki bu 'kendi öz erkesinden anıları çağırmakta ... ve düşünceleri içsel bir çekim ya da itme edimine göre bağlamaktadır, dışsal düzeneklere göre değil.'[8] Arı ruhbilimsel yasalar vardır ki ruh bunlara göre etkinliklerini yürütmekte ve kavramlarını bileştirmektedir. Bu hiç kuşkusuz örgensel değişimlerle yan yana yer almaktadır; ama bu ruhun ya da anın doğasını değiştirmemektedir. 'Eğer alet değersizse, sanatçı hiçbirşey yapamaz.'[9] Başka bir deyişle, Herder konumunu açıkça özdekçiliğe karşıt olarak belirlemiştir.

Herder'in *Düşünceler*'inin ikinci bölümü Aydınlanmanın düşünürlerinin ilkel olanı küçümseme eğilimlerine karşı kararlı bir polemik olarak görülebilir. Hiç kuşkusuz, daha ilkelden daha az ilkele doğru gelişim olmuştur, bir gelişim ki fiziksel çevreye tepkiyi (Montesquieu'de olduğu gibi) önemli bir etmen olarak kapsıyordu. Ve Herder ailenin klana, klanın seçilmiş bir önder ile bir kabileye, ve kabilenin kalıtsal bir tekerk ile topluma gelişiminin sanısal bir açıklamasını vermektedir. Ama ilkel halkların herhangi bir ekinlerinin olmamış olduğunu ileri sürmek saçmadır; ve onsekizinci yüzyılın sözde ayrıcalıklarını paylaşmadıkları için mutsuz ve sefil olduklarını düşünmekse daha büyük bir saçmalıktır.

Bundan başka, Herder tarihin çağdaş Devlete doğru bir

[8] XIII. s. 183. [9] *A.g.y.*, s. 182.

ilerleme devimi olarak yorumlanması gerektiği düşüncesine de saldırmaktadır. En azından imlemektedir ki bir çağdaş Devletin gelişimi us ile pek bir ilgisi olmayan, tersine salt tarihsel etmenlere bağlı olan bir olaydır. Bir kabilenin üyeleri pekala 'bir bireyin lüks içinde zevk sefa sürmesi için yüzlercesinin açlık çekmesini gerektiren'[10] büyük bir çağdaş Devletin yurttaşlarının pek çoğundan daha mutlu olmuş olabilirler. Ve Herder'in yetkeci hükümetten duyduğu hoşnutsuzluk yeterince açıktır. İkinci bölümü yayımladığı zaman, en iyi egemen egemenleri gereksiz yapmaya en büyük katkıda bulunan egemendir, ve hükümetler hastalarını sürekli olarak onlara gereksinim içinde olacakları bir yolda sağaltan kötü doktorlar gibidirler biçimindeki bildirimleri dışarda bırakmak zorunda kalmıştı. Ama söylemiş oldukları yeterince açıktı. Onun görüşünde, 'bir efendiye gereksinen insan bir hayvandır; bir insan olur olmaz artık bir efendiye gereksinim duymaz.'[11] Aydınlanmış despotizm ideali konusunda bu kadar.

Tüm bunlarda Herder belli bir düzeyde Kant üzerine dolaylı bir saldırıda bulunuyordu. Kant *Düşünceler*'in ilk bölümü üzerine düşmanca bir eleştiri yayımlamıştı; ve ikinci bölümde Herder, doğrudan olmasa da, Kant'ın *Kozmopolitan Bakış Açısından Genel Bir Tarih Düşüncesi*'ne (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1748) saldırma fırsatından yararlanıyordu. Kant ussal Devletin gelişimine katkıda bulunmuyor olarak görülebildikleri sürece tüm toplumsal örgütleniş evrelerini gözardı etme eğilimindeydi. Ve ussal bir Devletin bir 'efendisi' olmalıdır; çünkü insan öylesine eksiklikle yüklüdür ki bir efendi olmaksızın toplumda yaşaması olanaksızdır. Kant bu noktada pekala haklı olmuş olabilir; ama Herder insanın doğal iyilik ve eksiksizleşebilirliğine inanmayı yeğliyordu. Her ne olursa olsun, tarihi çağdaş Devlete doğru bir ilerleme olarak alan ve tüm başka toplumsal

[10] *A.g.y.*, s. 340. [11] XIII, s. 383.

örgütleniş biçimlerinin onun ışığında yargılanmalarını gerekli gören bir yaklaşımdan bir yarar gelebileceğini kesinlikle yadsıyordu.

Düşünceler'inin üçüncü bölümünde Herder kayıtlı tarihe gelmektedir. Tarihçi için gerekli gördüğü genel ilke kafasının önsavlardan özgür olması, herhangi bir tikel ulusu ya da halkı kayırarak başkalarını küçümsemesi gerektiğidir. İnsanlığın tarihçisi duygusallığa düşmeksizin ve yansız olarak yargılamalıdır, 'soyumuzun Yaratıcısı gibi.'[12] Genel olarak konuşursak, Herder bu ilkeye bağlı kalma çabasını bir alışkanlık durumuna getirmiştir, gerçi Roma'ya karşı bir nefret ve bunun eşliğinde Fenike uygarlığına yönelik bir kayırma kendini gösteriyor olsa da.

Herder kendini Avrupa'ya sınırlamamakta ve örneğin Çin, Hindistan, Mısır ve Yahudi ekinlerini de irdelemektedir, gerçi Çin ve Hindistan üzerine bilgileri hiç kuşkusuz doğal olarak eksik olsalar da. Yunanistan'a gelince,[13] orada tam bir ekinsel döngüyü, tek bir halkın doğuş ve çöküşünü bulmakta, ve bunları genel vargılar çıkarmak için kullanmaktadır. Her ekinin kendi ağırlık özeği vardır, ve bu ağırlık özeği ekinin dirimli ve etkin güçlerinin bir dengesine ne denli derinden işlemişse, ekin o denli sağlam ve kalıcıdır. Böylece diyebiliriz ki bir ekinin doruğu onun etkin güçleri en dengeli durumlarında oldukları zaman bulunmaktadır. Ama bu doruk hiç kuşkusuz bir noktadır; eş deyişle, ağırlık özeği kaçınılmaz olarak devinmekte ve denge bozulmaktadır. Etkin güçler öyle bir yolda yerleştirilebilirler ki denge geçici olarak yeniden kurulabilir; ama sonsuza dek süremez. Çöküş kaçınılmaz olarak er geç gelecektir. Herder sanki bir ekinin yaşamı doğal yasalar tarafından belirleniyormuş gibi konuşmaktadır: dirimli bir örgenliğin yaşamına andırımlıdır. Roma'nın yazgısı tanrısal bir karışma

[12]XIV, s. 85.

[13]Goethe Yunan ekini üzerine bir yetke olarak Herder'e danışıyordu.

tarafından değil ama doğal etmenler tarafından önceden belirleniyordu. Çevre Romalıları askeri bir halk olmaya zorluyor, ve bu gelişim tarihlerini, büyüklüğe yükselişlerini ve en sonunda çöküşlerini şekillendiriyordu. İmparatorluk dengesizleşiyor ve kendini sürdüremiyordu.

Düşünceler'inin dördüncü bölümünde Herder Avrupa'nın Roma imparatorluğunun düşüşünden sonraki tarihini açıklamasını sürdürmektedir. Bunda Hıristiyanlığın Avrupa ekininin gelişiminde oynadığı büyük rolü vurgulamaktadır ve yaklaşımında hiç kuşkusuz ekonomik etmenlerin öneminin bir bilincini görüyoruz. Herder'in Haçlı Seferlerini açıklaması duruma bir örnektir. Ve uygulayımsal buluşların ve yeni bilimsel bilginin önemine karşı hiçbir biçimde kör değildir. Ama uygarlığın istenen gelişimini dinden uzaklaşan bir devim olarak görmüş olan Aydınlanmanın anlayışından çok uzakta durmaktadır. Herder özgür görüşlü bir Hıristiyan olmuş olabilir, ama dinin insan ekinindeki vazgeçilmez rolünün derin bir inancını taşıyordu.

Herder'in etnik kümeleri, ulusları ve ekinleri vurgulaması ölçüsünde, ve Hıristiyan ekinin doğuşunda Germanik halklar tarafından oynanan rolü vurgulaması ölçüsünde, kimi kafasızlar, örneğin Naziler, onu bir ulusalcı olarak, ve giderek bir ırk-kuramının savunucusu olarak göstermeye çalışmışlardır. Ama bu yorum işin gerçeğinden bütünüyle uzaktır. Herder hiçbir yerde Almanların başka ulusları yönetmeleri gerektiğini söylememektedir. Gerçekten de, örneğin Tetonik şovalyelerin Almanya'nın doğu komşularına karşı davranışlarını kınamaktadır; ve yazılarında sık sık militarizme ve imparatorlukçuluğa saldırmaktadır. Ülküsü ulusal ekinlerin uyumlu bir serpilişlerinden yanaydı. Nasıl ki bireyler özgür ve gene de toplumda birleşmişlerse—ya da bu bir gereklilik ise—, değişik uluslar da bir aile oluşturmalı ve her biri 'insanlığın' gelişiminde kendi payına düşen katkıyı ortaya koymalıdır. Irk-

kuramına gelince, Herder etnik kümeleşmelerin Devletler için en doğal temeli oluşturduklarına inanıyordu. Ve onun görüşünde Roma'nın kararsızlığına katkıda bulunan etmenlerden biri de tam anlamıyla başka halkların fetihlerinin onun etnik birliğini yokediş yoluydu. Ama bu düşüncenin, ister geçerli olsun isterse olmasın, ırk-kuramı ile hiçbir ilgisi yoktur, eğer kuram bir ırkın özünlü olarak başka ırklara üstün olduğu ve onları yönetme hakkını taşıdığı anlamında alınıyorsa. Ve Yahudilere gelince, Herder anti-Semitik olmaktan uzaktı. Ama bu konu üzerinde daha fazla durmak zaman yitirmek olacaktır. Duyarlı, nesnel hiçbir tarihçi Herder'in ulusal ekinlerin bir gelişimi olarak tarih kuramının kötü anlamıyla ulusalcılığı, militarizmi ve imparatorlukçuluğu ya da verili bir ırkın özünlü üstünlüğünü imlediğini düşünmemektedir. Hiç kuşkusuz, bir anlamda ulusalcıydı, ama başka uluslara tanımayı istemediği hakları kendi ulusundan yana ileri sürmüş olması anlamında değil.

Herder'in tarih felsefesi biraz karmaşıktır. İlk olarak her ekinin kendi öz değerleri üzerinde, önceden tasarlanmış kuramlar olmaksızın, nesnel ve yansız olarak irdelenmesi gereksinimi üzerinde diretmesi söz konusudur. Bu açıktır ki bir tarihçi için eşsiz bir kuraldır. İkinci olarak, bir ekinin yaşamı konusunda bir örgenliğin yaşamı ile andırım üzerine dayanan kuramı söz konusudur; ve bu kuram Vico'nun döngüler kuramına andırımlı bir yolda kullanılmaya açık görünebilmektedir. Bununla birlikte, üçüncü olarak, 'insanlık' düşüncesi söz konusudur ki, bir ilerleme kuramına bir döngüler kuramına olduğundan daha iyi uymaktadır. Ama bir uyum hiç kuşkusuz olanaklıdır. Her bir ekinin kendi döngüsü vardır; ama genel devim insanın 'insanlık' için içkin gizilliğinin olgusallaşmasına doğrudur.

İnsanlık idealine ilerleyici yaklaşımın Herder'e göre kaçınılmaz olup olmadığı bütünüyle açık olarak görünmemektedir

Düşünceler'inde belirtmektedir ki 'sonsal amaçlar felsefesi doğal tarihe hiçbir yarar getirmemiştir.'[14] Örneğin, Roma'nın kötü eylemlerinin Roma ekininin gelişebilmesi ve doruğuna ulaşabilmesi için zorunlu olduklarını düşünmek anlamsızdır. Aynı zamanda, gerçi tarihteki tüm eylemleri belirli bir tanrısal tasarın yerine getirilmesi için gerekli oldukları zemininde aklamamız doğru olmasa da, Herder'in demek istediği şey görünürde 'insanlığın' aşamalı gelişiminin kaçınılmaz olduğudur. Böylece okurlarına bildirmektedir ki verili ulusal, zamansal ve uzaysal sınırlar içersinde olabilecek olan herşey olmaktadır.[15] Ve bu görünürde imlemektedir ki eğer insanlık ülküsüne ilerleyici yaklaşım olanaklıysa, kaçınılmaz olarak yer alacaktır. Gerçekten de, tüm yokedici güçlerin en sonunda saklayıcı güçlere boyun eğmeleri ve bütünün gelişimi için işlemeleri gerektiğini söylemektedir.[16]

İnsanlığın İlerleyişi İçin Mektuplar'ında (*Briefe zur Beförderung der Humanität*, 1793-7) benzer bir ikircim görünmektedir. Bu *Mektuplar*'da Herder politik değişimlerin insanlığın ilerlemesine katkıda bulunma sığalarını tanımaya önceden olduğundan daha büyük bir istek göstermektedir[17] ve genel bakış açısı insanlık ülküsünün olgusallaşmasına doğru bütününde ilerleyici bir devimin olduğu ve olacağı biçiminde görünmektedir. Aynı zamanda insanın doğuştan yeteneklerini geliştirmek için eğitimin önemi üzerinde de diretmektedir. Bu sona ermeyen biçimlendirici eğitim olmaksızın insan hayvanlığa geri düşecektir.[18] Ve böyle bildirimler ilerlemenin kaçınılmazlığını imliyor gibi görünmemektedir. Herder'e göre, Avrupa tininin gelişiminde üç evre ayırdedebiliriz. İlkin Roma ekininin ve Germanik ekinin bir karışımı vardı ki Avrupa'nın

[14]XIV s. 202. [15]*A.g.y.*, s. 144. [16]XIV, s. 213.

[17]Örneğin Büyük Frederick'in reform önlemleri konusunda daha olumlu bir tutum göstermektedir. Ve Fransız Devrimi konusunda ilkin iyimser olarak yazmaya niyetleniyor, ama Terörün ortaya çıkışı onu bu kesimleri atlamaya götürüyordu.

dinsel ve politik örgütlenmesini üretiyordu. İkinci olarak Rönesans ve Reformasyon geliyordu. Ve üçüncü olarak şimdiki evre söz konusudur ki sonucunu önceden saptamamız olanaksızdır.[19] Burada yine gelecek konusunda bir kuşku yatıyor gibi görünmektedir; ama açıktır ki bu kuşkuyu insanlığın en yüksek gizilliklerinin en son gelişimine doğru yürüyüşüne duyulan genel bir inanç ile uzlaştırılabilmek olanaksız değildir.

Durum belki de şu yolda anlatılabilir. Tüm ekinleri kendi zamanının uygarlığının ışığında yargılama eğilimine düşman bir tarihçi olarak, Herder bir ilerleme inağı ile pek uyumlu olmayan tarihselcilik ve görecilik yönünde güçlü bir eğilim taşıyordu. Gene de, yalnızca insanın doğal iyiliğine ve eksiksizleşebilirliğine değil, ama ayrıca insanın eylemlerinde ve onlar yoluyla işleyen tanrısal bir kayraya da inanan bir filozof olarak, Herder doğallıkla insanın en yüksek gizilliklerinin süreçte karşılaşılan tüm tersliklere karşın en sonunda edimselleşecek oldukları vargısına eğilimliydi.

[19]Bu evre ile ilgili olarak Herder dünya tininden (*Weltgeist*) söz etmektedir, bir terim ki Hegel'de yineleyecektir.

EK

KISA BİR KAYNAKÇA[1]

Genel düşünce devimleri ve önde gelen düşünürler konusunda birkaç yararlı İngilizce kitabı seçmede yol gösterilmesini isteyebilecek okura yararlı olabilmek için kimi başlıklara bir asteriks eklenmiştir. Ama bu imin yokluğu söz konusu kitabın değeri konusunda olumsuz bir yargı değildir.

Becker, C. L. *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*. New Haven, 1932.

Cassirer, E. **The Philosophy of the Enlightenment*, çev. F. Koelln ve J. Pettegrove. Princeton ve Londra, 1951.

Hazard, P. *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*. 3 cilt. Paris, 1935.

**The European Mind, 1680-1715*, çev. J. L. May. Londra, 1953.

La pensée européenne au XVIII^e siècle, de Montesquieu à Lessing. 3 cilt. Paris, 1946.

**European Thought in the Eighteenth Century, from Montesquieu to Lessing*, çev. J. L. May. Londra, 1954.

Hibben, J. B. *The Philosophy of the Enlightenment*. Londra ve New York, 1910.

Wolff, H. M. *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung*. Berne, 1949.

Wundt, M. *Die deutsche Schulmetaphysik im Zeitalter der Aufklärung*. Tübingen, 1945.

[1] (*E.L.*) kısaltması *Everyman's Library* için.

