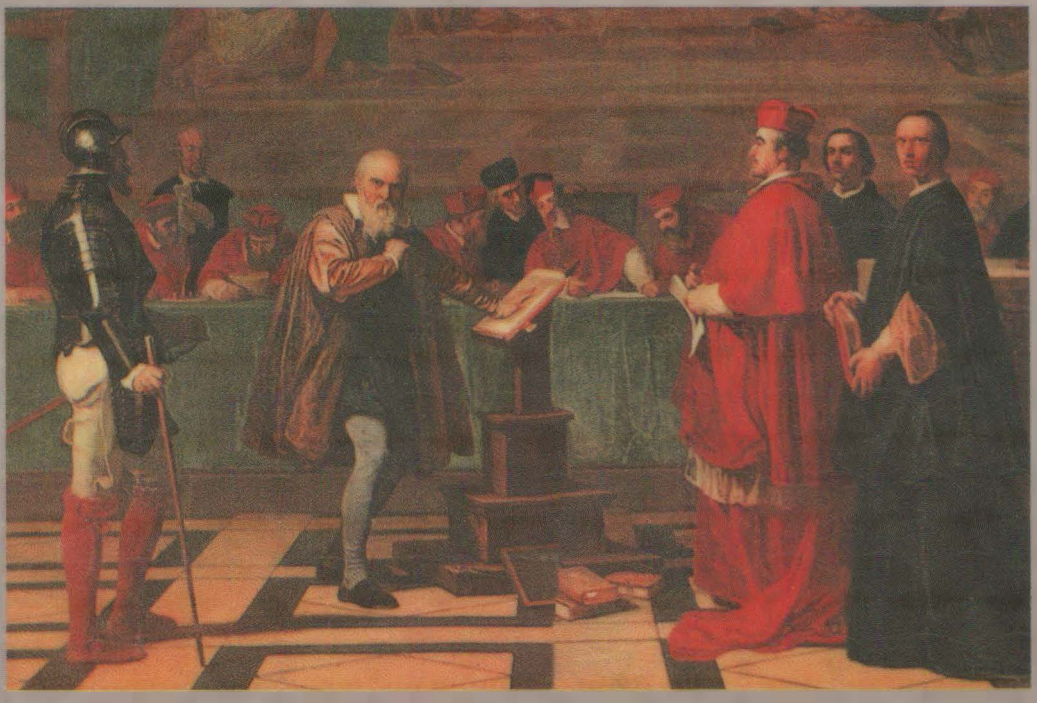
Friedrich Albert Lange

MATERYALİZMİN TARİHİ

VE

GÜNÜMÜZDEKİ ANLAMININ ELEŞTİRİSİ



1.Cilt

(Başlangıçtan Kant'a kadar)

Çeviren

Prof.Dr.Ahmet Arslan

SOSYAL YAYINLAR

SOSYAL YAYINLAR

Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi

MATERYALİZMİN TARİHİ VE GÜNÜMÜZDEKİ ANLAMININ ELEŞTİRİSİ

•

Yazan

FRİEDRİCH ALBERT LANGE

Çeviren

Prof. Dr. Ahmet Arslan

Yayımlayan

SOSYAL YAYINLAR

Genel Yayın Yönetmeni

ENVER AYTEKİN

Basıldığı Yer

SENA OFSET, EKİM 1998

FRİEDRİCH ALBERT LANGE

MATERYALİZMİN TARİHİ VE GÜNÜMÜZDEKİ ANLAMININ ELEŞTİRİSİ

BİRİNCİ CİLT

(BAŞLANGIÇTAN KANT'A KADAR)

Çeviren
Prof. Dr. AHMET ARSLAN

SOSYAL YAYINLAR
Babıâli Cad. No: 14 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: 522 18 94 – 527 79 82

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ CİLT

İÇİNDEKİLER 7
ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ 21

BİRİNCİ KISIM

İLKÇAĞ'DA MATERYALİZM

Birinci Bölüm

ESKİ ATOMCULUK DÖNEMİ –
ÖZELLİKLE DEMOKRİTOS 27

Evren hakkında felsefi bir görüş oluşturma yönündeki ilk denemeler arasında, materyalizme rastlanır – Felsefeyle din arasındaki çatışma – Bu çatışmanın Eski Yunan'daki örnekleri – Felsefenin kökeni, matematik ve doğa incelemelerinin etkisi – Doğu ile ilişkiler, Ticaret – Tümdengelimin ağır basması – Atomculukla materyalizmin sistemleştirilmesi – Demokritos: Yaşamı, kişiliği, öğretisi – Maddenin öncesiz sonrasızlığı – Zorunluluk – Atomlar ve boşluk – Evrenin doğuşu (cosmogonie) – Şeylerin ve atomların özellikleri – Ruh – Ahlâk – Empedokles ve ereklilik düşüncesinin kökeni.

İkinci Bölüm

SOFİSTLERİN DUYUMCULUĞU VE
ARİSTİPPOS'UN AHLAKSAL MATERYALİZMİ 54

Duyumculuk ve materyalizm – Sofistler, özellikle Protagoras – Teorik materyalizmle pratik materyalizm arasındaki ilişkiler – Materyalizm ve duyumculuğun etkisi altında Yunan uygarlığının çözüşmesi.

Üçüncü Bölüm

MATERYALİZM VE DUYUMCULUĞA TEPKİ:
SOKRATES-PLATON-ARİSTOTELES 66

Materyalizme karşı olan Atina okulunda felsefenin kuşku götürür ilerlemeleri, kesin geriye gidişleri – Bireyselden genele geçiş: Bunu Sofistler hazırlıyorlar – Karşıt sistemlerin gelişmesinin nedenleri ve gerici öğelerle büyük ilerlemelerin birlikte ortaya çıkışları – Atina'daki zihniyet – Din reformcusu Sokrates – Felsefesinin bütünü ve eğilimi – Platon: Fikirlerinin eğilimi ve gelişmesi – Palton'un "genellik" (Allgemeinheit) anlayışı – Kurgunun hizmetine koşulan düşünceler ve efsane – Aristoteles, deneyci değil, sistemcidir – Aristoteles'in erekbilimciliği – Töz kuramı: Sözcük ve nesne – Yöntemi – Aristoteles'in felsefesi üzerine bir eleştiri denemesi.

Dördüncü Bölüm

ARİSTOTELES'TEN SONRA YUNAN VE ROMA'DA
MATERYALİZM – EPİKUROS 97

Yunan materyalizminde değişmeler – Aristoteles sonrası materyalizminin nitelikleri – Ahlâksal amacın ön plana geçmesi – Stoacıların materyalizmi – Epikuros: Yaşamı ve kişiliği – Tanrılara nasıl bir saygı göstermekteydi? – Boşinançlar ve ölüm korkusundan kurtuluş – "Haz" kuramı – Doğa felsefesi – Mantık ve bilgi kuramı – Yazar Epikuros – Pozitif bilimler felsefeye egemen olmaya başlıyorlar – Yunanlıların bilimsel başarılarında metaryalizmin payı.

Beşinci Bölüm

LUCRETİUS'UN DOĞA HAKKINDAKİ
ÖĞRETİCİ ŞİİRİ 122

Roma ve materyalizm – Lucretius: Karakteri ve eğilimleri – Birinci kitabın özeti: Din, her türlü kötülüğün kaynağıdır – Hiçten hiçbir şey çıkmaz ve hiçbir şey yok edilemez – Boşluk ve atomlar – Empedokles'e övgü – Evren sonsuzdur – Yerçikimi fikri – Bütün olanaklı birleşmelerde özel ve kalıcı bir durum olarak ereklilik – İkinci kitabın özeti: Atomlar ve hareketleri – Duyumun kaynağı – Varlığa gelen ve yokluğa giden dünyaların sayısı sonsuzdur – Üçüncü kitabın özeti Ruh – Ölüm korkusunun boşunalığı – Dördüncü kitabın özeti: Özel insanbilim (anthropologie) – Beşinci kitabın özeti: Evrenin doğuş öğretisi – Doğanın açıklamasında olanaklar

yöntemi – İnsan türünün gelişimi – Dillerin, sanatların, devletlerin kaynağı – Din – Altıncı kitabın özeti: Meteorolojik olaylar – Hastalıklar – "Avernien" bölgeler – Mıknatıs çekimi kuramı.

İKİNCİ KISIM

GEÇİŞ DEVRESİ

Birinci Bölüm

MATERYALİZMLE İLİŞKİLERİNDE TEKTANRICI DİNLER 148

İlkçağ uygarlığının ortadan kalkması – Köleliğin, dinlerin birbirleriyle kaynaşmasının, yarı-kültürlülüğün sonuçları – İnançsızlık (incrédulité) ve boş inanç – Yaşam materyalizmi: Her yanda bozuklukların (vices) ve dinlerin hızla üreyip çoğalması – Hıristiyanlık – Tektanrıcı dinlerde ortak olan karakterler – Yahudiliğin evrenin yaratılması görüşü – Salt tinsel Tanrı anlayışı – Hıristiyanlığın güçlü bir biçimde materyalizme karşı çıkışı – Müslümanlığın materyalizme daha elverişli zihniyeti – İbni Rüştçülük, Arapların fizik ve doğa bilimleri alanındaki hizmetleri – Özgür düşünce ve hoşgörü – Estetik dünya görüşü üzerinde tek-tanrıcılığın etkisi.

İkinci Bölüm

SKOLASTİK FELSEFE VE ARİSTOTELES'İN MADDE VE FORM HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİNİN AĞIR BASMASI 169

Aristoteles, sözcük ve nesneyi birbirine karıştırarak Skolastik felsefeye yol açar. Platon'un cins ve tür anlayışı – Aristoteles metafiziğinin öğeleri – Aristoteles'in "imkân" anlayışının eleştirisi – Töz fikrinin eleştirisi – Madde – Bu kavramın Yeni Çağ'da uğradığı değişiklikler – Aristotelesçi görüşlerin ruh kuramı üzerindeki etkileri – Tümeller sorunu – Nominalistler ve kavram realistleri – İbni Rüştçülüğün etkisi – Bizans mantığının etkisi – Ampirizmin öncüsü nominalizm.

Üçüncü Bölüm

BİLİMLERİN YENİDEN DOĞUŞUYLA
MATERYALİST GÖRÜŞLERİN GERİ DÖNÜŞÜ 190

Skolastik, Avrupa uluslarının ortak kültürel çizgilerini oluşturur. – Bilimlerin yeniden doğuşu hareketi, felsefenin reformuyla sonuçlanacaktır – Çift hakikat kuramı: Padova'da İbni Rüştçülük – Pietro Pomponaci – Nicolas d'Autrecours – Lorenzo Valla – Melanchton ve Reform döneminin çeşitli ruh kuramcıları – Kopernik – Giordano Bruno – Francis Bacon – Descartes – Hayvanların psikolojisinin etkileri – Descartes'ın sistemi ve gerçek görüşleri.

ÜÇÜNCÜ KISIM

XVII. YÜZYIL MATERYALİZMİ

Birinci Bölüm

GASSENDİ 217

Epikurosçuluğun canlandırıcısı Gassendi – Özellikle doğa incelemeleri açısından zamanın ihtiyaçlarına en iyi cevap veren bu sistemin tercih edilmesi – Tanrıbilimle uzlaşma – Gassendi'nin gençliği – "Paradoksal Düşünceler" – Gassendi'nin karakteri – Descartes'la polemiği – Öğretisi – Ölümü – Fizik ve doğa felsefesinin reformundaki rolü.

İkinci Bölüm

HOBBES 231

Hobbes'un entelektüel gelişimi – Fransa'da kalışı sırasındaki çalışma ve serüvenleri – Felsefe tanımı – Yöntemi – Hobbes, Bacon'a değil, Descartes'a bağlıdır – Çağdaş büyük keşiflerden haberi olması – Tanrıbilime karşı savaşı – Hobbes'un siyasal sistemi – Din tanımı – Mucizeler – Temel fizik görüşleri – Göreciliği – Duyum kuramı – Evren ve cisim olarak Tanrı.

Üçüncü Bölüm

İNGİLTERE'DE MATERYALİZMİN YARATTIĞI SONUÇLAR 247

XVII ve XVIII. yüzyıl materyalizmleri arasındaki ilişkiler – İngiltere'de materyalizmin gelişmesine olumlu bir katkıda bulunmuş olan koşullar – Fizik ve doğa bilimlerine dayanan materyalizmle dinsel inancın birleşmesi – Boyle ve Newton – Boyle: Kişiliği ve karakteri – Deneyime özel sevgisi – Boyle, mekanik evren anlayışının taraftarıdır – Newton: Karakteri ve yaşamı – Newton'un yerçekimini nasıl keşfettiği üzerine düşünceler: Newton, yerçekiminin fiziksel bir nedenden ileri geldiği hakkındaki genel varsayımı kabul etmekteydi – Bu, varlığı farz edilen nedenin, göksel cisimlerin hareketlerini de belirlediği görüşünün ortaya çıkışı yakındı. Bu görüşün bir hazırlığı yapılmıştı. Bütünün etkisinin özel parçacıklara aktarılmasıyla yapılan şey, atomculuğun mantıksal bir sonucunu çıkarmaktan ibaretti. – Çarpmadan ötürü gravitasyonu meydana getiren ağırlığı olmayan bir madde varsayımını hazırlayan, Hobbes'un atomculuk konusundaki göreciliğiydi – Newton'un kendisi, bugün kuramına ilişkin olarak herkes tarafından kabul edilen yoruma en büyük bir açıklıkta karşı çıkmıştır. Ancak o, sorunun fiziksel yanını, matematiksel yanından ayırmaktadır – Salk matematiksel incelemelerin başarıya erişmesinden, yeni bir fizik doğmuştur – Çağın siyasal yapısının sistemlerin sonuçları üzerindeki etkileri – J. Locke – Yaşamı, fikirlerinin gelişimi "İnsan Zihni" hakkındaki yapıtı – Diğer yazıları – John Toland: Felsefi bir dine ilişkin görüşü – Toland'ın "Maddenin Ana Özelliği Olarak Hareket" adlı incelemesi.

DÖRDÜNCÜ KISIM

XVIII. YÜZYIL MATERYALİZMİ

Birinci Bölüm

MATERYALİZMİN FRANSA VE ALMANYA'DAKİ ETKİLERİ 278

İngiltere, materyalizmin ve dinsel fikirlerle materyalist fikirlerin birbirlerine karışımının klasik ülkesidir – XVIII. Yüzyıl İngiliz materyalistleri: Hartley – Priestley – Fransa'da Şüphecilik – La Mothe le Vayer – İngiltere'yle Fransa arasında entelektüel ilişkilerin başlaması – Voltaire – Voltaire'in Newton'un sistemini hâkim

kılma çabaları – Materyalizme karşı tutumu – Shaftesbury – Diderot: Materyalizm ile ilişkileri – Almanya'nın entelektüel durumu – Descartes ve Spinoza'nın etkileri – İngilizlerin etkisi "Ruhun Özü Üzerine Mektuplar" – Materyalizmin çeşitli izleri.

İkinci Bölüm

DE LA METTRİE 313

Zamandizinsel sıra – Yaşam öyküsü – "Ruhun Doğal Tarihi" – Arnobius'un varsayımı ve Condillac'ın heykeli – "Makine-İnsan" – De la Mettrie'nin karakteri – Ahlak kuramı – Ölümü.

Üçüncü Bölüm

DOĞA SİSTEMİ 347

Fransa'daki edebi hareketin temsilcileri, bunların materyalizmle ilişkileri – Cabanis ve materyalist fizyoloji – "Doğa Sistemi": Genel karakteri – Yapıtın yazarı baron d'Holbach'tır – d'Holbach'ın diğer yazıları – Ahlakı – Yapıtın özeti İnsanbilimsel bölümü ve doğa incelemesinin genel ilkeleri – Ahlak dünyasındaki zorunluluk; Fransız Devrimiyle ilişkiler – "Düzen ve düzensizlik, doğada değildir" Voltaire'in bu sava karşı çıkışı – Fikirlerin çağrışımı yaşasına uygun olarak materyalizmden çıkarılan sonuçlar – Estetik kuramla ilgili sonuçlar – Diderot'nun "güzellik" anlayışı – Ahlaksal ve estetik fikirler yasası – d'Holbach'ın tinsel bir ruh fikrine karşı açtığı savaş – Berkeley hakkındaki görüşü – Ahlakı, fizyolojiye dayandırma denemesi – Siyasal metinler – Yapıtın ikinci kısmı: Tanrı kavramına açılan savaş – Din ve ahlak – Genel olarak tanrıtanımazcılığın olanağı – Yapıtın sonucu.

Dördüncü Bölüm

ALMANYA'DA MATERYALİZME KARŞI TEPKİ 373

Leibniz'in felsefesi materyalizmi yenmeye çalışır. Felsefe öğretilerinin halk üzerindeki etkisi ve gerçek anlamı. Ruhun tinselliği görüşü – İyimserlik ve mekanikle ilişkileri – Doğuştan fikirler kuramı Wolff'un felsefesi ve ruhun birliği kuramı – Hayvan psikolojisi – Materyalizme karşı yazılar – Materyalizme karşı çıkan üniversite felsefesinin yetersizliği – XVIII. yüzyılın idealist eğilimi tarafından geriye itilen materyalizm – İdealin peşinde – Spinozacılığın etkisi – Goethe: Spinozacılığı ve "Doğa Sistemi" hakkındaki görüşü – Her türlü felsefenin dışarı atılması.

İKİNCİ CİLT

BİRİNCİ KISIM

ÇAĞDAŞ FELSEFE

Birinci Bölüm

KANT VE MATERYALİZM 7

Alman Felsefesinin Kant'a Geri Dönüşü – Eleştiriciliğin (kritizismus) Kalıcı Önemi– Metafiziğin Bakış Açısının Tersine Dönmesi – Hareket ve Düyüm; Fenomen (Erscheinung) Olarak Dünya – Yapının (Organisation) Ürünü Olarak Deney (Erfahrung). Platon ve Epikuros'la İlişkilerinde Kant – Öznelciliğe (Subjectivismus) ve Şüpheciliğe Karşı Kant. Hume'un etkisi; Hume'un Bakış Açısı – Kant ve Deney – Deneyin Analizi. Sentetik a priori Yargılar – A priori Öğelerin Keşfi – Duyarlılık (Sinnlichkeit) ve Anlık (Verstand) – Duyarlılığın Formları Olarak Uzay ve Zaman. Duyum, Duyumla Karşılaştırılamaz mı? Psikofizik – Bununla Birlikte Uzay ve Zamanın A priori'liği Savunulabilir – Materyalizmin Uzay ve Zaman Öğretisine Karşı Tavrı – Kategoriler – Hume'un Nedensellik Kavramına Saldırısı – Kategorilerin Dedüksiyonu – Dedüktif Yöntemin Kusurları – Sağduyu (der gesunde Menschenverstand). A priori Kavramların Temeli – Nedensellik Kavramına İlişkin Farklı Görüşler – Nedensellik Kavramı Karşısında Deneycilerin (Empirist) ve Materyalistlerin Tutumu – Kendinde Şey (Ding an Sich) – Kategorilerin Türetilmesi ve İdelerin Kaynağı – Seçme Özgürlüğü ve Ahlak Yasası – İdeal Olarak Akılsal Dünya.

İkinci Bölüm

KANT'TAN BU YANA FELSEFİ MATERYALİZM 71

Metafizik, Almanya'ya kalırken çağdaş felsefeyi yaratan ülkeler gerçek hayata yüzlerini çeviriyorlar – Almanya'da entelektüel gelişmenin ilerleyişi – Materyalizmin canlanmasının nedenleri: Doğa bilimlerinin etkisi; Cabanis ve fizyolojide somatik yöntem – Felsefi tartışmalar ve düşünce özgürlüğü alışkanlığının etkisi – Doğa felsefesine yönelim – 1830'dan sonra realizme doğru gidiş – Feuerbach – Max Stirner – Şiirin gerilemesi; Sanayinin ve doğa bilimlerinin gelişmesi – Eleştiri-

sel tanrıbilim ve genç Almanya – 1848 yılına kadar gitgide büyüyen zihinsel hareket – Tepki ve maddeci ilgiler; Doğa bilimlerinin yeni atılımı – Materyalist tartışmanın başlangıcı – Büchner ve felsefe – Büchner; Kişisel ayrıntılar; O, Moleshchott'tan etkilenmiştir; Büchner'in materyalizminin karanlığı ve kusurları – Moleschott; Hegel ve Feuerbach'tan etkilenmiştir; Moleschott'un bilgi teorisi materyalist değildir – Kant'tan sonra materyalizmin imkânı. Kategorik emperatif: Verilmiş dünyayla yetin – Czolbe.

İKİNCİ KISIM

FİZİK BİLİMLERİ

Birinci Bölüm

MATERYALİZM VE PEKİN ARAŞTIRMALAR 115

Materyalistler ve uzmanlar; fizik bilimleri ve felsefede amatörlük ve okul – Fizik bilimlerine ve felsefeye uygun düşünme tarzı – Doğa bilgisinin sınırları – Du Bois – Reymond – Materyalistlerin ve tanrıbilimcilerin yanlış anlamaları – Du Bois – Reymond'un sonuçlarının düzeltilmesi – Doğanın bilgisinin sınırları genel olarak bilginin sınırlarıdır – Mekanik evren tasarımı bize şeylerin derin özünü gösteremez – Materyalizm kuramı gerçekte, araçsız veriyi görünüşte değiştirir. – Duyum, maddenin hareketliliğinden daha temel bir olaydır – Duyusal bir madde varsayımı da bütün güçlükleri ortadan kaldırmaz; bilinmeyen üçüncü şey – Materyalizme yapılan haksız eleştiriler – Materyalizm, felsefi ve tarihsel bilim tarafından yenilgiye uğramaktadır – Kuramların değeri – Doğanın incelenmesinde materyalizm ve idealizm.

İkinci Bölüm

KUVVET VE MADDE 155

Atom kavramının tarihi – Boyle – Newton'un çekim yasası ve Hobbes'un tesis etmiş olduğu atom kavramının göreciliğinin etkileri – Dalton – Richter – Gay – Lussac – Avogadro'nun molekül kuramı. Berzelius, Dulong ve Petit – Mitscherlich ve izomorfizm – Tipler kuramı – Kuramlara ilişkin kuşkular; olaylarla varsayım arasında daha sıkı ayrım – Matematikçiler ve fizikçiler – Uzamdan yoksun atomlar varsayımı – Fechner – Uzamdan yoksun atomlara itirazlar – Uzamsız bir kütle hakkında W. Weber'in görüşü – Yeni kimya kuramlarının ve sıcaklık mekaniği ku-

ramının atom kavramı üzerindeki etkisi – Kuvveti maddeye tabi kılmak yönünde materyalistlerin çabası; Bu çabanın eleştirisi – Moleküller gitgide daha iyi biliniyorlar; buna karşılık atomlar gitgide belirsizleşiyorlar – Kuvvetin korunması yasası – Bu yasanın madde kavramı üzerindeki etkisi; şey, madde ve kuvvetin görelici tanımları – Fechner ve Zöllner'in görüşleri. Kuvvet ve madde problemi, bir bilgi kuramı problemidir.

Üçüncü Bölüm

DOĞA BİLİMİNE GÖRE EVRENİN MEYDANA GELİŞİ 190

Yeni kozmogoni Newton'a bağlanmaktadır – Yoğunlaşma kuramı – Jeolojide değişmezlik kuramı – Büyük çağlar – Güneş sisteminin ve evrendeki hayatın ortadan kalkmasının zorunluluğu sonucu – Organizmaların kaynağı – Kendiliğinden üreme varsayımı – Thomson ve Helmholtz'a göre nakletme kuramı – Zöllner bu kurama karşı çıkmaktadır – Fechner'in görüşleri.

Dördüncü Bölüm

DARVİNCİLİK VE EREKBİLİM 207

Darwinci tartışmaya ilgi çok arttı; Sorunlar uzmanlaştı, ancak ana çizgiler aynı kaldı – Tür boş inancı – Deneyimin zorunluluğu – Erekbilim – Birey – Hayvanlar aleminin sınıflandırılma şebekesi aşağı dereceden hayvanlarla ilgili olarak yararsız olmaktadır – Yaşam kavgasının zorunlu sonuçları olarak organik formların değişmezliği – Formların dengesi – Taklit (Mimicry) – Büyüme korelasyonu – Morfolojik türler. Evrim yasası – Birbirine benzer ilkel türler arasındaki farklılıklar – Monofiletik ve polifiletik evrim – Sahte ve gerçek erekbilim – Sahte erekbilimin örneği olarak ihtimaller hesabıyla ilgili kaba bir yanlışa dayanan Hartmann'ın erekbilimi – "Bilinç-dışı Felsefe"sinin değeri.

ÜÇÜNCÜ KISIM

FİZİK BİLİMLERİ (DEVAM)

İNSAN VE RUH

Birinci Bölüm

İNSANIN HAYVANLAR DÜNYASINDAKİ YERİ 247

Evrenle ilgili sorunlar karşısında antropolojik sorunlara artan ilgi; Antropolojik bilimlerin ilerlemesi – Evrim kuramının insana uygulanabileceği açıktır – Cuvier'in yargıları – Diluvyen dönemi insanlarının artıklarının keşfi; Onların yaşı – Eski bir kültürün izleri – Güzellik duygunun etkisi – Dikey duruş – Dilin doğuşu – Kültürünün gelişmesinin önce ağır, sonra gitgide hızlanan yürüyüşü – Tür sorunu – İnsanın maymunla ilişkileri.

İkinci Bölüm

BEYİN VE RUH 269

Konunun güçlükleri ancak bilimin ilerlemesiyle daha açık bir biçimde ortaya çıktı. Üniversite psikolojisinin zararlı sonuçları – Frenoloji – Ruhsal faaliyetin temel unsurları olarak refleks hareketler – Pflüger'in deneyleri – Çeşitli yanlış anlamalar ve fizyolojik deneylerin yetersiz yanları – Beyin hiçbir psikolojik soyutlama üretmez – Carus ve Huscke'nin hatalı yorumları – Her şeyden önce üniversitelerin psikolojiyle ilgili görüşleri dışarı atılmalıdır – Zihinsel yetilerin beyinde belli yerleri olduğu önyargısının sürdürülmesi – Meynert'in beyinle ilgili araştırmaları – Hareki yolların psikolojik önemi – Bütün sinirlerde uyarılma olayının aynı türdenliği – Hitzig, Nothnagel ve Ferrier'nin deneyleri – Wundt'un ruhsal işlevlerle ilgili ilkel fizyolojik olaylar hakkındaki iddiası – Beynin işlevleriyle kuvvetin korunması yasasının kanıtlanması – Duyumun içeriğinin zihinsel değeri.

Üçüncü Bölüm

DOĞA BİLİMİNE UYGUN PSİKOLOJİ 306

Matematiksel ve doğa dilimine uygun psikoloji denemelerindeki hatalar – Herbart ve okulu – Bir psikoloji eleştirisinin zorunluluğu – "Ruhun özü" hakkında

varsayımlar – Ruhsuz bir psikoloji – Kendini gözlemenin ve "iç duyu" aracılığıyla gözlemin eleştirisi – Doğa biliminin yöntemi ve spekülasyon – Hayvanların psikolojisi – Halkların psikolojisi; etnografik yolculuk hikâyeleri – Darwin'in etkisi – Somatik yöntem. Deneyimin kullanımı üzerine – İngiltere'de empirik psikoloji – Mill, Spencer ve Bain – Ahlak istatistiği.

Dördüncü Bölüm

DUYU ORGANLARI FİZYOLOJİSİ VE TASARIM OLARAK EVREN 335

Duyu organları fizyolojisi bizim dış nesneleri algılamadığımızı, fakat fenomeni onlardan çıkardığımızı gösteriyor – J. Müller ve Überweg'e göre nesnelerin dışarıya nakledilmesi ve doğru görüş – Überweg'in kuramının daha sonraki işlenmesi ve eleştirisi – Duyu algılarının özüne ilişkin olarak Helmholtz – Soyutlama araçları olarak duyu organları – Düşüncede soyutlamayla benzerlik – Olayların psikolojik açıklaması mekanik bir nedenin varlığını dışlamaz – Yapımızın ürünü olan duyular dünyası – Bilinç-dışı akıl yürütmeler – Bütün psişik fonksiyonlarla ilgili olarak bir mekanizmin kabulü materyalizmi belirlemez; Çünkü mekanizmin kendisi sadece bir tasarımdır – Uzayın aşkın gerçekliğini kanıtlama yönünde Überweg'in girişimi – Sonuçlar – Rokitansky özellikle atomcu kuramın evren hakkındaki idealist bir anlayışa temel ödevi gördüğünü açıklıyor.

DÖRDÜNCÜ KISIM

AHLAKİ MATERYALİZM VE DİN

Birinci Bölüm

EKONOMİ POLİTİK VE BENCİLLİĞİN DOGMATİĞİ 356

Salt bencil bir toplum varsayımının doğuşu – Soyutlamanın hak ve sınırları. Gerçekle karıştırılan soyutlama – Sermayenin teşekkülü ve ihtiyaçların artması yasası – Bencilliğin sözde faydası – Bencillik ve sempatinin kökeni – Buckle, ahlaksal ilerlemeyi yadsımakta haksızdır – Ahlak ilkesi olarak bencillik ve çıkarların uyumu – Çıkarların uyumu kuramının incelenmesi – Eşitsizliğin nedenleri ve proletaryanın doğuşu.

İkinci Bölüm

HIRİSTİYANLIK VE AKILCILIK 382

Toplumsal kötülüklere karşı ilaç olarak Hıristiyanlık fikirleri – Mill'e göre onların açık etkisizlikleri – Dolaylı ve yavaş yavaş gerçekleşen etki – Hıristiyanlık ve toplumsal reform bağlantısı – İnancın kısmen destekleyici, kısmen karşı çıkıcı etkileri – Ahlakta ve dinde formun önemi – Dinin hakikate sahip olma iddiası – Şiirsiz akılsal bir dinin imkânsızlığı – Papaz Lang bu öğretiye itiraz etmektedir.

Üçüncü Bölüm

AHLAKSAL MATERYALİZMLE VE DİNLE İLİŞKİLERİNDE KURAMSAL MATERYALİZM 397

Dine karşı alışılagelen saldırıların özelliği – Anlık ilkesinin ağır basması – Yeni bir dinin planları. Comte'un yeni hiyerarşisi – Doğa bilimine ilişkin bilgiler kilisesel olarak değil salt laik bir tarzda ele alınmalıdırlar – Dini meydana getiren ahlaksal eğitim değildir, ruha geçirilen trajik heyecandır – İnsanlık kültümüzün dinsel biçimlere ihtiyacı yoktur – Materyalizmin daha tutarlı olarak yapacağı şey,dini tümüyle reddetmektir – Ahlaksal materyalizmle kuramsal materyalizm arasındaki bağlantının incelenmesi – Überweg'de materyalizmin gelişmesi – Daha önceki bakış açısı – Fizyolojisinin materyalist karakteri – Erekbilimi – Tanrı'nın varlığı – Überweg materyalizme geçiyor; Czolbe'ye ve yazara gönderdiği mektuplarda bunun kanıtları – Czolbe'in Überweg'e izafe ettiği tanrıtanımazcılık üzerine şüpheler – Evren anlayışının ahlaksal sonuçları – Hıristiyanlıkla ilişkileri – David Frederic Strauss. Son ve nihai evren anlayışı özü itibariyle materyalisttir – Materyalizmi doğru ve tutarlıdır – Toplumsal ve siyasal sorunları tartıştığında Strauss yüzeyseldir. Tutucu eğilimleri – Hıristiyan ahlakının özel karakterlerini reddetmektedir. İyimserlik. Özgür toplulukların kültünün eleştirisi – Halka ve ihtiyaçlarına karşı ilgisizlik – Zengin sınıflar materyalizme dönmektedirler – Sosyalistler – Uygarlığımız yıkılma tehlikesi altındadır.

Dördüncü Bölüm

İDEAL BAKIŞ AÇISI 427

Gerçekliğin felsefesi olarak materyalizm. Gerçeğin özü – Spekülasyon ve dinde sentezin fonksiyonları – İyimserlik ve kötümserliğin kaynağı – Gerçeğin değeri ve

önemi; Sınırları; ideale götüren adım – Gerçeğin ideal bir dünyayla tamamlanmaya ihtiyacı vardır; Schiller'in felsefi şiirleri. Dinin geleceği ve derin özü – Din felsefesi, özellikle Fichte. İç hayatlarının biçimine göre insanların gruplandırılmaları – Kritik dönemlerde dinin kaderi. Yeni din biçimlerinin imkânı. Dinin var olabilme koşulları – Taban tabana zıt bakış açıları arasında barışın koşulları – Materyalizme ilişkin tartışma çağımızın ciddi bir belirtisidir – Toplum sorunu ve pek yakında çıkacak kavgalar. Barışçı bir değişmenin imkânı.

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Alman filozof, felsefe tarihçisi, sosyologu Friedrich Albert Lange 28 Eylül 1828'de, Solingen yakınlarında Wald'da doğdu. Duisburg, Zürich ve Bonn'da öğrenim gördü. Birkaç kez gimnazyum hocalığı yaptıktan sonra *Eğitim kuramları ile çeşitli dünya görüşleri arasında ilişkiler*'i konu olan tezini başarı ile verip Bonn üniversitesinde hoca oldu. Bismark'ın iç politikasının karşısındaydı. Alman sendikacılığı ile uğraşmaktaydı. Hocaların siyasal hareketlere katılmasını yasaklayan hükümet kararı üzerine görevinden istifa etti. Duisburg'da gazete editörü ve ticaret odası sekreteri olarak çalıştı. Sosyalist sempatileri ile mali konulardaki dehâsının birbirleriyle uzlaşmaz olmadıkları anlaşılmaktadır. 1866'da İsviçre'ye döndü. 1870'de Zürich'te tümevarım mantığı profesörü oldu. 1872' de Marburg'ta profesörlüğe atandıktan üç yıl sonra aynı kentte öldü.