Bölüm I-II: Fransız Aydınlanması

1. *Bayle*

Metinler

Dictionnaire historique et critique. 2. cilt., Rotterdam, 1695-7; 4 cilt, 1730; ve sonraki yayımlar.
Oeuvres diverses. 4 cilt. The Hague, 1727-31.
Selections from Bayle's 'Dictionary', yayıma hazırlayan E. A. Beller ve M. Du P. Lee. Princeton ve Londra, 1952.
Système de la philosophie. The Hague, 1737.

İncelemeler

André, P. *Le jeunesse de Bayle*. Cenova, 1953.
Bolin, W. *P. Bayle, sein Leben und seine Schriften*. Stuttgart, 1905.
Cazes, A. P. *Bayle, sa vie, ses idées, son influence, son oeuvre*. Paris, 1905.
Courtines, L. P. *Bayle's Relations with England and the English*. New York, 1938.
Deschamps, A. *La genése du scepticisme érudit chez Bayle*. Brüksel, 1878.
Devolve, J. *Essai sur Pierre Bayle, religion, critique et philosophie positive*. Paris, 1906.
Raymond, M. *Pierre Bayle*. Paris, 1948.

2. *Fontenelle*

Metinler

Oeuvres. 1724 ve sonraki yayımlar. 3 cilt, Paris, 1818; 5 cilt, Paris, 1924-35.
De l'origine des fables, J-R. Carréel tarafından eleştirel yayım. Paris, 1932.

İncelemeler

Carré, J-R. *La philosophie de Fontenelle ou le sourire de la raison*. Paris, 1932.

Edsall, H. Linn. *The Idea of History and Progress in Fontenelle and Voltaire* (Yale Üniversitesi Fransızca Bölümü Üyeleri tarafından incelemeler, New Haven, 1941, s. 163-84).

Grégoire, F. *Fontenelle*. Paris, 1947.

Laborde-Milano, A. *Fontenelle*. Paris, 1905.

Maigron, L. *Fontenelle, l'homme, l'oeuvre, l'influence*. Paris, 1906.

3. *Montesquieu*

Metinler

Oeuvres, yay. haz. E. Laboulaye. 7. cilt. Paris, 1875-9.

Oeuvres, yay. haz. A. Masson. 3. cilt. Paris, 1950-5.

De l'esprit des lois, bir giriş yazısıyla yay. haz. G. Truc. 2 cilt. Paris, 1945.

İncelemeler

Barrière, P. *Un grand Provincial: Charles-Louis Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu*. Bordeaux, 1946.

Carcassonne, E. *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII^e siècle*. Paris, 1927.

Cotta, S. *Montesquieu e la scienza della societ*. Torino, 1953.

Dedieu, J. *Montesquieu, l'homme et l'oeuvre*. Paris, 1943.

Duconseil, N. *Machiavelli et Montesquieu*. Paris, 1943.

Durkheim, S. *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*. Paris, 1953 (1892 yayımının tıpkıbasımı).

Fletcher, F. T. H. *Montesquieu and English Politics, 1750-1800*. Londra ve New York, 1939.

Levin, L. M. *The Political Doctrine of Montesquieu's* Esprit des lois: *Its Classical Background* (dissert.). New York, 1936.

Raymod, M. *Montesquieu*. Fribourg, 1946.

Sorel, A. *Montesquieu*. Paris, 1887.

Struck, W. *Montesquieu als Politiker*. Berlin, 1933.

Trescher, H. *Montesquieus Einfluss auf die Geschichts- und Staatsphilosophie bis zum Anfang. des 19. Jahrhunderts*. Münih, 1918 (*Schmollers Jahrbuch*, cilt 42, s. 267-304).

Montesquieus Einfluss auf die philosophischen Grundlagen der Staatslehre Hegels. Münih, 1918 (*Schmollers Jahrbuch*, cilt 42, s. 471-501, 907-44).

Vidal, E. *Saggio sul Montesquieu*. Milano, 1950.

Bkz. ayrıca:

Cabeen, D. C. *Montesquieu, A Bibliography*. New York, 1947, *Deuxième centenaire de l'Esprit des lois de Montesquieu* (dersler). Bordeaux, 1949.

Revue internationale de philosophie, 1955, 3. ve 4. sayılar.

4. *Maupertuis*

Metinler

Oeuvres. 4 cilt. Lyons, 1768 (2'nci basım).

İncelemeler

Brunet, P. *Maupertuis*. 2 cilt. Paris, 1929.

5. *Voltaire*

Metinler

Oeuvres, yay. haz. Beuchot. 72 cilt. Paris, 1828-34.

Oeuvres, yay. haz. Moland. 52 cilt. Paris, 1878-85.

Traité de métaphysique, yay. haz. H. T. Patterson. Manchester, 1937.

Dictionnaire philosophique, yay. haz. J. Benda. Paris, 1954.
Philosophical Dictionary, seçerek çev. H. I. Woolf. Londra, 1923.
Lettres philosophiqes, yay. haz. F. A. Taylor. Oxford, 1943.
Bengesco, G. *Voltaire. Bibliographie de ses oeuvres*. 4 cilt. Paris, 1882-92.

İncelemeler

Aldington, R. *Voltaire*. Londra, 1926.
Alexander, J. W. *Voltaire and Metaphysics* (*Philosophy*'de, 1944).
Bellesort, A. *Essai sur Voltaire*. Paris, 1950.
Bersot, E. *La philosophie de Voltaire*. Paris, 1848.
Brandes, G. *Voltaire*. 2 cilt. Berlin, 1923.
Carré, J.-R. *Consistence de Voltaire: le philosophe*. Paris, 1939.
Charpentier, J. *Voltaire*. Paris, 1955.
Craveri, R. *Voltaire, politico dell'illuminismo*. Torino, 1937.
Cresson, A. *Voltaire*. Paris, 1948.
Cuneo, N. *Sociologia di Voltaire*. Cenova, 1938.
Denoisterre, H. *Voltaire et la société au XVIII^e siècle*. 8 cilt. Paris, 1867-76.
Fitch, R. E. *Voltaire's Philosophical Procedure*. Forest Grove, A.B.D., 1936.
Girnus, W. *Voltaire*. Berlin, 1947.
Labriola, A. *Voltaire y la filosofia de la liberación*. Boynes Ayres, 1944.
Lanson, G. *Voltaire*. Paris, 1906.
Maurois, A. *Voltaire*. Paris, 1947.
Meyer, A. *Voltaire, Man of Justice*. New York, 1945.
Morley, J. *Voltaire*. Londra, 1923.
Naves, R. *Voltaire et l'Encyclopédie*. Paris, 1938.
Voltaire, l'homme et l'oeuvre. Paris, 1947 (2'nci basım).

Noyes, A. *Voltaire*. Londra, 1938.
O'Flaherty, K. *Voltaire. Myth and Reality*. Cork ve Oxford, 1945.
Pellissier, G. *Voltaire philosophe*. Paris, 1908.
Pomeau, R. *La religion de Voltaire*. Paris, 1956.
Rowe, C. *Voltaire and the State*. Londra, 1956.
Torrey, N. L. *The Spirit of Voltaire*. New York, 1938.
Wade, O. *Studies on Voltaire*. Princeton, 1947.

6. *Vauvenargues*

Metinler

Oeuvres, yay. haz. P. Varillon. 3 cilt. Paris, 1929.
Oeuvres, choisies, bir girişle derleyen H. Gaillard de Champris. Paris, 1942.
Réflexions et maximes. Londra, 1936.
Réflections and Maxims, çev. F. G. Stevens. Oxford, 1940.

İncelemeler

Borel, A. *Essai sur Vauvenargues*. Neuchâtel, 1913.
Merlant, J. *De Montaigne Vauvenargues*. Paris, 1914.
Paléologue G, L, *Vauvenargues*. Paris 1890.
Rocheblave, S. *Vauvenargues ou la symphonie inachevée*. Paris 1934.
Souchon, P. *Vauvenargues, philosophie de la gloire*. Paris, 1947.
Vauvenargues. Paris, 1954.
Vial F. *Une philosophie et une morale du sentiment. Duc de Clapiers, Marquis de Vauvenargues*. Paris, 1938.

7. *Condillac*

Metinler

Oeuvres. 23 cilt. Paris, 1798.

Oeuvres philosophiques, yay. haz. G. le Roy. 3 cilt. Paris, 1947-51.
Lettres inédites Gabriel Cramer, yay. haz. G. Le Roy. Paris, 1952.
Treatise on the Sensations, çev. G. Carr. Londra, 1930.

İncelemeler

Baguenault de Puchese G. *Condillac, sa vie, sa philosophie, son influence*. Paris, 1910.
Bianca, G. *La volonț nel pensiero di Condillac*. Catania, 1944.
Bizzarri, R. *Condillac*. Brescia, 1945.
Dal Pra, M. *Condillac*. Milano, 1947.
Dewaule, L. *Condillac et la psychologie anglaise contemporaine*. Paris, 1892.
Didier, J. *Condillac*. Paris, 1911.
Lenoier, R. *Condillac*. Paris, 1924.
Le Roy, G. *La psychologie de Condillac*. Paris, 1937.
Meyer, P. *Condillac*. Zürih, 1944.
Razzoli, L. *Pedagogia di Condillac*. Parma, 1935.
Torneucci, L. *Il problema dell'esperienza dal Locke al Condillac*. Messina, 1937.

8. *Helvétius*

Metinler

Oeuvres. 7 cilt. Deux-Ports, 1784
5 cilt. Paris, 1792.
Choix de textes, yay. haz. J. B. Séverac, Paris, 1911.
A Treatise on Man, İng. çev. W. Hooper. Londra, 1777.

İncelemeler

Cumming, I. *Helvetius*. Londra, 1955.

Grossman, M. *The Philosophy of Helvetius*. New York, 1926.

Horowitz, I. L. C. *Helvetius, Philosopher of Democracy and Enlightenment*. New York, 1954.

Keim, A. *Helvétius, sa vie et son oeuvre* Paris, 1907.

Limentain, L. *Le teorie psichologiche di C. A. Helvétius*. Padova, 1902.

Mazzola, F. *La pedagogia d'Elovetio*. Palermo, 1920.

Mondolfo, R. *Saggi per la storia della morale utilitaria, II: Le teorie morali e politiche di C. A. Helvetius*. Padova, 1904.

Stanganelli, I. *La teoria pedagogica di Helvetius*. Napoli, 1939.

9. *Ansiklopedi*

Metinler

Encyclopédie ou Dictionnaire rasionné des sciences, des arts et des métiers. 28 cilt. Paris 1751-72.

5 ciltte Ek: Amsterdam, 1776-7.

2 ciltte Analitik tablolar, yay. haz. F. Mouchon, Amsterdam, 1780-1.

The 'Encyclopédie' of Diderot and d'Alembert: seçme makaleleri bir girişle yay. haz. J. Lough. Cambridge, 1954.

İncelemeler

Charlier, G., ve Mortier, R. *Une suite de l'Encyclopédie, le 'Journal Encyclopédique' (1756-1793)*. Paris, 1952.

Ducros, L. *Les encyclopédistes, leurs travaux, leur doctrine et leur influence*. Paris, 1865.

Gordon, D. H., ve Torrey, N. L. *The Censoring of Diderot's Encyclopaedia*. New York, 1949.

Grosclaude, P. *Un audacieux message, l'Encyclopédie*. Paris, 1951.

Hubert. R. *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie*. Paris, 1923.

Mornet, D. *Les origines intellectuelles de la révolution française (1715-87)*. Paris, 1933.

Mousnier, R., ve Labrousse, E. *Le XVIII^e siècle. Révolution intellectuelle, technique et politique (1715-1815)*. Paris, 1953.

Roustan, M. *Les philosophes et la société française au XVIII^e siècle*. Lyons, 1906.

The Pioneers of the French Revolution, çev. F. Whyte, Boston, 1926.

Schorgo, N. N. *History in the Encyclopaedia*. N. Y., 1947.

Venturi, F. *Le origini dell'Enciclopedia*. Florence, 1946.

10. *Diderot*

Metinler

Oeuvres, yay. haz. Assézat ve Touranaux. 2 cilt. Paris, 1875-9.

Oeuvres, yay. haz. A. Billy. Paris, 1952—.

Correspondance, yay. haz. A. Babelon. Paris, 1931.

Diderot: Interpreter of Nature. Selected Writings, çev. J. Stewart ve J. Kemp. New York, 1943.

Selected Philosophical Writings, yay. haz. J. Lough. Cambridge, 1953.

Early Philosophical Works, çev. M. Jourdain. Londra ve Şikago, 1916.

İncelemeler

Barker, J. E. *Diderot's Treatment of the Christian Religion*. New York, 1931.

Billy, A. *Vie de Diderot*. Paris, 1943.
Cresson, A. *Diderot*. Paris, 1949.
Gerold, K. G. *Herder und Diderot. Ihr Einblick in die Kunst*. Frankfurt, 1941.
Gillot, H. *Denis Diderot. L'homme. Ses idées philosophiques, esthétiques et littéraires*. Paris, 1938.
Hermand, P. *Les ideés morales de Diderot*. Paris, 1923.
Johannson, V. *Etudes sur Diderot*. Paris, 1928.
Le Gras, J. *Diderot et l'Encyclopédie*. Amiens, 1938.
Lefebvre, H. *Diderot*. Paris, 1949.
Löpelmann, M. *Der junge Diderot*. Berlin, 1934.
Loy, J. R. *Diderot's determined Fatalist. A critical Appreciation of 'Jacques le fataliste'*. New York, 1950.
Luc, J. *Diderot. L'artiste et le philosophe Suivi de textes choisis de Diderot*. Paris, 1938.
Luppol, I. K. *Diderot, Ses idées philosophiques*. Paris, 1936.
Mauveaux, J. *Diderot, l'encyclopédiste et le penseur*. Montbéliard, 1914.
Mesnard, P. *Le cas Diderot, Etude de caractérologie littéraire*. Paris, 1952.
Morley, J. *Diderot and the Encyclopaedists*. 2 cilt. Leipzig, 1886.
Mornet, D. *Diderot, l'homme et l'oeuvre*. Paris, 1941.
Rosenkranz, K. *Diderots Leben und Werke*. 2 cilt. Leipzig, 1886.
Thomas, J. *L'humanisme de Diderot*. 2 cilt. Paris, 1938 (2'nci basım).
Venturi, F. *Jeunesse de Diderot*. Paris, 1939.

II. *D'Alembert*

Metinler

Oeuvres philosophiques, y. h. Bastien. 18 cilt. Paris, 1805.

Oeuvres et correspondance inédites, yay. haz. C. Henry. Paris, 1887.
Discours sur l'Encyclopédie, yay. haz. F. Picavet. Paris, 1919.
Traité de dynamique. Paris, 1921.

İncelemeler

Bertrand, J. *D'Alembert*. Paris, 1889.
Muller, M. *Essai sur la philosophie de Jean d'Alembert*. Paris, 1926.

12. *La Mettrie*

Metinler

Oeuvres philosophiques. 2 cilt. Londra, 1791; Berlin, 1796.
Man a Machine, notlandıran G. C. Bussey. Şikago, 1912.

İncelemeler

Bergman, E. *Die Satiren des Herrn Machine*. Leipzig, 1913.
Boissier, R. *La Mettrie*. Paris, 1931.
Picavet, F. *La Mettrie et la critique allemande*. Paris, 1889.
Poritzky, Y. E. *J. O. de La Mettrie. Sein Leben und seine Werke*. Berlin, 1900.
Rosenfeld-Cohen, L. D. *From Beast-machine to Man-machine. The Theme of Animal soul in French Letters from Descartes to La Mettrie*, önsöz P. Hazard. New York ve Londra, 1940.
Tulopup, G. F. *Un précurseur méconnu. Offray de La Mettrie, médicinphilosophe*. Paris, 1938.

13. *D'Holbach*

Metinler

Système de la nature. Amsterdam, 1770.

Système sociale. Londra, 1773.
La politique naturelle. Amsterdam, 1773.
La morale universelle. Amsterdam, 1776.

İncelemeler

Cushing, M. P. *Baron d'Holbach*. New York, 1914.
Hubert, R. *D'Holbach et ses amis*. Paris, 1928.
Naville, P. *P. T. D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*. Paris, 1943.
Plekhanov, G. V. *Essays in the History of Materialism*, çev. R. Fox. Londra, 1934.
Wickwaer, W. H. *Baron d'Holbach. A Prelude to the French Revolution*. Londra, 1935.

14. *Cabanis*

Metinler

Oeuvres, yay. haz. Thurot. Paris, 1823-5.
Lettre Fauriel sur les cause premières. Paris, 1828.

İncelemeler

Picavet, F. *Les idéologues*. Paris, 1891.
Tencer, M. *La psycho-physiologie de Cabanis*. Toulouse, 1931.
Vermeil de Conchard, T. P. *Trois études sur Cabanis*. Paris, 1914.

15. *Buffon*

Metinler

Histoire naturelle, générale et particulière. 44 cilt. Paris, 749-1804.
Nouveaux extraits, yay. haz. F. Gohin. Paris, 1905.

İncelemeler

Dandin, H. *Les méthodes de classification et l'idée de série en botanique et en zoologie de Linné Lamarck* (1740-1790). Paris, 1926.
Dimier, L. *Buffon*. Paris, 1919.
Roule, L. *Buffon et la description de la nature*. Paris, 1924.

16. *Robinet*

Metinler

De la nature. 4 cilt. Amsterdam, 1761.
Considérations sur la gradation naturelle des formes de l'être, ou les essais de la nature qui apprend faire l'homme. Paris, 1768.
Parallèle de la condition et des facultés de l'homme avec la condition et les facultés des autres animaux. Bouillon, 1769.

İncelemeler

Albert, R. *Die Philosophie Robinets*. Leipzig, 1930.
Mayer, J. *Robinet, philosophe de la nature* (*Revue des sciences humaines*, Lille, 1954, s. 295-309).

17. *Bonnet*

Metinler

Oeuvres. 8 cilt. Neuchâtel, 1779-83.
Mémoires autobiographiques, yay. haz. R. Salvioz. Paris, 1948.

İncelemeler

Bonnet, G. *Ch. Bonnet*. Paris, 1929.

Claparède, E. *La psychologie animale de Ch. Bonnet*. Cenova, 1909.

Lemoine, A. *Ch. Bonnet de Genève, philosophe et naturaliste*. Paris, 1948.

Savioż, R. *La philosophie de Ch. Bonnet*. Paris, 1948.

Tremblay, J. *Mémoires pour servir l'histoire de la vie et des ouvrages de M. Bonnet*. Berne , 1794.

18. *Boscovich*

Metinler

Theoria philosophiae naturalis redacta ad unicam legem virum in natura existentium. Viyana, 1758.
(İkinci yayımda, Venedik, 1796, ayrıca *De anima et Deo* ve *De spatio et tempore* de bulunmaktadır.)

A Theory of Natural Philosophy, Latince (1763)—İng. çev. ve yay. haz. J. M. Child. Manchester, 1922.

Opera pertinentia ad opticam et astronomiam. 5 cilt. Bassani, 1785.

İncelemeler

Evellin, F. *Quid de rebus vel corporeis vel incorporeis senserit Boscovich*. Paris, 1880.

Gill, H. V., S.J. *Roger Boscovich, S.J. (1711-1787), Forerunner of Modern Physical Theories*. Dublin, 1941.

Oster, M *Roger Joseph Boscovich als Naturphilosoph*. Bon, 1909.

Whyte, L. L. *R. J. Boscovich, S.J., F.R.S. (1711-1787), and the Mathematics of Atomism*. (Notes and Records of the Royal Society of London, vol. 13, no. 1, June 1958, pp. 38-48.)

19. *Quesnay ve Turgot*

Metinler

Oeuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay, yay. haz. A. Oncken. Paris, 1888.

Oeuvres de Turgot, yay. haz. Dupont de Nemours, 9 cilt. Paris, 1809-11. 'Ek'i yay. haz. Dupont, Daire ve Duggard. 2 cilt. Paris, 1884.

Oeuvres de Turgot, yay. haz. G. Schelle. 5 cilt. Paris, 1913-32.

İncelemeler

Bourthoumieux, C. *Essai sur le fondement philosophique des doctrines économiques. Rousseau contre Quesnay*. Paris, 1936.

Fiort, D. *La filosofia politica dei fisiocrati*. Padova, 1952.

Gignoux, C. J. *Turgot*. Paris, 1946.

Schelle, G. *Turgot*, Paris, 1909.

Stephens, W. W. *Life and Writings of Turgot*. Londra, 1891.

Vigeux, P. *Turgot*. Paris, 1947.

Weuleresse, G. *Le mouvement physiocratique en France de 1756 à 1770*. Paris, 1910.

La physiocratie sous les ministères de Turgot et de Necker. Paris, 1950.

Bölüm III-IV: Rousseau

Metinler

Oeuvres complètes. 13 cilt. Paris, 1910. (Rousseau'nun çalışmalarının hiç kuşkusuz daha başka yayımları da vardır; ama henüz tamamlanmış hiçbir eleştirel yayım bulunmamaktadır.)

Correspondance générale de J. J. Rousseau, yay. haz. T. Dufour ve P. P. Plan. 20 cilt. Paris, 1924-34.

Le Contrat social, éditon comprenant, avec le texte définitif, les verisons primitives de l'ouvrage collationnées sur les manuscrits autographes de Genève et de Neuchâtel. Edition Dreyfus-Brisac. Paris, 1916.

Du contrat social, giriş ve notlar G. Beaulavon. Paris, 1938 (5'inci basım).

Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, yay. haz. F. C. Green. Londra, 1941.

J-J. Rousseau. Political Writings, bir girişle seçen ve çev. F. M. Watkins. Edinburgh, 1954.

The Political Writings of Jean Jacques Rousseau, yay. haz. C. E. Vaughan. 2 cilt. Cambridge, 1915.

The Social Contract and Discourses, bir girişle yay. haz. G. D. H. Cole. Londra (*E.L.*).

Emile or Education, çev. B. Foxley. Londra (*E.L.*).

J-J. Rousseau. Selections, bir girişle yay. haz. R. Rolland. Londra, 1939.

Citizen of Geneva: Selections from the Letters of J-J. Rousseau, yay. haz. C. W. Hendel. New York ve Londra, 1937.

Rousseau'nun tam bir incelemesi için öğrenci şunlara başvurmalıdır:

Annales de la Société J-J. Rousseau. Cenova, 1905 ve sonrası. Ayrıca şuna da değinebiliriz:

Sénelier, J. *Bibilographie générale des oeuvres de J-J. Rousseau*. Paris, 1949.

İncelemeler

Attisani, A. *L'utilitarismo di G. G. Rousseau*. Roma, 1930.

Baldanzi, E. R. *Il pensiero religioso di G. G. Rousseau*. Florence, 1934.

Bourvier, B. *J-J. Rousseau*. Cenova, 1912.
Brunello, B. *G. G. Rousseau*. Modena, 1936.
Buck, R. *Rousseau und die deutsche Romantik*. Berlin, 1939.
Burgelin, P. *La philosophie de l'existence de J-J. Rousseau*. Paris, 1952.
Casotti, M. *Rousseau e l'educazione morale*. Brescia, 1952.
Cassirer, E. **Rousseau, Kant, Goethe*, çev. J. Gutma, P. O. Kristeller ve J. H. Randall, Jnr. Princeton, 1945.
The Question of J-J. Rousseau, bir girişle ve ek notlarla çev. ve yay. haz. P. Gay. New York, 1956.
Chaponnière, P. *Rousseau*. Zürih, 1942.
Cobban, A. *Rousseau and the Modern State*. Londra, 1934.
Cresson, A. *J-J. Rousseau. Sa vie, son oeuvre, sa philosophie*. Paris, 1950 (3'üncü basım).
Derathé, R. *Le rationalisme de J-J. Rousseau*. Paris, 1948.
J-J. Rousseau et la science politique de son temps. Paris, 1950.
Di Napoli, G. *Il pensiero di G. G. Rousseau*. Berscia, 1953.
Ducros, L. *J-J. Rousseau*. 3 cilt. Paris, 1908-18.
Erdmann, K. D. *Das Verhältnis von Staat und Religion nach der Sozialphilosophie Rousseaus. Der Begriff der 'religion civile'*. Berlin, 1934.
Faguet, E. *Rousseau penseur*. Paris, 1912.
Fester, R. *Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie*. Stuttgart, 1890.
Flores d'Arcais, G. *Il problema pedagogico nell'Emilio di G. G. Rousseau*. Brescia, 1954 (2'nci basım).
Frässdorf, W. *Die psychologischen Anschauungen J-J. Rousseaus und ihr Zusammenhang mit der französischen Psychologie des 18 Jahrhunderts*. Langensalza, 1929.
Gézin, R. *J-J. Rousseau* Paris, 1930.

Green, F. C. **Jean-Jacques Rousseau. A Study of His Life and Writings*. Cambridge, 1955.

Groethuysen, B. *J. J. Rousseau*. Paris, 1942.

Guillemin, H. *Les philosophes contre Rousseau*. Paris, 1942.

Helweg, M. *Der Begriff des Gewissens bei Rousseau*. Marburg-Lahn, 1936.

Hendel, C. W. **Jean-Jacques Rousseau, Moralist*. 2 cilt. New York ve Londra, 1934.

Höffding, H. *J-J. Rousseau and His Philosophy*, çev. W. Richards ve L. E. Saidla . New Haven, 1930.

Hubert, R. *Rousseau et l'Encyclopédie. Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau* (1742-1756). Paris, 1929.

Köhler, F. *Rousseau*, Bielefeld, 1922.

Lama, E. *Rousseau*, Milano, 1952.

Lemaître, J. *J-J. Rousseau* Paris, 1907.

Léon, P.-L. *L'idée de volonté générale chez J-J. Rousseau et ses antécédents historiques*. Paris, 1936.

Lombardo, S. *Rousseau nel contratto sociale*. Messina, 1951.

Maritain, J. *Three Reformers: Luther, Descartes, Rousseau*. Londra, 1945 (tıpkıbasım).

Masson, P. M. *La religion de Rousseau*. 3 cilt. Paris, 1916.

Meinhold,P. *Rousseaus Geschichtsphilosophie*. Tübingen, 1936.

Mondolfo, R. *Rousseaus e la conscienza moderna*. Florence, 1954.

Moreau, L. *J-J. Rousseaus et le siècle philosophique*. Paris, 1870.

Morel, J. *Recherches sur les sources du discours de J-J. Rousseau sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. Lozan, 1910.

Morley, J. *Rousseau. 2 cilt. Londra, 1883 (2'nci basım).
Pahlmann, F. *Mensch und Staat bei Rousseau*. Berlin, 1939.
Petrusselis, N. *Il pensiero politico e pedagogico di G. G. Rousseau* Milano, 1946.
Pons, J. *L'éducation en Angleterre entre 1750 et 1800. Aperçu sur l'influence de J-J. Rousseau*. Paris, 1923.
Proal, L. *La psychologie de J-J. Rousseau*. Paris, 1923.
Reiche, E. *Rousseau und das Naturrecht*. Berlin, 1935.
Roddier, H. *J-J. Rousseau en Angleterre au XVIII^e siècle*. Paris, 1950.
Saloni, A. *Rousseau*. Milano, 1949.
Schiefenbusch, A. *L'influence de J-J. Rousseau sur les beaux arts en France*. Cenova, 1930.
Schinz, A. *La pensée de J-J. Rousseau*. Paris, 1929.
La pensée religieuse de Rousseau et ses récents interprètes. Paris, 1927.
Etat présent des travaux sur J-J. Rousseau. Paris, 1941.
Sutton, C. *Farewell to Rousseau: a Critique of Liberal Democracy*, giriş W. R. Inge. Londra, 1936.
Thomas, J. F. *Le pélagianisme de Rousseau*. Paris, 1956.
Valitutti, S. *La volont generale nel pensiero di Rousseau*. Rome, 1939.
Vasalli, M. *La pedagogia de G. G. Rousseau*. Como, 1951.
Voisine, J. *J-J. Rousseau en Angleterre l'époque romantique*. Paris, 1956.
Wright, E. H. *The Meaning of Rousseau*. Londra, 1929.
Ziegenfuss, W. *J-J. Rousseau*. Erlangen, 1952.

Çeşitli makale derlemeleri vardır. Örneğin:

F. Baldensperger, vb. *J. J. Rousseau, lecons faites l'Ecole des hautes études sociales*. Paris, 1912.
E. Boutrouw, vb., *Revue de métaphysique et de morale*, XX, 1912.

Bölüm V-VII: Alman Aydınlanması

X. *Thomasius*

Metinler

Institutionum iurisprudentiae divinae libri tres. Frankfurt ve Leipzig, 1688.
Einleitung zu der Vernunftlehre. Halle, 1691.
Ausübung der Vernunftlehre. Halle, 1691.
Ausübung der Sittenlehre. Halle, 1696.
Versuch vom Wesen des Geistes. Halle, 1699.
Introductio in philosophiam rationalem. Leipzig, 1701.
Kleine deutsche Schriften. Halle, 1701.
Fundamenta iuris naturae et gentium ex sensu communi deducta in quibus secernuntur principia honesti, iusti ac decori. Halle, 1705.
Dissertationes academicae. 4 cilt. Halle, 1733-80.

İncelemeler

Battaglia, F. *Cristiano Thomasio, filosofo e giurista* Roma, 1935.
Bieber, G., *Staat und Gesellschaft bei C. Thomasius*. Giessen, 1931.
Bienart, W. *Der Anbruch der christlichen deutschen Neuzeit, dargestellt an Wissenschaft und Glauben des Christian Thomasius*. Halle, 1934.
Die Philosophie des Christian Thomasius (dissert.). Halle, 1934.
Die Glaubenslehre des Christian Thomasius (dissert.). Halle, 1934.
Block, E. *C. Thomasius*. Weimar, 1955.
Neisser, K. *C. Thomasius und seine Beziehung zum Pietismus*. Heidelberg, 1928.

Secneider, F. *Thomasius und die deutsche Bildung*. Halle, 1928.

2. *Wolff*

Metinler

Philosophia rationalis, sive logica methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Frankfurt ve Leipzig, 1728.
Philosophia prima sive Ontologia. Frankfurt, 1729.
Cosmologia generalis. *a.g.y.*, 1731.
Psychologia empirica. *a.g.y.*, 1732.
Psychologia rationalis. *a.g.y.*, 1734.
Theologia naturalis. 2 cilt. *a.g.y.*, 1736-7.
Philosophia practica universalis. 2 cilt., *a.g.y.*, 1738-9.
Gesammelte kleinere Schriften. 6 cilt. Halle, 1736-40.
Ius naturae methodo scientifica pertractata. 8 cilt. Frankfurt ve Leipzig, 1740-48.
Ius gentium. Halle, 1750.
Philosophia moralis sive Ethica. 5 cilt. *a.g.y.*, 1750-3.

İncelemeler

Arnsperger, W. *Ch. Wolffs Verhältnis zu Leibniz*. Heidelberg, 1897.
Campo, M. *Ch. Wolff e il razionalismo precritico*. 2 cilt. Milano, 1939.
Frank, R. *Die Wolffsche Strafrechtsphilosophie und ihr Verhältnis zur kriminalpolitischen Aufklärung im 18. Jahrhundert*. Göttingen, 1887.
Frauendienst, W. *Ch. Wolff als Staatsdenker*. Berlin, 1927.
Heilemann, P. A. *Die Gotteslehre des Wolff*. Leipzig, 1907.
Joesten, C. *Ch. Wolffs Grundlegung der praktischen Philosophie*. Leipzig, 1931.

Kohlmeyer, E. *Kosmos und Kosmonomie bei Ch. Wolff*. Göttingen, 1911.

Levy, H. *Die Religionsphilosophie Ch. Wolffs*. Würzburg, 1928.

Ludovici, C. G. *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffschen Philosophie*. 3 cilt. Leipzig, 1737-8.

Sammlung und Auszüge der sämmtlichen Streitschriften wegen der Wolffschen Philosophie. 2 cilt. Leipzig, 1737-8.

Utitz, E. *Ch. Wolff*. Halle, 1929.

Wundt, M. *Christian Wolff und die deutsche Aufklärung* (*Das Deutsche in der deutschen Philosophie*'de bulunmaktadır. Yayıma hazırlayan T. Hearing, Stuttgart, 1941, s. 227-46).

3. *Baumgarten*

Metinler

Meditiationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus. Halle, 1735.

Reflections on Poetry, özgün Latince metin ile birlikte çeviri, giriş ve notlar K. Aschenbrenner ve W. B. Hoelther. Berkeley ve Londra, 1954.

Metaphysica. Halle, 1740.

Aesthetica acroamatica. 2 cilt. Frankfurt, 1750-8.

Aesthetica. Iterum edita ad exemplar prioris editionis annorum MDCCL—LVIII spatio impressae.

Praepositae sunt: Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus. Bari, 1936.

Ethica philosophica. Halle, 1765.

Philosophia generalis. Halle, 1769.

İncelemeler

Bergmann, E. *Die Begründung der deutschen Aesthetik durch Baumgarten und G. F. Maier*. Leipzig, 1911..

Maier, G. F. *A. G. Baumgartens Leben*. Halle, 1763.

Peters, H. G. *Die Aesthetik A. G. Baumgartens und ihre Beziehungen zum Ethischen*. Berlin, 1934.

Poppe, B. *A. G. Baumgarten, seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffschen Philosophie*. Berne-Leipzig, 1907.

4. *Büyük Frederick*

Metinler

Antimachiavell. The Hague, 1740.

Essai sur l'amour propre envisagé comme principe de la morale. Berlin, 1770.

Oeuvers de Frédéric le Grand 30 cilt. Berlin, 1847-57. 8 ve 9. ciltler *Oeuvers philosophiques*.

Briefwechsel mit Maupertuis, yay. haz. R. Koser. Berlin, 1898.

Briefwechsel mit Voltaire, yay. haz. R. Koser. ve H. Droysen. Berlin, 1908.

İncelemeler

Berney, A. *Friedrich der Grosse. Enwicklungsgeschichte eines Staatsmannes*. Tübingen, 1934.

Berney, G. *Friedrich der Grosse*. Münih, 1935.

Dilthey, W. *Friedrich der Grosse und die deutsche Aufklärung*. Leipzig, 1927.