Ana eserleri *die Arbeiterfrage* (İşçi Sorunları), 1865; *J. S. Mill's Ansichten über die soziale Frage* (J. S. Mill'in Toplumsal Soruna İlişkin Düşünceleri), 1866; ölümünden sonra yayınlanmış olan *Logische Studien* (Mantık İncelemeleri), 1877 adlı kitapları ile burada çevirisini sunduğumuz *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi) 1866 adlı ünlü kitabıdır.

Lange'nin felsefe ve felsefe tarihi bakımından önemi esas olarak bu sonuncu kitaptan, *Materyalizmin Tarihi*'nden gelir. Bu kitabın kendisi ise, *a*) Lange'nin kendi felsefesine ilişkin görüşlerini içermesi bakımından, *b*) geçen yüzyılın üçüncü çeyreği içinde yazılmış olmasına rağmen hâlâ değerinden hiçbir şey kaybetmeyen "materyalist kuramların tarihi ile ilgili ikinci dereceden en önemli kaynak"[1] olması bakımından önem taşır.

F. A. Lange felsefe tarihinde Yeni-Kantçı akımın başlatıcıları arasında yer alır. Yeni-Kantçılık 1870-1920 yılları arasında Almanya'da egemen olmuş, öğretileri birbirlerinden çok farklı, ancak bazı önemli noktalarda benzerlik gösteren çeşitli hareketlere verilen ortak bir addır. Bunların ortak sloganı "Kant'a dönüş"tür. Onlar bununla irrasyonalizm ve spekülatif natüralizme karşı güçlü bir tepkiyi ve felsefenin ancak Kant'ın yöntem ve zihniyetine dönüşle bir bilim olabileceği yönünde kuvvetli bir inancı dile getirirler. Ancak tümü Kant'ı aynı şe-

(1) Keith Campbell, *Materialism* mad. *The Encyclopaedia of Philosophy*, V. Cilt, The Macmillan Company and the Free Press, New York, 1972, s. 187.

kilde anlamazlar. Bundan dolayı da ondan çıkardıkları mesajın farklılığına bağlı olarak farklı öğretileri geliştirirler.(2)

İşte Lange, Lelmholtz'la (1821-1894) birlikte Yeni-Kantçılığın 'Fizyolojik Yeni-Kantçılık' veya 'Fizyolojik Yön' (Richtung) diye adlandırılan grubu veya doğrultusu içinde yer alır.

Lange, Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi* ile *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni özenle birbirinden ayırır ve onun ölümsüz başarısını kuramsal felsefesinde bulur. Pratik felsefesinin yerine ise bir başkasını geçirmeye çalışır. Lange, Kant'ın pratik aklın konusu olan *a priori* dünyasının varlığına inanmadığı gibi, bu dünyayı ele alacak herhangi bir metafiziğin imkânını da kabul etmez. Başka deyişle o, Kant'ın 'kendinde şey'ini reddeder ve Kant sonrası Alman felsefesinin, yani Alman romantik filozoflarının 'kendinde şey' araştırmalarına küçümseme ile bakar. Bizi deney dünyasının ötesine götürme iddiasında olan herhangi bir bilginin imkânını reddetme konusunda bizzat Kant'ın kendisinin kanıtlarına başvurur.

Lange, Kant'ın 'zihnin *a priori* kategorileri'ni fizyolojik olarak yorumlama çabasında Helmholtz'a yaklaşır. Helmholtz, duyusal (sensory) niteliklerin öznel olduğu görüşünü savunmuş, onları duyu organlarımızla ilişki içinde bulunan bilinmeyen nesnelerin 'işaretler'i olarak kabul etmiştir. Ona göre algı, algıyı meydana getiren nesne kadar algılayan organa bağlıdır. Bundan dolayı, duyum veya algı, algının nedeni olan nesnenin kopyası değil, işaretidir. Onun ikisi arasındaki ilişkiler, aynı koşullar altında aynı nesnenin aynı işareti meydana getirmesi, aynı olmayan işaretlerin de her zaman aynı olmayan etkilere karşılık olmasından ibarettir. Bu olgunun önemli sonucu, gerçek dünyanın yasallığının işaretlerin dünyasında yansımasıdır.(3) Böylece, Helmholtz'a göre, uzay ve zaman da şeylerin kendilerine ait değillerdir. Onlar bedensel yapımıza bağlıdırlar. Buradan hareketle Helmholtz, Kant'ın Euklides'in geometrisinin biricikliği görüşüne karşı çıkarak, her biri belli bir sinirsel-fizyolojik yapıya sahip olan bir varlık için uygun ve zorunlu olan, bununla birlikte hiçbiri evrenin gerçek yapısını yansıtmayan farklı uzay ve geometrilerin mümkün olduğu görüşünü savunur. Nihayet Helmholtz doğada bulunduğuna inandığımız nedensellik yasasının da fizyolojik-psikolojik yapımıza bağlı salt bir varsayımdan başka bir şey olmadığı düşüncesini ileri sürer.(4)

---

(2) Lewis White Beck, *Neo-kantianism* mad. *The Encyclopaedia of Philosophy*, V. Cilt, s. 468.

(3) Friedrich Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 4. Kısım, 12. baskı, Berlin, 1923, s. 420.

(4) *a.g.e.*, s. 420; Ayrıca bkz: L. W. Beck, *Neo-kantianism* mad. *The Encyclopaedia of Philosophy*, s. 469.

İşte Lange de bilgi teorisinde Helmholtz'un bu düşüncelerine çok yakın düşünceler ileri sürer. Ona göre de 'duyusal' veya 'deneysel dünya', bizim yapımızın bir ürünüdür: "*Bizim görünen* (bedensel) *organlarımız, fenomenler dünyasının bütün diğer kısımları gibi, yalnızca bilinmeyen bir nesnenin imgelerinden ibarettir. Yapımızın transandantal temeli, bizim için, üzerine etkide bulunan şeylerin kendileri kadar bilinemezdir. Bizim bildiğimiz her zaman onun ikisinin* (yani yapımızla, bilinmeyen bir nesnenin) *ürünü olan şeydir*".(5)

Lange'nin *Materyalizmin Tarihi* bu kısaca işaret ettiğimiz yöndeki düşünceleri ışığında materyalizme ve tarih boyunca ortaya çıkan çeşitli materyalist öğretilere ilişkin eleştiri ve değerlendirmelerini içermektedir. Lange materyalizmde iki şeyi birbirinden özenle ayırmaktadır. Bunlardan biri şeylerin en son gerçeğinin, özünün bir açıklaması olma iddiasında bulunan materyalizm veya bir "metafizik" olarak materyalizm; diğeri ise doğayı incelemekte ve doğal olayları açıklamakta bir "yöntem" olarak materyalizmdir. Ona göre materyalizm, 'varlık' sorununun bir çözümü, bir varlıkbilim (ontoloji) olmak istediği takdirde, haksızdır. Çünkü bu takdirde o, naif bir realizm ve dogmatik bir metafizikten başka bir şey değildir. Kant ve fizyolojik psikoloji, algılayan özneden bağımsız reel, nesnel bir töz, bir kendinde şey, bir 'madde' anlayışının temelsiz olduğunu göstermiştir. Madde, en fazla zihnin nesnel bir gerçekliğe tekabül ettiğini farz ettiği bir 'tasarım'dan (vorstellung) ibarettir. Ancak ereksel nedenlerin mutlak inkârı, doğal olayların mekanist açıklaması ve "fenomen"ler arasındaki ilişkileri betimlemeye çalışan bilimsel bir yöntem olarak materyalizm, haklıdır.(6)

Ancak bütün bunlar Lange'nin *her türlü* metafiziği, *her bakımdan* reddettiği, onun yerine bilimi geçirmek istediği, yalnız başına bilimin veya geçerli bir bilimsel yöntem olarak materyalizmin insanı, insani olay ve kurumları, kültür ve tarihi anlamak ve açıklamakta yeterli olduğunu düşündüğü anlamına mı gelmektedir? Kesinlikle hayır! Lange, açık olarak reddettiğinin, bilim olmak, bilimin *içinde* yer almak isteyen metafizik olduğunu belirtir. Bilimin *dışında,* bilimin *yanında,* kaynağını insanın en derin ideal, arzu ve umutlarında, tek kelime ile doğasında bulan, yapı bakımından din ve sanata benzer bir şey olarak metafizik mümkündür. Böylece Lange metafiziği, sanat ve dinle birlikte aynı alana ait bir etkinlik olarak ortaya koyar. Bu hayalgücünün, şiirin (Dichtung) alanıdır. Bilimin alanının yanında ideallerin, arzuların, umutların, tek kelime ile değerlerin alanı vardır ve bu iki alanı birbirine karıştırmamak gerekir. Kant'ın büyük eksikliği 'pratik akıl'ın dünyasının aslında bir 'şiir dünyası' olduğunu fark etme-

---

(5) Uebereg, *Grundriss*, s. 420-421.

(6) A. Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev: Vehbi Eralp, 1949, İstanbul, 353-354.

mesi, salt aklın eleştirisinde reddettiği metafiziği bu alan üzerinde yeniden kurmaya çalışmasıdır.(7)

Lange'nin bu kitabının felsefe tarihi açısından diğer önemli bir yanı, Antik Yunan felsefesi hakkındaki geleneksel anlayışa çok aykırı düşen ve ilk ortaya konduğu günden bu yana bir hayli taraftar kazanmış olan bir tavrın ilk örneğini oluşturmasıdır. Sözünü ettiğimiz geleneksel anlayışa göre Yunan felsefesi Sokrates-öncesi filozoflarla karanlıktan sıyrılarak ilk ve çocukluk dönemini yaşamış, Atina okulu yani Sokrates, Platon ve Aristoteles'le birlikte gelişmesinin doruk noktasına erişerek en olgun meyvelerini vermiş ve Epikuros, Stoacı okullarla birlikte bir gerileme dönemine girerek canlılığını kaybetmiş ve sonunda yeniden karanlığa dönmüştür. İşte Lange bu görüşe kesin bir biçimde karşı çıkarak Sokrates, Platon ve Aristoteles tarafından temsil edilen Atina okulu felsefesinin Yunan felsefesinin gelişmesinde bir doruk noktası olması şöyle dursun, Sokrates-öncesi felsefenin çeşitli alanlarda gerçekleştirmiş olduğu ilerlemelere karşı "felsefeye-aykırı düşüncenin bütün eski yanlışlarını yeni bir form altında ortaya koymaya çalışan kelimenin en kötü anlamında bir tepki" olduğunu ileri sürer: Bu 'tepki' Sokrates-öncesi felsefenin, doğal olayları değişmez, mutlak yasalardan çıkarmasına, doğada zorunluluğa ancak istemeyerek bir yer veren insanbiçimci bir akılla karşı çıkmıştır. Yine bu tepki Sokrates-öncesi felsefenin mekanizmine, en parlak biçimleri altında bile ancak sığ bir insanbiçimciliği gizleyen bir erekbilimle karşı çıkmıştır. Yine bu tepki, Sokrates-öncesi felsefenin insan zihninin ilk kez gerçekten kalıcı bir değer taşıyan kavramlara yükselmesini sağlayan matematik ve fizik incelemeleri tercihine, ahlakın lehine olarak doğa araştırmalarını tamamen bir yana bırakmakla karşılık vermiştir. Kısaca Atina okulu hemen hemen her alanda Sokrates-öncesi Yunan felsefesinin gerçekleştirmiş olduğu ilerlemeler karşısında tam bir gerilemeyi temsil eder.

Lange'nin bu ana tezi ve değerlendirmesi, başta Nietzsche olmak üzere Yunan felsefesi, bilimi ve genel olarak kültürü üzerine araştırmaları ile tanınan çeşitli ve ünlü tarihçiler (örneğin Benjamin Farrington, John Burnett, T. Gompartz vb.) üzerinde hayli etkili olmuştur. 1866 tarihinde dostu Erwin Rohde'ye yazdığı bir mektupta Nietzsche aynen şunları söylemektedir: "Schopenhauer, Wagner ve Lange'nin bu kitabı; daha fazlasına ihtiyacım yok".(8) Nitekim 1872-1875 yılları arasında yazacağı *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* adını taşıyan ve Sokrates-öncesi filozoflara ayrılmış olan ünlü eserinde Nietzsche, Lange'ninkinden ayrı, Yunan toplum ve kültürü üzerine kendi özel kuramından kaynaklanmakla birlikte, yapı itibariyle onunkiyle hemen hemen aynı olan bir

---

(7) Ueberweg, *Grundriss*, s. 421; Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 354.

(8) Walter Kaufmann, *Nietzsche* mad. *The Encyclopaedia of Philosophy*, V. Cilt, s. 505.

tez geliştirir. Bu, Sokrates, Platon ve Aristoteles'in temsil ettikleri Yunanlıların 'klasik' dönemlerinin felsefesinin, Sokrates-öncesi 'trajik' dönemin 'büyük' felsefesinin yönünü değiştirdiği, saptırdığı tezidir.(9)

Lange'nin bu kitabının ülkemizde felsefe ile uğraşan aydınlar üzerinde de oldukça etkili olduğu anlaşılmaktadır. Cemil Sena *Filozoflar Ansiklopedisi*'nde Lange'ye ayırdığı maddede, tüm eserinde Lange'nin bu kitabından "geniş ölçüde yararlanmış" olduğunu belirtmektedir.(10) Adnan Adıvar'ın *Tarih Boyunca Bilim ve Din* adlı değerli kitabında da bu eserden, hatta biraz da gereğinden fazla diyebileceğimiz bir ölçüde, yararlanmış olduğu anlaşılmaktadır.

Bu kitabın çevirisinde, Almancam yeterli olmadığından, aslına değil, Fransızca'ya yapılmış olan şu çevirisine dayandım: *Histoire du Materialisme*, Fransızca'ya çeviren B. Pommerol, Paris, Librairie Schleicher Freres, 1910. Doğrusunun birincisi olduğunu bildiğimi ve şu ana kadar kimsenin bu çok değerli eseri dilimize kazandırmamış olmasından dolayı, aslından olmasa da Türkçe'ye çevirmek zorunluluğunu duyduğumu belirtmeye gerek bile görmüyorum.

Bu kitabın ilk iki kısmı bir cilt olarak 1982 yılında yayınlandı.(11) Son iki kısmı ise ilk kez yayınlanmaktadır. Böylece onun birinci cildinin önsözünde "fırsat bulunca en kısa zamanda ikinci cildini de yayınlamayı düşündüğüme" dair vaadimi geç de olsa gerçekleştirebilmekten ötürü mutluyum.

Materyalizmin Tarihi'nin birinci cildinin önceki baskılarında kitabın sonuna yerleştirilen dip notları bu baskıda sayfa altlarına alınmıştır. Bunun okuyucuya bu notlardan daha fazla yararlanma imkânını vereceği umut edilmektedir. Yine birinci cildin ilk baskısında bulunan dip notlarının da dip notları bu baskıda dip notlarının içine alınmıştır.

Prof. Dr. Ahmet Arslan
Bornova, 1998

---

(9) Friedrich Nietzche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev: Nusret Hızır, Elif Yay. İstanbul, 1963; özellikle Önsöz'de XIV-XV. sayfalara bkz.

(10) Cemil Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, s. Cild, Remzi Kitabevi, 1976, İstanbul. s. 190.

(11) *Materyalizm Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Birinci Cilt (Başlangıçtan Kant'a Kadar), İzmir, 1982. Bu aynı cilt daha sonra, aynı ad altında Gündoğan yayınları arasında bir kez daha yayınlanmıştır.

BİRİNCİ KISIM

İLKÇAĞ'DA MATERYALİZM

Birinci Bölüm

ESKİ ATOMCULUK DÖNEMİ – ÖZELLİKLE DEMOKRİTOS

Evren hakkında felsefi bir görüş oluşturma yönündeki ilk denemeler arasında, materyalizme rastlanır – Felsefeyle din arasındaki çatışma – Bu çatışmanın Eski Yunan'daki örnekleri – Felsefenin kökeni, matematik ve doğa incelemelerinin etkisi – Doğu ile ilişkiler, Ticaret – Tümdengelimin ağır basması – Atomculukla materyalizmin sistemleştirilmesi – Demokritos: Yaşamı, kişiliği, öğretisi – Maddenin öncesiz sonrasızlığı – Zorunluluk – Atomlar ve boşluk – Evrenin doğuşu (cosmogonie) – Şeylerin ve atomların özellikleri – Ruh – Ahlâk – Empedokles ve ereklilik düşüncesinin kökeni.

Materyalizm, felsefe kadar eskidir; ancak felsefeden daha eski değildir. Uygarlığın en eski dönemlerinde doğal olarak hakim olan varlık tasarımı, ikiciliğin (dualisme) çelişkileri ve doğadaki varlıklara birer kişilik yüklemenin (personnification) düşsel biçimleri üzerine yükselemez. Bu çelişkilerden kaçma, evren hakkında sistemli bir görüş kazanma ve duyuların alışılagelen yanılgılarından kurtulma yönündeki ilk girişimler, doğrudan doğruya felsefenin alanına götürürler ve bu ilk girişimlerin içinde materyalizmin de yeri vardır.(1)

Ancak düşünce mantıksal bir biçimde çalışmaya başlar başlamaz, dinin geleneksel verileriyle çatışmaya girer. Dinin kökleri, bilgisiz halk yığınlarının karşı konulmaz bir güçle yeniden ve yeniden ortaya atmaktan bıkmadıkları en eski,

(1) "Materyalizm felsefe kadar eskidir; ancak daha eski değildir" başlangıç cümlem bazan yanlış anlaşıldı. O, önce, materyalizmi küçümseyenlere, bu dünya görüşünde felsefi düşüncenin tam tersini görenlere ve onun herhangi bir bilimsel değeri olmadığını söyleyenlere yöneltilmiştir. Daha sonra materyalistler içinde de her türlü felsefeyi küçümseyerek, kendi sistemlerinin felsefi bir düşüncenin sonucu olmayıp, daha çok deneyin, sağduyunun ve doğa incelemesinin bir meyvesi olduğunu sananları hedef almaktadır. İonya Doğa Filozoflarında bir felsefeye ilişkin ilk denemenin materyalist nitelikte olduğu ileri sürülebilirdi. Ancak Yunan'daki ilk kararsız ve yetersiz sistemlerden, tam bir tutarlılık ve açık-seçik bir bilinçle Demokritos tarafından gerçekleştirilmiş olan materyalizme erişinceye kadarki uzun gelişim döneminin kısa bir incelenmesi, materyalizmin, sadece ilk felsefe denemeleri *arasında* bulunduğunun kabul edilmesi gerektiğini göstermektedir. Çünkü eğer onu *a priori* bir tarzda hilozoizm ve panteizmle aynı şey olarak almıyorsak, "materyalizm", ancak maddeye salt maddi bir şey gözüyle bakıldığı zaman, yani onun parçacıklarının bizzat kendileri bakımından düşünen bir madde olmadıkları, tersine tümüyle maddi ilkelere göre hareket eden duyusuz cisimler, duygu ve düşünceyi ancak belli biçimlerde bir araya gel-

en kaba, en çelişik evren tasarımlarında bulunur. İçsel bir aydınlanma duygusu açık ve bilinçli bir algı ile olmaktan çok, duygusal bir yolla, dine derin bir anlam kazandırır. Mitolojinin zengin süsü, geleneğin saygıdeğer eskiliği, dini halkın çok sevdiği bir şey yapıp çıkarlar. Doğu'nun ve Eski Yunan'ın evrenin doğuşu hakkında ileri sürdükleri görüşler spritüalist olmadıkları gibi, materyalist bir nitelikte de değildirler. Onlar, tek bir ilke yardımıyla evreni açıklamaya çalışmazlar; tersine bize insana benzeyen Tanrıları, yani aynı zamanda maddesel ve tinsel ana varlıkları, birbirleriyle boğuşan öğeleri, ardı arkası kesilmeyen olaylar içinde savaşlar veren ve çok çeşitli varlıkları meydana getiren bazı kuvvetleri gösterirler. Bu olağanüstü olaylar karşısında, yeni yeni uyanmaya başlayan düşünce, birlik ve düzenlilik isteği ile ortaya çıkar. Bundan ötürü her felsefe, çağının tanrıbilimiyle (théologie) duruma göre az veya çok şiddetli, az veya çok gizli, kaçınılmaz bir savaş vermek zorunda kalır.

Eski Yunan'da bu tür kavgaların varlığını, hatta onların ne kadar şiddetli geçmiş olduğunu kabul etmemek bir yanılgı olacaktır. Bununla birlikte bu yanılgının nasıl doğduğunu göstermek zor değildir:

Uzak bir gelecekte, torunlarımızın elinde bugünkü uygarlığımız hakkında bir yargıda bulunmak için sadece bir Goethe'nin veya Schiller'in veya bir Herder'in, Lessing'in yapıtlarından kopuk kopuk parçalar olmuş olsa, bugün bizde çeşitli ayrı görüşteki grupları birbirinden ayıran derin uçurumların, şiddetli tartışmaların varlığını hemen hemen hiç kestiremeyeceklerdir. Zamanlarının birbirine karşıt çeşitli eğilimlerini kendi kişiliklerinde uzlaştırmak, her zaman büyük adamların bir özelliği olmuştur. İlkçağ'da Platon ve Sophokles de bu büyük adamlardandır. Bir yazar ne kadar büyükse, yapıtlarında, zamanının kitlelerini derinden etkilemiş olan, kendisinin de içlerinde belli bir rol oynamış olması gereken tartışmalarının izlerini o kadar az gösterir.

Yunan ve Roma şairlerinin kendisine vermiş oldukları eğlendirici ve hafif

---

meleri sonucunda meydana getiren duyusuz cisimler oldukları anlaşıldığı zaman ortaya çıkar. Böylece tam bir materyalizm, zorunlu bir biçimde, atomculuk olarak ortaya çıkar. Çünkü bütün olayları açık bir biçimde ve doğa-üstü özellikler veya güçleri işin içine karıştırmaksızın maddeden çıkarmak istediğimizde, maddeyi, hareket etmeleri için aralarına koyacağımız boşluklarla birlikte küçük parçacıklara bölmekten başka çare yoktur.

Aralarında gösterdikleri tamamen yüzeysel benzerliğe rağmen, Demokritos'un canlı atomlarıyla Apollonia'lı Diogenes'in sıcak havası arasında temel bir farklılık vardır: Bu sıcak hava, tamamen akılsal bir maddedir. O, bizzat kendisi bakımından duyum yeteneğine sahiptir ve akılsal gücünden ötürü hareket eder. Oysa Demokritos'ta ruhun atomları, bütün diğer atomlar gibi, salt mekanik ilkeler uyarınca hareket ederler. Onlar "düşünen varlık" olayını ancak, mekanik olarak gerçekleşmiş özel bir durumda meydana getirirler. Yine böylece Thales'in "canlı mıknatıs"ı, "her şey Tanrılarla doludur" sözünü son derecede sağlam bir biçimde doğrular. Ancak o, atomcuların, demirin mıknatıs tarafından çekilmesi olayını açıklamaya çalışırlarken dayandıkları anlayıştan tümüyle farklıdır.

biçimleri altında gördüğümüz mitoloji, ne halk kitlelerinin, ne de aydın sınıfların diniydi. O, bu her iki grubun da içinde birbirleriyle karşılaşabilecekleri tarafsız bir zemindi.

Halk, şairlerin yaratmış oldukları biçimde Olympos Tanrılarından çok, kentlerinin veya bölgelerinin özel Tanrısına veya Tanrıçasına inanıyor ve bu Tanrı veya Tanrıçanın imgesine tapınaklarında özel bir saygı gösteriyordu. Sofu halkın gönlünü çelen, tanınmış sanaçıların elinden çıkmış güzel heykeller değildi; eski, kaba bir tarzda yontulmuş, bununla birlikte geleneğin kutsallaştırmış olduğu heykellerdi. Bundan başka Yunanlılarda, tanrısal kayrılmalara susamış kitlelerin inanma ihtiyacı kadar, mağrur bir din adamları zümresinin çıkarlarına dayanan çok sert ve güçlü bir dinsel bağnazlık vardı.(2)

---

(2) Zeller'in tamamen karşıt iddiasına ["*Philosophie der Griechen*", 3. Baskı, I. s. 44 ve devamı] cevap olarak şunu belirtmek yerinde olacaktır: Burada bütün bu söylediklerimizi değiştirmek zorunda olmaksızın, Zeller'in "Yunanlılarda ne hiyerarşi, ne de dokunulmazlığı olan dogmalar vardı" görüşünü kabul edebiliriz. Her şeyden önce Yunanlılar, içinde bir hiyerarşinin ve dogmaların gelişebileceği siyasal bir birliğe sahip değildir. Onların dini, farklı kentleri ve bölgelerinin anayasalarından daha da büyük bir çeşitlilikle ortaya çıkmıştı. Doğal olarak kültün son derece yerel olan karakteri, Yunan kentleri arasında barışçıl ilişkilerin artması sonucunda, dinleri ve inançları yüksek ölçüde merkezileşmiş toplumların tahmin edemeyecekleri bir hoşgörü ve özgürlüğe erişecektir. Bununla birlikte Yunanistan'ı bir birliğe kavuşturmak isteyen eğilimler arasında en dikkate değer olanları, belki hiyerarşici-teokratik eğilimler oldular. Bunun bir örneği olarak Delphoi rahiplerinin nüfuzunu verebiliriz. Delphoi rahipleri "Yunanistan'da rahiplik mesleğinin güçten çok daha fazla şeref verici bir meslek olduğu" kuralına dikkate değer bir istisnayı oluşturmaktadır [Curtius'un "*Griechische Geschichte*"sine (I. s. 451)ve Gerhard, Stephani, Welcker vb.'nin Delphoi'li tanrıbilimcilerin Bacchus ve "*Sır Dinleri*" kültlerinin yayılması olayına katkılarıyla ilgili olarak verdikleri bilgilere bakınız].

Yunanistan'da özel bir topluluk oluşturan bir din adamları, rahipler kastı yoktuysa da buna karşılık genellikle en yüksek aristokrasinin içinden gelen ve babadan oğula geçme haklarına en meşru, en dokunulmaz haklar olarak saygı gösterilen din adamları aileleri vardı. Bu aileler yüzyıllar boyunca nüfuzlarını sürdürmeyi bilmişlerdir. Atina için Eleusis ayinleri çok önemli değil miydi? Ve bu ayinlerin tarihiyle Eumalpides, Ceryque, Phillides vb. ailelerinin tarihi birbirlerine ne kadar çok karışmaktadır [Bkz: Hermann, "*Gottesdienstliche Alterthümer*" § 31, A.21-Schoemann, "*Grieche Alterthümer*", 2. Baskı, II. s. 340 ve sonrası]. Bu ailelerin siyasal nüfuzu, Alkibiades'in düşüşünde – içinde rahiplerle soyluların etkisinin halkın bağnazlığıyla el ele verdiği bu olaya etki eden bütün etkenleri ayrıntılı olarak bilmemiz güç ise de – apaçık bir tarzda kendisini göstermektedir. "Orthodoxie"ye gelince, kuşkusuz o, Skolastik bir yönteme göre düzenlenmiş bir öğretiler sistemiyle karşılaştırılamaz. Eğer Delphoi tanrıbilimcilerinin teokrasisiyle (kültlerin birbiriyle kaynaşması) Sır dinlerinin birleşmesi, soylular sınıfında ve yüksek burjuvazide felsefi fikirlerin gelişmesini artık engelleyemeyecek kadar geç bir zamanda ortaya çıkmamış olsaydı, böyle bir sistem belki doğabilirdi. Bundan ötürü Yunanistan'da yalnızca dinin mistik biçimleriyle yetinilmek zorunda kalındı. Bu biçimler altında herkes istediği gibi düşünme özgürlüğüne sahipti. Ancak bu olay bazı belli tanrıların, belli kült biçimlerinin, belli kutsal deyim ve adetlerin kutsallık ve önemine ilişkin genel öğretinin daha bir dokunulmazlık kazanmasına engel olmadı. Bu alanlarda bireysel düşünceler kesinlikle yasaklandı ve bunlarla ilgili bütün kuşkuları, bütün

Sokrates baldıran zehirini içmeye zorlanmamış olsaydı, belki bütün bunlar unutulacaktı. Aristoteles'in kendisi, felsefeye karşı ikinci bir cinayet işlemesine fırsat vermemek için, Atina'dan kaçmıştır. Protagoras da Atina'dan kaçmak zorunda olduğunu görmüş ve Tanrılar üzerine yapıtı yargıçların emriyle yakılmış-

---

meşru-olmayan yenileştirme girişimlerini bütün gözüpek tartışmaları, kaçınılmaz bir ceza beklemekteydi. Bununla birlikte efsanevi geleneklerle ilgili olarak şairlere bırakılmış olan özgürlükle doğrudan doğruya farklı bölgelerin dinlerine bağlı olan rahiplerin sürdürdükleri geleneğin kesin biçimleri arasında da önemli bir farklılık vardı. Kendi bölgelerinin kutsal yerel geleneğine olan inancını kaybetmeksizin her kentte kendi tanrılarından farklı niteliklere sahip başka tanrıları, farklı bir tanrılar şeceresini ve farklı bir mitolojiyi gören bir halk, kolaylıkla şairlere ulusal literatürün genel ve efsanevi malzemesini kendi isteklerine göre işleme iznini verecekti. Ancak bu özgürlükler içinde yerel tanrılara karşı doğrudan veya dolaylı en ufak bir saldırı olayı ortaya çıktığında, filozoflar gibi şairler de büyük tehlikelerle karşılaşıyorlardı. Metnimizde adlarını andığımız, sadece Atina kentinde koğuşturma ve işkencelere uğramış olan filozoflarla ilgili listeyi rahatlıkla daha genişletebilir ve bu listenin içine Stilpon'u, Teophrastos'u [Meier ve Schoemann, "*Attischer Prozess*", s. 303 ve devamı], şair olarak, başına ödül konmuş olan Melos'lu Diagoras'ı, Sır Dinleri hakkında sözümona saygısız bir dil kullanmış olduğu için yaşamının tehlikeye düştüğünü gören ve ancak şiirsel yeteneğinden ötürü Areopagos tarafından bağışlanan Aiskhylos'u, dinsizlikle suçlanma tehlikesi geçiren Euripides'i vb. ekleyebiliriz.

Atinalılarda hoşgörüyle hoşgörüsüzlük arasındaki kavgayı özellikle Andocides'e karşı yazılmış bir söylev metninde gözümüze çarpan bir pasaj [Blass, "*Attische Beredsamkeit*", s. 566 ve sonrası. Bu yazar, bu söylevin Lysias'ın olmadığı, onun bu davada gerçekten ileri sürülmüş bir suçlama olduğunu ileri sürmektedir] yardımıyla kavramaktayız. Bu pasajda Melos'lu Diagoras'ın kendi ülkesinden başka bir ülkenin dinine saygısızlık etmiş olduğu, ancak yabancı oluşunun hafifletici bir neden meydana getirdiği, oysa Andocides'in kendi ülkesinin dinine karşı saygısız davrandığı söylenmektedir. O halde yargıçların kendi ülkelerinin insanlarına yabancılara olduklarından daha acımasız davranmaları gerekiyordu. Çünkü bu yabancılar kendi tanrılarına saygısızlık etmiş olmuyorlardı. Atina'da doğrudan doğruya bu kentin tanrılarına karşı değil de, yalnızca yabancı tanrılara karşı bir saygısızlıkta bulunulduğunda, bu kişisel özür hemen hemen her zaman suçlunun salıverilmesiyle sonuçlanıyordu. Bu aynı söylevden, Eulmapides'ler ailesinin bazı durumlarda kimlerin elinden çıktığı bile bilinmeyen gizli yasalar uyarınca dinsizleri cezalandırma yetkisine sahip olduklarını öğreniyoruz. Bu hükümler – gerçi bu bizim üzerinde konuştuğumuz konuyla ilgili olarak önemsiz bir ayrıntıdır – kral Arkont'un başkanlığında verilmekteydi [Bkz. Meier ve Schoemann, "*Attischer Prozess*" s. 117 ve sonrası].

Eğer son derece tutucu olan Aristophanes, tanrılarla alay etmeye cesaret etmekte ve kısa bir süre önce dışardan gelmiş olan boş inançları acı bir dille gülünç bir duruma düşürebilmekte idiyse, bunun nedeni üzerinde bulunduğu zeminin tümüyle farklı olmasıdır. Eğer Epikuros koğuşturmaya uğramamışsa bunun tek nedeni, onun dışsal olarak ülkesinin dinini tamamen benimser gibi görünmesiydi. Bu davaların çoğunun siyasal nitelik ve eğilimi, temelde bağnazca-dinsel bir nedenin bulunduğunu çürütmemekte, tersine kanıtlamaktadır. Eğer dinsizlikle suçlanmaları halkın en çok sevdiği insanlar bile olsalar, devlet adamlarını devirmenin en emin yollarından birini meydana getiriyor idiyse, bundan tartışmasız olarak, sadece yasaların değil, halkın bağnazlığının da sanıkların peşinde olduğu ve onları mahkûm ettiği sonucunu çıkarmak gerekir. İşte bundan ötürü biz Yunanistan'da Kilise'yle devlet arasındaki ilişkilerle ilgili olarak gerek Schoemann'da rastladığımız açıklamayı ["*Griesche Alterthümer*", 3. Baskı, I. s. 117], gerekse yukarıda andığımız Zeller'in incelemesini yetersiz bulmak zorundayız.

tır. Hapse atılan Anaksagoras da kurtuluşu kaçmakta bulmuştur. "Tanrıtanımaz" Theodoros ve muhtemelen Apollonia'lı Diogenes de Tanrıları yadsıdıkları gerekçesiyle soruşturmalara uğramışlardır. Ve bütün bunlar Atina'da, yani Yunanistan'ın şu en insansever halkının içinde olup bitmekteydi!