Gent, W. *Die geistige Kultur um Friedrich den Grossen*, Berlin, 1936.

Gooch, G. P. *Frederick the Great*. New York, 1947.

Koser, R. *Friedrich der Grosse und die geistige Welt Frankreichs*. Hamburg, 1932.

Muff, W . *Die Philosophie Friedrichs des Grossen* (*Wissen und Wehr*'de, Berlin 1943. s. 117-33).

Friedrich des Grossen philosophische Entwicklung (*Forschungen und Fortschritte*'de, Berlin, 1943, s. 156-7).

Pelletan, E. *Un roi philosophe, le grand Frédéric*. Paris, 1878.

Rigollot, G. *Frédéric II, philosophe*. Paris, 1876.

Spranger, E. *Der Philosoph von Sanssouci*. Berlin, 1942.

Zeller, E. *Friedrich der Grosse als Philosoph*. Berlin, 1886.

5. *Reimarus*

Metinler

Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. Hamburg, 1754.

Vernunftlehre. Hamburg ve Kiel, 1756.

Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere, hauptsächlich über ihren Kunsttrieb. Hamburg, 1760.

Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. Bkz. s. 123.

İncelemeler

Buettner, W. *H. S. Reimarus als Metaphysiker*. Würzburg, 1909.

Koestiln, H. *Das religiöse Erleben bei Reimarus*. Tübingen, 1919.

Loeser, M. *Die Kritik des H. S. Reimarus am alten Testament*. Berlin 1941.

Lundseen, A. C. *H. S. Reimarus und die Anfänge der Leben-Jesu Forschung*. Kopenhag, 1939.

6. *Mendelssohn*

Metinler

Werke. yay. haz. G. B. Mendelssohn. 7 cilt. Leipzig, 1843-4.

Gesammelte Schriften, yay. haz. J. Guttmann ve M. Mittwoch. Berlin, 1929-.

İncelemeler

Bachi, E. D. *Sulla vita e sulle opere di M. Mendelssohn*. Torino, 1872.

Bamberger, F. *Der geistige Gestalt M. Mendelssohns*. Frankfurt, 1929.

Cohen, B. *Über die Erkenntnislehre M. Mendelssohns*. Giessen, 1921.

Goldstein, L. *M. Mendelssohns und die deutsche Aesthetik*. Königsberg, 1904.

Hoelters, H. *Der spinozistische Gottesbegriff bei M. Mendelssohn und F. H. Jacobi und der Gottesbegriff Spinozas*. Bon, 1938.

7. *Lessing*

Metinler

Sämtliche Schriften. 30 cilt. Berlin, 1771-94.

Sämtliche Werke, Lachmann-Muncker tarafından eleştirel yayım (Leipzig, 1886s.); 4'üncü basım, J. Petersen. 25 cilt. Berlin, 1925-35.

Die Erziehung des Menschengeschlechts. Nach dem Urtext von 1780 neu herausgegeben mit Anmerkungen und einem Neachwort von K. R. Riedler. Zürih, 1956.

İncelemeler

Arx, A. von. *Lessing und die geschichtliche Welt*. Frankfurt, 1944.

Bach, A. *Der Aufbruch des deutschen Geistes. Lessing, Klopstock, Herder*. Markkleeberg, 1939.

Fischer, K. *Lessing als Reformator der deutschen Literatur*. 2 cilt. Stokholm, 1881.

Fittbogen, G. *Die Religion Lessings*. Halle, 1915.

Flores d'Arcais, G. *L'estetica nel Laocoonte di Lessing*. Padova, 1935.

Garland, H. B. *Lessing, the Founder of Modern German Literature*. Londra, 1937.

Gonzenbach, H. *Lessings Gottesbegriff in seinem Verhältnis zu Leibniz und Spinoza*. Leipzig, 1940.

Kommerell, M. *Lessing und Aristoteles. Untersuchung über die Theorie der Tragödie*. Frankfurt, 1940.

Leander, F. *Lessing als aesthetischer Denker*. Göteborg, 1942.

Leisegang, H. *Lessings Weltanschauung*. Leipzig, 1931.

Milano, P. *Lessing*. Roma, 1930.

Oehlke, W. *Lessing und seine Zeit*. 2 cilt. Münih, 1929.

Robertson, G. *Lessing's Dramatic Theory*. Cambridge, 1939.

Schmitz F. J. *Lessings Stellung in der Entfaltung des Individualismus*. Berkeley, A.B.D. ve Cambridge, 1941.

Schrempf, C. *Lessing als Philosoph*. Stokholm, 1912 (2'nci basım).

Wernele, P. *Lessing und das Christentum*. Leipzig, 1912.

8. *Tetens*

Metinler

Gedanken über einige Ursachen, warum in der Metaphysik nur wenige ausgemachte Wahrheiten sind. Bützow, 1760.

Abhandlung von den vorzüglichsten Beweisen des Daseins Gottes. *a.g.y.*, 1761.

Commentatio de principio minimi. a.g.y., 1769.
Abhandlung über den Ursprung der Sprache und der Schift. a.g.y., 1772.
Über die allgemeine spekulative Philosophie. a.g.y., 1775.
Philosophische Versuch über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. 2 cilt. Leipzig, 1776. (Tıpkıbasım, Berlin, 1913.)

İncelemeler

Schinz, M. *Die Moralphilosophie von Tetens*. Leipzig, 1906.
Schweig, H. *Die Psychologie des Erkennens bei Bonnet und Tetens* (dissert.). Bon, 1921.
Seidel, A. *Tetens Einfluss auf die kritische Philosophie Kants* (dissert.). Leipzig, 1932.
Übele, W. *J. N. Tetens nach seine Gesamtentwicklung betrachtet mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zu Kant* (Kantstudien, Berlin, 1911, ek cilt 24, viii, 1-238).
Zergiebel, K. *Tetens und sein system der Philosophie* (*Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik*, Langensalza, cilt 19, 1911-12, s. 273-79, 321-6).

9. *Basedow*

Metinler

Philalethie. Lübeck, 1764.
Theoretisches System der gesunden Vernunft. Leipzig, 1765.
Vorstellung an Menschenfreunde und vermögende Männer über Schulen, Studien und ihren Einfluss in die öffentliche Wohlfahrt. Bremen, 1768.
Elementarwerk. 4 cilt. Dessau, 1774.

İncelemeler

Diestelmann, R. *Basedow*. Leipzig, 1897.
Pantano-Migneco, G. *G. B. Basedow e il filantropismo*. Catania, 1917.
Basedow. Milano, 1920.
Piazzi, A. *L'educazione filantropica nella dottrina e nell'opera di G. B. Basedow*. Milano, 1920.
Pinloche, A. *La réforme de l'éducation en Allemagne au XVIII^e siècle. Basedow et le philanthropisme*. Paris, 1889.

10. *Pestalozzi*

Metinler

Sämtliche Werke, yay. haz. A. Buchenau, E. Spranger ve H. Settbacker. 19 cilt. Berlin 1927-56.
Sämtliche Werke, yay. haz. P. Baumgartner. 8 c. Zürih, 1943.
Sämtliche Briefe. 4 cilt. Zürih, 1946-51.
Educational Writings. F. A. Collie'nin yardımıyla çev. ve yay. haz. J. A. Green. Londra, 1912.

İncelemeler

Anderson, L. F. *Pestalozzi*. New York, 1931.
Bachmann, W. *Die anthropologischen Grundlagen zu Pestalozzis Soziallehre*. Berne, 1947.
Banfi, A. *Pestalozzi*. Florence, 1928.
Barth, H. *Pestalozzis Philosophie der Politik*. Zürin ve Stokholm, 1954.
Green, J. A. *Life and Work of Pestalozzi*. Londra, 1913.
Hoffman, H. *Die Religion im Leben und Denken Pestalozzis*. Berne, 1944.
Jónasson, M. *Recht und Sittlichkeit in Pestalozzis Kulturtheorie*. Berlin, 1936.

Mayer, M. *Die positive Moral bei Pestalozzi von 1766-1797* (dissert.). Charlottenburg, 1934.
Otto, H. *Pestalozzi*. Berlin, 1948.
Pinloche, A. *Pestalozzi et l'éducation populaire moderne*. Paris, 1902.
Reinhart, J. *J. H. Pestalozzi*. Basel, 1945.
Schönebaum, H. *J. H. Pestalozzi*. Berlin, 1954.
Sganzini, C. *Pestalozzis Denkformen*. Zürih, 1945.
Wehnes, F. J. *Pestalozzis Elementarmethode*. Bon, 1955.
Wittig, H. *Studien zur Anthropologie Pestalozzis*. Weinheim, 1952.

11. *Hamann*

Metinler

Sämtliche Schriften. Yay. haz. F. Roth. 8 cilt. Berlin. 1821-43.
Sämtliche Schriften. Eleştirel yayım, J. Nadler. 6 cilt. Viyana, 1949-6.
Briefwechsel. Yay. haz. W. Ziesemer ve A. Henkel. 2 cilt. Wiesbaden, 1955-6.

İncelemeler

Blum, J. *La vie et l'oeuvre de J. G. Hamann, le Mage du Nord*. Paris, 1912.
Heinekamp, H. *Das Weltbild J. G. Hamanns*. Düsseldorf, 1934.
Metzger, W. *J. G. Hamanns*. Frankfurt, 1944.
Metzke, W. *J. G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Halle, 1934.
Nadler, J. *Die Hamann-Ausgabe*. Halle-Scaale, 1930.
J. G. Hamann. Der Zeuge des Corpus Mysticum. Salzburg, 1949.

O'Flaherty, J. C. *Unity and Language. A Study in the Philosophy of J. G. Hamann*. Chapel Hill, A.B.D., 1952.
Schoonhoven, J. *Natur en genade by Hamann*. Leyden, 1945.
Seege, H. *J. G. Hamann*. Basel, 1954.
Unger, R. *Hamann und die Aufklärung*. 2 cilt. Jena, 1911.

12. *Herder*

Metinler

Sämtliche Werke. Yay. haz. B. Sulphan ve başkaları. 33 cilt. Berlin, 1877-1913.
Treatise upon the Origin of Language. Çevirmen bilinmiyor. Londra, 1803 (2'nci basım).
Outlines of a Philosophy of the History of Man. Çev. T. Churchill. Londra, 1803 (2'nci basım).
The Spirit of Hebrew Poetry. çev. J. Marsh. 2 cilt. Burligton, Vt., 1832.
God. Some Conversations. çev. F. H. Burkhardt. New York, 1949 (2'nci basım).

İncelemeler

Andress, J. M. *J. G. Herder as an Educator*. New York, 1916.
Aron, E. *Die deutsche Erweckung des Griechentums durch Winckelmann und Herder* (dissert.). Heidelberg, 1929.
Bach, R. *Der Aufbruch des deutschen Geistes: Lessing, Klopstock, Herder*. Markkleeberg, 1940.
Baumgarten, O *Herders Lebenzweck und die religiöse Frage der Gegenwart*. Tübingen, 1905.
Bäte, L. *J. G. Herder. Der Weg, das Werk, die Zeit*. Stuttgart, 1948.

Beger, F. *Menschenbild und Menschenbildung. Die philosophischpädagogische Anthropologie J. G. Herders*. Stuttgart, 1933.

Bernatziki, A. *Herders Lehre von der aesthetischen Erizehung* (dissert.). Breslau, 1925.

Blumenthl, E. *Herders Auseinandersetzung mit der Philosophie Leibnizens* (dissert.). Hamburg, 1934.

Boor, W. de. *Herders Erkenntnislehre in ihrer Bedeutung für seinen religiösen Idealismus*. Gutersloh, 1929.

Brändle, J. *Das Problem der Innerlichkeit: Hamann, Herder, Goethe*. Berne, 1950.

Clark, R. T., Jnr. **Herder: His Life and Thought*. Berkeley ve Londra, 1955. (tam kaynakçalar kapsıyor.)

Dewey, M. H. *Herder's Relation to the Aesthetic Theory of His Time* (dissert.). Şikago, 1918.

Dobbek, W. *J. G. Herders Humanitätsidee als Ausdruck seines Weltbildes und seiner Persönlichkeit*. Brauschweig, 1949.

Erdmann, H. *Herder als Religionsphilosoph*, Hersfeld, 1868.

Fischer, W. *Herders Erkenntnislehre und Metaphysik* (dissert.). Leipzig, 1878.

Gerold, K. G. *Herder und Diderot, ihr Einblick in die Kunst*. Frankfurt, 1941.

Gillies, A. *Herder*. Oxford, 1945.

Grabowsky, I. *Herders Metakritik und Kants Kritik der reinen Vernunft* (dissert.). Dortmund, 1934.

Hatch, I. C. *Der Einfluss Shaftesburys auf Herder* (dissert.) Berlin, 1901.

Haym, R. *Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt*. 2 cilt. Berlin, 1954. (1877-85 yay. tıpkıb.)

Henry, H. *Herder und Lessing: Umrisse ihrer Beziehung*. Würzburg, 1941.

Joens, D. W. *Begriff und Problem der historischen Zeit bei J. G. Herder*. Göteborg, 1956.

Joret, C. *Herder et la renaissance littéraire en Allemagne au XVIII^e siècle*. Paris, 1875.

Knorr, F. *Das Problem der menschlichen Philosophie bei Herder* (dissert.). Coburg, 1930.

Kronenberg, M. *Herders Philosophie nach ihrem Entwicklungsgang und ihrer historischen Stellung*. Heidelberg, 1889.

Kuhfuss, H. *Gott und Welt in Herders 'Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit'* (dissert.). Emsdetten, 1938.

Küpnemmann, E. *Herder*. Münih, 1927 (2'nci basım).

Landenberger, A. *J. G. Herder, sein Leben, Wirken und Charakterbild*. Stuttgart, 1903.

Litt, T. *Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt*. Heidelberg, 1949 (2'nci basım).

Die Befreiung des geschichtlichen Bewusstseins durch Herder. Leipzig, 1942.

McEachran, F. *The Life and Philosophy of J. G. Herder*. Oxford, 1929.

Nevinson, H. *A Sketch of Herder and His Times*. Londra, 1884.

Nick, J. *Die Begründung der Religion bei Herder*. Leipzig, 1912.

Rasch, W. *Herder, sein Leben und Werk im Umriss*. Halle, 1938.

Rouché, M. *Herder précurseur de Darwin? Histoire d'un mythe*. Paris, 1940.

La philosophie de l'histoire de Herder (dissert.). Paris, 1940.

Salmony, H. A. *Die Philosophie des jungen Herder*. Zürih, 1949

Siegel, K. *Herder als Philosoph.* Stuttgart, 1907.
Voigt, A. *Umrisse einer Staatslehre bei J. G. Herder.* Stuttgart ve Berlin, 1939.
Weber, H. *Herders Sprachphilosophie. Eine Interpretation in Hinblick auf die moderne Sprachphilosophie* (dissert.). Berlin, 1939.
Werner, A. *Herder als Theologie: ein Beitrag zur Geschichte der protestantischen Theologie.* Berlin, 1871.
Wiese, B. von. *Volk und Dichtung von Herder bis zur Romantik.* Erland, 1938.
Herder, Grundzüge seines Weltbildes. Leipzig, 1939.

13. *Jacobi*

Metinler

Werke. Yay. haz. F. Roth. 6 cilt. Leipzig, 1812-25.
Aus F. H. Jacobis Nachlass. Yay. haz. R. Zöpportiz. 2 cilt. Leipzig, 1825-7.
Auserlesener Briefwechsel. Yay. haz. F. Roth. 2 cilt. Leipzig, 1846.
Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi. Yay. haz. M. Jacobi. Leipzig, 1846.
Briefe an Bouterwerk aus den Jahren 1800-1819. Yay. haz. W. Meyer. Göttingen, 1868.

İncelemeler

Bollnow, O. F. *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis.* Stokholm, 1933.
Fischer, G. *J. M. Sailer und F. H. Jacobi.* Fribourg, 1955.
Frank, A. *Jacobi Lehre von Glauben.* Halle, 1910.
Heraens, O. *F. Jacobi und der Sturm und Drang.* Heidelberg, 1928.

Hoelters, H. *Der spinozistische Gottesbegriff bei Mendelssohn und Jacobi und der Gottesbegriff Spinozas* (dissert.). Bon, 1938.

Lévy-Bruhl, L. *La philosophie de Jacobi*. Paris, 1894.

Schmid, F. A. *F. H. Jacobi*. Heidelberg, 1908.

Thilo, C. A. *Jacobis Religionsphilosophie*. Langensalza, 1905.

Zirngiebl, E. *F. H. Jacobis Leben, Dichten und Denken*. Viyana, 1867.

Bölüm VIII-IX: Felsefe Tarihinin Doğuşu

1. *Bossuet*

Metinler

Oeuvres complètes. Yay. haz. P. Guillaume. 10 cilt. Bar-le-Duc, 1877.

İncelemeler

Auneau, A. *Bossuet*. Avignon, 1949.

De Courten, C. *Bossuet e il suo 'Discours sur l'histoire universelle'*. Milano, 1927.

Nourisson, A. *Essai sur la philosophie de Bossuet*. Paris, 1852.

2. *Vico*

Metinler

Opere. Yay. haz. Nicolini. 8 cilt. (II 'tome'). Bari, 1914-41.

La Scienza Nuova seconda, giusta la edizione del 1744, con le varianti del 1730 e di due redazioni intermedie inedite. Yay. haz. F. Nicolini. 2 cilt. Bari, 1942 (3'üncü basım).

Scienza nuova'nın başka İtalyanca yayımları da vardır.

Commento storico alle Scienza seconda. F. Nicolini. 2 cilt. Roma, 1949.

The New Science of Giambattista Vico. Üçüncü basımdan (1744) çev. T. G. Bergin ve M. H. Fisch. Londra, 1949.

Il diritto universale. Yay. haz. F. Nicolini. Bari, 1936.

De nostri temporis studiorum ratione. Bir sunuş yazısıyla İta. çev. ve notlandıran V. De Ruvo. Padova, 1941.

Giambattista Vico. Autobiography. Çev. M. H. Fisch ve T. G. Bergin. New York ve Londra, 1944.

Kaynakça için bkz. *Bibliografia vichiana*. Yay. haz. F. Nicolini. 2 cilt. Napoli, 1947.

İncelemeler

Adams, H. P. *The Life and Writings of Giambattista Vico*. Londra, 1935.

Amerio, F. *Introduzione allo studio di G. B. Vico*. Torino, 1947.

Auerbach, E. *G. B. Vico*. Barselona, 1936.

Banchetti, S. *Il significato morale dell'estetica vichiana*. Milano, 1957.

Bellofiore, L. *La dottrina del diritto naturale in G. B. Vico*. Milano, 1954.

Berry, T. *The Historical Theory of G. B. Vico*. Washington, 1949.

Cantone, C. *Il concetto filosofico di diritto in G. B. Vico*. Mazana, 1952.

Caponigri, A. R. *Time and Idea, the Theory of History in Giambattista Vico*. Londra, 1953.

Cappelo, C. *La dottrina della religion in G. B. Vico*. Chieri, 1944.

Chaix-Ruy, J. *Vie de J. B. Vico*. Paris, 1945.

La formation de la pensée philosophique de J. B. Vico. Paris, 1945.
Chiochetti, E. *La filosofia di Giambattista Vico*. Milano, 1935.
Cochery, M. *Les grandes lignes de la philosophie historique et juridique de Vico*. Paris, 1923.
Corsano, A. *Umanesimo e religione in Vico*. Bari, 1935.
G. B. Vico. Bari, 1956.
Croce, B. *La filosofia di G. B. Vico*. Bari, 1911.
Donati, B. *Nuovi studi sulla filosofia civile di G. B. Vico*. Con documenti. Florence, 1936.
Federici, G. C. *Il principio animatore della filosofia vichiana*. Roma, 1947.
Flit, R. **Vico*. Edinburgh, 1884.
Fubini, M. *Stile e umanit in G. B. Vico*. Bari, 1946.
Gentile, G. *Studi vichiani*. Messina, 1915.
Giambattista Vico. Florence, 1936.
Giusso, L. *G. B. Vico fra l'umanesimo e l'occasionalismo*. Roma, 1940.
Le filosofia di G. B. Vico e l'et barocca. Roma, 1943.
Luginbühl, J. *Die Axiomatik bei Vico*. Berne, 1946.
Die Geschichtsphilosphie G. Vicos. Bon, 1946.
Nicolini, F. *La giovinezza di G. B. Vico*. Bari, 1932.
Saggi vichiani. Napoli, 1955.
Paci, E. *Ingens Sylva, Saggio su G. B. Vico*. Milano, 1949.
Petes, R. *Der Aufbau der Weltgeschichte bei G. Vico*. Stuttgart, 1929.
Sabarini, R. *Il tempo in G. B. Vico*. Milano, 1954.
Severgnini, D. *Nozze, tribunali ed are. Studi vichiani*. Torino, 1956.
Uscatescu, G. *Vico y el mundo histórico*. Madrid, 1956.
Villa, G. *La filosofia del mito secondo G. B. Vico*. Milano, 1949.

Werner, K. *G. B. Vico als Philosoph und gelehrter Forscher*. Viyana, 1881.

Kimi makale derlemeleri vardır; örneğin:

Vico y Herder. Ensayos conmemorativos del secondo centenario de la muerte de Vico y del nacimiento de Herder. Boynes Ayres, 1948.

3. *Montesquieu*

Bkz. s. 265-6.

4. *Voltaire*

Bkz. s. 266-8.

5. *Condorcet*

Metinler

Oeuvers. Yay. haz. Mme Condorcet, Cabanis ve Garat. 21 cilt. Paris, 1801-4.

Oeuvers. Yay. haz. A. Condorcet, O'Connor ve M. F. Arago. 12 cilt. Paris, 1847-9.

Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind. çev. J. Barraclough, giriş Stuart Hampshire. Londra, 1955.

İncelemeler

Alengry, F. *Condorcet, guide de la révolution française*. Paris, 1904.

Brunello, B. *La pedagogia della rivoluzione francese*. Milano, 1951.

Caben, L. *Condorcet et la révolution française*. Paris, 1904.

Frazer, J. G. *Condorcet on the Progress of the Human Mind*. Oxford, 1933.

Jacovello, G. *Introduzione ad uno studio su Condorcet*. Bronte, 1914.

Martin, K. *Rise of French Liberal Thought in the 18th Century*. New York, 1954 (2'nci basım).

6. *Lessing*

Bkz. s. 287-8.

7. *Herder*

Bkz. s. 292-5.

DİZİN

Birincil göndermeler bold karakterlerde. Asteriksler Kaynakça ile ilgili göndermeleri belirtiyor. Sürekli sayfaları gösteren düz karakterlerle yapılan göndermeler zorunlu olarak sürekli irdelemeleri belirtmemektedirler. Birlikte iki kişiye yapılan göndermeler genellikle eleştirilen ya da etkilenen kişiye düşmektedir. Göndermelerde kullanılan kısaltmalar: s: izleyen sayfa, yıl vb.; ss: izleyen sayfalar, yıllar vb.; n: not; *s.a*: sözcük altı.

1688 Devrimi 29
acı 45, 158
açık ve seçik düşünceler: Wolff 162, 167, 173, 198; *ayrıca* 228s
Adem, doğa durumunda değil 231
Adrestea, Herder ve 212
Agathon, Wieland'ın 182
ahlak: Rousseau 104ss, 116-21, 125ss, 145-8: Wolff 165ss; *ayrıca* 43, 62, 235
  temeli ortak yarar 46, 60; ölçütü: Wolff 166; eğitim ve 100, 167s, 188, 196s; din ve 19s, 75, 209, 251; ve öz-sevgi 59, 68s, 117s, 181
ahlaksal duyuş 215
ahlaksal eksiksizlik: Wolff 168s
ahlaksal kanılar: Voltaire 41
ahlaksal kurallar: Voltaire 41
ahlaksal sezgi 215
ahlaksal yaptırımlar: Lessing 189
ahlaksal yasa: Rousseau 145, 148; Voltaire 40s; *ayrıca* 68s
ahlaksal yükümlülük: Wolff 168ss
aile
  tarihte 231s, 245, 248, 255
  uluslar ailesi 258
  ayrıca 109, 196
Alembert, Jean le Rond d' (1717-83) 63ss, **69-74**, 76, 79, 95, 97, 246 272s*
alfabetik yazı 248
algı: özdekte 33s, 67
alışkanlıklar 60
Allgemeine Deutsche Bibliotek 182
Alman dili 203s
Alman felsefesi ve düşüncesi 153, 160, 171, 181s, 193, 238 *ayrıca bkz.* Aydınlanma, Alman
Alman halkları ve Hıristiyan ekin 258
Alman yazını 179s, 193, 203s, 207, 212s
Altın Çağ, insanlığın 208
Amsterdam 63
an, etkinlikleri: Condillac 51ss, 55ss, 66s; Helvétius 57ss, 62
an, insan: Condillac 48ss, 56s; Helvétius 57ss; Vauvenargues 44-9; *ayrıca* 73s, 97s
anayasa, politik
  İngiliz 22, 28s

anayasa:—*sürüyor*
ayrıca 23s, 221
*ancien régime*e düşmanlık 12, 78
anın ışığı: Jacobi 214
anlak: ustan ayrımı 214; duyudan ayrımı 202
anlık
arı A. 82
dil ve 55, 104s
duyumdan 53s, 57ss, 66, 74
özdekte 33, 66
tanrısal A. *bkz.* Tanrı, doğası
ayrıca 21, 126, 167, 195
anlıksalcılık 153, 241
Ansiklopedi (1751-65) **63ss**, 66-87, 94s, 247, 279s*
Ansiklopediciler: üzerine Rousseau 101, 149; *ayrıca* 84
ant ve sövgü: Rousseau 98
Arı Usun Eleştirisi, Kant'ın
üzerine Hamann 201s
üzerine Herder 211s
Aristoculuk 153
aristokrasi 24, 142
Aristoteles 23, 163, 166, 192s, 221
arketipler: Buffon 82
askeri erdem: Rousseau 100
ateşin ansal yapı üzerindeki etkileri 74
Atina 100
atomculuk
dinamik A: Boscovich 84
atomlar: Boscovich **164**; Wolff 164; *ayrıca* 67, 76
-da algı 67
Aufklärung bkz. Aydınlanma
Augustine, Hippolu, St (354-430) ve tarih felsefesi 223, 226, 243, 250s
Avrupa: Herder
-da kölelik ve özgürlük 208
ekin 258, 260
ayaklanma: Voltaire 42
Aydınlanma **11-216**
ve tarih 209, 240
-ya karşı: Hamann 198s, 201ss, 216; Herder 208s, 250ss, 255, 258; Rousseau 98, 144; *ayrıca* 215s
ayrıca 159, 186, 246
Aydınlanma, Alman **153-216**
Aydınlanma, Fransız **11-149**
-da özdekçilik 11, 33, 74, 79s, 88s
dine karşı 11ss, 89, 149, 156
ayrıca 36, 78, 149, 179s
ayrıcalık 85, 87
ayrılamazlar ilkesi: Crusius 178

Bacon, Francis (1561-1626) 100, 230
bağdaşmazlar ilkesi: Crusius 178
bağıntı, zorunlu: görgücü açıklama 32
barbarlık
-ğa geri dönüş 233
-tan ilerleme 247s
barış: Thomasius 158
Basedow, Johann Bernhard (1723-90) 196, 289s*
basım uygulayımının bulunuşu 248
baş vergisi 114
başkacılık ve öz-sevgi 60
Baumann 33s
Baumgarten, Alexander Gottlieb (1714-62) **172-7**, 193, 205, 284s*
Bayle, Pierre (1647-1706) 17, **18ss**, 35, 180, 264*
beden, insan B. 97, 164
ve ruh 164, 255
Bedenselleşme 189, 223, 225, 242
beğeni, estetik 179

belgitleme koşulsuza yükselemez: Jacobi 213
belirlenimcilik: d'Holbach 78; Voltaire 41; *ayrıca* 58, 177
bellek: Condillac 52-6
bencilliği aşma 157
bencillik: Rousseau 115, 118; *ayrıca* 157s, 166, 237
Benedict XIV, papa (1675-1758) 70
Berkeley, George (1685-1753) 208
Berlin 36, 58
Berlin Akademisi 207
biçim
  a priori: Herder 211s
  duyarlık B. 214
  öznel B. 214
  sezgi B. 214
Bilfinger, Georg Bernhard (1693-1750) 171
bilgelik 230s, 235
bilgi: Condillac 48ss, 54s; Wolff 167; *ayrıca* 153ss, 174s
  duyu B: Baumgarten 175
bilgikuramı 175
biliciler 21s, 243s
bilim: Fransız Aydınlanması 17s, 20s, 69-73, 84, 88; Vico 227ss, 230, 236; Wolff 161; *ayrıca* 221, 245s
  ve eğitim 210, 248; görgül B. 161; yöntemi 80s; -de ilerleme 84s, 88
bilimler ve sanatlar: Rousseau 97-101; *ayrıca* 177, 182
bilimsel bakış açısı: Fransız felsefesi ve 13, 22, 67, 71ss, 89
bilimsel felsefe: d'Alembert 72
bilimsel yöntem 80s
bilinç 67
bilinmezcilik 75, 180
bircilik 213
bireşim, felsefede, bireşimsel yöntem: Fransız Aydınlanması 14, 49s
birey, toplumda: Rousseau 120, 124, 126s, 129, 131, 150
  ve ortak yarar 157, 159
bireycilik: Rousseau 133; Thomasius 157; Wolff 166
bireysellik 191
birleşmeler, Devletin içersinde 133ss
bitkibilim 80s
Bolonya 70
Bonnet, Charles (1720-93) 82, 108, 275s*
Boscovich, Roger Joseph (1711-87) 83s, 276*
Bossuet, Jacques-Bénigne (1627-1704) 224ss, 242s, 246, 250s, 296*
boşalma (katarsis), trajedide 192
boşinanç yargılanıyor: Herder 209, 251; *ayrıca* 66, 84, 99
boşluk: Voltaire 37
boyuneğme: ve özgürlük 127; yasaya 113, 127, 137, 139, 145; Vico 237
bölüngüler: Rousseau 142
Breslau 160
Brunswick Soyunun tarihi 227
budunbilim 207
Buffon, Georges-Louis Leclerc de (1707-88) 14, 80s, 274s*
buluşların önemi 258
burgaçlar kuramı, Descartes'ın 21, 31
burjuva
  ahlak 168
  bilinç 245
  felsefe 155
Bückeburg 207
bütüncülcülük 147

bütünlük: Herder 216

Cabanis, Pierre Jean Georges (1757-1808) 16, **79**, 274*
cennet için hazırlık 189
Cenova 93, 95, 143
ceza 137, 188s
Chambers' Cyclopedia 63
Chambéry 93
Cheselden, William (1688-1752) 51
Cirey 35
cisim, cisimler 72, 83s
Clarke, Samuel (1675-1729) 35, 37
Clauberg, John (1622-65) 163
Clement XIV, papa ve Jesuitlerin sindirilmesi 181n
Cogito, ergo sum: Vico 228
coğrafya 203, 207
Coleridge, Samuel Taylor (1772-1834) ve Vico 238
Comenius (1592-1671) 196
Comte, Auguste (1798-1857) 88, 249
Condillac, Etienne Bonnot de (1715-80) 15, **48-58**, 66, 79, 93, 268s*
Condorcet, Marquis de (1743-94) **246-250**, 251, 299s*
Conti Prensi 96
Convention (1792-5) 247s
Creuz, Karl Kasimir von (1724-70) **195**
Croce, Benetto (1866-1952) 176, 238
Crusius, Christian August (1715-75) **177s**, 206
cumhuriyet, cumhuriyetçilik: Montesquieu 24s; *ayrıca* 232, 247

çağdaş dünyanın üstünlüğü: Voltaire 244
çağrışım, düşüncelerin 32, 255
çekim 21, 31, 83s
  düşüncelerin 255
  özdeksel şeylerde 37, 83s
çelişki ilkesi 161, 178
çelişmeme ilkesi 161, 178
çıkar
  parti çıkarları 134
  ayrıca 56
çıkarsama 162
çıkarsamacı yöntem: Kıta ussalcıları 161
  ve Doğanın bilgisi 50, 154, 229
çilecilik 69
Çin 29, 242, 257
çoğunluk, oyu ya da istenci: Rousseau 135s; Wolff 170
  ulusların Ç. 170s
çözümlemeci yöntem 50, 241