Halkın gözünde en spritüalist bir filozof bile tanrıtanımaz olduğu gerekçesiyle hakkında dava açılabilir bir kişi idi. Çünkü hiçbir filozof Tanrıları, rahipler sınıfının tasarlanmalarını istediği biçimde tasarlamıyordu.

Şimdi eğer Anadolu kıyılarına bir göz atarsak, Yunan entelektüel yaşamının parlak döneminden hemen önce gelen yüzyıllarda, İonya halklarının çok sayıda ve önemli kentlerinde zenginlikleri, maddî refahları, sanatçı dehâları ve sürdürdükleri lüks yaşamın ince alışkanlıklarıyla sivrildiklerini görüyoruz. Ticaret, siyasal ittifaklar, kişilerin her geçen gün artak görgü ve bilgilerini artırma arzusu, Miletos ve Ephesos'ta oturanları uzak bölgelere yolculuklar yapmaya itiyor, onları sık sık yabancı töreler ve inançlarla ilişkiye getiriyor ve bağımsız düşünceli bir soylular sınıfının daha az aydın olan kitlelerinkinden üstün bir bakış açısına yükselmesini sağlıyordu. Sicilya ve Güney İtalya'daki Dor sömürgeleri de aynı şekilde bir erken gelişmeyi yaşadılar. Filozofların ortaya çıkmalarından çok önceleri, yukarıda saydığımız etkilerin toplumun üst sınıflarında evren hakkında daha özgür ve daha aydın bir tasarımı yaygınlaştırmış olduğunu kabul edebiliriz.

Felsefe işte bu zengin, saygıdeğer, yaşam konusunda bilgili, yaptığı sayısız yolculuklardan ötürü görgü ve deneyi artmış insanların dünyasında doğmuştur. Thales, Anaksimandros, Herakleitos ve Empedokles, yurttaşları arasında yüksek bir mevkii ellerinde tutuyorlardı. Kimsenin onlardan ortaya attıkları görüşlerden ötürü hesap sormaya kalkışmamış olmasında şaşılacak bir şey yoktur. XVIII. yüzyılda daha az şanslı olacak olan Thales, dinsiz olup olmadığı konu-

---

Yunanistan'da dinle ilgili olarak ortaya çıkan koğuşturma ve işkenceler, her zaman yalnızca dinin pratiklerine karşı gösterilen saygısızlıkları hedef almamaktaydı. Çoğu kez öğretinin kendisine ve bu öğretiden sapmalara ilişkindi. Filozoflara karşı yöneltilmiş olan suçlamaların çoğu, açık olarak bunu göstermektedir. Yalnız tek bir kentte ve göreli olarak kısa bir zaman dilimi içinde filozofların aleyhine açılmış olan bu tür davaların sayısının gerçekten ne kadar kabarık bir rakama ulaştığı ve onların doğurabilecekleri ciddi tehlikeleri göz önüne alırsak, *felsefenin sadece birkaç temsilcisinde saldırıya uğramış* olduğunu ileri sürmek pek olanaklı olmayacaktır. O halde XVII, XVIII (ve belki XIX.?) yüzyıllarda olduğu gibi bu sözünü ettiğimiz zamanlarda da ister bunu bilinçli olarak, isterse farkında olmaksızın uygulamış olsunlar, halkın inançlarını kollamak zorunluluğunun, filozofların sistemlerini ne ölçüde bozmuş olduğunu ciddi olarak kendi kendimize sorabiliriz.

(3) Zeller'e [*"Philosophie der Griechen"*, 3. Baskı, I. s. 176, Not 2] ve Marbach'ın [*"Geschichte der Philosophie"*, s. 53], sözünü ettiği yazılara bakınız. Bu yazılar geçen yüzyılda materyalizme ilişkin kavgalar sırasında, pek de tamamen rastlantısal diyemiyeceğimiz bir tarzda ortaya çıkmışlardır. Sorunun esasıyla ilgili olarak şunu belirtmek istiyorum: Zeller bana Thales'i küçümsüyor

sunda şiddetli tartışmaları içeren yapıtların konusu olacaktır.(3) Bu açıdan milattan önceki VI. yüzyıl İonya filozoflarını V. ve IV. yüzyıl Atina filozoflarıyla karşılaştırırsak, ister istemez aklımıza XVII. yüzyıl İngiliz Serbest Düşünürlerinin XVIII. yüzyıl Fransız Ansiklopedistlerinden farklı olan durumu gelir. XVII. Yüzyılda İngiltere'de hiç kimse düşünürler arasındaki fikir kavgalarına halkı karıştırmayı düşünmüyordu.(4) Oysa Fransa'da Serbest Düşünce, karşısına halkın bağnazlığının dikildiğini görmüştür.

İonyalı'larda akılcılığın gelişmesi, matematik ve doğa bilimlerinin gelişmesine paralel gitmiştir. Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes, evrenin doğal bir yönde açıklanması kadar astronominin özel sorunlarıyla da uğraşmışlardır. Samos'lu Pythagoras Dor ırkından grupların yaşadığı Batı sömürgelerine matematik ve fizik incelemeleri zevkini götürmüştür. Bilimsel hareket, Yunan dünyasının Doğu kısmında, yani Mısır, Fenike ve İran'la ilişkilerin en sık olduğu bölgede doğmuştur. Bu tartışma götürmez olgu, Yunan filozoflarının gözlem ve inceleme amacıyla Doğu'ya yapmış oldukları ileri sürülen efsanevi gezilerinden çok daha açık bir biçimde, Doğunun Yunan kültürü üzerindeki etkilerini kanıtlamaktadır.(5) Eğer onunla yalnızca Yunan kültürünün biçimi kastediliyorsa ve

---

gibi geliyor. Sonra geçmişte Thales'in tanrıtanır biri olduğu hakkında kendisine dayanılmış olan pasaj, açıkça Cicero'nun yüzeysel bir yargısını açığa vurmaktadır ["*De Natura Deorum*", I. 10, 23]. En son olarak "fingere ex" deyimi, evrenin maddesinin dışında bulunan bir yapıcı hakkında kullanılır. Oysa "evrenin aklı" olarak Tanrı, özellikle Stoacıların anlayışında insana benzemeyen, kişilik-dışı, içkin bir tanrıdan başka bir şey değildir. Stoacıların durumu, kendilerinden önce gelen bir geleneği, basit olarak kendi sistemleri doğrultusunda bir yoruma uğratmalarından ileri gelebilir. Ama burada kullanılan deyimlerin otantikliği bir yana, bundan bu açıklamanın yanlış olduğu sonucu çıkmaz. Büyük bir olasılıkla gerçekten Thales tarafından söylenmiş olan "her şey tanrılarla doludur" savı, farklı yorumlara temel ödevi görmüş olabilir. Aristoteles bu savı açıkça sembolik bir anlamda almaktadır ["*Peri Psykhes*", I. 5, 17]. Bu konuda "belki" sözcüğüyle işaret ettiği kuşkusu, gerçekte, Stoacılarınkinden daha gözüpek ve daha inanılmaz görünen kendi yorumuyla ilgilidir. Stoacıların yorumunu Aristoteles'in "*Metafizik*"i ile çürütmeye kalkmak ["*Meta Physika*", I. 3 ve Zeller, I. 173] a priori olarak, kabul edilemez bir şeydir. Çünkü bu "*Metafizik*" teki pasajda Aristoteles, hiç tartışmasız olarak, Anaksagoras'ın kendi sistemine yaklaşan görüşünü, yani evrenin meydana gelişinin temel ilkel nedeni olarak alınan evrenin yaratıcı aklının bu aklın üzerinde çalıştığı maddeden farklı olduğu görüşünü ortaya koymaktadır. Bu pasajın hemen arkasından gelen bölümün gösterdiği gibi, Anaksagoras'ın öğretisi Aristoteles'e yetmemektedir. Çünkü bu öğretide aşkın ilke ancak ara sıra bir "deux ex machina" olarak ortaya çıkmakta ve tutarlı bir biçimde uygulanmamaktadır. Bu, Anaksagoras'la ilgili bütün bu pasajın zorunlu bir sonucudur ve Aristoteles'in Anaksagoras'ı kınarken gösterdiği ateşlilik, Platon'un Sokrates'inin ["*Phaidon*", XLVI. Bölüm] *Phaidon*'da aynı konuya ilişkin olarak göstermiş olduğu ateşlilikten esinlenmektedir.

(4) Bkz. Buckle, "*History of Civilisation in England*", II, s. 136 ve sonrası, (Brockhaus baskısı).

(5) Yunan felsefesinin, kaynağını Doğu düşüncesine borçlu olduğu hakkındaki görüşlerin ayrıntılı çürütülmesiyle ilgili olarak Zeller'e ["*Phaidon*", XLVI. Bölüm] ve Ueberweg'in aynı konudaki öz, fakat çok aklı başında incelemesine ["*Grundriss*", 4. Baskı, I. s. 32] bakınız. Zeller ve

eğer çiçeğin tam gelişmesinden köklerinin toprağın derinliklerinde olduğu sonucuna varılıyorsa Yunan kültürünün mutlak özgünlüğü görüşü kabul edilebilir. Ancak bütün özel rivayetlerin eleştirisinin olumsuz sonuçlarına dayanarak halkların doğal ilişkilerinin kendilerinden çıkan bağlantı ve etkilerin inkâr edilmesine kadar gidilirse, Yunan kültürünün bu özgünlüğü gerçek dışı bir şeydir. Siyasal ilişkiler ve her şeyden önce ticaret, çeşitli yollarla zorunlu olarak bu çağda bir halktan diğerine bilgi, yaratı ve düşünceleri geçirmiş olmalıdır. Schiller'in "Ey Tanrılar, tüccarlar sizdendir" sözü doğruysa ve dolayısıyla her çağa uygulanabilirse, Yunan dünyasına dışardan getirilmiş olan birçok fikir, bu fikirlerin gerçek sahipleri sonsuza dek bilinmeyen kişiler olarak kalarak, daha sonraları efsanevi bir kılık altında ünlü bir adama mal edilmiş olmalıdır.

Doğu'nun, astronomi ve zamanbiliminde (chronometrie), Yunan'dan önce başarı göstermiş olduğu kesindir. Böylece Yunan'da henüz benzer bir şeyin düşünülmediği bir çağda, Doğu halklarının kendileri matematiği bilmekte ve uygulamaktaydılar. Ancak Yunanlıların bütün İlkçağ toplumlarını en fazla geçecekleri bilimsel alan da özellikle bu, matematik alanı olacaktır.

Yunan düşüncesinin özgürlük ve gözüpekliğine onda doğuştan var olan bir sonuçlar çıkarma, açık ve kesin bir biçimde genel önermeler ortaya atma, bir araştırmanın başlangıç noktasını güvenli ve kesin bir tarzda saptama ve sonuçlarını açık ve aydınlık bir biçimde sınıflama yeteneği gelip eklenmişti. Tek sözcükle Yunanlılar bilimsel tümdengelimde bulunma yeteneğine sahiptiler.

diğer tarihçilerin eleştirileri, Doğu'nun, Yunan'ın hocası olmuş olduğunu söyleyen kaba ve yanlış görüşleri muhtemelen artık bir daha ayağa kalkamayacakları bir biçimde çürütmüştür. Buna karşılık Zeller'in ortak indo-cermen kökenin ve devamlı komşuluk ilişkilerinin doğurmuş olması gereken etkilerle ilgili olarak ileri sürdüğü görüşleri (sayfa 23 ve sonrası), Doğu incelemelerinin gelişmesiyle daha büyük bir önem kazanabilir. Yalnız özellikle felsefeyle ilgili olarak şuna dikkati çekmeliyiz ki Hegel'in düşüncelerinin etkisi altında olan Zeller, felsefeyi genel olarak kültürün gelişmesine yeterli derecede sıkı bir biçimde bağlamamakta ve "kurgusal" düşünceleri biraz fazla kendi başlarına almaktadır. Eğer bizim, kurgulama (speculation) ile dinsel bilincin gelişmesi ve bilimsel düşüncenin başlangıçları arasında dar bir bağlantı olduğuna ilişkin görüşümüz genel olarak doğruysa, düşünce tarzında meydana gelen bu değişikliği doğuran atılım Doğu'dan gelmiş olabilir. Ancak bu atılım, Yunanlılarda daha uygun bir ortam bulduğu için daha verimli, daha üstün meyveler vermiş olmalıdır. Lewes "Olaylar bizi, Yunanistan'da bilimsel düşüncenin ortaya çıkışının Doğu'da büyük bir din hareketiyle aynı zamana rastladığına inanmaya götürmektedir" demektedir ["*Geschichte der. a. Phil.*", Berlin, 1 71, I. s. 112]. Öte yandan, özellikle Yunan dehasının kendilerine çok elverişli olmasından ötürü çeşitli felsefi fikirler Doğu'dan Yunan'a gelmiş ve orada gelişmiş de olabilirler. Tarihçiler doğa bilimlerinden alınma bazı benzetmeleri benimserlerse de iyi yapmış olurlar. Bugün artık kaynakla gelenek arasında mutlak bir karşıtlık kabul edilemez. Fikirler, canlı varlıkların tohumları gibi uzaklara uçarlar. Fakat ancak uygun bir zemin üzerinde gelişirler ve burada daha üstün biçimlere erişirler. Kuşkusuz biz, Yunan felsefesinin bu tür itimler veya etkiler dışında doğmuş olabileceğini yadsımıyoruz. Bununla birlikte biz, bu özgünlük sorununa bambaşka bir açıdan bakmaktayız. Bizce Yunan kültürünün gerçek bağımsızlığı başlangıçlarından değil, yetkinliğinden ileri gelir.

Bugün, özellikle Bacon'dan bu yana, İngilizler arasında tümdengelimin değerini küçümseme bir alışkanlık halini almıştır. Tanınmış *"Tümevarım Bilimleri Tarihi"*nde Whevel, Yunan filozoflarına, özellikle Aristotelesçi okula sık sık haksız davranır. Bu kitabın özel bir bölümünde Whevell, sürekli olarak kendilerine çağımızın ve bilimsel anlayışımızın ölçütlerini uygulayarak bu filozofların başarısızlıklarının nedenlerini ele alır. Ancak bizim bu konuda gördüğümüz şudur ki rivayet ve gözlemlerin eleştirisiz bir biçimde bir araya getirilmelerinden o kadar başarılı sonuçlar veren bizim deneyim sistemimize geçinceye kadar yapılması gereken pek çok iş vardı. Bunun için önce öncüllerin kendileriyle pek fazla ilgilenmeksizin dosdoğru amaca doğru gitmeye yetenekli bir mantıkçılar okulunu yaratmak gerekiyordu. Yunanlılar işte bu okulu yaratmışlardır ve tümdengelim yönteminin ana ilkelerini, matematiğin temel kavramlarını ve biçimsel mantığın kurallarını onlara borçluyuz.(6) Anlaşıldığına göre insanlık, akıl yürütmenin gerçek öncüllerini henüz bulmadan önce şeylerin doğal düzeninin sırasını değiştirerek kesin tümdengelimler yapmayı öğrenmiştir. Ancak psikoloji ve tarihin bize sağladığı bakış açısından soruna bakarsak, bu olay doğal düzene aykırı bir olay olarak görünmekten çıkar.

Bütününde ve parçalarının birbirleriyle bağlantısında ele alınan evren hakkında ileri sürülen kurgusal görüşler (spéculation), kuşkusuz, matematik araştırmalar gibi kalıcı sonuçlar veremezlerdi. Bununla birlikte felsefi eleştirinin hiç olmazsa görünüşte aynı olan bir yöntemin, neden ötürü bir yandan olumlu bir gelişmeye, öte yandan ise sadece gözü kapalı birtakım el yordamlamalarına vardığını göstermede başarılı olmasından önce, insanın bu okyanusa atlamadaki kendine güvenini sarsacak sayısız kısır denemelere ihtiyacı vardı.(7) Hatta şu son yüzyıllarda daha kısa bir süre önce Skolastiğin boyunduruğundan kurtulmuş olan felsefenin yeni birtakım serüvenlere atılıp yolunu kaybetmesi olayından en

---

(6) Çağdaş Aristotelesçiler, Aristoteles'in kendisinin bakış açısından ele alınırsa onun mantığında esas olanın formel mantık değil, bilgi hakkındaki mantıksal-metafizik kuram olduğunu söylerlerken haklıdırlar. Ancak Aristoteles'in sadece kendilerini toplamak, derlemek ve tamamlamaktan başka bir şey yapmamış olmakla birlikte, formel mantığın öğelerini bize aktarmış olduğu da yadsınamaz (İleriki bir çalışmamızda göstermeyi umduğumuz gibi, bu öğeler, aslında Aristoteles'in bilgi kuramının ilkelerine ancak görünüşte bağlıdırlar; gerçekte çoğunlukla onlara ters düşerler). Gerçi bugün formel mantığı küçümsemek ve metafizik ideolojiye gereğinden fazla önem vermek bir modadır. Ama sakin bir kafayla düşünülürse, Aristoteles'te açık seçik olarak kanıtlanmış olan tek şeyin, matematiğin öğeleri gibi formel mantığın temel ilkeleri olduğu tartışma götürmez bir biçimde kabul edilecektir. Tabii bu da bu ilkelerin, modal önermelerden çıkarılan sonuçlar kuramında görüldüğü gibi, Aristoteles'in metafiziğinden ileri gelen etkilerden ötürü çarpıtılmadığı ve bozulmadığı ölçüde doğrudur.

(7) Bu aynı sorunun Kant'ta ele alınışı ve çözümü ile ilgili olarak bkz: *"Kritik der reinen Vernunft"*, Giriş, özellikle III. pasaj, sayfa 38 (Hartenstein baskısı). Yöntem sorunlarına ilişkin daha derinliğine bir açıklama bu yapıtımızın II. cildinde bulunmaktadır.

çok sorumlu olan,•XVII. yüzyılda matematikte gerçekleştirilmiş olan hayranlık verici ilerlemelerin doğurmuş olduğu o sarhoşluk olmamış mıdır? İşte burada da kabul edelim ki yanlış, kültürün ilerlemesine yardımcı olmuştur. Çünkü Descartes, Spinoza ve Leibniz'in sistemleri, sadece bizi her yönde düşünmeye ve incelemelerde bulunmaya zorlamakla kalmadılar; aynı zamanda uzun süreden beri çeşitli eleştirilerin çürüklüğünü gösterdiği Skolastiği kesin olarak ortadan kaldırıp, evren hakkında daha sağlıklı bir anlayışa giden yolu açtılar.

Yunan'da her şeyden önce söz konusu olan,olağanüstünün bulutlarını dağıtmak, dinsel ve şiirsel görüşlerin efsanevi kaosundan doğa incelemesini açığa çıkarmak, aklın ve acımasız gözlemin alanına ayak basmaktı. Bu ise her şeyden önce materyalist yöntemin yardımıyla başarılabilirdi. Çünkü dış nesneler, doğal bilincimize "Ben"imizden daha yakındılar. Ve "Ben"in kendisi ilkel toplulukların anlayışına göre gölgemsi, yarı düşlenen yarı tasarlanan bir şey olan ve bedende bulunduğu farzedilen ruhtan ziyade bedende bulunur.(8)

Aslında genel olarak materyalizmin bir düşmanı olan Voltaire'in ileri sürmüş olduğu şu "ben bedenim ve düşünüyorum" sözünü, eski Yunan filozofları hiç kuşkusuz onaylarlardı. Evrenin ve onun kısımlarının, özellikle organizmaların yapısındaki erekliliğe hayran olunmaya başlandığında, evrenin düzenleyici "akıl"ını ana öğeye, yani havaya özdeş kılan, İonya doğa felsefesi geleneğinden gelen biri, Apolloniali Diogenes olmuştur.

Eğer bu öğe, salt duyusal bir öğe olmuş olsaydı ve onun duyumsal işlevlerinin, ilk maddenin hareketinden ve gitgide karmaşıklaşan yapısından ötürü düşünceye dönüştüğü söylenmiş olsaydı, Diogenes'in girmiş olduğu bu yolda kesin bir materyalizmin, hatta belki atomcu materyalizmden daha sağlam bir materyalizmin geliştiğini görebilirdik. Ancak Diogenes'in bu akıllı öğesi, her şeyi bilendir. Bundan ötürü burada olaylar dünyasının en son sırrı şeylerin ilk kaynağına geri götürülmüş olmaktadır.(9)

---

(8) "*Enc. d. ges. des Erziehungs und Unterrichtswesens*"de "Seelenlehre" maddesine bkz. (Cilt VIII. s. 594).

(9) 1 numaralı nota bakınız. – Apollonia'lı Diogenes hakkında daha geniş bilgi Zeller'de vardır ("*Philos. der Griechen*", I. s. 218 ve sonrası). Burada kendisine işaret edilen, atomcu olmamakla birlikte aynı derecede tutarlı bir diğer materyalizm olanağı yapıtımızın II. Cildinde, Ueberweg'in görüşleri tartışılırken daha geniş olarak ele alınacaktır. Şuna da dikkati çekelim: Yine İlkçağ'ın sezinlemiş olduğu üçüncü bir anlayış, duyulu atomlar varsayımından ibarettir. Ancak, insanın entelektüel yaşamı, bedensel atomlarının duyulu durumlarından bütününden çıkartılmak istendiği takdirde Demokritos'un atomculuğunun karşılaştığı güçlüğe benzer bir güçlükle karşılaşılır. Bununla kastettiğimiz Demokritosçu atomculuğun bir ses veya rengi, aslında kendileri bakımından ne sesli, ne renkli olan atomların basit olarak bir araya gelmeleri ile açıklamasıdır. Fakat eskilerin hiç bilmedikleri ancak çağdaş felsefede çok çeşitli biçimler altında karşımıza çıkan bir varsayıma uygun olarak insanî bir bilincin bütün içeriği bir "iç hal" olarak tek bir atoma mal edilirse, o zaman materyalizm, bir mekanik idealizme dönüşmüş olur.

Atomcular, maddenin özünü saptayarak bu kısır döngüyü kırmışlardır. Şeylerin bütün özellikleri arasında maddeye yüklemek üzere uzayda ve zamanda meydana gleen bir olayı anlamakta en basit, en zorunlu olanlarını ayırıp onları kabul etmişler ve olayların bütününü sadece bu özelliklerden çıkarmaya çalışmışlardır. Duyusal olayların aldatıcı çeşitliliğini ancak düşüncenin gerçekten var olan biricik varlık olarak görebileceği kalıcı öğeden ayırdederek, Elea okulu, bu yolda atomculardan önce gelmiş olabilir. Şeylerin özünü sayıda, yani başlangıçta cisimsel formların sayısal olarak belirlenebilir oranlarında bulan Pitagorasçılar da herhalde, bütün duyusal özelliklerin atomların bir araya geliş biçimlerinden ileri geldiği görüşüne katkıda bulunmuşlardır. Ne olursa olsun atomcular, maddenin bütün olayların temeli olduğu görüşünün son derecede açık bir ilk örneğini vermişlerdir. Bu ilke bir kez ortaya konunca, bütün olaylara ilişkin son derecede açık ve tutarlı bir ilk kuram olarak materyalizm tamamlanmış oluyordu.

Yöntem açısından bu girişim doğru olduğu kadar gözüpek ve çok büyük bir girişimdi. Çünkü genellikle hareket noktası olarak olaylar dünyasının nesneleri alındığı sürece, gizemli olanı açık olanla, karmaşığı basitle, bilinmeyeni bilinenle açıklayabilmek için başka hiçbir yol tutulamazdı. Evren hakkındaki her türlü mekanik açıklamanın yetersizliği, sonuçta ancak bu yolla, genellikle tam bir açıklama vermek olanağına sahip olan bu biricik yolla ortaya çıkabilirdi.

Tarih herhalde İlkçağ'da çok az büyük adamına Demokritos'a davrandığı kadar kötü davranmıştır. Kendisinden çok daha aşağı bir değerde olan birçok kişinin yaşamını en ufak ayrıntılarına varıncaya kadar bilmemize karşılık, onu gülünç bir hale sokan bilgisiz bir gelenekte Demokritos hakkında bize sadece onun "neşeli bir filozof" olduğu söylenir. Bu olgu, genel olarak tarih hakkındaki bilgisi pek parlak olmayan Francis Bacon'un Demokritos'u ele alışındaki düşünce inceliğine hayran olmamız için diğer bir nedendir. Bacon, bütün Yunan-Roma filozofları içinde sağlam araştırmalarından ötürü ödüllendirilmeye lâyık tek kişi olarak Demokritos'u görür. Ortaçağ'ın felsefe tanrısı Aristoteles ise onun gözünde tam tersine sahte ve zararlı bir bilimin, anlamsız bir lafazanlığın yaratıcısından başka biri değildir. Bacon, Aristoteles'i hakkını vererek değerlendiremezdi. Çünkü o, bunun için gerekli tarih duygusundan, hakikatin tam bir biçimde anlaşılmasında büyük yanılgıları bile kaçınılmaz birer aşama olarak gören tarih duygusundan yoksundu. Bacon, Demokritos'ta kendisininkine benzeyen bir kafayı görmekteydi ve aralarındaki iki bin yıllık süreye karşın onu hemen hemen bir çağdaşı gibi değerlendirmekteydi. Gerçekten Bacon'dan hemen sonra, Epikurosçuluğun kendisini büründürdüğü kılık altında atomcu kuram, bir süre çağdaş düşünürlerin doğa incelemelerinin temelini oluşturmuştur.

Demokritos, Trakya kıyılarındaki İonya sömürgesi olan Abdera'nın bir

yurttaşıydı. Abderalılar bu dönemde henüz daha sonraları adlarının yanına takılacak olan "alıklar" sıfatını kazanma şerefine nail olmamışlardı. Bu sırada Abdera, gelişmekte olan zengin ve aydın bir ticaret kentiydi. Demokritos'un babasının hatırı sayılır bir serveti vardı. İranlı rahiplerin öğrencisi olmuş olduğunu söyleyen geleneğin bir temeli yoksa da, yaratılışı bakımından o kadar şanslı olan Demokritos'un sağlam bir eğitim görmüş olduğu kuşkusuzdur.(10) Demokritos'un babasından kalan bütün servetini gezip görmek için giriştiği büyük yolculuklarda tükettiği söylenmektedir. Yoksullaşınca kardeşi kendisine yardım eder. Ama kısa bir süre içinde meteorolojiyle ilgili tahminlerinin başarısı sayesinde, Tanrılarca esinlendirilmiş bir bilge ününü kazanır. Sonunda herkesin önünde okuduğu söylenen büyük yapıtı "*Diakosmos*"u yazar. Bu yapıtına karşılık yurttaşları ona yüz – bazılarına göre beş yüz – taler verirler ve birçok da heykelini dikerler. Ölüm tarihi bilinmemektedir. Ancak genel kanıya göre çok ileri bir yaşa kadar yaşamış ve huzur ve sükûn içinde son nefesini vermiştir.

Demokritos'la ilgili birçok öykü anlatılır. Ama bunların çoğu onu doğru

---

(**10**) Burada bir gelenekle ilgili olarak kesinlikle Mullach, Zeller ve diğerlerinin eleştirileriyle aynı görüşte değiliz. Valere Maxime'in gülünç abartmasından ve Laertius'lu Diogenes'in yaptığı bir alıntının doğru olmamasından ötürü Kserkses'in Abdera'da bir süre kalmış olduğuna ilişkin her türlü haberi a priori olarak reddetmek doğru olmayacaktır. Herodot bize Kserkses'in Abdera'da bir süre kaldığını ve bu kalışından çok memnun olduğunu söylemektedir [VIII. 120. Diogenes herhalde bu pasajı göz önünde tutmaktaydı]. Bu durumda kral ve etrafındakilerin kentin en zengin kişilerinin evlerinde kalmış olacakları açıktır. Kserkses'in kendisiyle birlikte en bilgin İranlı rahipleri getirmiş olduğu da tarihsel bir gerçektir. O halde bilgi edinme arzusunda olan bir çocuğun (Demokritos'un) zihninde bu İranlıların zayıf da olsa bir etkisini kabul etmek çok doğaldır. Bu o kadar doğaldır ki bundan daha ziyade bu yukarıda sözünü ettiğimiz eleştiriye tümüyle ters düşen bir sonuç çıkarılabilir. Şöyle ki: aslında bu sözünü ettiğimiz olay çok muhtemel bir olay olduğu için Demokritos'un İranlı rahiplerin öğrencisi olmuş olduğuna ilişkin geleneğin kaynağını oluşturmuş olabilir. Bu hikâyenin özü basit tahminler ve bazı düzenlemeler yardımıyla böylece sözüm-ona bir gelenek kılığına büründürülmüş olabilir. Ancak pek güvene lâyık olmayan daha sonraki yazarlarda bu hikâyenin ortaya çıkışı doğal olarak onun dış kanıtlarıyla ilgili her türlü güveni ortadan kaldırmaktadır. Bu soruna bağlı olan diğer bir soruna, bu tarihlerde Demokritos'un kaç yaşında olduğu sorununa gelince, bu konuda ileri sürülmüş olan bütün kavrayıcı görüşlere karşın [Frei, "*Questiones Protagoroe*", Zeller, "*Philos. der Griechen*", I. s. 684 ve devamı, not 2 ve s. 783 ve devamı, not 2], bu kitabımızın birinci baskısında benimsemiş olduğumuz M.K.F. Hermann'ın görüşü lehinde başarılı bir karşı cevabın olanaklı olduğunu hiçbir zaman gözden uzak tutmuyoruz. Fakat iç nedenler daha ziyade Demokritos'un daha sonraki tavrı lehindedirler [Lewes, "*Gesch. d.a. Phil.*", I. s. 216]. Kuşkusuz Demokritos'u daha sonra Sokrates ve çağdaşları tarafından devam ettirilen "tanımlar" kuramının sahibi olarak gösteren Aristoteles'in düşüncesini çok hafife almamalıyız [Zeller, "*Philos. der Griechen*", I. s. 686'daki not]. Çünkü Demokritos öğretisini ancak olgunluk çağında geliştirmeye başlamıştır. Eğer Sokrates'in bu "tanımlar" üzerindeki çalışmasını, onun Sofistlerle belli başlı ilişkilere girmiş olduğu zamana, yani M.Ö. 425'lere yerleştirirsek, 460'lardan önce doğmuş olan Demokritos Sokrates'le aynı yaşta olabilir.

olarak tanıtıcı nitelikte değildir. Hakkında çizilen portrelerden ona en az sadık olanları, kendisini "ağlayan" filozof Herakleitos'a karşı "gülen" filozof olarak betimleyenlerdir. Bu portreler bize Demokritos'u sadece neşeli, insan zaaflarıyla alay eden, yüzeysel ve her zaman iyimser bir felsefeyi savunan bir kişi olarak tanıtırlar. Onu gizli ve mistik öğretilerin basit bir derleyicisi, hatta daha kötüsü sadece izleyicisi olarak gösteren görüşler de bu yukarıdaki görüşler kadar yanlıştır. Yaşamına ilişkin birbirleriyle çelişen bilgilerden çok açık bir biçimde ortaya çıkan şey, Demokritos'un bütün ömrünü rasyonel ve kapsamlı bilimsel araştırmalara vermiş olduğudur. Sayısız yazılarından bize kadar ulaşan ender fragmentleri toplamış olan Mullach, zekâ ve bilgisi bakımından onu Aristoteles-öncesi filozofların tümünün üzerine yerleştirmektedir. Hatta o Aristoteles'in herkesin hayranlığını üzerinde toplayan bilimsel çalışmalarında, Demokritos'un yapıtları üzerindeki incelemelerine çok şey borçlu olduğunu düşünmektedir.(11)

Burada karakteristik bir noktaya işaret edelim: O kadar geniş bilgisi olan bu adam, "bilimde" değil "akılda" yetkinliğe ulaşmak gerektiğini söylemekteydi(12) ve hoşgörü ile karşılanabilir bir gururla yapıtından söz ettiği zaman yazılarının sayısı veya çeşitliliği üzerinde durmamakta, sadece "kendi gözleriyle görmüş, bilginlerle görüşüp konuşmuş ve matematik yöntemi benimsemiş olmak"la övünmektedir. Şöyle demektedir: "Bütün çağdaşlarım içinde dünyanın en büyük bir bölümünü gezmiş, en çok ülkeler görmüş, en fazla düşünürleri dinlemiş olan benim. Hiç kimse, hatta yanlarında bir yabancı olarak tam beş yıl yaşadığım Mısırlı geometriciler bile geometrik akıl yürütmeler ve kanıtlamalarda beni geçemediler".(13)

Demokritos'un unutulmasını açıklayan nedenler arasında şunu anmamız gerekir: Demokritos'un diyalektik tartışmalara ne bir merakı vardı, ne de tutkusu! Söylediğine göre hiç kimseye kendini tanıtmadan Atina'ya bir ziyaret yapmıştır. Onun ahlâkla ilgili özdeyişleri arasında şuna rastlanır: "Çelişkiyi ve boş sözleri seven biri ciddi herhangi bir şey öğrenemez"

Bu tür özellikler, Sofistlerin kentine hemen hemen hiç uygun düşmezdi ve

---

(11) Mullach, "*Frag. philos. graec.*" Paris, 1869, s. 338: "Demokritos, Aristoteles'ten farklıdır. Bununla birlikte her ikisi de bilimlerin bütününü kucaklama özellikleri bakımından çarpıcı bir benzerlik gösterirler. Aristoteles'in, kendisini diğer filozofların üzerine çıkartan derin bilgisinin bir bölümünü Demokritos'un yapıtlarını okumuş olmasına borçlu olup olmadığını bilmiyorum".