Danton, Georges-Jacques (1759-94) 247
Darjes, Johann Georg (1714-91) 206
davranışlar, tarihte 245
De Civitate Dei, St Augustine'in 223
decorum 158
değişim 67
değme, cisimler arasında, reddediliyor 83
deha, dahi 44, 61, 199s, 205
deizm: Fransız Aydınlanması 22, 42, 62, 66, 121; Alman Aydınlanması 182, 184, 186
Delfi bilicileri 243s
demokrasi: Fransız Aydınlanması ve 12, 24, 43, 247, 250; Rousseau 142, 144, 146; *ayrıca* 139, 170, 232
deney: Vico 229

deneysel yöntem: Vico 228s; *ayrıca* 67, 73
Descartes, René (1596-1650)
Alman Aydınlanması 154, 208; *ayrıca* 171, 228, 248
Fransız Aydınlanması'nın eleştirisi 30, 33, 49, 74s, 100;
despotizm: Fransız Aydınlanması 12, 22, 29, 42, 61, 243, 250; Alman Aydınlanması 181, 256; Rousseau 107, 139, 141
Destouches, Chevalier 69
devim: iletimi 83; yasaları 32, 76s; ve özdek 37, 54, 75ss
devimsel atomizm kuramı: Boscovich 84
Devlet, Platon'un 235
Devlet: Rousseau 101, 109-15, 123s, 126s, 132-6, 140ss, 147, 150 *ayrıca* 106, 169s, 179
Kilise ve 134s; -te özgürlük *bkz.* toplumda özgürlük; -in genel istenci 109ss, 131ss; üyeliğinden vazgeçilebilir 128; çağdaş D. 255s; ahlaksal bir varlık 131ss, 145; ussal D. 256; örgensel D. kuramı 145; -te bölümsel toplumlar 134s, 147
Devletler, büyük 142ss, 145s, 169s
Devletler, küçük 141s, 145s
devrim: Rousseau 144; türleri 221
dışsal dünya 71, 87, 164, 214
Dictionnaire historique et critique (1695-7) 18, 20
Diderot, Denis (1713-84) 14, 20, 33s, 51, 62s, **64-9**, 73, 80, 88s, 249, 271s*
Rousseau ve 94
ve özdekçilik 33s
Dijon Akademisi 94
dikkat: Condillac 52, 56
diktatörlük 127 *ayrıca bkz.* despotizm
dil: Condillac 49, 55; Herder **203**, 207, 211s; *ayrıca* 104s, 199, 227s, 231, 248
D. türleri 203
şiirsel D. 175s, 203s, 207s
dilbilimsel eleştiri 139
dilbilimsel çözümleme 139
diluzluğu, tutkudan doğan 99
din: Fransız Aydınlanması 11ss, 19ss, 24, 61-5, 75-7, 149; Hegel 156, 216; Lessing 186s; Reimarus 183, 186; Rousseau 134s, 147
uygar din 135, 147; -de duygu 156, 159; -e düşmanlık 11ss, 61-5, 75, 77, 156, 237, 248, 251; insan gelişiminde 215s, 223ss, 231s, 236, 253s, 258; ahlak ve *bkz. s.a.*; kökeni 234s, 254; felsefe ve 156, 199; ilerleme D. tarafından engelleniyor 77, 156, 248ss, 251; bildirilmiş D: karşı çıkılıyor 13, 61, 64, 147, 186; üzerine kuşku 21, 149; Devlet ve 185
dinler: Hıristiyan-olmayan 225; Doğu dinleri 246
dirimsel güç 253
Discourse on the Arts and Sciences, Rousseau'nun 94, 97
Discourse on the Political Economy, Rousseau'nun 94, 97, **109-14**
dizge, felsefi 14, 49s, 71, 198s, 207s
Doğa (bütünlük olarak): Fransız Aydınlanması 67, 75ss, 80ss; Wolff 166s
-da insan 253s
incelenmesi 248s
ayrıca 199s, 229

doğa durumu: Hobbes 104ss, 124, 231; Rousseau 94, **102ss**, 105-9, 115s; Vico 231; *ayrıca* 27
-ndan topluma geçiş: Rousseau **105-9**, 136s, 144; Vico 232, 234
Doğa yasaları: Fransız Aydınlanması 27s, 32, 76s; Herder 257
ekin çevreleri ve 257s
doğal felsefe: d'Alembert 71
doğal şefkat: Rousseau 104s, 116ss; *ayrıca* 27s
doğal tarih: Diderot 80; Herder 260
doğal yasa: Fransız Aydınlanması 41, 68s; Rousseau 112, 120, 148; Wolff 166s, 169; *ayrıca* 158, 231
doğal tanrıbilim: Wolff 159, 163; *ayrıca* 156, 172, 183, 199 *ayrıca bkz.* Tanrı
doğaüstü 183, 243
doğu dünyasının tarihi 225, 242, 246
doğuştan nitelikler 55
doğuştan düşünceler 120, 154
dokunma duyusu: Condillac 54, 57
döngüsel geri-dönüşler, tarihte 222, 233s
dönüşüm Buffon'da değil 82
drama: Lessing 186, 192
Duclos, Charles Pinot (1704-72) 240
Duhamel, Jean-Baptiste (1624-1706) 163
Dupont de Nemours, Pierre-Samuel (1739-1817) 84, 87
duyarlık: Rousseau 121; *ayrıca* 174s, 195
duygu: Rousseau 115ss, 118ss, 121, 146
ahlak ve 43
ayrıca 194, 235s
duyu-görgülenimi: Condillac 50
duyular 79, 154, 173ss, 202, 138
duyum: Condillac **50-7**, 58s; Fransız Aydınlanması 33s, 59, 74s; *ayrıca* 174, 205, 209
özdekte D: Maupertius ve La Mettrie 33, 75
duyunç: Rousseau 117s, 148; *ayrıca* 205
dünya: -da kötülük: Wolff 165; ile ilişkide Tanrı: Reimarus 183; Rousseau 119; Voltaire 38; -nın yeterli nedeni: Wolff 161, 164s; -nın dizgeselliği: Wolff 161, 178, 183, 190, 213
dünya Kenti 112, 169s
dünya tini 26ln
dünyanın çağları: Bossuet 225
dürtü ya da itki 145, 157s
düşünce, ansal 38, 48s, 153s, 155s, 158, 171
düşünce, türleri: soyut düşünce 207; açık ve seçik düşünce *bkz.* açık ve seçik düşünceler
karmaşık düşünce 48, 51; düşünmeden kaynaklanan düşünce: Condillac 50s; duyumdan kaynaklanan düşünce: Condillac 50; yalın düşünce 48, 51
düşünce
ve dil 211; özdekte 39, 66, 68, 79s; beyin tarafından salgılanıyor 79; yalnızca duyumlardan 66, 74
düşünceler, kökeni: Condillac 50s, 54s; *ayrıca* 104, 195
düzen sevgisi 116s
düzenek 103, 183
düzenekbilim 32, 84

E.L. 263n
efendilik isteği 158

egemenlik: Hobbes 124; Rousseau **129s**, 140
adsal ve gerçek E. 130; bütün halkın egemenliği 129s, 134, 140, 143s
eğitbilim 196
eğitim: Fransız Aydınlanması 60s, 74, 87, 248ss; Herder 207, 210, 216, 260; Lessing 188s, 249s; Rousseau 95, 100, 111, 196s; *ayrıca* 167s, 181, 196s
insan soyunun E. 188ss, 210, 216s, 249s, 260s
ve ahlaksallık 100, 167s, 189, 207, 248ss
ekin, ekinler: Herder 204ss, 209, 216, 252, 257-61; *ayrıca* 236, 241s
din gereksinimi 216, 258
-in incelenmesi 209, 241s, 252, 259ss
ekinsel döngüler: Herder 257s; Vico 236ss
ekinsel dönemler 88
ekonomi, ekonomistler 84-9, 163, 235s, 247, 258
eksiklilik 44ss, 165
eksiksizleşebilirliği, insanın: Condorcet 247; Herder 256, 261; Rousseau 103, 108; Tetens 194
eksiksizleşme, insanda: Vauvenargues 45; Wolff 165, 168s; *ayrıca* 210
eleştiricilik
dilbilimsel E. 139
estetik E. 184, 192
İncil üzerine E. 187
soyut E., reddedilen 205
ussalcı E. 205
yazın üzerine E.: Lessing 185s, 193; *ayrıca* 172
eliaçıklık 117
Emile, Rousseau'nun 95, 97, 115s, 196
endişe 45
enlem ölçümü 31
enteleki 253
erdem: Rousseau 99ss, 110s, 116ss; *ayrıca* 59ss, 157, 159, 167, 181
yurttaşlık E. 24s; ortak yarar ve 46, 60
erke 31ss, 83
erkenin sakınımı 33
Ermenonville 96
eskatoloji 223
Eski Ahit: Lessing 188s, 250; *ayrıca* 223, 226
Esprit des lois, de l', Montesquieu'nün 23
Este soyunun tarihi 227
estetik (bilim olarak): Baumgarten **173-6**, 205; Herder 205s, 212; Lessing 191s; Mendelssohn 177, 183s; *ayrıca* 179, 182, 199, 238
seyrediş 183s
tarihi 204s
eşitlik, insan E: Voltaire tarafından karşı çıkılıyor 42s; savunuluyor 142, 144; *ayrıca* 232, 249
eşitlikten doğan başı bozukluk 232
eşitsizlik, insan: Rousseau 94s, 106ss, 126; *ayrıca* 248
etkileşim, ruh ve beden arasında 164, 167, 177
etkinlik 82
evlilik, erken uygarlıklarda 232
Evrenbilim Üzerine Deneme, Maupertius'un 31
evrenbilim, metafiziksel: Wolff 163
evrim: Buffon 82; Diderot 69; Herder 253s

eylem, bir uzaklık içinde 83

felsefe:
bilimsel F. 72
bölümlenişi 163
doğal F. 71
fenomenlere sınırlı: d'Alembert 72
insan F.nin nesnesi 155s, 173
insanın gelişmesi ve 231s
kılgın F: Wolff 163
kılgısal ereği 159
olanaklının bilimi: Wolff 162
tanrıbilim ve 223s
ayrıca 183, 208
fenomen, fenomenal olgusallık 72, 87s
fenomenalizm: Kant'ın fenomenalizmi üzerine Jacobi 214
fenomenleri açıklama 20s, 72
feodalizm üzerine Rousseau 143
Ferguson, Adam 181
Fermat, Pierre de (1601-65) 32
Ferney 35s
Fichte, Johann Gottlieb (1762-1814) 215
filolojinin önemi: Vico 231, 235
fizik: Fransız Aydınlanması 20, 31s, 99; *ayrıca* 207, 227ss
fizyokratlar **84-8**
Fontenelle, Bernard le Bovier de (1657-1757) **20ss**, 264s*
Frankfurt an der Oder 172
Fransa: Rousseau 143; *ayrıca* 61
Fransız Devrimi 12, 260
Fransız dili 180, 206
Fransız felsefesi 11ss, 18, 62, 153, 180 *ayrıca bkz.* Aydınlanma, Fransız
Fransız hükümeti filozoflara düşman 63
Frederick II, Büyük, Prusya kralı (1712-86) 20, 31, 36, 70, 74, 78, 160s, **179ss**, 260n, 285s*
Frederick William I, Prusya kralı (1688-1740) 160s

Garve, Christian (1742-98) 181
gasp: Rousseau 105, 141
gelenek, ulusal 147
gelir vergisi 114
genel düşünceler ve terimler: Rousseau 105
geometri 67, 99, 211, 228s
geometrik yöntem 229
gerçek, saltık 205; olgu ve us gerçeklikleri 161s; *ayrıca* 187
gerçeklik ölçütü: Vico 228s
Germanik boyların erdemleri 99
Gesner 193
Gibbon, Edward (1737-94) 240
Gilson, Etienne 163
Gioberti, Vincenzo (1801-52) 238
Girardin, Marquis de 96
gizemcilik: Herder 209, 251
gnoseologia: Baumgarten 175
Goethe, Johann Wolfgang (1749-1831): ve Herder 201, 206s, 213; *ayrıca* 78, 190, 199, 238
Gottsched, Johann Christoph (1700-66) 172
Gournay, Jean de (1712-59) 85, 87
göç ve toplumsal sözleşme 128s
gökbilim: Kant 203; *ayrıca* 21, 99, 172
gönenç, ortak 61s, 69, 73, 77
görecilik 26, 41, 261
görgücülük: İngiliz 173; Fransız 14s, 21, 48; Locke 14s, 48
görgülenim 161, 177, 187

görme duyusu: Condillac 53s
gözlem ve bilim 80, 154
Gregorian Üniversitesi 83
Grimm, Friedrich Melchior (1723-1807) 96
Grotius, Hugo (1583-1645) 128, 170, 230s
güç duygusu 45
Güç olarak Devlet: Rousseau 124
güçlerin ayrılığı: Montesquieu 29s; *ayrıca* 42
güdüler, insanda 145, 189
güzel: Baumgarten 173ss; *ayrıca* 177, 184, 192, 205s

Haçlı Seferleri 258
haklar: Rousseau 122s, 126s; Voltaire 42; Wolff 169s
  ulusların H. 169s; Devlet tarafından verilen 126s, 147s; gasptan 107
halk filozofları 181, 183
halk
  -ın sesi Tanrının sesidir 110
  -ın temsili 129, 143
  meclisi: Rousseau 130, 132, 146
  ayrıca 123, 128ss, 144
halk-şarkıları: Herder 207s, 210, 212, 252
halk-şiiri: Herder 204, 207s
halkın temsili: Rousseau 129, 143
halkın yöneticisi: Herder 255s; Rousseau 145s
Halle 160s, 172, 176s, 180
Hamann, Johann Georg (1730-88) **198-203**, 211, 215ss, 291s*
Hamburg 182
Harrington, James (1611-77) Montesquieu ve 29
hayvanlar, ussal olmayan, ve insanlar 66, 102ss
haz: Fransız Aydınlanması 45, 59, 75s; *ayrıca* 157
Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (1770-1831): Herder ve 216, 261; ve Kant 261; *ayrıca* 106n, 144, 189;
  din üzerine 156, 216
Hegelcilik ve tarih 238
Helvétius, Claude Adrien (1715-71) **58-62**, 64, 68, 269s*
Herder, Johann Gottfried (1744-1803) 190, 198s, 200s, **202-13**, 215s, 292-5*
  ve tarih felsefesi **251-61**
Herodotus 244
Hıristiyan Yazılar, Herder'in 211
Hıristiyanlık: Herder 258; Lessing 187, 189, 250; *ayrıca* 172
  ve felsefe tarihi 223, 231, 233s
hırs: Rousseau 99, 105; *ayrıca* 46
hırsızlık: Rousseau 105, 109
hilozoizm 33
Hindistan, tarihte 242, 257
Hobbes, Thomas (1588-1679) 104, 106, 122, 124, 231
Holbach, Paul Heinrich d' (1723-89) 64s, 67, **76ss**, 273s*; Goethe H. üzerine 78; Rousseau ve 94, 149
Homer 199, 205, 235s
honestum 158
hoşgörü: Fransız Aydınlanması 18s, 35s, 42s, 84, 89; Alman Aydınlanması 180, 185s; Voltaire 35s, 42s
Hume, David (1711-76) 35n, 76, 195, 203, 214, 240; d'Alembert ve 70, 77; Kant ve 203; Rousseau ve 95ss, 126

hükümet: Fransız Aydınlanması 61, 63, 78, 85; Herder 256; Hobbes 106, 124; Montesquieu 23ss, 30, 239; Rousseau 106s, 110s, 124s, 130, **140**ss, 147, 169; *ayrıca* 224
genel istenç ve 110s, 123, 129s
türleri 23ss, 30, 141ss, 179

ırkçılık 258

İbranice 231
iç yaşam 222
içebakış 194
içgüdü: Rousseau 115; *ayrıca* 253
idealizm: Kant 215; Lessing 186, 191
Alman İ. 215
idealler
politik: Montesquieu 26s, 29
törel: Diderot 68s
ikicilik: beden ve an 74
iklimin etkisi 25s
ilerleme: Condorcet 247ss; Fransız Aydınlanması 13s, 71, 73, 77, 84s, 88s, 100s, 241, 243; Herder 251, 256, 259ss; Lessing 249s; Rousseau 100s, 108; Voltaire 43, 243; *ayrıca* 153, 155, 156, 234
ilgisizlik özgürlüğü 39s
ilk günah: Rousseau 104
ilke, ilkeler: çelişki İ. 161, 178; bilginin İ: Condillac 49; yeterli neden İ. 161, 178
ilkel insan, yersiz yurtsuz olarak 231s, 234
im ve bilgi 48s, 104, 199s
imgelem 21, 52, 235s
imparatorlukçuluk: Herder 258
imparatorlukların gelişimi 224ss
inak, inakçı din: Lessing 186s
inanç: Hamann 199s, 216s; Jacobi 213s, 216s
inançlar, dinsel 179s, 185s
İncil eleştirisi 187
İncil, yeni, bengi 189
İngiliz
ahlakçılarının etkisi 181s
felsefesi 204
görgücülüğü *bkz. s.a.*
İngiliz ahlakçılarının etkileri 181s
İngiliz Anayasası 28s
İngiliz düşüncesi 180ss, 204
İngiltere 58, 129, 176, 180
insan çağı: Vico 232, 237
insan: Fransız Aydınlanması 46s, 57ss, 67, 74s, 79 *ayrıca bkz. aşağıda* Montesquieu, Rousseau; Hobbes 124; Montesquieu 23, 26s; Rousseau 94ss; Tetens 195s; *ayrıca* 173s, 200s, 216s, 234s
doğal iyiliği: Herder 256, 261; Rousseau 94, 101, 108, 126, 131, 148
iyiliği 120, 156ss
ilkel İ: Herder 252, 255; Rousseau 104, 108, 115s, 230ss, 234s, 237; *ayrıca* 248
incelenmesi 156, 195s, 205, 248s
hayvanlardan ayrımı: Rousseau 102s, 108; *ayrıca* 66, 248
makine ya da bitki 74s
yaratılışın doruğu ve ereği 82, 252ss
insan gelişiminin şiirsel çağı 203
insan soyu
çağları ya da evreleri: Bossuet 224, 226s; Condorcet 248s; Herder 203, 207ss; Lessing 188s, 249s; Turgot 88; Vico 230s

gelişimi: Herder 252, 255s, 258, 260s; *ayrıca* 234s
İnsanlığın İlerlemesi İçin Mektuplar, Herder'in 210, 260
insanbilim: Herder 252
insancılık 174
İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni ve Temeli Üzerine Söylem, Rousseau'nun 94s, 97, **102-9**, 125s
İnsanlığın İlerlemesi İçin Mektuplar, Herder'in 210, 260
insanlık
insanda gizli yatan: Herder 210, **254**, 259ss; *ayrıca* 69
kendinde erek *bkz.* ussal varlık
insanlığın kırsal evresi: Condorcet 248
İsa 224s
istek: Rousseau 117, 127, 144; Condillac 53, 55ss
istenç: Condillac 53, 55s; Rousseau 109, 113s, 119s, 123, 134s, 144s; Tetens 194; Thomasius 157; Wolff 164, 166s
doğanın 112
genel İ: Rousseau 94, 113s, 120, 129s, 139s, 148; yanılmaz 120, 130ss, 136, 146; ulusların: Wolff 170; toplumsal sözleşme ve 123s, 126s, 137; ahlaksal yasanın kaynağı 145; Devletin 109ss, 132s
gerçek İ. 137
herkesin istenci: Rousseau **131ss**, 135
insan İ: Vico 228, 237; Wolff 164, 167
kötüdür: Thomasius 157; yanılgı ve 253; özgür eylemin: Rousseau 140
ortak İ. 109ss, 157
tikel İ: Rousseau 110s, 129-34, 138, 141
ussal İ: Rousseau 144s
İsviçre: Rousseau 140s, 143s
işitme duyusu 53s
işleyimler 86s, 245
İtalya 227s
itme: düşüncelerin 255; fiziksel 77, 84
iyelik, mülk-iyeliği 127
iyi: Rousseau 118ss; Vauvenargues 45s; Wolff **164ss**, 169s; *ayrıca* 59s, 157
dışsal iyiler 166 ahlaksal İ. 45, 165
saltık olarak 205
iyilikseverlik 59, 68s
iyimserlik 38, 177, 248s
izlenim, ansal 52