(12) Zeller, "*Philos. der Griechen*", 1. s. 746, Mullach, "*Frag. Philos.*", s. 349 fragm. 140-142.

(13) "*Frag. varil. arg.*", 6. Mullach'ta "*Frag. Philos.*" s. 370 ve sonrası, Zeller'de 1.688'inci sayfadaki notla karşılaştırın. Zeller bu notunda bu açıdan Demokritos'un yabancılardan öğrenecek çok şeyi olmadığını söylerken fazla ileri gitmektedir. Demokritos'un bu sözlerinden, kendisinin Mısır'a vardığı andan itibaren "Harpedonat"lardan üstün olduğu sonucu ortaya çıkmıyor. Böyle olmuş olsaydı bile onlardan gene de çok şeyler öğrenebileceği açıktır.

felsefeleri tümüyle diyalektik kavgalar üzerinde gelişen Sokrates ve Platon'la Demokritos'un ilişkiler kurmasına da herhalde olanak vermezdi. Demokritos bir okul kurmamıştır. Öyle anlaşılıyor ki daha sonrakiler onun yapıtlarını tam olarak kopya etmekten çok ondan birtakım seçmeler yapmakla uğraşmışlardır. Felsefesinin bütünü en sonunda Epikuros'un felsefesi içinde erimiştir. Aristoteles, Demokritos'u sık sık ve saygıyla anar. Ancak hemen her seferinde onun görüşlerini daha sonra reddetmek üzere zikreder. Bu tür durumlarda da her zaman arzu edilebilecek bir doğruluk ve tarafsızlıkla Demokritos'u ele almaz.(14) Adını anmaksızın Aristoteles'in ondan ne kadar çok şey aldığını bilmiyoruz. Platon hiçbir yerde Demokritos'tan söz etmez; ne var ki bazı parçalarında adını anmaksızın ona hücum edip etmediğini insan kendi kendisine sorar. Platon'un bağnazca bir kızgınlık anında, Demokritos'un bütün yapıtlarını satın almak ve yakmak istediğine dair öykü de herhalde buradan kaynaklanmaktadır.(15)

Günümüzde, yazmış olduğu "*Felsefe Tarihi*"nde, Ritter, bütün antimateryalist öfkesiyle, Demokritos'un anısına saldırmıştır. Bundan ötürü Brandis'in tarafsız bir biçimde Demokritos'a karşı göstermiş olduğu saygıyı ve Zeller'in ona ayırdığı parlak ve başarılı savunmasını alkışlamamız gerekir. Çünkü Demokritos, gerçekten İlkçağ'ın en büyük düşünürlerinden biri olarak kabul edilebilir.

Buna rağmen Demokritos'un öğretisini yapıtlarından bize daha fazla sayıda fragmentler kalmış olan birçok filozofun görüşlerinden daha iyi biliyoruz. Bu üstünlüğünün nedeni, Demokritos'un dünya görüşünün kendisinden kalan en küçük bir parçayı bile, rahatlıkla sisteminin bütünü içine yerleştirmemizi olanaklı kılan açıklık ve tutarlılığıdır. Demokritos'un öğretisinin temeli, kuşkusuz kendisinin yaratmadığı ancak kendisinden önce hiç kimsenin de büyük önemini kavramamış olduğu atomculuktur. Bu yapıtımız boyunca çağdaş atomculuğun yavaş ve birbirini izleyen bir dizi gelişmeler aracılığıyla Demokritos'un atomculuğundan çıktığını göstereceğiz. Demokritos'un metafiziğinin başlıca temelini oluşturan görüşler olarak şu ana önermeleri verebiliriz:

1) "Hiçten hiçbir şey çıkmaz. Var olan hiçbir şey yok edilemez. Her değiş-

---

(14) Bunlara birer örnek olarak Aristoteles'in, ruhun bedeni harekete geçirmesiyle ilgili olarak Demokritos tarafından ileri sürülmüş olan görüşü gülünçleştirmeye çalışma biçimine ["*Peri Psykhes*", I, 3], sonra Zeller'in de hafifçe eleştirdiği [*Philos. der Griechen*", I, s. 710 ve 711 ve 1 nolu not] hareketin nedeni olarak rastlantı varsayımını ele alışına, son olarak Demokritos'un, bizzat kendisinde ele alınan duyusal olayı "doğru" olarak kabul ettiği iddiasına [*a.g.e.* I. s. 42 ve sonrası] bakınız.

(15) Ne kadar inanılmaz görünürse görünsün böyle bir bağnazlık Platon'un karakteriyle uyuşmaktadır ve bu söylentiyle ilgili olarak Laertius'lu Diogenes'in dayandığı kaynak Aristoksenes'ten başkası olmadığına göre belki de burada yalnızca salt bir söylenti karşısında bulunmuyoruz (Ueberweg, "*Grundriss*", I. s. 73).

me, parçaların birleşmesi ve ayrılmasından başka bir şey değildir."(16)

Çağdaş fiziğin iki büyük savını, maddenin yok edilemezliği ve kuvvetin sakımı savlarını daha şimdiden ilke olarak içinde bulunduran bu görüşe, Kant'ta da "Birinci deney analojisi" adıyla şu ifade altında rastlanır: "Olayların bütün değişmelerine karşılık, töz devam eder ve onun doğadaki miktarı ne artar, ne eksilir" Kant, her zaman sadece filozofların değil sağduyunun da tözün devamlılığını varsaydığını düşünür. Bu önerme, her düzgün deneyin ilk ve vaz geçilmez koşulu olarak bir aksiyom değerinde olduğunu iddia eder. Bununla birlikte onun da bir tarihi vardır. Gerçekten doğal halinde insanın mantıktan çok hayalgücü vardır ve böylece bir insanın doğmak ve yok olmak düşüncesi kadar alışık olduğu başka bir şey yoktur. Hıristiyanlığın evrenin yoktan yaratılmış olduğu doğması büyük olasılıkla hiç de insanları fazla şaşırtmış ve onlara eleştirinin yolunu açmış değildir.

Felsefi düşüncenin ortaya çıkışından beri tözün devamlılığı aksiyomu, önceleri biraz üstü örtük olmakla birlikte, kuşkusuz kendini göstermiştir. Anaksimandros'un her şeyin kendisinden çıktığı "sonsuz"unda (apeiron), Herakleitos'un birbiri ardından dünyaların içinde yandığı tanrısal ve ilksel ateşinde, öncesiz sonrasız töz fikri içerilmiş bulunur. ilk kez Elealı Parmenides her türlü doğuş ve yok oluşa karşı çıkar. Elealılara göre gerçekten var olan şey, içinde hiçbir değişme ve hareketin olmadığı mükemmel bir biçimde yuvarlak olan küre, biricik Bütün'dür. Her değişme bir görüntüden başka bir şey değildir. Ancak burada felsefenin son sözü olarak kalması olanaklı olmayan bir çelişki, görüntüyle varlık arasındaki çelişki ortaya çıkmaktaydı. Burada bir aksiyomun tekelci ifadesi başka bir aksiyomla, "nedeni olmayan bir şey yoktur" aksiyomuyla çatışmaktaydı. Buna sayısız tartışmalara yol açmış ve diyalektiğin doğuşuna katkıda bulunmuş olan hareketin yadsınması saçmalığını da ekleyiniz. Empedokles ve Anaksagoras, her türlü doğuş ve yok oluşu öğelerin karışımı ve ayrılmasına indirgeyerek bu saçmalığı ortadan kaldırırlar. Ancak bu düşünceye ilk kez açık bir biçim verdiren ve onu evrene ilişkin tümüyle mekanist bir tasarımın çıkış noktası yapan atomculuktur. Bununla birlikte buna bir de meydana gelen her şeyin zorunlu olduğu aksiyomunu eklemek gerekiyordu:

2) "Hiçbir şey rastlantıyla meydana gelmez. Her şeyin bir nedeni ve zorunluluğu vardır."(17)

Güvenilir olmayan bir geleneğin ta Leukippos'a kadar çıkardığı bu görüşü,

---

(16) Zeller'in destekleyici kanıtlarıyla ilgili olarak bkz: Zeller, "*Philos. der Griechen*", I, s. 691, not 2.

(17) Mullach, "*Fragm. Phys.*", 41, s. 365: "Hiçbir şey bir rastlantıyla meydana gelmez. Her şey bir nedenden ötürü ve bir zorunluluğun etkisiyle doğar". (Ouden khrema maten ginetai, alla panta ek logou te kai hupanaykes).

evrende her türlü erekbilimin (téléologie) kesin bir biçimde reddedilmesi anlamında almamız gerekir. Çünkü buradaki neden (logos), atomların, hareketlerinde mutlak bir zorunlulukla kendisine boyun eğdikleri matematik ve mekanik yasadan başka bir şey değildir. Bundan dolayı Aristoteles birçok yerde, Demokritos'un ereksel nedenleri (cause finale) bir yana iterek, her şeyi doğal bir zorunlulukla açıklamış olmasından yakınır. Oysa F. Bacon ilk yazılarından birinde, Aristoteles'in sistemine karşı bilinen öfkesini henüz ihtiyatlı bir biçimde gizlemeyi başardığı "*Bilimlerin Gelişmesi*"nde Demokritos'u, özellikle bu açıklamasından ötürü kutlar.(17-b)

Ereksel nedenlerin bu özü bakımından materyalist yadsınması, Demokritos'la ilgili olarak bugün de hemen hemen genellikle materyalistler hakkında süre gelen aynı yanlış anlamaların doğmasına neden olmuştur: Materyalistlere hep her şeyi kör bir rastlantının emrine verdikleri eleştirisi yapılır. Rastlantı ile zorunluluk, aslında birbirlerine taban tabana zıt şeylerdir. Ama bu iki kavramın birbirine karıştırılması kadar sık rastlanan başka bir olay da yoktur. Bunun nedeni zorunluluk kavramının son derecede açık-seçik olmasına karşılık, rastlantı kavramının aynı derecede belirsiz ve göreli olmasıdır.

Yolda yürüyen bir adamın kafasına bir kiremit düştüğünde bu olaya bir rastlantının sonucu olarak bakılır. Oysa hiç kimse öte yandan rüzgârın doğurduğu hava basıncı, yerçekimi yasaları ve diğer doğal koşulların bu düşmenin nedenini tam bir biçimde ortaya koyduğundan kuşku duymaz. Bu düşme o halde doğal bir zorunluluğun sonucudur. Kiremit, tam o düştüğü belli noktada bulunan kişiye rastlamıştır.

Bu örnekte kolayca görüldüğü gibi rastlantı varsayımı gerçekte ereksel nedenin kısmi bir yadsınmasından başka bir şey değildir. Kiremitin düşmesini rastlantısal bir olay olarak nitelerken aslında biz, onu hiçbir akılsal ereklilikle açıklayamadığımızı söylemek isteriz.

Şimdi Hıristiyan felsefesiyle birlikte, mutlak erekliliği kabul edersek, mutlak nedenselliği kabul etmemizde olduğu kadar tam bir biçimde rastlantıyı dışarı atmış oluruz. Bu açıdan dünyanın en tutarlı bu iki tasarımı, birbiriyle tümüyle aynı değerdedir: Her ikisi de rastlantı kavramına son derecede sınırlı ve gerçekte hiçbir pratik değeri olmayan bir yer verirler. Biz ya nedenini veya ereğini anlamadığımız bir şeyi, sırf sözü uzatmamak için ve doğal olarak tümüyle felsefeye aykırı bir biçimde "rastlantı" olarak adlandırırız. Veya bütünüyle tekelci bir açıya yerleşerek, bir erekbilim taraftarına karşı ereksel nedenlerin varlığını kabul etmemek için bir olayın rastlantı sonucu meydana geldiğini söyleriz; ne var ki her olayın bir yeter sebebi olduğunu söylediğimiz anda rastlantıyı dışarı atmış oluruz.

(17-b) F. Bacon, "*Développement des Sciences*", III. Kitap, IV. Bölüm.

Doğa bilimleri veya pekin bilimler (sciences exactes) söz konusu olduğunda bunu yaparken de doğru bir şey yapmış oluruz. Çünkü bilimsel araştırmalar olaylar dünyasına sadece "*fail nedenler*"le (causes efficientes) girebilir. Zorunlu olarak, yani bilinen yasalara göre etkide bulunan doğal kuvvetlerin yanına veya üzerine yerleştirilen ereksel nedenler, bilimin kısmi bir yadsınmasından, henüz keşfedilmemiş bir alana girmeyi keyfi olarak yasaklamaktan başka bir şey değildirler.(18)

Bununla birlikte ta?Bacon anlamını iyice kavramamakla birlikte mutlak erekbilimi kabul edilebilir bir şey olarak görüyordu. Doğanın bütününde var olan, bizim ancak yavaş yavaş fail nedenleri inceleyerek ayrıntılarında anlamaya başladığımız bu ereklilik fikri, bizi gerçekte sırf insansal olan, dolayısıyla insanın bütün ayrıntılarında kavrayabileceği bir erekliliğe götürmez. Gelgelelim dinler özellikle bu tür bir insanbiçimci erekçiliğe gereksinim duyarlar. Bu ise nasıl şiir tarihsel gerçeğe aykırı ise onun gibi bilime aykırıdır. Bundan ötürü bu anlamda bir erekçiliğin ve şiirin ancak şeylerin "ideal bir temaşa edilmeleri" olayında yaşama hakkı vardır.

Buradan şu sonuç çıkar: Bilim olanaklı olmadan önce her türlü ereksel nedenin kesin olarak bir yana itilmesi gerekir. Demokritos her türlü doğa gözleminin temeline kesin zorunluluğu koyarken acaba bu güdüye mi uymaktaydı? Burada kabataslak vermeye çalıştığımız sisteminin bütününe fazla bağlanmaksızın, Demokritos'un, doğa hakkındaki her türlü akılsal bilginin vazgeçilmez bir koşulu olarak, doğal nedenselliğin ne olduğu üzerinde açık seçik bir anlayışa sahip olmayı talep ettiğini kabul etmek zorundayız. Bu anlayışın kaynağı ise bu bakımdan etkisi çağımızda da benzer bir biçimde belirleyici ve kesin olmuş olan matematikte aranmalıdır.

3) "Atomlar ve boşluktan başka hiçbir şey yoktur. Geri kalan her şey sadece varsayımdır".(19)

Bu önerme, her türlü atomculuğun aynı zamanda zayıf ve kuvvetli yanını bir araya getirmektedir. Doğa hakkındaki her türlü akılsal açıklamanın, bütün büyük çağdaş buluşların temelinde, olayların en küçük moleküllerin hareketine indirgenmesi olgusu yatar ve eğer bu doğacı eğilimlere karşı Atina'dan çıkmış olan tepki felsefede o kadar kesin bir zafer kazanmamış olsaydı, hiç kuşkusuz, İlkçağ bu yolda ilerleyerek ta o zamandan önemli sonuçlara varabilirdi. Bugün ses, ışık, ısı olaylarını, en geniş fiziksel ve kimyasal dönüşüm yasalarını atomcu-

---

(18) Kuşkusuz bu sözümüz, her türlü bilimsel düşüncenin temel ilkesini ortadan kaldırmak üzere yapılmış olan en yeni ve en gözü kara deneme için de geçerlidir. Bkz: "*Philosophie de l'Inconscient*". Yapıtımızın II. Cildinde bu, Romantik düşüncenin biraz gecikmiş temsilcisine yeniden dönmek olanağını bulacağız.

(19) Mullach, "*Fragm. Phys.*", s. 357.

lukla açıklıyoruz. Ancak öte yandan yine bugün atomculuk en basit ses, ışık, ısı, tad alma vb. duyumunu açıklamakta Demokritos'un zamanındaki kadar güçsüzdür. Bilimin bütün ilerlemelerine, atom kavramındaki bütün değişmelere karşın aradaki uçurum hâlâ eskisi kadar derindir ve beynin işlevleri hakkında tam bir kuramın geliştirilmesi, duyuma karşılık olan veya başka deyişle duyumu doğuran mekanik hareketlerin doğuş ve işleyişlerinin tam bir hesabının verilmesi başarılmış olsa bile bu uçurum kapanmayacaktır. Bilim bu güçlü araçtan yararlanarak insan yaşamının en karmaşık olaylarını ve en önemli hareketlerini açıklayabileceğinden hiçbir zaman umudunu kesmemelidir. Bu açıklamasında bilim, kuvvetin sakımı yasasına başvurabilir ve bu edim ve hareketleri, sinirsel uyarılmaların etkisi altında beyinde serbest hale gelen gerilim kuvvetlerine bağlayabilir. Ancak *öznenin bir duyumu, "benim bir duyumum"* olarak en basit sesle, bu ses duyumunu maddi dünyanın bir olayı olarak açıklamak üzere bilimin beyinde var olduklarını kabul etmek zorunda olduğu ayrışma (decomposition) süreçleri arasında bir köprü kurmak, ona sonsuza dek yasaklanmış kalacaktır.

Demokritos'un bu Gordion düğümünü çözme biçiminde belki Elea okulunun da bir etkisi olmuştur. Bu okul hareket ve değişmeyi basit bir görüntü, tamamen aldatıcı bir görüntü olarak görmekteydi. Demokritos sadece nesnelerin duyusal nitelikleriyle ilgili olarak onların bu yadsımalarını kabul etmiştir: "Tatlı, acı, sıcak, soğuk, renk ancak zihinde, düşüncede vardır. Gerçekte ise atomlar ve boşluktan başka bir şey yoktur."(20)

Araçsız bir veri olarak duyumu aldatıcı bir şey gibi görmesinden Demokritos'un hakikatin derin bir biçimde gizli oluşundan yakınacağı ve bilgi açısından düşünceye, araçsız algıdan daha fazla değer vereceği kolaylıkla anlaşılabilir. Ancak düşüncesini uyguladığı kavramlar duyusal sezginin verileriyle bağlantılı olduklarından, onun doğa kuramı genel bir doğruyu içermekteydi. Demokritos böylece sürekli olarak bütün varsayımları atomların hareketinden ötürü kendisinde meydana gelen imgeleri gözlemlemeye indirgediğinden, aşırı ölçüde tümdengelimin kullanılmasından ortaya çıkabilecek sakıncalardan kaçınmış olmaktaydı.

4) "Atomlar sonsuz sayıdadırlar ve biçimleri de sonsuz bir çeşitlilik gösterir. Kocaman uzay içinde başlangıçtan beri düşerlerken, onların en büyükleri, en küçüklerine çarpar. Bundan doğan sapma hareketleri ve çevrintiler evrenin meydana gelişinin başlangıcını oluşturur. Böylece daha sonra yeniden yokluğa gitmek üzere aynı zamanda veya birbiri ardından sayısız dünyalar meydana gelir.(21)

(20) Mullach, *a.g.e.*, 357 "Tatlı, acı, sıcak, soğuk, renk, bütün bunlar ancak birer sanı olarak vardır. Gerçekte var olan ise ancak atomlar ve boşluktur." (Nomo glyka kai nomo pikron, nomo thermon nomo psykhron, nomo khroie. Etee de atoma kai kenon).

(21) Hakiki fragmentler elimizde olmadığı için, atomculuğun ana çizgileriyle ilgili olarak Aristoteles ve Lucretius'a başvurmak zorundayız. Atomcu felsefenin temel düşüncesinin matema-

İlkçağda çoğu kez "korkunç" bir şey olarak görülen bu görkemli düşünce, bununla birlikte bugünkü anlayışımıza, tam ve sonlu dünyası dışında başka dünyaların var olamayacağını önsel (a priori) bir tarzda kanıtlayan Aristoteles'in sisteminden daha yakındır. Haklarında daha tam bilgilere sahip olduğumuz Epikuros ve Lucretius'ten söz ederken bu, evrenin doğuşu öğretisinin bütünü üzerinde yeniden duracağız. Şimdilik şunu söylemekle yetinelim ki tersi hakkında elimizde kesin bir bilgi olmadıkça Epikuros'un atomculuğunun ana çizgilerinin Demokritos'tan geldiğini kabul etmek için her türlü nedene sahibiz. Epikuros, atomların sayısının sonsuz olduğunu kabul etmekteydi. Yalnız onların biçimlerinin sonsuz çeşitliliği görüşünü benimsemiyordu. Atomcu kurama atomların yana doğru hareketlerinin kaynağına ilişkin olarak getirmiş olduğu yenilik daha önemlidir:

Demokritos, zamanımız fiziğinin kuşkusuz kabul etmeyeceği, ama bu Yunan filozofunun görüşlerini çağının izin verdiği ölçüde sıkı sıkıya fiziksel ilkelere göre geliştirmiş olduğunu gösteren son derecede tutarlı bir sistemi gözlerimiz önüne sermektedir. Aynı yoğunlukta olan cisimlerden kütlesi büyük olanların küçük olanlarınkinden daha hızlı düştüğünü ileri süren yanlış bir varsayımdan kalkan Demokritos, uzay içindeki bu düşüşlerinde büyük atomların küçüklere yetiştiğini ve onlara çarptığını düşünmekteydi. Atomların çeşitli biçimlerde olduğunu ve genel olarak bu çarpmanın tam merkezden bir çarpma olmayacağını düşünürsek, bundan çıkacak sonuç, bu küçük atomların kendi eksenleri etrafında bir dönüş yapacakları ve yana doğru bir harekette bulunacakları olacaktır.

---

tik açıklığı ve çeşitli kısımlarının birbirleriyle zincirlenişinin, onun hakkında Cicero'nun vermiş olduğu yanlışlar ve çarpıtmalarla dolu gülünç açıklamalarından çok uzak olmakla birlikte bu sözünü ettiğimiz analizlerde bile muhtemelen değiştirilmiş ve bozulmuş olduğuna dikkat etmemiz gerekir. Bundan ötürü atomculukla ilgili tarihsel kaynak ve geleneklerin yetersizliğini, Demokritos'un bütün sistemini yöneten matematiksel ve fiziksel sezgileri doğrultusunda tamamlamaya hakkımız vardır. Bu cümleden olmak üzere Zeller, atomların büyüklüğü ve ağırlığı arasındaki ilişkileri ele almakta tamamen haklıdır ["*Philos. der Griechen*", s. 698-702]. Buna karşılık onun, Demokritos'un hareket öğretisiyle ilgili sözlerinde bütün çağdaş incelemelerde benzerlerine rastladığımız belli bir bulanıklık vardır. Zeller, atomcuların sonsuz uzayda ne yukarı, ne de aşağının olmadığının farkında görünmediklerini [*a.g.e.*, s. 714] ve Epikuros'un bu konudaki sözlerinin [Diogenes, X, 60], onları Demokritos'a mal edemeyeceğimiz kadar yüzeysel, bilimdışı olduklarını söylemektedir. Ancak bu fazla ileri gitmektir. Çünkü Epikuros hiçbir zaman Zeller'in kabul ettiği gibi [Zeller, "*Philos, der Griechen*", III. s. 377 ve sonrası] uzayda ne yukarı, ne de aşağının olduğu itirazının karşısına duyuların apaçıklığını koymamaktadır. O sadece Demokritos'a mal edilebilecek ve aslında tamamen doğru olan şu düşünceyi ileri sürmektedir: Sonsuz uzayda yukarı ve aşağının bu göreliliğine karşın insan, başından ayaklarına doğru olan yönü açık ve ayaklarından başına doğru olan yöne gerçekten karşıt bir şey kabul edilebilir. İnsan, düşünceyle bu çizgiyi her iki yönde istediği kadar ileriye uzatabilir. Durum değişmez. O halde özgür atomların evrensel hareketi bu yönde, insanın başından ayaklarına doğru olan çizgi yönünde meydana gelmektedir. Bu yön, aşağıdan yukarıya giden yönün tersi olan yukarıdan aşağıya giden yöndür.

Bugün mekanik alanındaki bilgilerimiz de bu sonuca karşı çıkmamaktadır. Bir kez kabul edildikten sonra, bu yana doğru hareketlerin zorunlu olarak gitgide karmaşıklaşacaklarını ve bu, yana doğru harekete uğrayan belli sayıdaki atomların meydana getirdiği bir tabaka üzerine yeni atomların birbiri ardından çarpması sürekli olarak yeni bir kuvvet meydana getirince, bu hareketin gitgide daha büyük bir güçle gelişeceğini düşünmek mümkündür. Atomların kendi etraflarındaki dönüş hareketleriyle birleşen yana doğru hareketleri, kolaylıkla geriye, yani yukarı doğru hareketleri doğurabilir. Böylece meydana gelen bir atomlar tabakasında en ağır, yani en büyük atomlar daima yukarıdan aşağıya doğru daha hızlı hareketlerini sürdürürlerse, en sonunda bu tabakanın en altında toplanacaklar; buna karşılık en hafif atomlar da onun yukarı kısmında bir araya geleceklerdir.(22)

Bütün bu kuramın temeline, yani büyük atomların daha hızlı düştükleri görüşüne Aristoteles karşı çıkmıştır ve öyle görünüyor ki Epikuros'u, Demokritos'un bu felsefi kuramının geri kalan kısmını aynen koruyacağı halde atomlarla ilgili olarak onların doğru boyunca hareketlerinden nedeni olmayan bir sapmalarını düşünmeye iten neden, Aristoteles'in bu karşı çıkışı olmuştur. Gerçekten Aristoteles, boş bir uzayın var olması durumunda – ki bu aslında ona olanaksız görünüyordu – bütün cisimlerin aynı hızla düşmeleri gerekeceğini ileri sürüyordu. Çünkü ona göre düşme olayında hız farklılıklarının nedeni, cismin içine düştüğü ortamın, yani su veya havanın yoğunluğunun farklı olması idi. Oysa boşlukta hiçbir cins ortam yoktur. O halde boşlukta bütün cisimlerin aynı hızla düşmesi gerekir. Dünyanın merkezine doğru çekim kuramında olduğu gibi burada da Aristoteles, çağdaş bilimin ulaştığı sonuçlarla tam bir uyum içinde bulunmaktaydı. Ancak onun bu akıl yürütmeleri "rastlantısal" olarak doğrudur.

(22) Mullach'a (*Fragm. Phys. II. s. 358*) ve bu aynı türden şeylerin tümüyle mekanik bir tarzda bir araya gelişleri ile ilgili olarak Zeller'in çok haklı görüşüne ("*Philos. der Griechen*", I. s. 717, not I) bakınız. Ancak "yana doğru hareketin, çevrel hareket veya çevrinti hareketinin [*a.g.e.*, I. s. 15 ve bu sayfadaki not] Demokritos'ta daha sonraki yazarların kabul etmiş oldukları rolü gerçekten oynamış olması daha az kesindir. Demokritos'un daha ziyade atomların bütününün çevrinti hareketini, yani evrenin kendisinden doğduğu hareketi, ancak atomların, özellikle evrenin dış yüzeyindeki atomların, çengelleri yardımıyla tıkız ve sağlam bir kütle oluşturduktan sonra meydana getirttiğini kabul ettiğine inanabiliriz. Böyle bir kütle, daha sonra kısmen moleküllerinin ilkel hareketleri sayesinde, kısmen dışardan gelen atomların çarpmasıyla kendi ekseni etrafında bir harekete rahatlıkla başlayabilirdi. Demokritos'ta yıldızlar, evrenin kendi etrafında dönen yüzeyi ile birlikte hareket ederler. Demokritos'tan sonra yaşamış olmasına karşın kuşkusuz ona oranla çok zayıf bir matematikçi olan Epikuros, güneşin başlangıçta kendisine verilmiş olan bir itme (impulsion) sayesinde sürekli olarak dünyanın etrafında dönmesini de olanaklı görüyordu. Galile'den önce insanlığın genel olarak hareketin özü hakkında ne kadar az şey bildiğini düşünürsek, Demokritos'un da doğru boyunca bir itişten dairesel bir hareketi çıkarmış olmasına fazla şaşmamamız gerekir. Ancak bu varsayımı destekleyecek kanıtlar hiçbir biçimde elimizde mevcut değildir.

Bu akıl yürütmelerinde, boşlukta, herhangi bir hareketin olanaklı olmadığı görüşünü kanıtlamaya çalışırken kullandığı ince mantık oyunlarına tümüyle benzer birtakım mantık oyunları vardır. Epikuros, bu sorunu yeniden ele alır ve boşlukta direnç olmadığına göre bütün cisimlerin eşit hızla düşmeleri gerektiği sonucuna varır. Böylelikle Epikuros da zamanımız fiziğiyle tam bir uyum içinde görünmektedir. Ama sadece *görünmektedir*; çünkü eskiler gerek gravitasyonla, gerekse cisimlerin düşüşü ile ilgili doğru bir anlayıştan yoksundular.

Burada Galile'nin, cisimlerin gerçek düşme yasasını zorlukla arayıp bulduktan sonra nasıl a priori olarak boşlukta bütün cisimlerin aynı hızla düşmeleri gerektiği sonucunu ileri sürmeye cesaret ettiği üzerinde durmak ilginç olacaktır. Çok daha sonraları hava boşaltma makinesi bunun doğru olduğunu deneysel olarak kanıtlayacaktır. Bu sonuca varırken acaba Galile'nin zihninde Aristoteles ve Lucretius'un bu konudaki tartışmalarından bir şeyler yok muydu?(23)

5) Şeylerin birbirlerinden farklılığı, atomlarının sayı, büyüklük, biçim ve düzenlenişlerinin (coordination) farklılığından ileri gelir. Atomlar, niteliksel olarak birbirlerinden farklı değildirler. Onların *iç durumları* yoktur. Atomlar birbirleri üzerine ancak çarpma veya basınçla etkide bulunabilirler."(24)

Demokritos'un yukarıda belirttiğimiz üçüncü görüşünde renk, ses, ısı vb. duyusal nitelikleri salt ve aldatıcı birer görüntü olarak kabul ettiğini görmüştük. Bu, daha mantıksal bir biçimde nesnel bir açıklamaya erişmek için Demokritos'un olayların bize araçsız olarak veri olan biricik yanlarını, yani öznel yanlarını tümüyle bir kenara ittiği anlamına gelmektedir. Gerçekten Demokritos, nesnelerin duyusal niteliklerine temel ödevi görmesi gereken şeyin ne olduğu hakkında derin araştırmalara girişmiştir. Ona göre duyusal izlenimlerimizin temelinde atomların bazı farklı "model"lerde gruplanmaları olayı yatmaktadır. Bu görüş zamanımızın kimyacılarının "şema"sını akla getirmektedir.(25)

Aristoteles Demokritos'u bütün duyumları "dokunma" duyumuna (tact) indirgediği için kınamaktadır. Bu aslında bizim gözümüzde daha çok bir övgü olarak alınması gereken bir kınamadır. Ancak burada karanlık olan nokta bizzat bu dokunma duyumunun kendisinde yatmaktadır:

---

(23) Bkz: Whevell, "*Histoire des Sciences Inductives*", Almancaya çev. Littrow, II. s. 42.

(24) Bu konuyla ilgili olarak da elimizde otantik bir metin yoktur. Bu durumlarda çoğunlukla Aristoteles'in tanıklığı ile yetinmek zorundayız. Olanaksız bir şey içermedikleri her seferinde Aristoteles'in bu tanıklıkları son derece açık-seçiktir ve onların doğru olduklarına karşı çıkılamaz. Daha geniş bilgi için Zeller'e (I.s. 704 ve sonrası) bakınız.

(25) Bununla ilgili olarak Teophrastos bize oldukça ayrıntılı özetler vermektedir [Mullach, "*Fragm. Phys.*", 24-39. s. 362 ve sonrası]. 24. fragmentte ileri sürülen şu genel ilkeye dikkat edilmelidir: "Form kendi kendisiyle vardır. Ancak tatlılık ve genel olarak duyumun niteliği ancak bir başkasına göre ve bir başkasında vardır". Aristoteles'in töz ve ilinek karşıtlığının kaynağı da burasıdır. Aristoteles "kuvve" (dynamis) ve "fiil" (energeia) karşıtlığının ilk düşüncesini de aynı biçimde Demokritos'ta bulmuştur. Bkz. Mullach, "*Fragm. Phys.*" 7, s. 358.

Bütün duyumların bize dokunma duyumunun değişimleri (modification) olarak görünecekleri bir bakış açısına yerleşmek zor değildir. Ama bu bakış açısında da çözülmesi gereken birçok bilmece hâlâ ortada kalmaktadır. Kaldı ki biz Demokritos gibi safça bir tarzda şu soruyu, kendisini meydana getiren çarpma veya basınç karşısında en basit, en ilkel bir duyumun nasıl davrandığı sorusunu kendi kendimize sormamazlık edemeyiz. Duyum, ne yalnız başına alınmış atomdadır, ne de bir atomlar grubundadır. Gerçekten o nasıl olup da bir birlik oluşturmak üzere aradaki boşluğu aşabilmektedir? Duyumu meydana getiren ve belirleyen şey bütün atomların kendisini oluşturmakta katkıları olduğu bir "*form*"dur. Bu noktada materyalizm, Aristoteles'in de gözünden kaçmadığı üzere formalizme yaklaşmaktadır.(26) Ancak Aristoteles hareketin nedenlerini, aşkın formların içine yerleştirdiği ve böylece her türlü doğa incelenmesini ta kaynağında boğduğu halde, Demokritos kendi kuramının formalistik yanını daha fazla geliştirmekten kaçınmaktadır. Bunu yapmış olsaydı o, metafiziğin derinliklerine gitmiş olacaktı. Daha sonra Kant, *Salt Aklın Eleştirisi*'nde bu gizemli uçuruma, bilimin bütün ilerlemelerine karşın günümüzde de Demokritos'un çağında olduğu kadar büyük olan bu uçuruma bir ilk ve zayıf ışık getirebilmiştir.

6) "Ruh ince, düz, yuvarlak ve ateş atomlarına benzer atomlardan yapılmıştır. Bu atomlar, en hareketli atomlardır ve onların bütün bedene nüfuz eden hareketlerinden yaşam olayları doğar."(27)

O halde Apollonia'lı Diogenes'te olduğu gibi burada da ruh, özel bir maddedir. Demokritos'a göre bu madde, bütün evrene yayılmıştır ve her yerde ısı ve yaşam olaylarını meydana getirir. Demek ki Demokritos zamanımız materyalistlerinin hiç hoşuna gitmeyecek bir şeyi, ruhla beden arasında bir fark olduğunu kabul etmektedir ve bu farkı, genel olarak ikicilerin (dualist) yaptığı gibi, ahlâkın lehine kullanmaktadır: Ruh, insanın temel parçasıdır, Beden, ruhun bir kabından başka bir şey değildir. İlgimiz, kaygımız ilk planda ruha yönelmelidir. Mutluluğun yeri ruhtur. Akılsız bir beden güzelliği, hayvanca bir şeydir. Hatta Demokritos'a bir "tanrısal evren ruhu" kuramı mal edilmiştir. Ancak gerçekte o, bu hareketli maddenin evrene yayılmış olduğunu söylemek istemekteydi. Maddesel özelliklerden ve mekanik hareketlerden başka birtakım özellik ve hareketlere sahip olduğunu belirtmek için mecazi olarak onu bu tarzda, yani evrendeki tanrısal öğe olarak betimlemek zorundaydı.

---

(26) Aristoteles doğanın iki parçadan, yani madde ve formdan meydana geldiğini söyler. Ona göre eski filozoflar sadece maddeyi göz önüne almışlardır. Yalnız Aristoteles sözlerine şu kaydı ekler: "Empedokles ve Demokritos ancak zayıf bir biçimde forma ve "varlık" sözcüğünün ifade ettiği şeye bağlanmışlardır" ["*Physike*", II, 2.].

(27) Bkz. Zeller, "*Philos. der Griechen*", I. s. 728 ve sonrası.

Aristoteles, Demokritos'un ruhun bedeni nasıl hareket ettirdiği konusundaki görüşünü eleştirir. Bununla ilgili olarak şu benzetmeyi yapar: Söylendiğine göre Dedalos, Venüs'ün hareketli bir heykelini yapmıştır. Tiyatro sanatçısı olan Philippos, Dedalos'un bu tahtadan heykelin içine büyük olasılıkla cıva koymuş olduğunu söyleyerek onun hareketlerini açıklar. Aristoteles buna şunları ekler: İşte Demokritos, içinde bulunan hareketli atomlarla insanı tam bu biçimde hareket ettirmektedir. Bu benzetme çok yanlıştır.(28) Bununla birlikte doğanın açıklanmasında izlenebilecek birbirinden tümüyle farklı iki ilke arasındaki mutlak ayrılığı anlamamıza yardımcı olmaktadır. Aristoteles sanki bilim ilk buluşlarını kekelemeye başlamadan çok önceleri bir ilkel için bile bu apaçık bir şey değilmiş gibi, ruhun bedeni bir heykelde olduğu gibi mekanik olarak değil, "*seçerek*" ve "*düşünce*" ile hareket ettirdiğini söylemektedir. Bizim bütün bilimimiz, her olayı evrensel yasalara indirgemekten ibarettir. Düşüncenin bu çalışmasının en son sonucu, akıl sahibi varlıkların eylemlerini de bu çerçevenin, bu yasaların içine sokmak olacaktır. Demokritos işte bu sonuca varmış olduğu halde, Aristoteles onun önemini görmemektedir.

Zeller, Demokritos'un ruh kuramının, onun doğayı açıklamak için "daha derin bir ilke" arama genel ihtiyacının bir ürünü olarak ortaya çıkmadığını söylemektedir.(28-b) Demokritos ruha "evrendeki yaratıcı kuvvet" olarak değil, sadece diğer maddeler yanında bir madde olarak bakmaktadır. Empedokles'in kendisi aklı, öğelerin bir iç niteliği olarak göz önüne almıştı. Demokritos için ise o, sadece "diğer bazı atomlarla ilişkide olan atomların matematik özelliklerinden çıkan bir olay"dır. İşte Demokritos'un üstünlüğü de tam buradadır. Çünkü olaylar dünyasını ciddi olarak anlamak isteyen her felsefe, Demokritos'un bu anlayışına dönmek zorundadır: "Zihinsel" diye adlandırdığımız özel hareket türü, ya her türlü hareketin genel yasalarıyla açıklanmak zorundadır veya açıklanamaz olarak kalacaktır. Her türlü materyalizmin yanlışı, bu açıklamadan sonra, yani felsefenin en yüce sorunlarının tam yeni ortaya çıkmaya başladığı bir noktada durmasıdır. Ama adı ister Aristoteles olsun, ister Hegel, duyusal sezgi ve anlıkla hiçbir ilgisi olmayan sözümona akılsal kavramlarla, tembelce bir tarzda, dış dünyayı, bu arada insanların zihinsel etkinliklerini açıklamaya çalışan her insan, bilimi temellerinden dinamitlemekte demektir.

Kuşkusuz bu konuda Kant, Aristoteles ve Zeller'e karşı ilke olarak, Demokritos'un tarafını tutacaktır. Kant, dogmatikleşmediği ve "gerçek rolünü görme-

---

(28) Yukarıdaki 14 numaralı nota bakınız: Demokritos'un bu görüşünün hakkını vermemiz için Descartes'in bedenlerin hareketinde maddi "yaşam ruhları"nın etkinliğini ne tarzda düşündüğünü aklımıza getirmemiz ve bunu Demokritos'un görüşüyle karşılaştırmamız yeter ["*Des Passions*", X ve XI. maddeler].

(28-b) Zeller, "*Philos. der Griechen*", I. s. 735.

mezlikten gelen, aslında her türlü kavrayış ve bilimin olanağının ortadan kalktığı bir anda kavrayış ve bilimi ile övünen, kuramsal ilgileri pratik ilgilerle birbirine karıştıran ve olanaklı olduğunu gördüğü ilk fırsatta fizik araştırmalarının peşini bırakan aklın pervasızlığına ve temelsiz gözüpekliğine" karşı koymakla yetindiği sürece ampirizmin son derece haklı olduğunu söylemektedir.(29) Deney karşısında aklın bu pervasızlığı, gözlemin bu haksız bir biçimde terk edilişi, Eski Yunan'da olduğu gibi bugün de vardır. Bu konuya ileride geniş olarak yeniden döneceğiz. Her ne olursa olsun, sağlıklı bir felsefenin elinden gelen güçle materyalizmi koruması gereken nokta burasıdır.

Demokritos'un ahlâkı, ruha beden üzerinde tanıdığı bu üstün mevkiye karşın, temelde, evren hakkındaki materyalist açıklamasına tümüyle uygun düşen bir mutluluk kuramından başka bir şey değildir. Demokritos'un fizik hakkındaki fragmentlerine oranla elimizde çok daha fazla sayıda bulunan ahlâkla özdeyişleri arasında çok çeşitli felsefi sistemlere uygulanabilecek birçok Yunan bilgeliği öğütleri vardır. Demokritos kendi kişisel deneylerinden çıkarmış olduğu derslerle birleştirerek bu öğütleri, herkesin benimseyebileceği bir biçimde öyle bir tarzda ortaya koymuştur ki onlar artık kendi sisteminin karakteristikleri olmaktan çıkmışlardır. Bununla birlikte bu fragmentleri göz önüne alarak birkaç basit ilke üzerine dayanan tutarlı bir düşünceler dizisini yeniden kurmamız zor değildir:

Mutluluk ruh dinginliğinden, iç huzurundan ibarettir. İnsan buna ancak arzularına gem vurarak erişebilir. Zihnin eğitimi ve aklın geliştirilmesi ile birlikte bulunan ılımlılık ve yürek temizliği, yaşamın bütün kötülüklerine, cilvelerine karşın insana bu mutluluğa erişme olanağını verir. Beden zevkleri ancak kısa süreli bir doyum sağlarlar ve herhangi bir korku veya umuttan ötürü değil salt iyiliğin kendisi için iyilik yapan kişi, sadece bu kişi, derin bir iç mükâfata sahip olabileceğinden emin olabilir.

Bu tür bir ahlâk, kuşkusuz, Epikuros'un hazcılığından veya XVII. Yüzyıl boyunca materyalizmle birlikte olduğunu gördüğümüz o ince bencillik ahlakından çok farklıdır. Bununla birlikte bu ahlâkta da her türlü idealist ahlâkın ölçütü olan şey, şu, her türlü deneyden bağımsız olarak doğrudan doğruya vicdanımızdan çıkan eylemlerimizin ilkesi, eksiktir. Demokritos üzerlerinde fazla araştırma yapmaksızın iyi veya kötünün, haklı veya haksızın ne olduklarının bilindiğini varsaymaktadır: Ruh dinginliği, ruh huzuru en kalıcı olan iyidir. Onu ancak erdemli düşünceler ve eylemlerle elde edebiliriz. Bunlar Demokritos için deneyden çıkan verilerdir ve bireyin mutluluğu, bu iç uyumun peşinden koşmakta yatmaktadır.

---

(29) "*Kritik der reinen Vernunft*", Elementarl. II, 2, 2, 2. Hauptst. 3. Abschnitt, Hartenstein III, s. 334 ve dev. Ayrıca bu aynı yapıtın 335. sayfasındaki dikkate değer notla karşılaştırın.

Zamanımız materyalizmine temel ödevi gören büyük ilkelerden yalnızca bir tanesi Demokritos'ta eksiktir. Bu, erekliliği karşıtından çıkaran tümüyle fiziksel bir ilke aracılığıyla her türlü erekbilimin ortadan kaldırılmasıdır. Gerçekten, ciddi olarak tek bir nedensellik türünün, yani atomların mekanik bir tarzda birbirleriyle çarpışmasından doğan bir nedenselliğin varlığının ortaya koymak istendiği her seferinde böyle bir ilkenin kabul edilmesi gerekir. Dünyadaki organik olayları meydana getirenin en ince, en hareketli, en düz atomlar olduğunun gösterilmesi yetmez. Bu atomların herhangi bir "form" yerine neden dolayı bireylerin ve türlerin devamı için zorunlu olan organlarla birlikte bitkilerin ve hayvanların bedenleri gibi çok ince bir yapıya sahip özel varlıkları meydana getirdiğinin de gösterilmesi gerekir. Ancak bu gösterilebildikten sonradır ki evrendeki bütün kuvvetler içinde zihinsel hareketin de evrensel hareketin özel bir biçimi olduğunu anlamak olanaklı olacaktır.

Demokritos bir doğacı düşünür (naturalist) hayranlığıyla organik formların, özellikle insan bedeninin gösterdiği erekliliği övmekteydi. Demokritos'ta her türlü doğa incelemesinin kalıtımsal düşmanı olarak adlandırabileceğimiz şu sahte erekbilimin hiçbir izini görmeyiz. Ancak Demokritos, bu erekliliğin ortaya çıkışını doğal zorunluluğun bilinçsiz bir eylemiyle açıklamak yönünde en ufak bir girişimde bulunmamaktadır. Bunun, onun sisteminin mi bir boşluğu olduğunu, yoksa onun yapıtlarından bize kadar kalmış olanların eksikliğinden mi ileri geldiğini bilmiyoruz. Bununla birlikte her materyalizmin bu en son savının da Yunanlıların felsefi düşünceleri arasında ortaya çıkmış olduğunu biliyoruz. Bu sav her ne kadar kaba bir biçim altında ifade edilmekteyse de son derecede açık ve anlaşılabilirdir. Darwin'in çağımızda oldukça büyük bir pozitif bilgi yığını üzerine dayanarak yaptığı şeyi, Empedokles o zamanlar İlk Çağ için yapmıştır. Empedokles şu basit, fakat kesin düşünceyi ileri sürmüştü: Dünyada ereklerine uygunlaştırılmış organizmalar baskın bir biçimde bulunmaktadırlar. Çünkü amaçlarına uygun bir biçimde olmayan organizmalar çoktan ortadan kalkmış oldukları halde bunlar özleri gereği kendi kendilerini devam ettirmektedirler.

Yunanlıların entellektüel yaşamı, Anadolu kıyılarında ortaya çıkmasından hemen çok kısa bir süre sonra Sicilya ve İtalya'da tam bir gelişme gösterdi. Felsefenin ışıkları en sonunda Atina'da yoğunlaşmadan önce, Güney İtalya'nın kendisi zengin ve kendini beğenmiş kentleriyle uzun süre Atina'nın önünde gitmişti. Goethe'ye Amerika'yla ilgili olarak "Ey Amerika! Bizim yaşlı kıtamızdan daha mutlusun. Senin ne harap şatoların, ne de taş yığınların var" diye iç çektiren nedene benzer bir neden, Yunan sömürgelerinin gelişmesine katkıda bulunmuş olmalıdır. Gelenekler karşısında daha büyük bir özgürlük, yüzyıllardan beri saygı gösterilen kutsal yerlerden uzak olma, köklü otoriteye sahip muhteris

rahip ailelerin hemen hemen var olmaması, bütün bunlar zihinleri kölece bağlı oldukları dinsel inançlardan kurtarmakta ve bilimsel araştırmalara, felsefi düşüncelere yöneltmekte önemli bir rol oynamış görünmektedirler. Bütün sertliğiyle Pythtagorasçı tarikat, epeyi köktenci nitelikte bir dinsel yenileştirme hareketiydi ve bu tarikatın içinde bulundurduğu önemli kişiler, İskenderiye döneminden önce Yunanistan'da görülmemiş bir başarıyla matematik, fizik ve doğa bilimler incelemelerini geliştirmişlerdir. Anadolu'dan Güney İtalya'ya gelmiş olan Ksenofanes, burada Elea okulunu kurmuş ve ateşli bir aydınlanma propagandacısı olmuştur O, Tanrıların özüne ilişkin efsanevi görüşlere şiddetle karşı çıkmış ve onların yerine felsefi bir anlayış getirmiştir.

Agrigente'li Empedokles, materyalist olarak kabul edilemez. Çünkü onda kuvvet ve madde, hâlâ sistemli olarak birbirlerinden ayrıdırlar. Yunan'da maddeyi dört öğeye ayıran ilk kişi, herhalde odur. Bu kuram Aristoteles sayesinde o kadar uzun ömürlü olmuştur ki bugün bile bilimde birçok noktada onun izlerine rastlanmaktadır. Bu dört öğe dışında Empedokles iki temel kuvveti, Sevgi ve Kin'i kabul eder. Bunlar dünyanın meydana gelişinde çekim ve itim görevini üzerlerine alırlar. Eğer bu kuvvetleri, öğelerin nitelikleri olarak düşünmüş olsaydı, Empedokles'i, rahatlıkla materyalistler arasında sayabilirdik. Çünkü Empedokles'in felsefi şiirlerindeki dili, betimlemelerini insan yüreğindeki duygulardan almakla kalmaz; aynı zamanda, düşüncelerine bir sıcaklık ve canlılık verdirmek sonuçta insanın aklıyla birlikte hayal gücüne de hitap etmek üzere Olympos ve Tartaros'a da başvurur. Ancak bu temel kuvvetler, maddeden bağımsızdırlar. Ölçülemeyecek kadar uzun zaman süreleri içinde bazen biri, bazen diğeri evrene egemen olur. Evrende mutlak olarak Sevgi hüküm sürdüğünde bir araya gelen öğeler uyumlu bir barışın tadını çıkarırlar ve çok büyük bir küreyi oluştururlar. Kin'in mutlak egemen olduğu dönemde ise her şey çözüşür ve dağılır. Her iki varsayımda da birbirinden ayrı varlıklar yoktur. Dünyadaki yaşam küresel evrenin Kin'in gitgide artan gücünden ötürü çözüşmeye gitmesiyle, Sevgi'nin gitgide artan gücüyle karşıt sonuca gitmesi arasında gider gelir. Empedokles'e göre bugün bu ikinci dönemde yaşamaktayız. Sisteminin temel görüşlerine göre de daha şimdiden çok uzun bir zaman süresini arkamızda bırakmış bulunuyoruz. Empedokles'in evrenin doğuşu öğretisinin ayrıntıları bizi organizmaların ortaya çıkışına ilişkin açıklaması bakımından ilgilendirmektedir. Çünkü burada Epikuros ve Lucretius sayesinde çok büyük bir etki uyandıracak olan bir düşünceyle karşılaşıyoruz:

Empedokles'e göre Kin ve Sevgi, belli bir plana göre iş görmezler veya hiç olmazsa onların bütün yaptıkları şey, öğelerin evrensel ayrılma ve birleşmesini meydana getirmektir. Organizmalar ise öğeler ve temel kuvvetlerin rastlantısal bir biçimde bir araya gelmeleri sonucu ortaya çıkmışlardır. Bu olayda önce bit-

kiler, sonra hayvanlar meydana gelmiştir. Doğa önce kısmi bir tarzda hayvanların organlarını, yani yüzsüz gözleri, bedensiz kolları vb. meydana getirmiştir. Şeyleri bir araya getiren kuvvetin gelişmesi, bedenlerin karışık bir hareketini doğurmuş ve onları bazen bir biçimde, bazen diğer bir biçimde birbirleriyle birleştirmiştir. Yani doğa, sonunda yaşayabilir ve kendi kendini devam ettirebilir bir varlığı ortaya koymadan önce, bütün birleştirmeleri denemiştir. Daha önceki varlıklar ortaya çıktıkları gibi kaybolmuşlar, buna karşılık bu varlık ortaya çıkar çıkmaz kendini korumuştur.

Bu görüşle ilgili olarak Ueberweg, onun, Schelling ve Oken'in doğa felsefeleriyle ve Lamarck ve Darwin'in, türlerin devamı kuramıyla karşılaştırılabileceğine dikkati çekmektedir.(29-b) Bununla birlikte Ueberweg'e göre bu son kuram, yani Lamarck-Darwinci kuram, gelişmenin daha çok daha basit formların sürekli bir ayrımlaşması sonucu ortaya çıktığını söylediği halde, Empedoklesçi kuram bu gelişmeyi daha çok başka cinsten formların birbirleriyle birleşmesinde görmektedir. Ueberweg'in bu uyarısı çok doğrudur ve ona şu da eklenebilir: Türlerin devamı hakkındaki çağdaş kuram, olaylara dayanmaktadır. Oysa Empedokles'in kuramı tersine, çağdaş bilim açısından değerlendirildiğinde, düşsel ve saçma görünmektedir. Bununla birlikte Schelling-Oken'ci doğa felsefesiyle tam bir karşıtlık gösteren bu iki kuram, yani Empedokles ve Darwin'in kuramlar arasında ortak olan bir noktayı vurgulamak gerekir. Bu nokta şudur: Bu iki kuramda da ereklerine uygun olan organizmalar tümüyle mekanik bir biçimde sonsuz bir meydana gelme ve ortadan kalkmalar zinciri sonunda doğmaktadırlar. Bu öyle bir işlemdir ki sonunda ancak yapısında devam edebilme özelliği taşıyan varlık ortada kalmaktadır. Empedokles'le ilgili olarak bu konuda eleştirici bir kuşkuyu sürdürebilir ve onun bu olayı gerçekten bu anlattığımız biçimde anlayıp anlamadığını kendi kendimize sorabilirsek de Epikuros'un Empedokles'in kuramını bu tarzda anladığı ve onu daha sonra bütün olanakların aynı zamanda gerçekleşmesi gerektiğine ilişkin kendi öğretisi ve atomculuğunun içinde erittiği kesindir.

Demokritos gibi Empedokles'in adı etrafında da birçok öykü aktarılmaktadır. Bunların büyük bir bölümü, Empedokles'in doğa kuvvetleri üzerinde sahip olduğu ileri sürülen olağanüstü güçlerinin çağdaşları üzerinde uyandırmış olduğu hayranlık duygusuyla açıklanabilir. Son derecede basit bir yaşam sürmesine ve öğretisi ancak sınırlı bir topluluk içinde tanınmış olmasına karşın, Demokritos büyük bir üne erişmiştir ve bunu o, sadece öğretisinin pozitif sonuçlarına borçludur. Buna karşılık Empedokles, tam tersine, adı etrafında dolaşan "büyük kerametler sahibi" efsanesini benimsemiş görünmektedir ve bunu reform tasarı-

(29-b) "*Gesch. d. a. Philos.*", 4. Baskı, I. s. 66.

ları için kullanmıştır. Sonra Empedokles, her türlü insanbiçimciliği (anthropomorphisme) reddeden Ksenofanes'in akılcılığını tam olarak izlememekle birlikte Tanrılar hakkında daha saf düşünceleri yaymaya çalışmıştır. Empedokles, ruh göçüne de inanmaktadır. Et yeme gibi kurban kesmeleri de yasaklamıştır. Ağırbaşlılığı, ateşli hatipliği, eylemlerinin ünü halkın kendisine bir Tanrı kadar saygı göstermesini sağlamıştır. Siyasal alanda doğduğu kentte sonunda başarıya eriştirdiği demokrasinin ateşli bir taraftarı olmuştur. Ancak o da halkın sevgisinin kararsızlığının kurbanı olacaktır. Çünkü Peloponez'de muhtemelen sürgünde ölmüştür. Onun dinsel düşüncelerinin doğa felsefesiyle nasıl uyuşabildiğini kavrayamıyoruz. Ancak Zeller, "Hıristiyanlıkla tam bir çelişki içinde olmalarına karşın, Hıristiyan filozoflar tarafından kabul edilmiş ne kadar çok tanrıbilimsel öğreti vardır" demektedir.

İkinci Bölüm

SOFİSTLERİN DUYUMCULUĞU VE ARİSTİPPOS'UN AHLAKSAL MATERYALİZMİ

Duyumculuk ve materyalizm – Sofistler, özellikle Protagoras – Teorik materyalizmle pratik materyalizm arasındaki ilişkiler – Materyalizm ve duyumculuğun etkisi altında Yunan uygarlığının çözüşmesi.

Dış dünyada maddenin oynadığı rolü insanın iç yaşamında duyum oynar. Duyum olmaksızın bilincin varolabileceğine inanılırsa, ince bir yanılgıya düşülmüş olur. Duyumların hemen hemen hiç farkına varılmadığı bir durumda bilincin etkinliği son derecede güçlü bir biçimde en yüce, en önemli sorunlar üzerinde ortaya çıkabilir. Ancak, her zaman, ilişkileri, uyum veya uyumsuzlukları bilinç tarafından algılanan düşüncelerin doğa ve değerlerini belirleyen duyumlar işin içine karışırlar. Böylece, bir katedral kaba taşlardan, karmaşık bir desen maddesel ince çizgilerden, bir çiçek organize olmuş unsurlardan meydana gelir. Nasıl bir materyalist dış dünyayı algıladığında nesnelerin formlarını onların maddesel öğelerinin doğal yapısıyla açıklar ve bu maddesel öğeleri evren hakkındaki tasarımının temeli olarak alırsa, aynı biçimde bir duyumcu da bütün bilinç içeriklerini duyumlardan türetir.

O halde materyalizm ve duyumculuğun her ikisi de temelde maddeye forma göre bir öncelik tanırlar. Şimdi onların hangi noktada birbirinden ayrıldığını bilmemiz gerekir:

Kuşkusuz insanın iç yaşamla ilgili olarak duyumcu, dış yaşamla ilgili olarak da materyalist olabileceğini söyleyen herhangi bir sözleşme yoktur. Bu görüş açısına tutarlı olmayan pratik yaşamda elbette çok rastlanır. Ne var ki o felsefi değildir.

Tersine, tutarlı bir materyalist duyumun maddeden ayrı olarak var olduğunu yadsıyacaktır. Bundan dolayı bilinç olaylarını olağan maddesel değişimlerin sonuçlarından başka bir şey olarak görmeyecek ve onlara dış dünyadaki diğer maddesel olaylara baktığı açıdan bakacaktır. Öte yandan, bir duyumcu da kendi payına, dış dünyadaki öğeler ve genel olarak nesneler hakkında herhangi bir şey bildiğimizi yadsımak zorundadır. Çünkü bizim sahip olduğumuz şey, ancak şeylerin algılarıdır ve biz bu algıların doğrudan doğruya şeylerin kendileriyle olan bağlantısını bilemeyiz. O halde bir duyumcu için duyum yalnız bütün bilinç olaylarının temeli, tözü (substratum) değildir, aynı zamanda bize doğrudan doğruya veri olan tek şeydir. Çünkü dış dünyadaki varlıklar hakkında ancak duyumlarımızla bilgi ediniriz.

Şimdi gündelik kanılara aykırı olan ve evren hakkında birlikli bir anlayışın varlığını gerektiren bu görüşün tartışma götürmez doğruluğu nedeniyle duyumculuk, materyalizmin doğal bir gelişimi olarak görünmez zorundadır.(30) Yunanlılarda bu gelişmeyi Antik yaşamın içine önce onu genişletmek, sonra ise çözüştürmek üzere en derin bir biçimde girmiş olan Sofistler gerçekleştirmiştir.

Demokritos'tan bir süre sonra şu öykü anlatılmaktaydı: Demokritos doğum yeri olan Abdera'da iken bir gün bir hamalın, sırtındaki yükünü oluşturan odun parçalarını çok ustaca bir tarzda dizdiğini görür. Bunun üzerine onunla konuşmaya başlar ve zekâsından o kadar etkilenir ki sonunda onu öğrencisi olarak yanına alır. Bu hamal, felsefe tarihinde büyük bir devrim yapacak, bilgelik satmakla geçinecek, ilk Sofist, Protagoras'tır.(31)

---

(30) Yeni Çağ felsefe tarihinde Locke'un Hobbes'la veya Condillac'ın de la Mettrie ile ilişkilerine bakınız. Kuşkusuz bu, her zaman buna benzer tarihsel bir bağlantı beklememiz gerektiğini söylemek değildir. Bununla birlikte bu bağlantı doğaldır ve dolayısıyla da en sık rastlanandır. Ayrıca genel kural olarak en büyük materyalistlerde duyumcu kanıtlara rastlandığı da belirtilmelidir. Bunlar Hobbes ve Demokritos'ta çok apaçık görünür. Bundan başka, duyumculuğun gerçekte idealizme doğru bir geçişten başka bir şey olmadığı kolayca anlaşılmaktadır. Bundan dolayı Locke bazen Hobbes'a, bazen Berkeley'e doğru eğilir. Duyusal algı tek veri olduğunda nesnenin niteliği, hatta varlığı belirsiz olur. Bununla birlikte İlkçağ hiçbir zaman bu adımı atmamıştır.

(31) Çok eski bir kaynaktan çıkmasına karşın bu hamal öyküsü, bir masal olarak görülebilir [Brandis, "*Gesch. d. griech. röm. Philos.*", I, s. 523 ve sonrası. Zeller'e de bkz: "*Philos. der Griechen*" I, s. 66, 1 numaralı not. Zeller hiç kuşkusuz "Epikuros'un sistemli küçümsemeleri" üzerinde gereğinden fazla ısrar etmektedir.]. Acaba Protagoras gerçekten Demokritos'un öğrencisi olmuş mudur? Bu soruya bir çözüm getirmek için, önce bu iki filozofun karşılıklı olarak yaşlarını bilmek gerekir. Oysa asıl güçlük de tam burada yatmaktadır. Daha önce de buna işaret ettik (bkz. 10 numaralı not). Burada kesinlikle onu bir çözüme bağlayacak değiliz.

Konumuz bakımından bu çözümün fazla bir önemi de yoktur. Bu konuda en fazla tutulan görüşün, yani Protagoras'ın Demokritos'tan 20 yıl daha yaşlı olduğunu ileri süren görüşün doğru olduğunu kabul etsek bile, bu, Demokritos'un Protagoras'ın duyumcu bilgi kuramı üzerine etkide bulunmuş olması ihtimalini ortadan kaldırmaz ve o zaman önceleri sadece hatip ve siyaset hocası olan Protagoras'ın, sistemini ancak daha yakın bir dönemde, yani Atina'ya ikinci gelişinde Sokrates'le tartışmaları sırasında tasarlamış olduğunu kabul etmek gerekecektir. Bu dönem, Demokritos'un yapıtlarının, üzerinde etkide bulunabileceği bir dönem olacaktır. Zeller, Frei'yi izleyerek ["*Questiones Protagoreae Bonnae*", 845]. Demokritos'u tümüyle gölgede tutup Protagoras'ın felsefesini Herakleitos'tan çıkartmaya çalışmıştır. Ancak bu ele alış, eleştiriye açıktır. Çünkü o, Protagoras'ın bilgi kuramındaki öznelci eğilimi açıklamamaktadır. Herakleitos'un duyumun zihinle nesne arasındaki bir hareketin ürünü olduğu görüşünü savunduğunu kabul etsek bile [Zeller, "*Philos. der Griechen*", I, s. 585], onun (yani Herakleitos'un) duyusal niteliklerin öznel izlenimlerine dönüşmesinden hiçbir biçimde haberi olmadığı kesindir. Buna karşılık Demokritos'un "tatlı, acı, sıcak, soğuk, renk, bütün bunlar ancak birer sanı olarak vardır vb." (Nomo glyku kai nomo pikron, nomo thermon, nomo psykhron, nomo khroei...) sözü [Mullach, "*Fragm. Phys.*", 1.], ilk Doğa Filozoflarının salt nesnelci anlayışlarından, Sofistlerin öznelci anlayışına doğal bir geçişi meydana getirmektedir. Kuşkusuz Protagoras sistemine ancak Demokri-

Bundan kısa bir süre sonra Hippias, Prodikos, Gorgias ve başlıca Platon'un yazılarından tanımakta olduğumuz diğer daha az ünlü birçok kişi, öğretimde bulunarak ve insanlarla tartışarak Yunanistan'ın kentlerini dolaşmaya başladılar. Bunların içinde bazıları büyük servetler kazandılar. Onlar her yanda yetenekleriyle en çok sivrilen gençleri kendilerine çekiyorlardı. Kısa bir süre içinde bunların öğretim tarzları moda oldu; öğreti ve görüşleri toplumun en yüksek sınıflarında gündelik konuşmaların konusunu oluşturmaya başladı. Ünleri inanılmaz bir çabuklukla her tarafa yayıldı.

Yunanistan'da bu, yeni bir şeydi. Maraton'a, Perslere karşı bağımsızlık savaşlarına katılmış eski savaşçılar, onları görünce içlerinde saklayamadıkları tutucu bir nefretle başlarını sallıyorlardı. Sofistlerin taraftarları bile onlara karşı hemen hemen bugün ünlü bir şarkıcıya duyulan hayranlığa benzer bir hayranlık duyuyorlardı. Ancak bütün bu hayranlıklarına karşın, onlardan herhangi birine kendisinin de Sofist olması önerilmiş olsaydı, utancından kıpkırmızı kesilir, bunu kabul etmezdi. Sokrates, Sofistlerin öğrencilerine ustalarının mesleğinin ne olduğunu sormakla yetinerek onları güç duruma sokmayı seviyordu. Phidias'tan heykeltıraşlık, Hipokrates'ten tıp öğreniliyordu. Peki Protagoras'tan ne öğreniliyordu?

Sofistlerin kendilerini beğenmişlikleri, gösterişli havaları, eski filozofların o ölçülü ve ağırbaşlı tavırlarının yerini alamadı. Bilgelik konusunda soylulara özgü amatörce eğilime, bu bilgeliğin meslekten filozoflarca uygulamaya konulmasından daha çok değer verilmeye devam edildi.

Sofistlerin sadece zayıf yanlarının bilindiği çağ henüz fazla gerilerimizde değildir. Aristophanes'in alayları, Platon'un acımasız sertliği, daha sonraki dönemlerde uydurulmuş olan sayısız felsefi öyküler, sonunda, Sofistlerin adı etrafında şarlatanlık, çıkar uğruna tartışma ve sistemli bir ahlâksızlık adına ne varsa hepsinin yaratılmasına ve bütün bunların onlara yüklenmesine yol açtı. Sofistlik, her türlü sahte felsefeyle eşanlamlı bir şey oldu ve bilim adamları uzun zamandan beri Epikuros ve Epikurosçuları yeniden saygınlıklarına kavuşturmuş oldukları halde Sofist sözcüğü hâlâ çok utanç verici bir anlam taşımakta devam ediyordu. Bir Aristophanes'in Sokrates'i nasıl olup da Sofistlerin başı olarak tanıtmış olmasına çözülmesi en güç bir bilmece gözüyle bakılıyordu.

---

tos'unkinin tersi olan bir yolu izleyerek erişebilirdi. Ama öte yandan Protagoras, Herakleitos'a Demokritos'a olduğundan daha az karşı değildir. Herakleitos doğruyu genelde bulur. Oysa Protagoras onu bireyselde arar. Platon'un Sokrates'i, Protagoras'a göre hareketin her şeyin kaynağı olduğunu söylüyorsa da [Frei, "*Quoaest. Prot.*", s. 79] tarihçinin buna önem vermemesi gerekir. Ancak durum ne olursa olsun Herakleitos'un Protagoras'ın öğretisi üzerindeki etkisi küçümsenemez. Protagoras'ın *önce* Herakleitos'tan ögeler fikrini almış olması, *daha sonra* duyusal nitelikleri öznel izlenimlere indirgeyen Demokritos'un etkisi altında bu fikrin zihninde mayalanmış olması muhtemeldir.

Hegel ve okulu, bu konuda her türlü önyargıdan kurtulmuş çağdaş filologlarla birleşerek Almanya'ya Sofistleri daha adil bir biçimde değerlendirmeye zorladılar. İngiltere'de "*Yunan Tarihi*" adlı yapıtında Grote ve ondan önce Lewes daha büyük bir güçle Sofistlerin şerefini savundular. Lewes, Platon'un "*Eutydemos*"unun Aristophanes'in "*Bulutlar*"ı kadar abartılmış olduğunu söylemektedir: "Sokrates'in Aristophanes tarafından gülünçleştirilmesi ne kadar gerçeğe yakınsa, Platon'un Sofistleri çarpıtması da o kadar gerçeğe yakındır. Yalnız şu farkla ki birincisinin nedeni siyasaldır, ikincisi ise felsefi bir kinin sonucudur." (32) Grote, Sofistlere karşı gösterilen bir tür bağnazca bu kinin, tümüyle Platon'a ve onun okuluna ait olduğunu göstermektedir. Ksenophanes'in Sokrates'i, Platon kadar Sofistlere düşman olmaktan uzaktır.