Jacobi, Friedrich Heinrich (1743-1819) 198, **213-17**, 238, 295s*; kamutanrıcılık üzerine 185, 190
Jacobinler 139, 144
Jansenizm ve özgür istenç 18
Jesuitler 76, 83, 181
Jurieu, Pierre (1637-1713), Bayle ve 18

kabile, aile ve klan 255s
kahramanlar çağı: Vico 232s, 235, 237
kalkülüs, integral 246
Kalligone, Herder'in 212
Kalvinizm 18, 159
kamu kişisi olarak Devlet 129, 132s
kamutanrıcılık: Lessing 185, 190s; *ayrıca* 212s

Kant, Immanuel (1724-1804) 178, 183, 213ss; Hamann 198, 201ss; Herder 211s, 213ss, 256; Jacobi 214s, 238; Rousseau 144s; Wolff 160, 168, 171
biçimciliği 214
eleştiri *bkz. s.a.* Kantçı eleştiri
Kantçı eleştiri: üzerine Herder 211s, 215; karşı çıkılıyor 170
kare ile ters orantı yasası 84
Karşı-Reformasyon ve tarih 227
karşılaştırma: Condillac 51s
Kartezyenizm: Vico ve 227ss; *ayrıca* 20, 30s, 33, 37
Katerina II, Rus imparatoriçesi 65, 70
Katolik Kilise, Katoliklik
-e düşmanlık 11, 13, 35, 61, 156
Rousseau ve 93, 95, 121
kavramsal düşünme 253
kayra, tanrısal 18, 157
kendi: 87, 195
kendilikler 32, 72
kendinde-şey: Jacobi 215
Kant'ın tutarsızlığı 215
kendini eksiksizleştirme 103, 166, 168, 184, 194
kent-Devleti 143
kesin buyuru: Jacobi 215
Kılgın Usun Eleştirisi, Kant'ın üzerine Herder 212
kırılma (réfraction): d'Alembert 70
Kiel 193
Kierkegaard, Sören (1813-55) 216
Kilise, Hıristiyan: Rousseau 134s, 147
ve felsefe tarihi 223, 225, 242
Kilise düşmanlığı 62, 64, 134s
Kilise ve Devlet: Rousseau 134s
kisilik eğitimi 207 değeri: 201
klan, aile ve kabile 255
Knutzen, Martin (1713-51) 172
koku duyusu: Condillac 51s, 55
Koller, J. 177
konuşma: Hamann 199s; Rousseau 103s
konutlar, yadsınıyor: Jacobi 214
Kopenhag 193
korku 192, 234s
kozmopolitanlık: Rousseau 144
kölelik: Rousseau 105ss, 122, 125, 127, 129, 145; *ayrıca* 208
kökeni 105ss, 248
König, Samuel (1712-57) 32
Königsberg 172, 198, 203
kör doğan insanlar üzerinde ameliyatlar 51
kötü 45s, 165
kötü sorunu 19, 38
kötümser 241, 164;
Kudüs'ün yıkılması 225
kurgu, tanrıbilimsel 189
kurtuluş, öz-sevgiden 59
kurulum, ansal: Vico 228s
kusur: Rousseau 99, 117s; Vauvenargues 46s
kuşku: Thomasius 154s
kuşkuculuk: Fransız Aydınlanması 21, 71, 149; Rousseau 98, 149; *ayrıca* 154, 180, 228
Kutsal Yazılar 187, 198, 200s, 210
küçük devletler federasyonu 143

L'homme machine ve *L'homme plante* La Mettrie'nin 74s
La Mettrie, Julian Offray de (1709-51) 17, **73-5**, 273*
Lahey 65
laissez-faire 85

Lamarck, Jean-Baptiste (1744-1829) 69
Lange, Joachim (1670-1774) 177
Laokoon, Lessing'in 191ss, 204
Lapland'a araştırma gezisi 31
Latince 231
layiklik 155
Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646-1716)
karşı çıkılıyor 49, 183, 195, 208
ayrıca 38, 67, 76, 153, 171s, 180, 227
ayrıca bkz. sonraki giriş
Leibniz-Wolff felsefesi 171s, 177s
Leipzig 160, 177, 185, 203
Les Charmettes 93
Lessing, Gotthold Ephraim (1729-81) 182s, **185-93**, 203s; ve tarih felsefesi **250s**, 287s*
Lettres persanes, Montesquieu'nün 22
Leyden 74
libertinler 75
Lizbon 35, 38
Locke, John (1632-1704): Condillac 48, 50s, 55; Diderot 66, 68; Fransız filozofları 14, 29; Rousseau 122, 128; Voltaire 35-42; *ayrıca* 180, 185, 196, 249
logos, tanrısal ve tarih 216
Londra 65
Louis-le-Grand koleji 35
Luther, Martin (1483-1546) 155s
Luthercilik, Lutherciler 155s, 159, 179s, 209
lüks: Rousseau 99, 114
Lycurgus (M.Ö. 396-24) 130, 148, 234

Mably, M. de ve Rousseau 93
Macpherson, James (1736-96) 207
magistrat 140
Malebranche, Nicolas (1638-1715) 49
Mandeville, Bernard de (1670-1733) 46, 117
Manichaeanlar, Bayle ve 19
mantık 49, 172, 174ss
Marat, Jean-Paul (1743-93) 247
Marburg 160
Marcus Aurelius, imparator (121-180) 181
Marxizm 224
matematik: Fransız Aydınlanması 67, 69s, 80s, 88, 246-9; Alman Aydınlanması 160, 172, 177; Vico 228s
yargıları bireşimli değil 211
matematiğin nesnelliği yada olgusallığı: Vico 228s; *ayrıca* 177
matematiksel yöntem: Vico 228s; *ayrıca* 154, 177
Maupertuis, Pierre Louis Moreau de (1698-1759) 15, 17, **30-6**, 180, 183, 266*
Meier, Georg Friedrich (1718-77) 176
melankoli 45
Mendelssohn, Moses (1729-86) 177, **183ss**, 190s, 203, 287*
Metafizik Üzerine İnceleme, Voltaire'in 35, 37, 41
metafizik
karşı çıkılıyor: Fransız Aydınlanması 14, 18s, 35, 37, 67, 71ss, 88, 249; Alman Aydınlanması 153-9, 213s
savunuluyor: Wolff 159s, 163, 165, 180
ussalcılar ve 180
Mısır: Rousseau 99
tarihte 225s, 257

Michelet, Junes (1798-1874) 238
militarizm: Herder 258s
mit, mitoloji: Vico 235s; *ayrıca* 21
Mohrungen 203
Molinizm 18
monad 67, 164, 195
Montaigu, Comte de 93
Montesquieu, Charles de Sécondat de (1689-1755) 17, **22-30**, 65, **238**, 240, 245, 265s*
Montmorency'de Rousseau 95
Muratori 227, 154;
mutluluk 59, 153, 155
  genel M. 118
Münih Bilimler Akademisi 213
müzik 201

Nantes 206
Napoli 227, 238
neden
  enson N., bilinemeyen 79
  etker N. 172
nefret 53, 77
Newton'un bilimi 172
Newton, Isaac (1642-1727): Fransız Aydınlanması 14, 21, 30s, 35-9, 73; *ayrıca* 83, 100, 249
Nicolai, Friedrich Christian (1733-1811) 182
Nietzche, Friedrich (1844-1900) 47
nitelikler: doğuştan 55; birincil 71; ikincil 72
Novum Organum, Bacon'un 230

olanak: Wolff 161s
  matematik ve 177
olasılık 73, 161, 247
olguculuk: Fr Aydınlanması 15, 72
  törel O. 148
olgusallık, bilim ve matematikte 228
olumsallık, olumsal: Voltaire 37s; *ayrıca* 161, 191, 221
onaylama yetisi 184
onsekizinci yüzyıl
  felsefesi: Fransız 11ss, 62, 71, 88s, 149
  tarihi 240s, 245s, 251
  toplumu eleştiriliyor: Herder 208, 251s, 255; Rousseau 99; toplumu övülüyor 245
ontosofi 163
onur isteği 157
optik 84
Orta Çağ, onsekizinci yüzyılın küçümsemesi 241s, 244; *ayrıca* 233
orta sınıf 155, 179, 208
ortak iyi, ortak-yarar: Rousseau 110, 120, 130ss, 136, 138; Thomasius 153-8; Wolff 166, 168; *ayrıca* 46, 196, 249
  ahlaksallık ölçünü olarak 60, 73
Ossian 207
otokrasi 85
oylama, yurttaşlar tarafından: Rousseau 134ss, 146

ödev 168s, 181
öğretim 196
ölülerin gömülmesi 23ı
ölüm korkusu 158
ölümsüzlük
  yadsınan 19s; inanılan 121, 184s, 189, 195, 255
önceden-saptanmış uyum: Wolff 164; *ayrıca* 172, 177s
önerme *bkz.* yargı, düşünme için gereken Ö. 105

öz-bilinç 53, 164, 177, 194
öz-sakınım: Rousseau 104, 115, 117s, 123
öz-savunma 169
öz-saygı (*honestun*) 158
öz-sevgi temel güdü olarak: Fransız Aydınlanması 59s, 77; Rousseau 104, 115ss, 132
öz-veri: Diderot 68; Thomasius 157
özdek
-te düşünce 33, 39, 55, 66, 68
-te yaşam 33, 82
özdekçilik
Fransız Aydınlanması tarafından savunulan: Diderot 67s; d'Holbach 68, 76; *ayrıca* 11, 33, 74, 79s, 88s
karşı çıkılıyor: Herder 255; Rousseau (insanla ilgili olarak) 149
ayrıca 74
özdeksel olmayan ruh, Condillac 57
özel mülkiyet: Rousseau 105s
özerk
ahlak20
din ve 7s, 75, 79, 251
metafizik ve 79
törebilim 17, 73
özgür istenç: Fransız Aydınlanması 18; Rousseau 129, 140; Voltaire 39ss; *ayrıca* 167
bilinci ya da duygusu 39ss
boyuneğme ve 127
kayra ve 237s, 243
özgür tecim 87, 247
özgür-düşünürler, özgür-düşünce 64, 181, 185, 237s
özgürlük
ahlaksal 127
anlatım Ö: Voltaire 42
doğal: Rousseau 106, 113, 127s, 136s
düşünce Ö. *bkz. s.a.* özgür düşünürler
ilgisizlik Ö: Voltaire 39s
İngiltere'de Ö. 29, 35, 42, 60
kendiliğindenlik Ö: Voltaire 39
politik Ö: Montesquieu 28, 239; Rousseau 98, 106, 113, 122-9, 136ss, 145; Voltaire 35, 41s *ayrıca bkz.* 249
tecim Ö. 87
yasa ve 113, 145, 237
yurttaş Ö: Rousseau 127ss, 137ss; *ayrıca bkz. aşağıda* politik Ö.
zorlayıcı Ö. 137s, 148
özlerin bilgisi: Fransız filozofları 15, 49, 71s, 81; Wolff 162
adsal özler 15, 81

Paley, William (1743-1805) 181
palingenesis (yeniden-bedenselleşme) 189
Pallas, Peter Simon (1741-1811) 82
Paris: -te Rousseau 93ss, 98; *ayrıca* 76, 83, 86, 206
Parlamentonun üstünlüğü: Montesquieu 29
partiler, parti çıkarları 134
patrisyen düzen 232
pekinlik 228s
Pestalozzi, Johann Heinrich (1746-1827) 196, 290s*
philosophes, les: Condorcet 249; Rousseau 94s
eksiksizlik ölçünü olarak 241, 243
Philosophie de l'histoire, Voltaire'in 243s
pietizm 156-60, 172, 200
Platon 147, 184, 221, 230, 235
Platonizm ve tarih 222

plep düzeni 232, 237, 250
Plotinus (203-69) 222
politik dizgeler: Montesquieu 28 *ayrıca bkz.* hükümet
politik ekonomi 89, 94
politik felsefe, Rousseau'nun 133 *ayrıca bkz.* politik kuram
politik kuram: Rousseau 120, 134, 146s
politik reform 61, 89, 249, 260s
politika 22ss, 120, 158, 163, 228 *ayrıca bkz.* politik dizgeler
Polonya hükümeti ve Rousseau 96
Pope, Alexander (1688-1744) 183
Potsdam 74
prens 140, 181, 226
Protestanlık: töre 166, 168; Kutsal Yazıların anlamı 200
Prusya 180s
Prusya Bilimler Akademisi 31, 69s, 181ss
Pufendorf, Samuel (1632-94) 157s, 231

Quesnay, François (1694-1774) **84ss**, 87s, 277*

Ragusa 83
rahipler 135, 248
reform: anayasal 248; politik 61, 84, 89, 249, 260s: toplumsal 84, 89, 109, 196, 243
Reformasyon, Protestan 155, 227, 261
Reimarus, Hermann Samuel (1694-1768) **182s**, 186, 286*
resim 191s
Riedel, Friedrich Justus (1742-85) 181, **205s**
Riga 203, 206
Robespierre, Maximilien (1758-94): Rousseau ve 121, 139; *ayrıca* 144
Robinet, Jean-Baptiste (1735-1820) 82, 275*
Roma, eski: Herder 257-60; Montesquieu 23, 29; Rousseau 99, 144 ve insan soyunun gelişimi 209, 224s, 248s
Roma İmparatorluğu 225s, 233 *ayrıca bkz.* Roma, eski
Roman Kolej 83
romantik devim 212
Rosenkranz, Karl (1805-79) 68
Rosmini-Serbati, Antonio (1797-1855) ve Vico 238
Rousseau, Jean-Jacques (1712-78) **93-149**, 196, 203, 249, 277-81* *İtiraflar* 96; etkisi 144s, 149; Voltaire ve 36, 42, 93ss
Royal Society, Boscovich ve 83
Rönesans 248, 261
ruh büyüklüğü 46
ruh, insanın: Fransız Aydınlanması 39, 56ss, 68, 74, 103; Alman Aydınlanması 164, 184s, 192s, 194s; Herder 209, 255; *ayrıca* 222
tinsel R. 39, 57, 68, 103, 255
yalın R. 164, 195
ruhbilim: Condillac 15; Herder 207-12, 255; Tetens 193ss; *ayrıca* 163, 174
yeti R. 206; fizyolojide R. 209, 255
ruhun dinginliği 157
Rüdiger, Andrew (1673-1731) 177