Protagoras, Yunan felsefesi tarihinde çok önemli ve unutulmaz bir çığır açar. Çıkış noktası olarak artık nesneyi, dış doğayı değil, özneyi, insanın akılsal özünü alan ilk kişi odur.(33) Bu konuda o, hiç kuşku yok, Sokrates'in öncüsüdür. Dahası var: Protagoras belli bir anlamda genellikle Sokrates'ten başlatılan tüm bir anti-materyalist hareketin başında bulunur. Ancak o, materyalizmle en sıkı ilişkileri sürdürmeye de devam eder. Şu nedenle ki: Demokritos'un çıkış noktası olarak maddeyi alması gibi, o da hareket noktası olarak duyumu alır. Protagoras, materyalist yöne doğru gidişiyle Platon ve Aristoteles'ten kesin bir biçimde ayrılır. Onun için önemli olan "birlik" ve "birey"dir. Platon ve Aristoteles için ise "genel"dir. Protagoras'ın duyumculuğu, Büchner ve Moleschott'u hatırlatan bir görecilikle (relativisme) birlikte bulunur. Bir şeyin var olduğu önermesi her zaman için bir başka önermeyle, şu önermeyle açıklığa kavuşturulma ihtiyacı içindedir: "Bu şey neye göre vardır veya olmaktadır?". Aksi takdirde bu birinci önerme hiçbir şey söylemiş olmaz.(34) Bundan ötürü Büchner, "kendinde şey"le savaşmak üzere "şeyler, ancak birbirlerine göre vardırlar ve karşılıklı ilişkiler olmadığı takdirde onların hiçbir anlamı yoktur" görüşünü ileri sürmektedir.(35) Moleschott ise bunu daha açık bir biçimde şöyle dile getirmektedir: "Üzerine ışınlarını göndermekte olduğu bir gözle ilişkisi olmaksızın ağaç yoktur"

Buna benzer görüşler bugün hâlâ materyalizm olarak kabul edilmektedir.

---

(32) Lewes, "*Gesch. d.a. Philos.*", Berlin, 1871, s. 221.

(33) Frei [*a.g.e.*, s. 110] çok haklı olarak şöyle diyor: "Ancak Protagoras, insanın her şeyin ölçüsü olduğunu söyleyerek felsefenin ilerlemesine büyük katkıda bulundu. Böylece o, insan zihnini kendi kendisinin bilincine kavuşturdu ve onu şeylerin üzerine çıkardı" İşte özellikle bu nedenden ötürü Herakleitos'un "her şey akıyor"unu (panta rei) değil de, bu görüşü Protagoras'ın felsefesinin gerçek temeli olarak kabul etmek gerekir.

(35) Bkz. Büchner, "*Die Stellung des Menschen in der Natur*", Leipzig, 1870. s. 117. Bu konudaki Moleschott'un görüşü yapıtımızın ikinci cildinde daha geniş olarak ele alınacaktır. Bkz. I Baskı, s. 307.

Ama Demokritos'a göre atom bir "kendinde varlık"tı. Protagoras, atomculuğu terk eder. Onun için madde, özü bakımından belirsiz, öncesiz sonrasız bir çalkantı ve değişme içinde olan bir şeydir. O, herkese ne olarak görünüyorsa, odur.

Protagoras'ın felsefesinin ana özelliğini oluşturan duyumculuğunun belli başlı savları şunlardır:

1) İnsan her şeyin ölçüsüdür, var olanların var olmalarının, var olmayanların da var olmamalarının!

2) Birbirine taban tabana zıt iki görüş, aynı ölçüde doğrudur.

Bu savlardan ikincisi en dikkate değer olanıdır. Aynı zamanda, çoğunlukla bütün eski Sofist akımın özünü oluşturduğu düşünülen küstahça şarlatanlığı en büyük bir açıklıkla hatırlatanıdır. Ancak Protagoras'ın görüşlerini özetleyen birinci savın yardımıyla kendisini birazcık anlamaya başlar başlamaz bu sav göründüğünden daha derin bir anlam kazanır:

İnsan her şeyin ölçüsüdür; yani şeylerin bize nasıl göründükleri duyumlarımıza bağlıdır ve bu görüntü elimizde olan biricik veridir. O halde sadece genel ve zorunlu niteliklerinde göz önüne alınan insan değil, aynı zamanda her insan, veri olan her an şeylerin ölçüsüdür. Eğer burada genel ve zorunlu nitelikler söz konusu olmuş olsaydı, Protagoras'a tamamen Kant'ın kuramsal felsefesinin öncüsü olarak bakabilirdik. Ancak Protagoras gerek öznenin etkinliği, gerekse nesnenin değerlendirilmesiyle ilgili olarak dar anlamda "bireysel algı"yı göz önünde tutmaktaydı. Aslında genel olarak insan bir yana, o, bireyi bile şeylerin ölçüsü olarak kabul edemez. Çünkü birey değişme içindedir. Ve mademki aynı ısı aynı bir insana bazen soğuk bazen sıcak görünür, o halde bu iki duyum her biri kendi anında doğru olmak üzere aynı derecede doğrudurlar. Bu doğru dışında başka bir doğru yoktur.

Şimdi Protagoras'ın sisteminin gerektirdiği gibi ona "iki ayrı insanın zihninde" deyimini ekleyip açıklığa kavuşturursak, ikinci sav herhangi bir saçmalık içermeksizin rahatlıkla açıklanabilir:

Protagoras bir ve aynı insanın ağzından çıkan bir ve aynı önermenin aynı-zamanda hem doğru, hem yanlış olduğunu ileri sürmeyi düşünmüyordu. O, herhangi bir insanın ileri sürdüğü bir sava, aynı hakla bir başka insan tarafından ortaya atılmış karşıt bir savla karşı çıkılabileceğini söylüyordu.

Şeylerin bu biçimdeki bir değerlendirilmesinde büyük bir doğruluk payının olduğu kuşku götürmez. Çünkü kesin olan, araçsız veri olan, gerçekte "*olay*"dır (phénomene). Ancak bizim zihnimiz, olayların hareketliliğinde değişmeyen bir şey arar. Sokrates bu değişmeyen öğeyi elde etmeye çalışmıştır. Platon bu öğeyi Sofistlerinkine en ters olan bir ilkede, yani "*genel*"de bulduğunu zannederek, bireysel olayı düşsel bir görüntü içinde soysuzlaştırmıştır. Bu tartışmada, soruna

tümüyle kurgusal bir açıdan bakarsak, Sofistler haklıydılar. Platon'un kuramsal felsefesi, üstünlüğünü, ancak gizli bir doğrunun sezgisi ve bu doğrunun yaşamın ideal planlarıyla olan ilişkisi üzerine dayandırabilir.

Protagoras'ın benimsediği görüş açısının "öldürücü" sonuçları, özellikle ahlâk alanında kendilerini göstermektedir. Bu sonuçları çıkarsayanın Protagoras'ın kendisi olmadığı doğrudur. O, insan eylemlerinin amacının haz olduğunu söylemekteydi. Ancak hazzı sadece iyilik yapmakta, erdemli davranmakta bulan iyi yurttaşlar, cömert insanlarla kötülüğe eğilimi olan bayağı kişiler arasında bir ayrım yapmaktaydı.(36) Bununla birlikte bu mutlak görecilikten çıkan kuramsal dünya görüşünden, insan için "iyi" ve "haklı" olanın, her seferinde, ona iyi ve doğru görünenden başka bir şey olmadığı sonucuna geçmek zorunluydu.

Pratik adamlar, hatta erdem öğretmenleri olarak Sofistler, geleneksel Yunan ahlakını bir bütün olarak alıp benimsemek suretiyle bu güçlükten kendilerini kurtarıyorlardı. Onların bu ahlâkını bir ilkeden çıkarmak söz konusu olamazdı. Hatta devlete yararlı fikirlere önem verilmesini teşvik etmek gerektiğini söyleyen sistemleri bile ona epeyce yaklaşmasına karşın hiçbir zaman bir ahlâk kuralı düzeyine çıkmamıştır.

Böylece sadece Platon gibi bağnaz düşmanları tarafından değil, bazen gözüpek öğrencileri tarafından da Sofistlerin bireyin keyfinin tek yasa olduğu ilkelerinden en ciddi birtakım sonuçların çıkarılmış olması anlaşılabilir bir şeydir. Sofistlerin aslında haksız olan bir davayı haklı göstermek yönündeki tanınmış sanatlarına Lewes bir savunma getirmektedir.(37) O, bu sanatı pratik kafalı insanların hizmetine sunulmuş diyalektik bir "kendi kendinin avukatı olma" sanatı olarak görmektedir. Ancak madalyonun bir de ters yüzü vardır. Lewes'in bu savunması, Sofistlerin Yunanlıların günlük ahlâkları planında dürüst ve eleştirilemez kişiler olduklarını göstermeyi başarmaktadır. Fakat onların Yunan uygarlığını çözüştürücü bir rol oynamış oldukları eleştirisini çürütmekte yeterli olmamaktadır.

Hazzın insan eylemlerinin tek nedeni olduğu iddiası üzerine ciddi bir biçimde eğilirsek Protagoras'ın duyumculuğunun, Kyrene okulu tarafından benimsenmiş ve Sokretes'in çömezi Aristippos tarafından geliştirilmiş haz kuramının kaynağını oluşturduğunu kolaylıkla anlayabiliriz.

Bu sırada Kuzey Afrika'nın güneşten yanan kıyılarında ticaretle zenginleşmiş bir Yunan sömürgesi olan Kyrene bulunmaktaydı. Burada Doğu'nun yumuşaklığıyla Yunan uygarlığının incelikleri bir araya gelmişti. Bu kentin zengin tüccarlarından birinin oğlu ve lüks ve ihtişam içinde yetişmiş bir genç Aristip-

(36) Lewes, "*Gesch. d.a. Philos.*", s. 228.
(37) *a.g.e.*, s. 228.

pos, Sokrates'in ününü duyduğu Atina'ya doğru yola çıkar.

Yakışıklılığı, ince davranışları ve zekice konuşmalarıyla dikkati çeken Aristippos burada bütün kalpleri kazanmayı başarır. Sokrates'e bağlanır ve öğretilerinin farklılığına karşın bu filozofun öğrencisi olarak kabul edilir. Şatafat ve dünya zevklerine olan doğal eğilimi Sofistlerden aldığı etkilerle birleşince ortaya hazzın yaşamın tek amacı olduğuna dair tanınmış öğretisi çıkar. Aristoteles onu bir Sofist olarak ele alır. Ancak onda en yüksek iyinin bilgiyle birleşmiş erdem olduğunu söyleyen Sokratesçi öğretinin izleri de görülür. Aristippos, insanın kendi kendisine hâkim olması ve aklın yolunu izlemesiyle – ki bu iki ilke de açıkça Sokratesçi ilkeledir – kalıcı zevkleri elde etmeye götüren biricik yola girebileceğini ileri sürmüştür. Ancak bilge kişi gerçekten mutlu olabilirdi. Mutluluk ise Aristippos'a göre zevkten ibaretti.

Aristippos biri ruhun tatlı bir hareketi, diğeri sert ve ani bir hareketi sonucu ortaya çıkan iki çeşit duyumun varlığını kabul ediyodu. Bunlardan birincisi hazdı; ikincisi ise acı veya hoşnutsuzluktu.

Duyuların verdiği haz, kuşkusuz entellektüel hazlara göre daha canlı duyumlar meydana getirir. Bundan hareket eden Yunan düşüncesinin şaşmaz mantığı, Aristippos'u beden zevklerinin zihinsel zevklerden daha üstün olduğu, fiziksel acıların da ahlaksal acılardan daha kötü olduğu sonucuna götürür. Hatta Epikuros bu görüşü kanıtlamak için bir mantık oyunu (sophisme) bile tasarlayacaktır.

Son olarak, Aristippos, kesin olarak yaşamın gerçek amacının sayısız zevkli duyumların bir sonucu olan mutluluk (félicité) değil, her anın duyusal hazzı olduğu görüşünü ileri sürmüştür: Kuşkusuz bu mutluluk iyidir. Ancak onun kendiliğinden ortaya çıkması gerekir. O halde o, insanın erişmeye çalıştığı amaç olamaz.

Ne eski çağların, ne de yeni zamanların başka hiçbir duyumcusu ahlakta, Aristippos kadar tutarlı olmamıştır. Aristippos'un yaşamı, öğretisinin en iyi bir yorumunu oluşturur.

Sokrates ve okulu Atina'yı felsefi eğilim ve kaygıların merkezi yapmışlardı. Nasıl materyalizme karşı büyük tepki Atina'dan çıkmışsa, bu sistemin ahlaksal sonuçları da kendilerini Atina'da göstermişlerdir. Hem de onlar öyle bir yoğunlukta ortaya çıkmışlardır ki sonunda, Platon ve Aristoteles'in kesin bir zafere dönüştürecekleri bir tepkiyi doğurmuşlardır.

Atina büyük olasılıkla Demokritos'a hiç çekici gelmemişti. Söylendiğine göre Demokritos "bu kente gittim ve hiç kimse beni tanımadı" demiştir. O halde Demokritos tanınmış bir adamken, orada gelişen hareketi yakından incelemek için bu yeni ve parlak bilim ocağına gitmiş ve kendisini tanıtmadan yine sessizce dönmüş olmalıdır. Öte yandan Demokritos'un geniş kapsamlı ve ciddi

sisteminin bu entellektüel mayalanma devresi üstünde daha az mantıksal, fakat sözcüğün en geniş anlamında bütün Sokrates-öncesi felsefe dönemine egemen olmuş olan bu materyalizme oranla anlaşılması daha kolay bazı kuramlardan daha dolaylı bir tarzda olmak üzere belli bir etkisi olmuş olabilir. Sözcüğün gerek iyi, gerek kötü anlamında "Sofist" hareket, Pers savaşlarından bu yana ve yeni düşüncelerin etkisi altında bütün toplumsal tabakalarında derin bir değişikliğin meydana gelmiş olduğu Atina'da kendine uygun bir zemin bulmuştur. Bu dönemde Perikles'in güçlü yönetimi sayesinde Atina devleti, tarihsel görevinin bilincine erişmişti. Ticaret ve denizlere egemenlik, maddi ilgi ve kaygıların gelişmesine olumlu bir katkıda bulunmaktaydı. Atinalıların girişimci zihniyeti dev boyutlara erişmekteydi. Protagoras'ın derslerini verdiği dönem Akropolis'in görkemli yapılarının yükseldiğini gören dönemden fazla uzak değildir.

Bütün bunların sonucunda Yunanlıların yaşamındaki başlangıçtaki sertlik ortadan kalktı. Yunan sanatı bir Phidias'ın yapıtlarında kendini gösteren üslup inceliğine erişti. Parthenon'daki Atena ve Zeus'un olağanüstü güzellikteki heykelleri altın ve fildişinden yapıldı. Bir yandan bütün toplum katlarında dinsel inançlar sarsılmaya başlarken, öte yandan Tanrıların şerefine düzenlenen ayinlerde o zamana kadar görülmemiş bir görkemlilik ve debdebenin sergilendiği görülüyordu. Bu çağda Korent'in Atina'ya göre her bakımdan daha zengin olduğu doğrudur. Yalnız Korent bir filozoflar kenti değildi. Orada çoktanrıcı dinin geleneksel biçimlerinin teşvik ettiği, hatta doğurduğu bir entellektüel donukluk, hazza karşı gösterilen aşırı bir düşkünlükle birlikte ortaya çıktı.

O halde kuramsal ve pratik materyalizm arasındaki bağlantı ve ayrılıklar, ta İlkçağ'dan beri, açık bir biçimde kendilerini göstermektedirler:

Eğer "pratik materyalizm"den, maddi kazanç ve zevklere doğru hakim bir yönelim anlaşılırsa, bu eğilimin karşısına derhal kuramsal materyalizmin ve zihnin bilgiye erişme yönündeki her türlü eğiliminin dikildiği görülür. Hatta son derecede sert basitlikleriyle İlkçağ'ın büyük materyalist sistemlerinin zihni, bayağı ve aşağı düzeyden şeylerden uzaklaştırmakta ve onu devamlı olarak saygıya değer konular üzerine yöneltmekte, çoğunlukla birtakım kuruntulara dönüşerek soysuzlaşan düşçü idealizmden çok daha fazla başarılı olduğu söylenebilir.

Özellikle, belki başlangıçta bir ideale erişme arzusunun yaratmış olabileceği dinsel geleneklere, daha sonraki yüzyıllarda kolayca halkın maddi ve kaba düşünceleri karışır (Burada öğretisinin *madde*sinin o öğretiyi yaratmış olan *ruh*a tercih edildiği her topluma derin kökler salmış dinde rastlanabilecek "dogma materyalizmi"ni bir yana bırakıyoruz). Geleneklerin basit bir analizi bu bozulmalara karşı bir çare olamaz. Çünkü eğitim insanları filozof yapmak için yeterli değildir. Öte yandan ne kadar katılaşmış olursa olsun, üstün biçimleri insanların zihninde ideal bir yaşama karşı bazı özlemler, bazı kıvılcımlar yaratmayacak

hiçbir din de yoktur.

Ahlaksal materyalizme gelince, onun hakkında tümüyle farklı bir düşünceye sahip olmak gerekir. Onu insanın ahlaksal eylemlerini zihninin çeşitli heyecanlarından çıkartan ve insanın davranışını mutlak ve emredici bir ilkeye göre değil, elde edilmek istenen bir duruma yönelmeyle belirleyen bir ahlak sistemi olaak görmek gerekir. Bu ahlaka materyalist denebilir. Çünkü kuramsal materyalizm gibi o da "*form*"a karşıt olan "*madde*"ye dayanmaktadır. Ancak burada ne dış varlıkların maddesi, ne de kuramsal aklın maddesi olarak duyumun niteliği söz konusudur. Burada söz konusu olan pratik etkinliğin ana öğeleri içgüdüler, zevk veya hoşnutsuzluk duygularıdır. Burada sadece bir benzerliğin söz konusu olduğu açık bir doğrultu birliğinin bulunmadığı söylenebilir. Ne var ki tarih bize hemen hemen her yerde sistemlerin birbirleriyle bağlantısını açıklayabilecek kadar güçlü olan bu benzerliği göstermektedir.

Tam olarak geliştirilmiş bu tür bir ahlaksal materyalizm sadece kaçınılması gereken hiçbir kötü yanı olmayan bir kuram olmakla kalmaz; aynı zamanda o, sanki bir iç zorunlulukla bizi sonunda yaşamın yüce ve soylu birtakım görüntülerine, bu görüntüleri gerçekleştirmek üzere bayağı mutluluk arzusundan çok üstün olan bir sevgiye yöneltir gibi görünmektedir. Öte yandan idealist bir ahlak da eğer tam bir ahlaksa insanların mutluluğu ve içgüdülerinin uyuma kavuşturulması kaygılarından kendisini soyutlayamaz.

İnsan toplumlarının tarihsel gelişiminde basit olarak idealist bir ahlak söz konusu değildir. Geleneksel, iyi belirlenmiş, kalıplaşmış görüşler, her yeni ilkenin rahatsız ettiği, sarstığı birtakım görüşler söz konusudur. Çünkü sıradan bir insanda bu görüşler soyut bir düşünceye dayanmazlar; tersine eğitimin ürünleridirler ve sayısız kuşakların birbirlerine aktarmış oldukları entellektüel mirası oluştururlar. Ne var ki tarih bize öte yandan bugüne kadar ne kadar saf olursa olsun, her materyalist ahlakın özellikle büyük değişim ve geçiş dönemlerinde toplumu çözüştürücü bir etken rolü oynamış olduğunu göstermektedir. Buna karşılık bütün önemli ve kalıcı devrimler, yenileştirme hareketleri ancak yeni ahlaksal fikirlerle başarıya erişmişlerdir.

İşte Platon ve Aristoteles'in İlkçağ dünyasına getirmiş oldukları bu çeşit yeni fikirlerdi. Ancak bu fikirler ne halka kadar inmişlerdir, ne de Yunan ulusal dininin eski biçimlerini kendilerine mal edebilmişlerdir. Yunan felsefesinin bu yeni fikirleri, bundan ötürü ancak Ortaçağ'da Hıristiyanlığın gelişmesi üzerinde daha derin bir etkide bulunacaklardır.

Tanrılar hakkındaki kitabını "Tanrılara gelince, onların var olup olmadığını bilmiyorum" sözleriyle başlattığı için Protagoras Atina'dan kovulduğunda Aristophanes'in tiyatronun bütün etkisini davalarını savunmak üzere boşuna harcamış olduğu Atina tutucu çevrelerinin çıkarlarının korunması için artık va-

kit çok geçti. Sokrates'in mahkum edilmesi bile harekete geçmiş olan zihinleri artık durdurulamazdı.

Perikles'in ölümünden az zaman sonra Peloponez savaşlarının hemen arkasından özellikle Sofistlerin başlattıkları büyük devrim Atinalıların yaşamını tümüyle değiştirmişti.

Tarih bize bu kadar hızlı çözülmenin bir başka örneğini vermemektedir. Hiçbir toplum Atina toplumu kadar hızlı yaşamamıştır. Ancak ne kadar öğretici, ne kadar anlamlı olursa olsun, bu tarihsel gelişmeden yanlış sonuçlar çıkarmaktan kaçınmamız gerekir.

Perikles'ten önceki Atina devleti gibi bir devlet eski geleneklerini sürdürdüğü ve ancak ılımlı bir ölçüde geliştiği sürece, bu devletin bütün yurttaşları diğer devletlere karşı kendi ülkelerinin çıkarlarını savunmakta tekvücut olurlar. Bu sıkı yurtseverliğin karşısında Sofistlerin ve Kyrene okulunun felsefesi ise kozmopolit bir özellik gösterir.

Bir düşünür sınırlı sayıdaki akıl yürütmeler yardımıyla evrensel tarihte gerçekleştirilmeleri binlerce yılı gerektirmiş olan bir doğrular bütününü bir bakışta kavrayabilir. Kozmopolit görüş genel olarak doğru, buna karşılık yurttaşların devlete karşı duydukları ilgi ve sorumluluklarını, giderek devletin canlılığını felç ettiği için özel olarak zararlı olabilir.

Geleneklerin sürdürülmesi bireylerin yetenekleri ve tutkularına bir engeldir. İnsanı her şeyin ölçüsü yapmak, bu engeli ortadan kaldırmaktır. Bu engeli koruyabilecek olan sadece gelenektir. Ama gelenek saçmadır. Çünkü düşünce sürekli olarak insanı yeniliğe iter. İşte Atinalıların çok geçmeden anlayacakları budur ve Atina'da sadece filozoflar değil, onların en ateşli düşmanları da akıl yürütmeyi, eleştirmeyi, tartışmayı, kuramlar üretmeyi öğrenmişlerdir. Bunun dışında Sofistler, hatibin çıkarına ve isteğine göre halkı yönlendirmekten başka bir amacı olmayan güzel konuşmayı, hitabeti öğreterek demagoji sanatını da yaratmışlardır.

"Birbiriyle çelişik iki iddianın aynı derecede doğru olduğu"nu öğrenen birçok Protagoras yandaşı, bireyin hakkını ortaya koymaya önem vermiş ve böylece bir tür "en kuvvetlinin haklılığı" ahlakını yaratmıştır. Ne olursa olsun, Sofistler başkalarının zihnini etkilemekte hayranlık verici bir ustalığa ve derin bir psikolojik kavrayışa sahiptiler. Böyle olmamış olsalardı onlara bizim bugünkü ücretlerimizle karşılaştırılırlarsa faize karşı anapara nisbetinde olan ücretler ödenmiş olmazdı. Kaldı ki burada amaç onlara zahmetlerine karşılık bir ücret ödemekten çok, ne pahasına olursa olsun insanı insan yapan bir sanatı elde etmekti.

IV. Yüzyılda yaşamış olan Aristippos, gerçek bir kozmopolitti. Sevdiği, kalmaktan hoşlandığı yerler zorba saraylarıydı. Aristippos entellektüel bakımdan

tam karşıtı olan Platon'a, Siraküza tiranı Denys'in sarayında birçok kez rastlamıştır. Denys, her şeyden yararlanmayı bilen bir adam olduğundan ona diğer filozoflardan daha büyük bir saygı gösteriyordu. Kuşkusuz onun, Denys'in en ufak kaprislerine bile boyun eğmesinin bunda bir rolü vardı.

Aristippos, "köpek" Diyojen'le birlikte, doğal olan hiçbir şeyin utanılacak bir şey olmadığını kabul ediyordu. Bundan ötürü halkın ona "kral köpeği" adını takmış olduğu söylenmektedir. Aslında burada basit bir rastlantı söz konusu değildir. Vardıkları sonuçlar birbirlerinden farklı olmasına karşın bu iki filozofun ilkeleri arasında bir benzerlik söz konusudur. Aristippos'un da bir şeye ihtiyacı yoktu. Çünkü her zaman gerekli olana sahipti ve kendisini bir dilencinin yırtık pırtık elbiseleri içinde de bir kral sarayında olduğu kadar rahat ve mutlu hissediyordu.

Ancak kısa bir süre sonra bu, yabancı saraylarda oturmaktan hoşlanan ve tek bir devletin burjuva çıkarlarına hizmet etmeyi gülünç bulan filozoflar örneğini Atina ve diğer birçok devletin elçileri de izlemeye başladılar. Artık hiçbir Demostenes, Yunanistan'ın özgürlüğünü kurtaramazdı.

Dinsel inanca gelince, bir yandan Euripides'in dramatik yapıtlarının etkisiyle halkın dinsel inançları zayıflarken, öte yandan birçok "Sır" dinlerinin ortaya çıktığını belirtmek yerinde olacaktır.

Tarih bize çok zaman şunu göstermektedir: Bir toplumda aydın sınıflar Tanrılarla alay etmeye veya onları salt felsefi soyutlamalar içinde ortadan kaldırmaya başladı mı ne yapacağını şaşıran ve kaygı içinde olan yarı-aydın çoğunluk her türlü deliliğe kendini kaptırmakta ve bunları birer din düzeyine çıkarmaya çalışmaktadır.

Bu dönemde tuhaf, hatta bazen ahlaka aykırı tapınma biçimleriyle Asya dinleri en büyük bir başarıyı elde etmişlerdir. Yunanistan'ın geri kalan kısmında olduğu gibi Atina'da da Kybele, Kottyto, Adonis dinleri ve tamamen uydurma birtakım kutsal kitaplara dayanan Orphik kültleri yayılmıştır. Böylece İskender'in fetihlerinden bu yana Doğu'yu Batı'ya bağlayacak ve Hıristiyanlığın yayılması için o kadar güçlü bir ortamı hazırlayacak olan büyük dinsel karışım ortaya çıkmıştır.

Duyumcu öğretilerin etkisi altında sanat ve bilim de epeyi değişmiştir. Sofistler deneysel bilimleri halka yaymışlardır. Çoğunluğu son derecede kültürlü ve sağlam bir biçimde kazanılmış bilgiler bütününe tamamen hakim olan bu adamlar her zaman için bu bilgileri uygulamaya geçirmeye hazır olmuşlardır. Ne var ki fizik ve doğa bilimlerinde onlar araştırıcı değil, yayıcıydılar. Buna karşılık devrin ilerlemelerinin eski dilin tümüyle şiirsel olan biçimi yerine konulmasını zorunlu kıldığı bir gramerin yaratılması ve örnek bir düzyazının geliştirilmesini Yunanlılar onlara borçludurlar. Özellikle hitabet sanatında gerçekleşti-

rilmiş olan büyük gelişmeleri de onlara borçluyuz. Sofistlerin etkisi altında Yunan şiiri yavaş yavaş eski ideal yerinden düşmeye ve gerek biçim, gerekse içerik bakımından çağdaş şiirin özelliklerine yaklaşmaya başlamıştır. Sürekli olarak merakı ayakta tutmak sanatı, zekice nükteler, içlilik, edebiyat eserlerinde gitgide daha çok görülmeye başlamıştır.

Yunanlıların tarihinden başka hiçbir ulusun tarihi, insan gelişmesinin doğal yasasına göre, kalıcı özellikte, değişmez bir iyi veya kötü olmadığını daha iyi göstermez. En büyük ve en iyiyi içinde bulunduran dönemler, bir ilkenin başka bir ilkeye dönüştüğü geçiş dönemleridir. O halde bir kurdun kemirdiği çiçekten söz etmeye hakkımız yoktur. Solmaya, yok olmaya doğru gitmek, gelişmenin kendi yasasıdır. Aristippos, insanın ancak haz duyduğu anda mutlu olduğunu söylerken devrinin anlayış düzeyinde bulunuyordu.

Üçüncü Bölüm

MATERYALİZM VE DUYUMCULUĞA TEPKİ: SOKRATES-PLATON-ARİSTOTELES

Materyalizme karşı olan Atina okulunda felsefenin kuşku götürür ilerlemeleri, kesin geriye gidişleri – Bireyselden genele geçiş: Bunu Sofistler hazırlıyorlar – Karşıt sistemlerin gelişmesinin nedenleri ve gerici öğelerle büyük ilerlemelerin birlikte ortaya çıkışları – Atina'daki zihniyet – Din reformcusu Sokrates – Felsefesinin bütünü ve eğilimi – Platon: Fikirlerinin eğilimi ve gelişmesi – Platon'un "genellik" (Allgemeinheit) anlayışı – Kurgunun hizmetine koşulan düşünceler ve efsane – Aristoteles, deneyci değil, sistemcidir – Aristoteles'in erekbilimciliği – Töz kuramı: Sözcük ve nesne – Yöntemi – Aristoteles'in felsefesi üzerine bir eleştiri denemesi.

Genellikle Yunan düşüncesinin en yüce, en yetkin ürünleri olarak görülen Sokrates, Platon ve Aristoteles'in yapıtlarının materyalizm ve duyumculuğa karşı bir tepkiden başka bir şey olmadıklarını söylersek, onların değerini küçültme ve materyalizme karşı çok zaman gösterilmiş olan şu hırçın, olumsuz tavırla onları eleştirme tehlikesine düşmüş oluruz. Çünkü burada eğer bu büyük felsefi bunalımın diğer yönlerine dikkat etmezsek sözcüğün en kötü anlamında bir "tepki" karşısında bulunduğumuzu söyleyebiliriz. Burada yenilgisinin ve hasımlarının üstünlüğünün bilincinde olan bir felsefe okulu yeniden ayağa kalkmaya, hâlâ kendisinin galip olduğunu ileri sürmeye, ortaya çıkmaya başlayan daha doğru düşünceler yerine felsefeye aykırı bir düşüncenin eski yanlışlarını – yalnız yeni bir biçim altında – geçirmeye çalışır gibidir. Ancak bütün bunları o zamana kadar görülmemiş bir güç ve görkemlilikle yapmaktadır.

Materyalizm doğal olayları değişmez, mutlak yasalardan çıkarmaktaydı. Bu tepki ise ancak istemeyerek zorunluluğa da bir yer veren insanbiçimci bir akılla materyalizme karşı çıkar. Böylece her türlü doğa incelemesinin temelini sarsar ve onun yerine kapris ve fantezinin her yana çekilebilir aracını koyar.(38)

Materyalizm, temele aldığı açıklama ilkesinin birliğini ona feda etmeksizin, erekliliği,doğanın en parlak çiçeği olarak görmekteydi. Bu tepki ise,en parlak biçimleri altında bile,sığ bir insanbiçimcilikten (antropomorphisme) başka bir şey içermeyen ve köktenci bir biçimde dışarı atılması,her türlü bilimsel incelemenin

---

(38) Bu öğreti özellikle Platon'un *Timaios*'unda, ayrıntılı bir biçimde sergilenmiş olarak bulunmaktadır (Bkz. P. Steph. 48 A, 56 C ve 68 A pasajları). Bütün bu pasajlarda Platon açıkça iki tür nedenden tanrısal, ahlâksal, yani ereksel nedenlerle, doğal nedenlerden söz etmektedir. O hiçbir yerde bu iki tür nedenin birbirleriyle karıştığını söylememektedir: Akıl, zorunluluktan üstündür. Ama gücü mutlak değildir. O, ancak belli bir noktaya kadar ve "ikna yoluyla" hüküm sürer.

vazgeçilmez koşulu olan bir erekbilimi bağnazca savunarak materyalizme karşı çıkar.(39)

Materyalizm matematik ve fizik araştırmalarına, yani insan zihninin gerçekten ilk kez kalıcı bir değer taşıyan kavramlara yükselmesini sağlayan incelemelere öncelik veriyordu. Buna karşılık ona tepki, ahlakın lehine olarak doğa incelemelerini tamamen yadsımakla işe başlar ve Aristoteles'le birlikte terk etmiş olduğu yola yeniden girdiğinde de birtakım ahlaksal fikirlerini düşüncesizce işin içine sokarak bu doğa araştırmalarını tümüyle çarpıtıp bozar.(40)

Eğer bu noktalarda bir tepki hareketi olduğu tartışılamaz ise, materyalizm ve duyumculuğa karşı en açık bir muhalefeti temsil eden büyük Atina felsefe okulunu bir ilerleme olarak görmek çok şüphelidir. Sokrates'e sözcük ile nesne arasında düşsel bir uygunluğun varlığını farz eden yüzeysel bir tanımlar kuramını borçluyuz. Platon'a borcumuz ise bir varsayımı daha genel bir varsayım üzerine dayandıran ve "en büyük kesinlik"i "en büyük soyutlama"da bulan aldatıcı yöntemdir. Aristoteles'e borcumuz nedir? Bütün doğru bilgileri kapsayacağı tasarlanan tam bir sistem yaratma düşüyle "kuvve" ile "fiil" arasındaki ince kombinezonlar!

Atina okulunun erişmiş olduğu sonuçlar kuşkusuz hâlâ – özellikle Almanya'da – büyük bir etkide bulunmaktadırlar. Bunu kabul ettikten sonra bu okulun tarihsel önemini göstermek üzere uzun uzun konuşmanın gereği yoktur. Yalnız, acaba bu tarihsel önem insanlık için iyi mi olmuştur, yoksa kötü mü?

Sokrates, Platon ve Aristoteles'in sistemlerinin gerek kendileri bakımından gerekse materyalizme salt kuramsal bir karşı çıkış olmaları bakımından incelenmesi bizi, onlar hakkında olumsuz bir yargıda bulunmaya zorlamaktadır. Hatta

---

(39) Bu erekbilimin insanbiçimciliği ve ne kadar büyük bir anti-materyalist ateşlilikle öğretilip savunulduğu, öncelikle, *Phaidon*'daki bir pasajdan ortaya çıkmaktadır (P. Steph. 97 C-99 D). Bu pasajda Sokrates, Anaksagoras'ın evrenin varlığa gelişi öğretisinde o kadar ümid edilebilecek olan şeyi yapmamasından, yani akla hiç yer vermemesinden, her şeyi maddi nedenlerle açıklamış olmasından acı acı yakınmaktadır.

(40) Erekbilim, her şeyden önce, ahlaksal kaynaklı bir görüştür. Sokrates'in erekbilimine oranla Platon'cu erekbilimin daha az kaba bir biçimde insanbiçimci olduğu doğrudur. Aristoteles'in insanbiçimciliğine gelince, o, bu konuda yeni bir ilerlemeyi gösterir. Ancak bu birbirini izleyen üç erekbilim de aynı ahlâksal karaktere sahiptirler ve doğanın gerçek bir incelemesiyle aynı ölçüde bağdaşmaz bir niteliktedirler. Sokrates'e göre var olan her şey, insanın yararına yaratılmıştır. Platon şeylerde onların içinde bulunan bir erekçiliğin, onlara özgü olan bir ereğin varlığını kabul eder. Aristoteles ereği şeyin akılsal özüne özdeş kılar. Böylece doğadaki bütün varlıklar doğal bir olay olarak kavranılmaz olan, biricik örneğini sadece maddeyi oluşturan ve biçimlendiren insan bilincinde bulan kendiliğinden bir etkinlikle bezenmiş olurlar. Aristoteles'in doğa araştırmalarının ilerlemesinin zararına olarak doğa incelemelerine soktuğu, diğer birçok ahlâksal kavram vardır. Bütün varlıkların sınıflandırılması, yukarı, aşağı, sağ, sol, doğal hareket, kasri hareket vb. varsayımları bu tür kavramlardandır.

daha da ileri gidebiliriz: Genellikle eski Yunan felsefesinin çözüşmesinin Protagoras'la başladığı ve bundan sonra bu felsefeyi, Sokrates'in onu kişinin kendi kendisini bilmesine dayandırmasında yaptığı gibi, yeni bir temel üzerine oturtmanın zorunluluk kazanmış olduğu söylenir. Birazdan uygarlık tarihinin bu görüşün ileri sürülmesine hangi ölçüde izin verdiğini göreceğiz. Öte yandan bu görüş ancak Yunanlıların entelektüel yaşamının bütününün incelenmesi üzerine dayanabilir. Felsefe, özellikle kuramsal felsefe, daha sonra eski yanlışlar dizisine yeniden başlamak üzere doğru bir sistemin yaratılmasıyla ortadan kaldırılamaz. Kuşkusuz eğer Kant'la Fichte arasındaki devrede felsefenin gelişmesi incelenmiş olsa böyle bir görüşe gidilebilir. Ancak bütün bu olaylar uygarlık tarihinin bütünüyle açıklanmak durumundadır. Çünkü felsefe herhangi bir toplumun entelektüel yaşamından soyutlanmış olarak bulunmaz. Soruna tümüyle kuramsal bir açıdan bakarsak, Sofistlerin göreciliği, bilgi kuramı alanında gerçek bir ilerlemeydi ve onların bu göreciliği, felsefenin sonu olmak şöyle dursun tersine onun gerçek bir başlangıcı idi. Bu ilerleme, özellikle ahlak felsefesi alanında açıkça görülmektedir. Çünkü her türlü ahlakın temellerini yıkar gibi görünen bu adamlar, özellikle erdem ve siyaset bilimi hocaları olarak kendilerini ortaya koymaktan hoşlanıyorlardı. Sofistler "kendinde iyi" yerine "devlete yararlı"yı geçirmişlerdi. Bu ise ilginç bir biçimde Kant ahlakının şu temel ilkesine yaklaşmak demekti: "O tarzda davran ki eylemlerinin ilkeleri, evrensel bir yasa koyuculuğunun temelleri olabilsin!"

Bu noktada Yunan düşüncesinin son derecede rahatça özelden genele geçmesi gerekirdi. Soruna sırf soyut bir açıdan bakarsak, Sofistlerin göreciliği ve bireyciliğinin sağlamış olduğu kazançlar feda edilmeksizin bu ilerleme başarılabilirdi. Dış bir otoriteden alınma nesnel kurallar ortadan kalktıktan sonra erdem, basit olarak bir kenara itilmek yerine toplumun devamı ve toplumsal yaşamın iyileştirilmesi ilkesine indirgenir indirgenmez, aslında bu ilerleme gerçekleştirilmiş bulunmaktadır. Sofistler bu yeniliğin felsefi anlam ve kapsamının bilincinde olmaksızın bu yola girmişlerdi. Bununla birlikte öğretileri onları bu yeniliği sezmeye doğru götürmüyor muydu? Kuşkusuz Yunan düşüncesi burada henüz en yüksek noktaya erişemezdi. Ama hiç olmazsa sağlam ve güvenli bir zemin üzerinde yürümeye başlayabilirdi.

Sokrates erdemin bir bilim olduğunu söylemiştir. Kuramsal olarak bu ilke, gerçekten Sofistlerin sisteminden üstün müdür? Çünkü iyi'nin nesnel kavramının tam olarak anlamı nedir? Simyacıların yazıları "filozof taşı" hakkında bize ne kadar bilgi veriyorsa, Platon'un diyalogları da bu konuda bize o kadar bilgi vermektedir. Eğer erdemin bilimiyle, eylemlerimizin gerçek nedenlerinin bilgisi kastediliyorsa, bu bilim, toplumun genel çıkarıyla rahatlıkla uyuşur. Eğer buna, Sokrates'le birlikte, tutkularının peşinden koşan bir insanın, sırf ansal bir zevki-

nin arkasından gelecek acı sonuçlar hakkında yeterli bilgisi olmadığı için günah işlediği söylenerek karşı çıkılırsa, hiçbir Sofist,bu bilgiden hiçbir zaman yoksun kalmayacak bir yaratılışa sahip olan bir insanın,birinci insandan daha iyi olduğunu yadsımayacaktır. Ama böyle bir yapıya sahip olan bir insan için tamamen öznel ve bireysel bir anlamda da olsa ahlaksal bakımdan iyi olan daha iyi olanla eşdeğerdir. Bu insan, iyinin soyut bilimine sahip olduğu için değil, onu seçimi anında,kendisine hakim olmasını bilmeyen insanınkinden farklı bir psikolojik durum içinde bulunacağı için, daha iyiyi seçecektir.

Ne olursa olsun, buna benzer örneklerin doğuracağı düşüncelerden,bireyler için bile çeşitli özel durumlara uygulanabilecek genel bir iyi tanımını yapmanın zorunlu olduğuna geçilebilirdi. Ta?Demokritos böyle bir tanıma erişmenin olanaklı olduğunu sezmişti. Demokritos ve Protagoras'ın öğrencisi olacak, fakat deyim yerindeyse onların felsefelerinden kıl payı kendisini kurtarabilecek biri, felsefi gelişmesinde Sokrates'i izlemeksizin, çok rahat bir biçimde şu sonuca varabilirdi: İnsan her şeyin ölçüsüdür; Birey olarak belli bir anda belli bir olayın ölçüsüdür; tür olarak da tüm bir olaylar bütününün ölçüsüdür.

Protagoras ve Prodikos, gramer ve etimoloji bilimlerinin bir ilk taslağını da yapmışlardır. Bugün bu konularla ilgili olarak Platon ve Aristoteles'e mal edilen görüşlerde onların (yani Protagoras ve Prodikos'un) paylarının ne olduğunu kestiremiyoruz. Yalnız Sofistlerin ta o zamandan sözcükler ve anlamları ile ilgilenmiş olduklarını bilmemiz yeterlidir. Şimdi genel kural olarak sözcük, bir duyumlar bütününün imgesidir. O halde acaba burada, Ortaçağ nominalizminin anladığı anlamda "genel kavramlar"a götüren bir yol üzerinde bulunuluyor değil miydi? Kuşkusuz böyle bir kuramda genel kavram özel kavramdan ne daha gerçek, ne daha kesin olacaktır. Tersine o imgesi olduğu nesnesinden özel kavrama oranla daha uzak, daha az kesin ve Platon'un görüşüne aykırı olarak, genel olduğu ölçüde de daha az kesin olacaktır.

Tam bireyci bir açıdan ele alınırlarsa bütün insan eylemleri aynı derecede iyidirler. Bununla birlikte Sofistler insan eylemlerini, devletin genel çıkarlarıyla olan ilişkilerinde ele alarak kınanmaya ve övülmeye değer eylemler olarak sınıflamışlardı. Acaba onlar buna paralel bir biçimde, bizzat kendileri bakımından

---

[7] **(32)** Lewes, "*Gesch. d.a. Philos.*", Berlin, 1871, s. 221.

[8] **(33)** Frei [*a.g.e.*, s. 110] çok haklı olarak şöyle diyor: "Ancak Protagoras, insanın her şeyin ölçüsü olduğunu söyleyerek felsefenin ilerlemesine büyük katkıda bulundu. Böylece o, insan zihnini kendi kendisinin bilincine kavuşturdu ve onu şeylerin üzerine çıkardı". İşte özellikle bu nedenden ötürü Herakleitos'un "her şey akıyor"unu (panta rei) değil de, bu görüşü Protagoras'ın felsefesinin gerçek temeli olarak kabul etmek gerekir.

[9] **(35)** Bkz. Büchner, "*Die Stellung des Menschen in der Natur*", Leipzig, 1870. s. 117. Bu konudaki Moleshott'un görüşü yapıtımızın ikinci cildinde daha geniş olarak ele alınacaktır. Bkz. I Baskı, s. 307.

aynı derecede doğru olan algıları da genel düşünce açısından "normal" ve "anormal" algılar olarak sınıflandırmak düşüncesine kadar yükselemezler miydi? Sadece bireysel algının doğru, yani sözcüğün asıl anlamında "pekin" olması, bundan ötürü sarsılmış olmazdı. Bunu yadsımaksızın insanlarla karşılıklı ilişkilerindeki değerleri bakımından algıların aşamalı bir sıralaması ortaya konabilirdi.

Son olarak, yukarıda işaret ettiğimiz nominalistlerin aldığı anlamda alınmış genel kavramlara göreceli değerleri gösteren böyle bir skala uygulanmış olsaydı hemen hemen karşı konulmaz bir zorunlulukla "gerçeksilik" (vraisemblance) düşüncesine erişilmiş olmayacak mıydı? Sofistler bugün çağdaş düşüncenin en olgun meyvesi olarak görülen bu düşünceye ne kadar çok yaklaşmış görünüyorlar! Demek ki gelişme yolu açık görünüyordu. Peki o halde neden iki bin yıl dünyayı Platoncu idealizmin labirentlerine sokacak olan büyük değişmenin başarıya eriştiği görüldü?

Bu sorunun cevabının ne olduğuna daha önce şöyle bir değindik: İster karşıtlıklardan doğsun isterse dümdüz bir çizgi izlesin kendi kendine gelişen bir felsefe yoktur. Ancak felsefeyle uğraşan, bununla birlikte bütün öğretileriyle çağlarının bir ürünü olmaktan geri kalmayan insanlar vardır. Hegel'in kabul ettiği "karşıtlarla gelişme" fikrinin çekici yanı tam da şu olaya dayanır: Bir yüzyılda egemen olan düşünceler veya bir yüzyılın felsefi fikirleri, toplumların total düşüncelerinin ancak bir parçasını oluştururlar. Bir toplumda felsefi fikirler akımı yanında ondan tümüyle farklı, bazen yüzeyde göründüğünden çok daha güçlü, birdenbire en kuvvetli hale gelip bu akımı geriye itebilecek özellikte başka akımlar da vardır ve bunlar birinciyle birlikte hareket ederler.

Çağlarından çok ileride olan fikirler, kısa zamanda ortadan kaybolma tehlikesini gösterirler. Bu fikirler, daha sonra daha büyük bir güçle ileriye doğru yürüyüşlerine devam etmeleri için önce bir tepkiyle savaşıp kuvvetlenmek ihtiyacı içindedirler. Ancak bu gerçekte nasıl olur? Yeni fikirleri, yeni öğretileri olan insanlar, kamuoyunun yönetimini ellerine almak için ne kadar acele ederlerse, çağdaşları olan diğer insanların kafalarına egemen olan geleneksel fikirler onlara o kadar güçlü bir direniş gösterir. Belli bir zaman için adeta şaşırmış ve sersemlemiş olan eski önyargı, kısa bir süre sonra kendisini rahatsız eden bu yeni ilkeyi geri püskürtmek ve yenmek için güçlü bir çabayla ayağa kalkar. Ya zorbalığa başvurur, yani ilkeyi koğuşturmalara ve işkencelere uğratır veya ona birtakım başka görüşlerle karşı çıkar. Eğer bu yeni entelektüel görüşler boş, değersiz görüşlerse, sadece ilerlemeye karşı duyulan kinden doğmuşlarsa, amaçlarına ancak reformculuk konusunda iki yüzlü davranarak, hile, şiddet ve adi baskı, işkence yöntemlerine başvurarak erişebilirler. Ama her ne kadar bir tepki olarak ortaya çıkmış ve bu amaçlarını devam ettirmekteyseler de bir canlılık tohumunu, baş-

ka bir bakımdan daha ileri birtakım ilerlemeleri gerçekleştirme gücünü içlerinde taşıyorlarsa, bu görüşler, yeni hakikatlere sahip olduğundan ötürü mağrurlaşmış ve çoğu kez görülmüş olduğu gibi,parlak bir başarı gösterdikten sonra felç olmuş ve elde ettiği sonucu verimli bir biçimde ileriye götürmek, geliştirmek gücünü kaybetmiş bir sistemden daha parlak, daha çekici sonuçları gerçekleştirebilirler.

Sokrates Sofistlerle savaşmak için ortaya çıktığında Atina'daki entelektüel ortam böyleydi. Yukarıda,soyut bir açıdan soruna bakarsak Sofistlerin düşüncelerinin nasıl gelişebileceklerini gösterdik. Ama Sokratesçi tepki araya girmemiş olsaydı,belki bu sonuca eriştirebilecek olan nedenleri göstermemiz güç olurdu. Büyük Sofistler elde ettikleri başarıdan mest olmuşlardı. Sınırsız bir görecilik, temelinde bir ilkenin bulunmadığı bir toplum ahlakının şöyle böyle bir kabulü, içinde yaşanılan anın gereğine göre birşeye hoşgörü gösterme veya onu reddetme hakkına sahip olduğunu iddia eden ve bununla böbürlenen her tarafa çekilebilir bir bireycilik, bütün bunlar, her ülkede ta İlkçağ'dan zamanımıza kadar özellikle başarı peşinde koşmuş olan pratik düşünceli devlet adamlarını eğitmek üzere mükemmel bir yöntemi oluşturmaktaydı. O halde Sofistlerin gitgide daha fazla felsefeden siyasete, mantıktan hitabete geçmiş olduklarını görmek bizi şaşırtmamalıdır. Dahası var: Gorgias'ta felsefe, artık bilinçli olarak pratik yaşama hazırlayıcı bir okul düzeyine indirilmiştir.

Bu koşullarda Sofistlerin ikinci kuşağının,felsefeyi,Protagoras'ın erişmiş olduğu sonuçlar çizgisinde geliştirmek üzere en ufak bir eğilim göstermemiş olması ve Platon'un egemen kıldığı efsanevi ve aşkın tümelleri bir yana itip çağdaş nominalizm ve ampirizmin ilkelerine yükselememiş olması son derecede doğaldır. Tam tersine,genç Sofistlerin "keyfilik" ilkesini yüzsüzce abartarak ve Yunan kent devletlerinde iktidarı ellerinde tutan kişiler için uygun bir kuramı yaratmakta ustalarını geçerek sivrildiklerini görüyoruz. O halde Protagoras'ın felsefesi artık ciddi ve derin zihinleri kendisine çekememesi anlamında bir gerilemeye uğramıştır.

Yunan felsefi düşüncesinin bütün bu değişik biçimleri,kuşkusuz aynı ölçüde Demokritos'un ciddi ve ağırbaşlı materyalizmini etkilemiyorlardı. Daha önce görmüştük ki bu filozof eğer bir okul kurmamışsa,bunu onun doğal karakter ve eğilimlerinden çok,içinde yaşadığı dönemin özellikleriyle açıklamak gerekir: Önce ezelden beri var olan atomlara inancıyla materyalizm,olayların arkasında hiçbir kendinde şeyi kabul etmeyen duyumculuk tarafından aşılmıştı. Şimdi atomu,zorunlu bir düşünce olarak,henüz bilinmeyen bir sisteme yeniden sokup savunmak ve böylece fiziksel araştırmaların dayanabileceği bir temeli elde tutmayı sürdürmek için, büyük bir ilerlemenin, duyumcu felsefenin yukarıda işaret ettiğimiz sonuçlarını arkasına alıp onları aşacak olan bir ilerlemenin ger-

çekleştirilmiş olması gerecekti. Oysa bu dönemde genel olarak doğa araştırmalarına olan ilginin ortadan kalktığı görülmüştür. Bundan dolayı Demokritos'un gerçek izleyicisi olarak hemen hemen Aristoteles kabul edilebilir. Bu izleyicinin o zamana kadar elde edilmiş olan sonuçları, bu sonuçların kendilerinden çıktıkları ilkeleri tümüyle bozarak kullandığı bir gerçektir. Ancak genç Atina felsefesinin parlak çağında ahlak ve mantıkla ilgili sorunlar öyle bir ağırlık kazandılar ki zaten bütün diğer sorunlar unutuldular.

Ahlak ve mantıkla ilgili sorunların bu ağırlık kazanması olayı nereden ileri gelmektedir? Bu soruya cevap verirken bu yeni felsefî eğilimi doğuran ve onu materyalizm ve duyumculuğa karşı basit bir tepki olmaktan kurtaran ilkenin ne olduğunu göreceğiz. Ama burada bazı felsefi yeniliklerin niçin o kadar belirleyici bir önem kazanmış olduğunu bilmek istersek, özneyi nesneden, felsefeyi uygarlık tarihinden ayıramayız. Bu yeni eğilimi gün ışığına çıkaran Sokrates'tir. Platon ona idealizm damgasını vurmuştur. Aristoteles'e gelince o bu eğilimi ampirik öğelerle birleştirdikten sonra bunca yüzyıl insanlığın düşüncesini zincire vuracak olan ansiklopedik sistemini yaratmıştır. Materyalizme karşı tepki doruk noktasına Platon'da erişmiştir. Daha sonra Aristoteles'in sistemi de en büyük bir inatla onunla savaşmıştır. Ancak bu saldırıyı başlatan, tarihin kaydettiği en dikkate değer insanlardan biri, hayret verici bir özgünlük ve karakter büyüklüğüne sahip olan Atinalı Sokrates'tir.

Kendisiyle ilgili bütün betimlemelerde Sokrates bize büyük bir fiziksel ve entelektüel güce sahip, sert, inatçı, kendi kendisine karşı acımasız, doğuştan cesur, kanaatkâr, yorgunluklara hatta, aslında ılımlı bir karaktere sahip olmasına karşın, gerektiğinde dost meclislerindeki aşırılıklara da dayanıklı bir insan olarak sunulur. Sokrates'in kendi kendisi üzerindeki hakimiyeti, hakim olunacak bir şeyi olmayan sakin bir ruh üzerinde doğal olarak sahip olunabilecek bir hakimiyet değildi. Tersine, o aslında ateşli ve şehevi bir mizaç üzerinde büyük bir zekânın üstünlüğünü ifade ediyordu.(41) Sokrates bütün yetilerini, bütün çabasını, düşüncesinin bütün gizli güçlerini, az sayıda bazı önemli noktaların incelemesi üzerinde yoğunlaştırmıştır. Sokrates'in bütün varlığını etkisi altında tutan içtenliği, ruhunu yiyip bitiren ateşliliği, sözlerini olağanüstü derecede etkili kılmaktaydı. Bütün insanlar içinde yalnız Sokrates, Alkibiades'i utandırabilmiştir.

---

(41) Burada Sokrates'in, hiç olmazsa gençliğinde, öfkeli bir mizaca sahip olduğu ve sefih bir yaşam sürdüğünü söyleyen gelenekleri, yani ne Zophyros'un sözlerini, ne de diğer benzerlerini, göz önüne almıyoruz. (Bkz. Zeller, II. baskı, II Cilt, s. 54. Yalnız burada Zeller, Aristoksenes'in sözlerini biraz fazla kesin bir biçimde reddediyor gibi görünmektedir). Biz burada sadece Platon ve Ksenophon'un söyledikleriyle, özellikle "*Şölen*"de bu konuda bize verilen geniş bilgiyle yetiniyoruz. O halde biz, Sokrates'in yaşamının bütün dönemlerinde, tutkulu mizacına hâkim olmamış olduğunu söylemiyoruz. Sadece onun daha sonraları ahlâk havariliği yönünde ateşli bir çabaya dönüşmüş olan bu güçlü mizacını ortaya koymak istiyoruz.

Sade, süssüz, ama dokunaklı konuşmaları dinleyicilerinin gözlerinden yaşlar getiriyordu.(42) Sokrates yurttaşlarına, özellikle gençlere, ruhunu kesip kavuran ateşi geçirmek arzusuyla yanan bir havariydi. Kutsal bir iş yaptığını düşünüyordu ve diyalektiğinin kötü niyetli alaycılığının arkasında kafasını kurcalayan düşüncelerden başka bir şey tanımayan ve önem vermeyen son derecede güçlü bir inanç gizlenmekteydi.

Atina dindar bir kentti, Sokrates de halk adamıydı. Ne kadar aydın olursa olsun dünya görüşü son derecede dinseldi. Haydi bağnazca demeyelim ama ateşli bir tarzda savunduğu erekbilimsel doğa kuramı onun için Tanrıların varlığının ve eylemde bulunduklarının bir kanıtından başka bir şey değildi. Zaten Tanrıların insanlar gibi iş gördükleri ve olayları yönettiklerini görme ihtiyacı her türlü erekbilimin kaynağı olarak kabul edilebilir.(43)

Böyle bir adamın tanrıtanımazlık suçlamasıyla ölüme mahkum edilmiş olması bizi fazla şaşırtmamalıdır: Çarmıha gerilenler veya diri diri yakılanlar her zaman Serbest Düşünürler değil, inançlı reformcular olmuştur ve Sokrates felsefede olduğu gibi kuşkusuz din alanında da bir reformcuydu. Aslında dönemin zihniyeti, özellikle dinsel düşüncelerin bir arılaştırılmasını istiyordu. Sadece filozoflar değil, Yunanistan'ın belli başlı din adamı grupları da, halkın inançlarıyla ilgili olarak eski efsaneleri korumaya devam etmekle birlikte, Tanrıları daha tinsel özde varlıklar olarak tasarlamaya, çeşitli yerel kültleri tek bir tanrıbilimsel ilkenin birliğinde düzenlemeye ve birbirleriyle kaynaştırmaya çalışıyorlardı. Özellikle Olympos'lu Zeus ve Delphoi'li Apollon gibi ulusal nitelikteki Tanrılara bir ağırlık vermeye, onları evrensel Tanrılar olarak kabul ettirmeye çaba gösteriliyordu.(44) Bu eğilimler belli bir noktaya kadar Sokrates'indinsel görüşleriyle uyuşmaktaydı ve Delphoi kâhininin, Sokrates'in bütün Yunanlılar içinde en bilge kişi olduğu yönündeki ilginç cevabının, Sokrates'in dindarca akılcılığının gizli bir onaylanması anlamına gelip gelmediğini kendi kendimize sorabiliriz.

---

(42) Platon'un "*Şölen*"inde Alkibiades'in Sokrates hakkındaki övgüsüne, özellikle 225 d ve e'ye bakınız.

(43) Sokrates'le ilgili olarak bu, özellikle, onun Aristodemos'la konuşmasından en açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır (Ksenophon, "*Anılar*", I. 4). Lewes, bu konuşmayı ayrıntılı olarak aktarmaktadır (I, s. 285 ve sonrası).

(44) 2 numaralı notta, teokraziyi, yani Delphoi kültünün birliğinde çeşitli tanrılar ve kültlerin birbirlerine karışıp kaynaşmasını ele aldık. Sokrates'in dehasındaki Apolloncu çizgiyi Nietzsche, "*Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*"nda (*Die Geburt der Tragedie aus dem Geiste der Musik*, Leipzig, 1872) apaçık bir biçimde ortaya koymuştur. Platoncu dünya görüşü ile birlikte bu eğilimin yüzyıllar boyunca nasıl geliştiğini ve sonunda paganlığın canlandırılması için artık çok geç olan bir çağda- nasıl tamamen yıkıldığını, özellikle imparator Julianus'un Hıristiyanlığın karşısına çıkarmak istediği felsefi-mistik kral-güneş dini göstermektedir. (Bkz. Baur, "*Gesch. d. Christl. Kirche*", II. baskı, s. 23 ve sonrası. Teuffel, "*Studien und Characteristiken*", Leipzig, 1871, s. 190).

Açık olarak yurttaşları üzerinde etkide bulunmak amacıyla en dikenli sorunları herkesin içinde tartışma alışkanlığı, çok kolaylıkla onun bir din düşmanı olarak halka ihbar edilmesini olanaklı kılmaktaydı. Bu büyük adamın dinsel ciddiliği, yaşadığı sürece olduğu gibi ölüme yaklaştığı anda da bütün davranışlarını belirlemiştir. Öyle ki bu ciddilik,onun kişiliğine öğretisinden hemen hemen daha büyük bir önem verdirecek ve öğrencilerini, bu yüce coşkunun ateşini başka yerlere de yaymak arzusuyla yanıp tutuşan tilmizlere dönüştürecektir. "Prytane"lık görevinde bulunduğunda ayaklanmış bir halkın kızgınlığına cesurca meydan okuyarak, ödev duygusuna sadık kalmak için "Otuzlar"a boyun eğmeyi reddederek,(45) mahkum edildikten sonra yasalara karşı saygısından ötürü kaçmayı kabul etmeyip sakin bir biçimde ölümü bekleyerek Sokrates, çarpıcı bir tarzda yaşamı ve öğretisinin birbirlerinden ayrılamaz olduğunu kanıtlamıştır.

Son zamanlarda sadece bir ahlak düşünürü olmakla yetinmediği, bazı yeni görüşleriyle bizzat felsefenin kendisinin gelişmesine etkin bir katkıda bulunmuş olduğu söylenerek Sokrates'in felsefi öneminin açıklanması gerektiğine inanılmaktadır. Buna bir itirazımız yoktur. Biz sadece olumlu ve olumsuz yanlarıyla bütün bu yeniliklerin köklerini,Sokrates'in bütün davranışlarını yönetmiş olan tanrıbilimsel ve ahlaksal düşüncelerinde bulduklarını göstermek istiyoruz.

Belki kendi kendimize Sokrates'in nasıl olup da şeylerin özü üzerinde düşünmekten vazgeçip felsefenin ana konusunun, ahlaksal açıdan ele alınmış insan olduğu görüşüne vardığını sorabiliriz. Bu soruya kendisinin ve öğrencilerinin verdikleri cevap şudur: Sokrates de gençliğinde fizikle uğraşmıştır. Ancak bu alanda her şey kendisine o kadar kuşkulu görünmüştür ki sonunda bu tür araştırmaların faydasız olduğu kanısına vararak onları reddetmiştir.

Delphoi kâhininin cevabına uygun olarak Sokrates kendi kendisini bilmenin çok daha önemli bir şey olduğunu düşünmekteydi. Ona göre kendi kendini bilme insanı olanaklı olduğu ölçüde erdemli olmaya götürmekteydi.

Aristophanes'in "*Bulutlar*"ında alay ederek ima ettiği gibi Sokrates'in gerçekten ve ateşli bir biçimde doğa bilimleriyle uğraşıp uğraşmadığı sorununu bir yana bırakalım. Yaşamının Platon ve Ksenofon aracılığıyla bildiğimiz döneminde, onun artık bu tür çalışmaları söz konusu değildir. Platon bize şunu aktarmaktadır: Sokrates eski filozofların, hiçbiri kendisini doyurmayan birçok yazılarını okumuştur. Böylece bir gün Anaksagoras'ın yapıtlarını incelerken, bu filozo-

(45) Sokrates, "Prytaneion" meclisinin başkanı idi ve Arginysai savaşından sonra tahrik olmuş halk,ölülerini gömmeyi ihmal etmiş olan kumandanları mahkûm etmek istediği gün, onun bu sıfatıyla oylamaları yönetmesi gerekiyordu. Suçlama sadece haksız olmakla kalmıyordu; aynı zamanda biçimsel olarak da kusurluydu. Bundan dolayı Sokrates inatla oylama yaptırmayı reddetti ve böylece yaşamını tehlikeye attı. "Otuz Zorba" bir gün kendisine ve diğer 4 kişiye Salamis'li Leon'u Atina'ya geri getirmesini emrettiler. Diğer 4 kişi bu emre boyun eğdi. Ama Sokrates yaşamıyla oynadığını bildiği halde sakin sakin evine döndü.

fun evrenin yaratımını bir "Akıl"a (Nous) mal ettiğini görür. Anaksagoras'ın bundan sonra kendisine varlıktaki bütün uyumlu düzenlerin bu akıldan nasıl çıktığını açıklayacağını ve örneğin dünya bir tepsi biçimindeyse bunun onun için en iyi bir biçim olduğunu ve eğer evrenin merkezindeyse, bunun son derece önemli bir nedenden ötürü böyle olduğunu vb. kanıtlayacağını düşünerek çok büyük bir sevinç duyar. Ancak Anaksagoras'ın bundan sonra sadece doğal nedenlerden söz etmekle yetindiğini görerek aynı derecede büyük bir düş kırıklığına uğrar. Bu, birinin Sokrates'in hapiste bulunuşunun nedenlerini açıklamak isterken, kendisini hapise gönderen mahkeme kararından, onun da kaçmayı reddederek yazgısının gerçekleşmesini beklemek üzere orada bulunmasının temelinde olan düşüncelerinden söz etmek yerine, anatomi ve fizyoloji yasalarına dayanarak onun yatak üstündeki durumunu, nerede oturduğunu vb. açıklamakla yetinmesine benzemektedir.(46)

Bu örnekten doğa araştırmalarına ilişkin yazıları incelemeye girişirken, Sokrates'te belli bir önyargının bulunduğu anlaşılmaktadır. Sokrates evreni yaratan "Akıl"ın insan aklı gibi iş gördüğüne kesin olarak inanmaktadır. Ve bize oranla bu "Akıl"ın sonsuz derecede üstün olduğunu kabul etmekle birlikte, bizim her yerde onun düşüncelerini izleyebileceğimizi düşünmektedir. Sokrates insanı açıklamak için doğa yasalarından hareket etmemektedir. Tersine evreni açıklamak için insandan kalkmaktadır. Bundan ötürü kendi bilincimizde, düşüncelerle eylemler arasında, bir şeye niyet etmekle onu maddi olarak gerçekleştirmek arasında gördüğümüz karşıtlığın aynının doğa olaylarında da var olduğunu kabul etmektedir. Her yerde insanınkine benzeyen bir etkinliğin varlığını görüyoruz: Önce bir planın, bir amacın olması gerekir. Sonra madde ve onu harekete geçirecek kuvvet ortaya çıkarlar. Burada Aristoteles'in form ve maddenin karşıtlığı, ereksel nedenlerin üstünlüğü görüşlerinde de gerçekte ne kadar Sokratesçi olduğu görülmektedir. Fizik alanında hiçbir çalışması olmadığı halde, Sokrates bu bilime daha sonraları o kadar inatla içinde yürüyeceği yolu çizmiştir. Ancak Sokrates'in dünya görüşünün gerçek ilkesi tanrıbilimdir: Bütün eylemlerini anlamasak da evreni yaratan mimarın kafamızda düşünebileceğimiz ve tasarlayabileceğimiz bir kişi olması gerekir. Hatta görünüşte kişilik-dışı bir ifade olan "her şeyi yapan akıldır" tümcesi derhal bu aklın çalışmasını anlamak için kendisine başvurulan mutlak insanbiçimciliğin dinsel damgasını alır. Bundan dolayı Platon'un Sokrates'inde bile, "Akıl" ve "Tanrı" sözcüklerinin çok kez tümüyle eşanlamlı sözcükler olarak kullanıldığını görürüz.