Sabah Saatleri, Lessing'in 190
Sadukiler 20

sağduyu 154, 205
sağır ve dilsiz ruhbilimi 51
sanat, sanatlar: Lessing 191s; Rousseau 94, 97-101; *ayrıca* 68, 168, 173s, 177, 182, 195, 205
-ın eleştirisi 185, 192, 206
tarihte S. 241, 245, 248
ve insan gelişimi 210, 233, 236
sanatçı 168
savaş: Rousseau 103s, 142; *ayrıca* 100, 158
iç savaş 124, 142
Savoyard rahipleri, Rousseau'nun 118s
savunmacılık: Bossuet 224s
sayı düşüncesi: Condillac 52, 55
Schaumburg-Lippe kontu 207
Schelling, Friedrich Wilhelm (1775-1859), Jacobi ve 216
Schiller, Friedrich (1759-1805) 213n
Schlegel, A. W. ve F. 212
Schmidt, C. A. E., H. S. Reimarius'un takma adı 183
Schopenhauer, Arthur (1788-1860) 56
Scotus, John Duns (ö. 1308) 162
seçilemezler ya da algılanamazlar ilkesi 76
Seçilmiş Halklar, Tanrı ve 225
seçim 157, 166
seçimler: Rousseau 129, 146
serfler, serflik 232, 237
sevgi: insan S. 157; ussal S. 157; *ayrıca* 53, 77
sezgi: Baumgarten 174ss; Jacobi 214; Rousseau 119, 121
Shaftesbury, third earl of (1671-1713) 65, 69
Shakespeare, William 182, 192, 199, 208
sınıflandırma: Buffon 81
simge, simgecilik 48, 200, 205
Sittenlehre, Thomasius'un 156
Skolastisizm: ve Wolff 160, 162s; *ayrıca* 153, 156
Smith, Adam (1723-90) 86, 181
Solon (*yklş.* M.Ö. 640-559) 148
sonsallık, Doğada: Herder 260; Voltaire 37
soylular sınıfı: Vico 237
soyutlama 175
-dan hoşlanmama 198, 201s
sövgü 98
sözcükler 60, 105 *ayrıca bkz.* dil
sözleşme, toplumsal *bkz.* toplumsal sözleşme
Sparta, eski: üzerine Rousseau 100, 109, 144; *ayrıca* 234
Spaventa, Bertrando (1817-83) 238
Spinoza, Baruch (1632-77); üzerine Herder 208, 212s; Lessing 186, 190; *ayrıca* 154, 171, 185s
ve ussalcılık 49
Spinozacılık: üzerine Jacobi 213; Lessing 185; Voltaire 37
St Petersburg 65, 171
Stoacılar 222
Strazburg 206s
Sturm und Drang devimi 149, 212
Suárez, Francis (1548-1617) 163
suçsuzluk, kökensel doğa durumu 99, 108
Sulzer, J. G. (1720-79) 204
Système de la nature, d'Holbach'ın 67, 76

şefkat 117
şiir: Aristoteles 221; Herder 203ss, 207s, 210; Vico 228, 235, 241; *ayrıca* 199s, 210

şiir:—*sürüyor*
felsefe ve 183, 191s, 203s
şiirsel dil 175s, 203s, 207s
tarih ve 221, 235, 241
şiir ve evrenseller 221

Tacitus 230
tanım 49s, 60
Tanrı, doğası
anlık 118s
istenç 119s, 164
neden 38, 57, 155, 161s, 189s, 253s
özgür 37
ayrıca bkz. 188s
Tanrı, varoluşu
bilgisi 21, 37
duygu tarafından bilinen 118ss
inanılan, bilinmeyen: Jacobi **213s**
tanıtlar: sonsal nedensellikten 37
Tanrı
-ya inanç 179
yadsınan Tanrının bilimsel bilgisi 27, 155, 171s
ayrıca 17s, 22, 98, 121
tanrıbilim: Thomasius 155s, 159; *ayrıca* 18, 185, 189, 210s, 249s
ve felsefe 223s; tarih felsefesi ve **222-7**, 243, 249s
tanrıbilimsel çekişme: Bayle 18
Tanrılar çağı 237; korku tarafından yaratılan 254
tanrısal bildiriş: Lessing 186-9, 250s; *ayrıca* 195, 199s
-e düşmanlık 183, 186s
tanrısal kayra 200, 225ss, 243
doğal aracılar yoluyla 237s, 243, 261
tanrıtanımazcılık, tanrıtanımazcılar: Fransız Aydınlanması 12, 17, 22; Jacobi 190s, 213; *ayrıca* 165, 180
bir tanrıtanımazcılar Devleti 17, 75
tansıklar reddediliyor: Reimarus 183
tarım 86, 105
tarım dönemi, insanlığın 248
tarih: Condorcet 248ss; Hamann 200s, 216; Herder 204ss, 208s, 212, 216, 251s, 256s, 261; Lessing 188, 191, 249ss; Montesquieu 23, 26; Vico **226-39**, 242; Voltaire 240, 241, **242-6**; *ayrıca* 73, 88, 146s, 221s, 245s
tanrısal bildiriş olarak 188, 250s
T. felsefesi *bkz. s.a.*
varsayımlar 209
tarih felsefesi: Hegelci 201; Herder 208, 210, **251-9**; Lessing 193, **251s**
tarihte kalıpların araştırılması 87s, 221
tarih yazma 227, 240s
tarihçiler, Yunan 221
tarihçilik 209
tarihin evreleri: Bossuet 224ss
tarihsel gelişme **221ss**; Bossuet **223ss**; Herder 208s, 252s; *ayrıca* 239, 249ss
tarihte döngü 221s, 233s
tarihte kalıplar için araştırma 87s, 221
tasalanma: Locke, Condillac 56
tecim 86s
teizm: deizm T. olarak adlandırılıyor 22
tekbiçimlilik, fenomenler dizgesinin: d'Alembert 71
tekel 85
tekerk 42, 248, 255
Tetens, Johann Nikolaus (1736-1807) **193ss**, 288s*
Tetonik şovalyeler, kınanıyorlar 258

Thomas Aquinas, St (1225-74) 162s
Thomasius, Christian (1655-1728) **153-9**, 165, 282s*
Thomasius, Jakob 153
Thümmig, Ludwig Philipp (1697-1728) 172
tipler kuramı, Montesquieu'nün 26
tiranlık, despotizmden ayrı olarak: Rousseau 141
tiyatro üzerine Rousseau 95
toplum 97-113, 120, 122s, 126s, 133, 138s; *ayrıca* 159, 234s, 239, 255s
  uygar T. 125; -da özgürlük 124, 136ss; dil ve 105; gereksinimi 156; kökeni 234; Devlette bölümsel TT 134s, 147; politik T: Rousseau 106s, 123s, 140s; uluslar topluluğu 258
toplumbilim 89
toplumculuk, uluslararası: Rousseau 144
toplumsal düzen: Rousseau 122s, 147
Toplumsal Sözleşme, Rousseau'nun 95, 97, 101s, 110, 113s, 120, **122-9**, 144
toplumsal sözleşme: Hobbes 105s, 122s; Rousseau 106ss, **122-9**, 131s, 135ss, 144ss, 149; Wolff 169s; *ayrıca* 85, 234s, 241
  bireyler ve kamusal kişiler 129; ve genel istenç 123, 127, 137s
toplumsal örgütleniş 155, 235s 256s
toprak iyeleri 86
toprak vergisi 86
töre ve tarih 235, 241
törebilim: Aristoteles 166; Fransız Aydınlanması 68s, 73; Helvetius 59s, 62; Kant 145; Rousseau 104, 145, 148; Thomasius 155s
töz: Wolff 162, 164
  kavramı: Condillac 51; yalın T: Wolff 164; *ayrıca* 72, 74, 82
trajedide acıma ve korkuyu boşaltma: Lessing 192
Tschirnhaus, Ehrenfried Walter von (1651-1708) 154, 160
Turgot, Anne Robert Jacques (1727-81) 65, 84s, **86ss**, 246, 249, 277*
tutkular, insanda: Fransız Aydınlanması 43-8, 53, 69; Rousseau 115ss, 120
Tübingen 171
tüm-ruhçuluk: Diderot 67
tümevarım 161
türe: Rousseau 105, 113, 116s, 126; Voltaire 36, 41s; *ayrıca* 27, 158s, 181
türler: Buffon 81s
tüze 157, 228

ulamlar
  üzerine Jacobi 215
ulus: ulusların gelişimi 209; UU. ailesi 258; tarihte 245, 257s; ideali 146s; ulusların doğal yasası 169ss
ulusalcılık: Herder 258
uluslararası tüze 157
Ulusların Ortak Doğalarını İlgilendiren Yeni Bir Bilimin İlkeleri, Vico'nun 230s, 235, 238
us, arı: ve anlak 214
Us Çağı 47, 237, 241
us: Fransız Aydınlanması 13s, 47; Jacobi 214; Thomasius 155-8; Voltaire 43, 243; Wolff 166s, 179s; *ayrıca* 199s, 202
  filozofların taptığı 234, 241

us:—*sürüyor*
yüksek U. 214; yetisi: Kant 211; yürek ve 47, 213; insan gelişiminde 237, 249, 254;
us, kılgın: Rousseau 145
ahlaksal yasanın kaynağı 145; istenç ve 144s
uslamlama: dil ve 211; gerçek için gerekiyor 205
ussal insan ve insanın gelişimi 232, 253s
ussalcılık: Fransız Aydınlanması 64, 69, 149; Wolff 158, 167, 179; *ayrıca* 180, 194
dinde: Herder 211; Lessing 186s
sözcüğün anlamı 159, 234
ussalcılığa karşı çıkılıyor: Hamann 201ss, 216s; Herder 212; Rousseau 121; Vico 234, 241; *ayrıca* 215ss
uygarlık
gelişimi: Vico 231s, 237; *ayrıca* 248
kötülükleri: Rousseau 94, **97-102**, 108, 125; *ayrıca* 208
uyruklar, Devletin: Rousseau 124, 129
uyum: insanda 166s, 169; öncedensaptanmış *bkz. s.a.*
uzaklık
içinde eylem 83
yargısı: Condillac 54
uzam 33, 57s, 164
uzay: Boscovich 84; Herder Kant üzerine 211

üniversiteler: -de öğretilen felsefe 153, 159; Alman ÜÜ. 159, 161, 171
üstün-insan 210

varlık, alanı 222
varlıkbilim ya da genel metafizik 163
varlıkbilimsel uslamlama, Tanrının varoluşu için: Mendelssohn 184; Wolff 165
varoluş: Turgot 87s
varoluşçuluk, St Thomas Aquinas'ın 163s
varsıllık, varsıllar: Rousseau 105s, 114, 143; *ayrıca* 157
ulusal gönenç 61s, 86; varsılları vergilendirme 114
vatandaşlıktan çıkma: Rousseau 128
vatanseverlik, yurtseverlik: Rousseau 98, 144; *ayrıca* 196
Vauvenargues, Luc de Clapiers de (1715-48) **43-8**, 149, 268*
Venedik'te Rousseau 93
Venüs; -ün geçişi 83; göksel ve dünyasal V. 184
vergilendirme: Rousseau 114; Turgot 86s
Vernet, Madame 247
Vernunft: *Verstand*dan ayrımı içinde 214
Vernunftlehre, C. Thomasius'un 154, 156
verum factum ilkesi 229
Vico, Giambattista (1688-1744) **227-39**, 241, 245, 296-9*
Yaşamöyküsü 230, 238
Viyana'da Boscovich 83
Volksschulen 196
Voltaire, François Marie Arouet de (1694-1778) **35-43**, **242-6**, 266s*; Condorcet ve 247, 249; tarihçi olarak 240s, **242-6**; Rousseau ve

94s; *ayrıca* IIs, 17, 20, 44, 61, 64s, 78, 87, 180
vox populi vox dei 110

Walpole, Horace (1717-97) 76
Warens, Barones 93
Weimar, Herder ve 209s
Weltgeist 261n
Wieland, Christoph Martin (1733-1813) 182
Winckelmann, Johann Joachim (1717-68) 191
Wolff, Christian (1679-1754) **159-71**, 173, 177-80, 198, 200, 202s, 205, 283s*
  Leibniz ve 160, 162ss, 170s, 179; *ayrıca bkz.* Leibniz-Wolff felsefesi; etkisi 170-6, 179, 184, 202s
Wolffenbüttel Fragments 182, 186

Yahudiler, Yahudilik: ve tarihte amaç 223, 225s, 242; *ayrıca* 29, 244, 257, 259
yalınlık, insan erdemi: Rousseau 99, 108, 118
yanılgı, yanlış 253s
yapaylığı, toplumsal yaşamın: Rousseau 98, 101s, 118
yararcılık: Helvétius 59s; Vauvenargues 46; Wolff 168
  yararcıl felsefe görüşü 155
yararlı teriminin anlamları: Wolff 168
yaratılış: Voltaire 37s, 242; *ayrıca* 27, 32s, 165, 229
  amacı 154
  özel Y: Buffon 82
  özgür mü zorunlu mu? 37s
  tarihte 224ss, 242
Yaratılış kitabı 231
yaratılış, özel: Buffon 82
yargı: Condillac 51s; Helvétius 59
Yargının Eleştirisi, Kant'ın üzerine Herder 212
yasa: Montesquieu **22-9**, 239; Rousseau 106s, 112s, 127ss, 130s, 132, 134ss, 137ss, 145s; *ayrıca* 237; emanetçisi 24; özgürlük ve: Rousseau 113s, 136ss; genel istenç ve: Rousseau 112ss, 120, 129s, 131ss, 135ss, 141, 144; zorunluğu 46
  kökeni: Rousseau 106s
  Tanrıdan 27
  ustan değil 234s
yasa, türleri: geleneksel 170; ekonomik 84; tarihsel 221ss; evrensel tarihsel yasalar 230; değişmez 27ss; uluslararası: Thomasius 157; Wolff 169s; olumlu 24, 27, 170; ruhbilimsel: Herder 255; gönüllü 170; evrensel: Rousseau 145; Devlet yasaları 234
yasa emanetçisi 24s
yasamacı: Rousseau
  genel istenç ve IIIs, 120, 130s, 132ss, 140, 145ss
  özel anlamı 130, 148
yaşam: özdekten doğan 75; bütün özdeksel şeylerde 33, 82; *ayrıca* 158s, 253
yaşambilim 89
yaşamda başarı tanrısal bağışkanlığın belirtisi 155
yazın: Fransız 149, 180; Alman 149, 180, 203, 212; Herder 203s, 210, 252; Lessing 185s, 193; Rousseau 98, 100, 149; *ayrıca* 182, 195. 236, 245

Yeni Ahit, insan soyunun aşaması 188s, 250
yeniden-dirilişe inanç 20
yeryüzü: tarihi 253
yeterli neden, dünyanın: Wolff 161, 164s
yeterli neden ilkesi: Crusius 177s; Wolff 161
yeti, yetiler: Herder 205s, 211; *ayrıca* 55ss, 173s, 194
yoksul, yoksulluk: Rousseau 105s, 143; *ayrıca* 87
yoksullara yardım: Turgot 87
yontu 191s, 205
yontu, duyumsayan: Condillac 51ss, 57, 79
yozlaşma: Vico 233
Yunan dili 231
Yunan felsefesi ve düşüncesi 221ss, 234s, 248
Yunanistan: Herder 257; Rousseau 99
yurttaş: Rousseau 124, 129s, 134s, 137, 147; *ayrıca* 169
yurttaşlık erdemi: Montesquieu 24s
yürek arılığı 189; ve us 47
yürütme gücü: Rousseau 130, 140ss; *ayrıca* 29
zaman: Herder 211
Zeus 236
zor, yurttaşlara uygulanan: Boscovich 137s
zorlama, genel istence boyun eğmeye 137s
zorunluk, varsayımsal: Wolff 161s, 167



ydınlanma ancak yaygın ve boğucu bir Boşinanç yaratabilen, daha doğrusu İnancı Boşinanca döndürebilen bir ekinsel iklimde doğabilirdi—inancını özgür ve ussal sürecinde olgunlaştırmakta olan köklü ve sürekli bir uygarlığın saf anlıksal ortamında değil. Bu yüzden *Aydınlanma* tipik bir Avrupa fenomenidir. Avrupa tarihte aralarında din ve felsefe de olmak üzere *tüm* birincil ekinsel bileşenlerini *dışardan*, eski uygarlığın birikimlerinden ödünç alan başlıca uygarlık alanıdır. Ama tarihte kestirmelerin olanaksızlığı ölçüsünde, daha açık olarak, düşünce evrelerinin gökten iniyor olmamaları, tersine, halkların bilincinde evrimlenen mantıksal bir sürekliliği anlatıyor olmaları ölçüsünde, eski ekin 'özümsenmekten' çok 'indirgenecekti.' Avrupa'da ödünç İnanç boş-inanca, ve eşit ölçüde ödünç Felsefe de boş-felsefeye dönüşmüş, her iki alanda da *duyusal ilke* doğal vargısına götürmüştür. Boşinanç henüz duyulurun üstüne, yüreğin arı tinselliğine, tanrısal gerçekliğin sezgisine yükselememiş hilekarlıktır. Bu tuhaf inanç bu yüzden öte dünyanın değil ama daha çok duyulur dünyanın bir sorunudur, ve tam bu özdekçiliği nedeniyle İnancın en kaba ve en yabanıl tinidir—engizisyon, haçlılar, öte dünyanın satılması vb.—Böyle bir sürecin 'Aydınlanma'dan başka birşeye gereksinimi olmadığı açıktır. Oysa *Aydınlanma* da tepkisi olduğu o aynı düşünce ikliminin ürünüdür, ve felsefede özdekçilikte ve politikada terörde sonlanması aynı mantıksal zorunlukta yatmaktadır. Boşinanca karşı eşit ölçüde boş usun belirişi olarak Hıristiyan Avrupa'ya özgü bu geç fenomen Copleston'un özenle sergilediği anlamsız ve sıkıcı 'kuram'larıyla Avrupa'nın dinsel bilinçaltını rahatlatmaktadır. Bu yüzden Devrim, Doğal Bilim ve Felsefenin Hıristiyan Avrupa'daki serüvenlerinin *Eclaircissement, Aufklärung ya da Enlightenment* ile ilgisi gerçekte dışsal yandır, sıradan bilincin görüngüsüdür.

(A.Y.)

ISBN - 975 - 397 - 005 - 6