Sokrates'in bu konularda özleri bakımından tektanrıcı olan düşüncelere da-

(46) Lewes ("*Gesch.d.a.Philos.*", I. s. 195) Platon'un "*Phaidon*"undaki bu pasajı ayrıntılı olarak aktarıyor "39 numaralı nota bakınız). Bu pasajdaki havanın tamamen Sokratesçi olduğunu düşünüyor ve Sokrates'in Anaksagoras'ı nasıl yanlış anladığını gösteriyor (s. 197 ve sonrası).

yanmış olmasına şaşmayalım. Bu, onun döneminin zihniyetiydi. Bu tektanrıcılığın hiçbir yerde dogmatik olarak kendini ortaya koymadığı doğrudur. Tersine Tanrıların çokluğu görüşü biçimsel olarak devam etmektedir; ancak evrenin yaratıcısı ve onun varlığının devam ettiricisi olarak bakılan bir Tanrı'nın gitgide ağırlık kazanması, diğer Tanrıları birçok durumda artık göz önüne alınmaya değmeyecek kadar aşağı bir düzeye indirmiştir.

Böylece, belki doğa araştırmalarının içinde bulunduğu kuşkulu durumda, Sokrates'in, evrenin bütün yapısını, Anaksagoras'ın yazılarında boşuna aramış olduğu akılsal bir erekçiliğin ilkeleriyle açıklamanın açıkça olanaksız olduğunu görmekten ötürü mutsuz olduğunu kabul etmeye kadar gidebiliriz. Gerçekten fail nedenlerden söz ettiği her yerde Sokrates, onları çok önemsiz, değersiz şeyler olarak görür. Eğer bu fail nedenlerde doğanın genel yasalarını değil, bir insan gibi düşünen ve etkide bulunan bir aklın basit araçlarını görürsek bunun nedenini kolaylıkla anlayabiliriz; bu akıl ne kadar yüce ve güçlü görünürse, aracı olan şey o kadar önemsiz ve değersiz görünecektir. Bundan dolayı Sokrates'in "dış nedenler"in incelemesine karşı duyduğu küçümsemenin sınırı yoktur.

Burada düşünceyle varlığın özdeşliği görüşünün bile aslında tanrıbilimsel bir temelden kaynaklandığı görülmektedir. Çünkü bu görüş, gerçekte insan aklından sadece ayrıntılarda farklı olan bir evren ruhunun veya bir Tanrı'nın aklının, eğer aklımızı doğru bir biçimde kullanırsak kendi payımıza bizim de tasarlayabileceğimiz, hatta tasarlamamız gereken bir tarzda, her şeyi düşünmüş ve düzenlemiş olduğunu varsaymaktadır.

Sokrates'in dinsel sistemi çağdaş akılcılıkla karşılaştırılabilir. Evet, bu filozof, çoktanrıcı dinin geleneksel biçimlerini koruduğunu, ancak onlara daha derin bir anlam verdirdiğini ileri sürmektedir. Böylece o bizim için neyin faydalı olduğunu bizden iyi bildiklerine göre Tanrılardan şu veya bu özel iyiyi değil, sadece genel olarak iyiyi istememizi önermektedir. Eğer Yunanlıların dinsel inançlarına baktığımızda, kendilerinden belli yardımları elde etmek için yapılan özel ibadetlerin her bir Tanrının özel nitelikleriyle nasıl uyuşma durumunda olduğunu unutursak bu görüş akla yakın olduğu kadar zararsız bir görüş gibi görünür. Böylece Sokrates için halkın inandığı Tanrılar daha saf bir inancın öncülerinden ibarettiler. Sokrates gelenekleri akılcı diyebileceğimiz bir anlamda yorumlayarak, bilginlerle halk arasında dinin birliğini devam ettirmekteydi. Kehanetleri salık verirken Sokrates, kendi kendisiyle tutarlıydı. Gerçekten de en küçük ayrıntılarına varıncaya kadar bizim iyiliğimizi düşünen Tanrı'nın öğütlerini iletmek üzere doğrudan doğruya bizimle bir ilişkiye girmemesi için de ne neden olabilirdi? Kendi çağımızda İngiltere'de ve özellikle Almanya'da dinin nüfuzunu yeniden sağlamak amacıyla, inanç konusunda daha saf bazı düşünceleri yayıp benimsetmenin gerekli olduğunu düşünen bir öğretinin ortaya çıktığını gördük.

Bu öğreti, akılcılık taslamasına karşın aslında akılcı değildir; tersine tümüyle "nakil"cidir (positive). Tanrı'nın, özgürlüğün ve ölümsüzlüğün varlığını kabul eden inancın ideal zenginliklerini korumak amacıyla materyalizme en ateşli bir biçimde karşı çıkanlar da özellikle bu öğretinin yandaşlarıdır. Aynı şekilde bir yandan çağının her şeyi çözüştürücü? akılcılığının, öte yandan dinsel inancın ideal hazinelerine karşı duyduğu arzunun etkisi altında olan Sokrates her şeyden önce bu ikinciyi kurtarmak ister. Her zaman için kendisini etkisi altında tutan tutucu zihniyeti, bununla birlikte, toplumsal örgütlenmenin en derin, en soylu öğesini, yani bireyciliğin gitgide azgınlaşmasına karşı toplumsal kaygı ve çıkarların canlı duygusunu korumak amacıyla siyaset alanında çok köktenci bazı yenilikleri benimsemesine engel olmamıştır.

Birçok bakımdan bize Sokrates'in aslına sadık bir portresini çizen Lewes, onun asıl ve değişmeyen amacının ahlak değil, felsefe olduğunu kanıtlamak için erdemin bir bilim olduğu özdeyişine dayanmaktadır. Bu ayrım bazı yanlış anlamalara götürmektedir. Eğer "ahlakçı" sözcüğünden, düşüncelerini derinleştirmeyi ihmal eden ve sadece kendisinin veya başkalarının karakterlerini mükemmelleştirmekle yetinen bir adamı anlıyorsak, Sokrates kuşkusuz basit bir "ahlakçı" (moralist) değildi. Ama onun felsefesi, özü bakımından gerçekte bir "ahlak felsefesi", din üzerine dayanan bir ahlak felsefesiydi. Sokrates'in bütün davranışının zembereği budur ve onun dinsel bakış açısının özgünlüğü, ahlakın kolayca kavranabileceği ve öğrenilebileceği varsayımını içerir. Sokrates daha da ileri gitmiştir: Sadece ahlakın kavranabileceğini söylemekle kalmamıştır; pratik erdemi de ahlakın kuramsal bilgisine özdeş kılmıştır. Bu onun kişisel görüşüdür. Ve burada yine onun dinsel görüşlerin etkisi altında olduğunu gösterebiliriz.

Her şeyden önce ahlaksal ideali temsil eden Delphoi tanrısı tapınağı üstündeki yazıda insana şöyle haykırmaktaydı: "Kendini bil!" Bu özdeyiş Sokrates'in felsefi yaşamında iki bakımdan kılavuzu olmuştur. Önce bu söz Sokrates'i kısır bir şey olarak gördüğü fizik yerine psikolojiyi koymaya, sonra bilim yardımıyla insanın ahlaksal yetkinleştirilmesi üstünde çalışmaya itmiştir.

Sofistlerin göreciliği doğal olarak Sokrates'in entelektüel eğilimlerine aykırı gelecekti. Dinsel zihniyete sahip biri özellikle Tanrı, ruh ve yaşam kurallarıyla ilgili olarak sabit noktalar elde etmek ister. O halde Sokrates için bir ahlak biliminin varlığının zorunluluğu, bir aksiyomdur. İnce akıl yürütmeleriyle bu bilimi ortadan kaldıran görecilik, bireysel duyumun hakkını? yardımına çağırmaktadır. Varlığı ileri sürülen bu hakkı yok etmek için her şeyden önce genel olanın ve evrensel olarak kabul edilmesi gerekenin varlığını ortaya koymak gerekir.

Yukarıda, ilkelerinden herhangi bir özveride bulunmayı gerektirmeksizin, göreciliğin bizi nasıl genel kavramlara götürebileceğini gösterdik. Ancak o za-

man genel kavramların bütünüyle nominalist bir anlamda alınmaları gerekecekti. Bu yolda bilim,hiçbir zaman ampirizm ve gerçeksiciliğin üzerine çıkmaksızın sonsuza kadar gelişebilirdi. Platon'un Sokrates'ini Protagoras'ın göreciliğiyle savaşırken incelemek ilginçtir. Buralarda o çoğunlukla,Sofistlerin bir öğrencisi genel kavramlar sorununu incelemeye girişmiş olsaydı onu nasıl ele alabilirdiyse öyle işe başlamaktadır. Ama tartışma asla bu noktada kalmamaktadır. Daima Platon'un bilime sokmuş olduğu aşkın genellemelere yükselmek üzere başlangıçtaki amacını aşmaktadır. Bu kuramın temeli tartışma götürmez bir biçimde Sokrates tarafından atılmıştır. Örneğin Platon'un "*Kratylos*" diyalogunda Sokrates sözcüklerin şeylere basit bir uylaşım sonucu değil, bizzat onların iç doğalarına tekabül ettikleri için uyduklarını kanıtlarken, bu "şeylerin doğaları"nda "öz" kavramının tohumlarını görüyoruz. Platon bu özü daha sonra o kadar bireyin üstüne çıkaracaktır ki bireyin kendisi basit bir görüntüye indirgenecektir.

Aristoteles Sokrates'e yöntemle ilgili belli başlı iki buluşu mal etmektedir; bunlar tanımların kullanımı ve tümevarımdır. Diyalektiğin bu iki aracı, genel kavramlarla ilişkilidir ve Sokrates'in yetkin bir biçimde uyguladığı tartışma sanatı özellikle ustaca bir tarzda özel bir durumdan genele gitmek ve genelden de özel durumlara geçmekten ibaretti. Bundan dolayı Platon'un diyaloglarının eninde sonunda zaferi mutlaka Sokrates'e kazandıran mantıksal hileler, el çabuklukları ve her çeşit yanıltmacalarla dolu olduğunu görürüz. Sokrates çoğunlukla karşısındakilerle kedinin fareyle oynadığı gibi oynar; onları ucunun nereye kadar gittiğini görmedikleri bazı ödünler vermeye zorlar ve kısa bir süre sonra akıl yürütmelerindeki çürüklüğü ortaya çıkarır. Ancak bu yanlışlık daha tam olarak düzeltilmeden karşısındaki bundan daha ciddi olmayan ikinci bir tuzağa düştüğünü görür.

Buralarda söz konusu olan akıl yürütmelerin çoğu Platon'a ait olmakla birlikte, bu tartışma biçimi bütünüyle Sokratesçidir. Şunu da itiraf etmek gerekir ki bu Sofistlerin sofistçe yenilgiye uğratılmaları tarzı, soğukkanlı bir biçimde yazılmış bilimsel inceleme yapıtlarından çok insanların birbirlerine karşı entelektüel güçlerini denedikleri tartışmalarda, aniden parlayan söz düellolarında veya söyleşilerde çekilir olmaktadır. Yoksa bu birinci tür yapıtlarda kanıtların gücünün, hiç olmazsa sahip olduğumuz görüşler açısından, ama çok daha acımasız ve kesin kurallar içinde değerlendirilmesi gerekir.

Sokrates'in hasımlarını kandırdığı ve itirazlarını çürütmek yerine geçiştirdiği durumlarda ne yaptığının tam olarak bilincinde olması pek muhtemel değildir. Savlarının sağlamlığından son derecede emin olduğu için o karşısındakinin en ufak bir yanlışını şimşek hızıyla farkettiği ve bu yanlıştan usta bir dövüşçünün acımasızlığıyla yararlandığı halde kendi akıl yürütmelerindeki yanlışları görmemektedir. Sokrates'i tartışmalarında dürüst davranmamakla suçlayabile-

cek bir durumda olmamakla birlikte, karşısındakinin yenilgisini onun savunduğu görüşün yenilgisi olarak gösterme haksızlığını işlediğini söylememiz gerekir. Bu yalnız onun değil, ondan önce gelenlerin ve ilk ortaya çıktığı andan itibaren bütün Yunan diyalektiğinin bir kusurudur. Diyalektik bize, entelektüel bir dövüş veya Aristoteles'in dediği gibi bir mahkeme önüne götürülen anlaşmazlık izlenimini verir. Burada düşünce kişiler üzerinde yoğunlaşmış gibidir ve söz döğüşünün çekiciliği analizin tarafsızlığı yerine geçmektedir.

Zaten Sokrates'in ünlü "ironi"si, şu kendisinin hiçbir şey bilmez görünüp karşısındakilerden açıklamalar istemesi, aslında çoğu kez karşısındaki güç duruma düşer düşmez görünüşte büyük bir safyüreklilikle ve sanki bir deneme kabilinden ona tümüyle "hazır" bir düşünceyi önermeye ve bu düşünceyi hissettirerek kabul ettirmeye kararlı bir dogmatizmin saydam bir kılıfından başka bir şey değildir. Bu dogmatizm basit ve tekrar tekrar ortaya çıkan çok az sayıdaki şu önermelere dayanmaktadır: Bilim bir erdemdir. Gerçekten mutlu olan ancak doğru, adil olandır. Kendi kendini bilmek, insanın çözmek zorunda olduğu en önemli sorundur. Kendini düzeltmek, yetkinleştirmek, dış dünyaya ait şeylerle ilgili bütün kaygılardan daha önemlidir vb.

İnsanın kendisini bilmesi neden ibarettir? Erdemin kuramı nedir? İşte Sokrates'in sürekli olarak cevaplarını aradığı iki soru! Sokrates dindar zihniyetli bir insanın heyecanıyla bu cevapları arar durur, ama kesin sonuçlara varmaya cesaret edemez. Tanımlama tarzı onu gerçekten bir tanım ortaya koymaktan çok basit olarak bir tanım istemeye, bilinmesi istenen şeyin kavramını ve sorunun ana noktasını belirlemeye götürür. Sokrates son siperlere mi itilmiştir? O zaman da ya bir cevaba benzeyen ama gerçekte öyle olmayan bir şeyle karşılık verir veya ünlü "bilmiyorum"unu kullanır. Onun yadsımakla yetinen bir havası vardır. Bazıları bilmedikleri halde, kendisi bilmediğinin bilincinde olduğunu itiraf ederek, Delphoi kâhininin kendisinin Yunanistan'in en bilge kişisi olduğu hakkındaki kehanetine layık davrandığına inanır. Bununla birlikte görünüşte tümüyle olumsuz olan bu sonuç şüphecilikten (scepticisme) sonsuz derecede uzaktır. Çünkü şüphecilik kesin bir bilgiye erişmenin olanağını bile reddettiği halde, Sokrates'in bütün araştırmalarını, böyle bir bilginin var olması gerektiği düşüncesi yönetir. Bununla birlikte Sokrates sahte bilgiyi yıkarak, "gerçek bilgi"yi "görünüşte bilgi"den ayırdetmemizi sağlayacak bir yöntemi ortaya koyup kullanarak yalnızca gerçek bilgiye yer açmakla yetinir. O halde bu yöntemin amacı şüphecilik yerine eleştiriyi geçirmektir. Ve bilimin aracı olarak eleştiriyi kullanmasıyla Sokrates kalıcı bir ilerlemeyi gerçekleştirmiştir. Gene de Sokrates'in felsefe tarihinde oynamış olduğu rolün önemi böyle bir yöntemi bulmuş olmasından değil, bilime, bu bilimin konusuna, yani şeylerin evrensel özüne, olayların hareketliliği içinde değişmeyen bir öğeye olan inancından ileri gelmek-

tedir. Kuşkusuz Sokrates'in inancı amacını aşmıştır. Bununla birlikte bu yolda yürünerek artık soysuzlaşmış olan görecilik ve materyalizmin atması olanaksız olan zorunlu bir adım atılmıştır. Bireyseller genellerle karşılaştırılmış, basit algıların karşısına kavramlar konulmuştur. Platoncu idealizmin zararlı otu da bu arada bitmiş olsa bile hiç olmazsa tarla yeniden ekime hazır hale getirilmiştir. Sağlam bir el tarafından sürülmüş olan felsefe tarlası yeniden kendisine atılmış olan tohumdan yüz misli fazla ürün verecektir. Hem de bu onun artık işlenmeyerek bir yana atılmak tehlikesiyle karşılaştığı anda olacaktır.

Sokrates'in bütün çömezleri içinde üstadın aktardığı dinsel coşkuyu en çok duyan Platon oldu. Sokrates'in düşüncelerini bütün saflıklarında en iyi, fakat aynı zamanda en dar bir biçimde koruyarak geliştiren de yine Platon oldu. Sokrates'in evren tasarımında bulunan yanlışlar Platon tarafından büyük boyutlarda geliştirildiler ve bunun etkisi iki bin yıl boyunca insanlık tarihinde kendisini hissettirdi. Şimdi deneyden çıkan bütün evren tasarımlarıyla tam bir karşıtlık içinde bulunan bu Platoncu yanlışların bizim için özel bir önemi vardır. Onlar uygarlık tarihinde materyalizmin yanlışlarının oynadığı role benzer bir rol oynamışlardır. Bu yanlışlar materyalizmin bağları kadar araçsız bağlarla mantıksal yetilerimizin özelliklerine geri götürülüp açıklanmamaktaysalar da en az onlar kadar psikolojik yapımızın geniş temeli üzerine gidip dayanmaktadırlar. Bu iki evren tasarımı, insan düşüncesinin zorunlu aşamalarıdır ve materyalizm bütün ayrıntı sorunlarında Platonculuk karşısında haklıysa da Platonculuğun evren hakkında bize sunduğu genel görüş, belki peşinden koştuğumuz o bilinmeyen gerçeğe materyalizmden daha yakındır. Ne olursa olsun Platonculuk ruhsal yaşamla, sanatla ve insanlığın çözmek zorunda olduğu ahlak sorunuyla materyalizmden daha derin ilişkiler içindedir. Ancak bu ilişkiler ne kadar yüce ve Platonculuğun insanlığın gelişmesinin bütünü üzerindeki etkisi çoğu kez ne kadar hayırlı olmuş olursa olsun, bu parlak yanlarına rağmen Platonculuğun bütün yanlışlarını olanaklı olan en geniş boyutlarında ortaya koymak bizim görevimizdir.

Önce Platoncu zihniyetin genel eğilimleri hakkında bir iki söz söyleyelim: Platon'un en saf bir Sokratesçi olduğunu söyledik ve Sokrates'i de bir akılcı olarak niteledik. Bu yargımız Platon'un bir mistik, bir düşçü şair olduğu hakkındaki gerçekle hiçbir ilgisi olmayan, ama her tarafta yaygın olan kanıyla pek uyuşmamaktadır. Dikkate değer bir kavrayışla bu yanlış önyargıyla savaşan Lewes, Platon'u şöyle nitelemektedir: "Gençliğinde kendini şiire verdi. Olgunluk çağında ise şiire karşı çok sert yazılar yazdı. Diyaloglarında o bu sözcüklerin olağan anlamından kesinlikle ne bir "düşçü", ne de bir "idealist" olarak görünmektedir. O kusursuz bir diyalektikçi, ciddi ve soyut kafalı bir düşünür, büyük bir Sofisttir. Metafiziği o kadar soyut ve ince akıl yürütmelerden kuruludur ki an-

cak en cesur bilginler ondan ürkmezler. Ahlak ve siyasete ilişkin düşünceleri hiç de romantik bir nitelikte değildir. Onlar daha çok aşırı ölçüde mantıksal bir sağlamlıkta, sert, her türlü ödünden uzak, adeta insani ölçüleri aşan bir özelliktedirler. Platon tutkuya bir hastalık, zevke kötü bir şey olarak bakmayı öğrenmişti. Onun için kendisine yönelinmesi gereken tek amaç doğruluk, insanlığın en yüce işi ise diyalektikti."(47)

Bununla birlikte Platonculuğun tarihte çoğu kez büyük felsefi düşlere karışmış bir durumda göründüğü ve aralarında büyük farklılıklar olmakla birlikte Yeni-Platoncu sistemlerin de ona dayanabildikleri yadsınamaz. Dahası var: Büyük üstadın hemen ardından gelen izleyicileri arasında "mistik" sözcüğü ile nitelendirilmeyi hakkedenler, Platoncu görüşleri kolaylıkla Pythagorasçı öğelerle birleştirebilmiş ve bu görüşlerde uygun dayanak noktaları bulabilmişlerdir. Buna karşılık "Orta Akademi"de, yani bu kuramlara karşı çekingen davranan bir okulda bu aynı Platon'un diğer bir mirasçısını bulduğumuz da doğrudur ve bu okulun "olasılıkçı" (probabiliste) kuramının kesin olarak Platoncu bir kaynaktan çıktığı ileri sürülebilir.

Gerçekten de Platon, Sokratesçi akılcılığı abartmış ve aklın alanını duyuların üzerine yerleştirmek isterken o kadar ileri gitmiştir ki sonunda efsanevi formlara bir dönüşü kaçınılmaz kılmıştır. Platon insan dilinin, insan düşüncesinin içine giremeyeceği bir yere uçmuştur ve doğal olarak burada ancak mecazi deyimler kullanabileceğini görmüştür. Fakat onun sistemi özü bakımından du-

---

(47) Lewes, "*Gesch.d.a.Philos*", I. s. 312; Bununla, Zeller'in Platoncu felsefenin şiirsel karakterini övdüğü şu pasajı karşılaştırın: "Nasıl böyle bir felsefeyi yaratmak için sanatçı bir kişilik gerekli idiyse, aynı şekilde olayı tersinden ele alırsak bu felsefe de sanatsal bir tarzda sergilenmeyi gerektiriyordu. Platon'da görüldüğü kadar araçsız bir biçimde İdea'ya yaklaşan "olay" (phénomène) güzel bir olay olmakta, olayda İdea'nın temaşa edilmesi de estetik bir temaşaya dönüşmektedir. Platon'da olduğu gibi bilim ve yaşamın birbirlerine karıştığı yerde bilim ancak yaşam dolu bir anlatımla aktarılabilir ve bu aktarılması gereken şey ideal bir şey olduğu için de bu anlatımın şiirsel bir anlatım olması gerekir" (Zeller. II. Baskı, s. 365). Lewes, Platon'un diyaloglarındaki sanatsal yanı kuşkusuz fazla küçümsemiştir. Bu iki portre de aslına sadıktır. Öte yandan birbiriyle bağdaşamaz da değildirler. Çünkü önce, Platon'da tamamen Apolloncu bir parlaklıkla parlayan plastik formun güzelliği, sözcüğün en geniş anlamında "şiirsel"dir. Ama o ne "mistik", ne de "romantik"tir. Ancak öte yandan Lewes'in sözünü ettiği bu kendini beğenmiş ve inatçı diyalektik, sadece sanatsal formu bozacak ölçüde ileriyle götürülmüş ve abartılmış değildir; aynı zamada o, kılı kırk yaran incelikleri ve sistemli olarak elde edilmiş bir bilgiye sahip olduğu hakkındaki tuhaf iddiasıyla, akıl yürütme aracılığıyla elde edilmiş bir bilgiden çok entelektüel sezgiye dayanan her türlü gerçek kurgulamanın son derecede şiirsel olan ana ilkesine ters düşmektedir. Sanatsal eğilimlerini geliştirmiş olsaydı Platon'un felsefesi bütün zamanlar için gerçek kurgulamanın en iyi bir örneği olabilirdi. Ama sanatçı dehânın Lewes'in son derece nüfuz edici bir biçimde ortaya koyduğu o soyut diyalektik ve sıkı mantıkla birleşmesi, birbirleriyle bağdaşmaz öğelerden oluşan bir bütün ortaya koydu ve bu bileşim, bilimle şiiri aşırı ölçüde karıştırmasından ötürü de daha sonraki çağlarda felsefi zihinleri allak bullak etti.

yusal üstü bir alana uygulanan mecazi bir dilin salt bir düşle sonuçlandığının ve benzetmeler yardımıyla soyutlamanın erişilmez yüksekliklerine çıkma çabalarının cezasız kalmadığının en güzel bir kanıtıdır. Çünkü imge, düşünceyi egemenliği altına alır ve onu duyusal fikirler kullanmanın sağladığı çağrışımların çekiciliği ortasında içlerinde her türlü mantıksal sağlamlığın ortadan kaybolduğu sonuçlara sürükler.(48)

Platon, Sokrates'e bağlanmadan önce, Herakleitos'un felsefesini incelemişti. Ondan sürekli olarak hareketsizlik içinde olan hiçbir varlığın olmadığını, tersine her şeyin sonsuz bir hareket içinde akıp gittiğini öğrenmişti. Daha sonra Sokrates'in tanımlarında ve bu tanımların işaret ettiği şeylerin genel özünde belli bir devamlılık bulduğuna inanıp, bu iki filozofun öğretisini birbiriyle birleştirmiş ve böylece gerçek varlıktan ayrılamaz olan hareketsizliğin, devamlılığın ancak genellerde olduğunu söylemiştir. Bireysel şeylere gelince onlar Platon için sözcüğün gerçek anlamında "var" değildirler, sadece "olur"lar. Olaylar, herhangi bir özleri olmaksızın akıp giderler. Gerçek varlık ise başlangıçsız-sonrasızdır.

Bugünkü bilimimize göre ancak kendi kendimize yarattığımız soyut kavramlar tanımlanabilirler. Bunların bir örneği matematik kavramlardır. Matematikçi formülleriyle hiçbir zaman en son öğelerini tüketmeksizin şeylerin niceliksel özelliklerine olabildiğince yaklaşmaya çalışır. Gerçek varlıkları tanımlamak yönündeki her girişim verimsiz bir girişimdir. Bir sözcüğün keyfi bir biçimde gramatikal kullanımını saptamak olanaklıdır. Ama bu sözcük ortak karakterlerine göre belli bir nesneler sınıfını işaret edeceği zaman, er veya geç, bu nesnelerin farklı bir biçimde sınıflandırılmaları gerektiği ve onların daha önce farkına varılmamış olan diğer bazı belirleyici niteliklere sahip oldukları kabul edilmek zorunda kalınır. Böylece bu eski tanım yararsız olur ve yerine yeni bir tanımı geçirmek gerekir. Ancak bu yeni tanım da kendi payına birinciden daha fazla kalıcı olacağını iddia edemez. Bir sabit yıldızın hiçbir tanımı onu hareket etmekten alıkoyamaz. Hiçbir tanım gök taşlarıyla diğer göksel cisimler arasında sonsuza dek bir sınır çizgisi çizemez. Yeni araştırmaların bilimde bü-

---

(48) Zeller [Zeller, "*Philos. der Griechen*", II. Baskı, II. Cilt, s. 361 ve sonrası], Platoncu efsanelerin, sadece, Platon'un başka bir biçim altında da sahip olduğu birtakım düşüncelerinin kılıfları olmadığını, tersine onların, Platon'un sıkı bilimsel bir form altında ifade etmek gücüne sahip olmadığı fikirlerini açıklamak isterken ortaya çıkan şeyler olduklarını kabul etmektedir. Ancak bunu Platon'un zayıf bir noktası olarak almak, yani onun buralarda henüz fazla şair ve çok az filozof olduğunu düşünmek yanlıştır. Çünkü Platon'un ele almaya cesaret ettiği sorunların kendileri ancak mecazi bir dil yardımıyla çözülebilir niteliktedirler. Mutlak olarak madde-dışı olan bir şeyi upuygun bir tarzda bilmek, olanaksızdır. Bundan ötürü aşkın şeyleri açık bir biçimde anladığını ileri süren çağdaş sistemler de gerçekte Platon'un sisteminden daha fazla bir değere sahip değildirler.

yük bir ilerleme meydana getirdikleri her seferinde eski tanımların ortadan kalkmaları gerekir. Somut nesneler kendilerini bizim genel kavramlarımıza göre ayarlamazlar. Tersine algılarımızın kavradığı bireysel nesnelere göre kendilerini ayarlamaları gereken bu sonuncular, yani genel kavramlarımızdır.

Platon Sokrates'ten almış olduğu mantığın öğelerini geliştirmiştir. Cinsler ve türler, sınıflama ve kavramlar sıradüzeni (hierarchie) hakkında açık bir görüşe ilk kez Platon'da rastlarız. Bölmeler aracılığıyla bilinmek istenen konuya açıklık ve düzenlilik getirmek üzere Platon bu yeni yöntemi kullanmayı tercih eder. Bu, kuşkusuz önemli bir ilerlemeydi. Ama bu büyük doğru, çok geçmeden aynı derecede büyük bir yanlışın ortaya çıkışını kolaylaştırmıştır: Bir kavramlar sıradüzeninin ortaya çıktığı ve burada en boş kavramların daima sınıflamanın en üstüne yerleştirildiği görülmüştür. Soyutlama, filozofun üzerine çıkıp kesinliğe yükseldiği bir göksel merdiven haline dönüşmüştür. Olaylardan ne kadar çok uzaklaşılırsa, doğruya o kadar çok yaklaşıldığı düşünülmüştür.

Sürekli değişen olaylar dünyasının karşısına kalıcı, devamlı varlıklar olarak genel kavramları koyan Platon, daha sonra, özelden ayırdığı genele ayrı bir varlık yüklemek gibi büyük bir yanlışa sürüklendiğini görmüştür. Buna göre güzel, sadece güzel şeylerde var değildir. İyi, sadece iyi insanlarda var değildir. Soyut olarak alınan güzel ve iyi, kendi başlarına var olan varlıklardır. Burada Platon'un İdealar kuramını ayrıntılı olarak ele alırsak konumuzdan çok uzaklaşmış oluruz. Bundan ötürü onun temellerine işaret etmemiz ve kaba deneyciliğin üstüne yükseldiğine inanan, bununla birlikte bilimleri gerçekten ilerletmek söz konusu olduğunda her noktada deneyciliğin önünde gerileyen bu entelektüel eğilimin bu temeller üzerinde nasıl geliştiğini göstermemiz yeterli olacaktır.

Bilime erişmek için genelleme ve soyutlamaya ihtiyacımız olduğu apaçıktır. Yalnız başına bir olay bile bilimsel olarak incelenebilmek için normal bir algının varlığının kabulü ve kanıtlanmasıyla Protagoras'ın bireyciliğinin üzerine çıkarılmak ihtiyacındadır. Yani bireyselin karşısında geneli, olayların değişebilirlikleri karşısında onların ortalamasını kabul etmek gerekir. Bu andan itibaren bilim herhangi bir özel, aynı türden nesneler sınıfıyla uğraşmadan önce, basit kanının üstüne çıkmaya başlar. Ancak bilgilerimizi ortaya koymamız ve başkalarına aktarabilmemiz için, henüz tam sınıfları bilmeden önce de genel kavramlara ihtiyacımız vardır. Çünkü hiçbir dil, teker teker alınan bütün nesneleri belirtme ve işaret etmeye yetmez. Herhangi bir dil bunun için yeterli olmuş olsaydı bile, insanların birbirlerini anlamaları, ortak bir bilgiye sahip olmaları ve insanın bu kadar çok, adeta sonsuz sayıdaki gramatikal anlamları belleğinde tutması olanaksız olurdu. Bu sorunu ilk kez Locke aydınlığa kavuşturmuştur. Ancak bu filozofun, kendisini Platon'dan ayıran büyük zaman aralığına karşın henüz sonunda modern çağların Platon-Aristotelesçi evren tasarımından kendilerini kur-

tarmayı başaracakları süreç içinde yer aldığını unutmamamız gerekir.

Sokrates, Platon, Aristoteles ve bunların bütün çağdaşlarını sözcükler aldatmıştır. Daha önce gördüğümüz üzere Sokrates her sözcüğün kaynağında, nesnenin özüne işaret ettiğine inanıyordu. O halde ona göre genel kavram bütün bir nesneler sınıfının özünü tanıtmak durumundaydı. Böylelikle Sokrates her sözcük için ayrı bir özün varlığını kabul etmekteydi. Adalet, güzellik, doğruluk sözcükleri, ne olursa olsun bir "şey" ifade etmeliydiler. Bazı özlerin bu deyimlere karşılık olması gerekiyordu.

Aristoteles ilk kez geneli bireyselden ayıranın Platon olduğunu, Sokrates'in daha önce bunu yapmamış olduğunu söylemektedir. Ama Sokrates genelin özelle ilişkisini, birazdan yeniden ele alacağımız Aristoteles'in kendine özgü görüşünü de bilmemekteydi. Bununla birlikte Sokrates bilimin genel kavramlarla ilişkili olduğunu söylemekteydi ve o bununla yukarıda söz konusu ettiğimiz genel kavramların bilim için vazgeçilmez bir biçimde zorunlu olmalarından tamamen başka bir şeyi anlamaktaydı. Sokrates'e göre erdemli insan neyin kutsal, neyin dine aykırı, neyin soylu, neyin iğrenç, neyin haklı, neyin haksız olduğunu ayırdeden insandır. Ancak o bunu söylerken daima kesin bir tanım bulmak peşindedir. O şu veya bu durumda haklı veya soylu olanı değil, haklı olanın, soylu olanın genel karakterlerini aramaktadır. Sokrates'e göre özel durum genel durumdan çıkmak zorundadır. Ama bunun tersi doğru değildir. Çünkü Sokrates tümevarımdan sadece zihni genele yükseltmekte, geneli zihin için anlaşılır kılmakta yararlanmaktadır. Yoksa geneli özel olayların toplamı üzerine oturtup temellendirmek için tümevarımdan yararlanmamaktadır. Bu açıdan soruna bakılırsa, önce genele kendi başına bir gerçeklik tanımak mantıksaldı. Öyle anlaşılıyor ki geneli tam anlamında bağımsız kılmanın tek çaresi buydu. Genelin bireylerle, ilke olarak bağımsızlığından bir şey eksiltmeyen bir içkinlik ilişkisi içinde olduğu ancak daha sonra kabul edilebildi. Herakleitos'un kuramının Platon'un genelle özel arasındaki bu ayrımı ortaya koymasında büyük katkısı olduğu unutulmamalıdır.

Şunu iyice anlamamız gerekir: Saçma bir ilkeden ancak saçma sonuçlar çıkabilir. Nitekim Platon'un bu görüşünde sözcük bir "şey", ama başka hiçbir varlıkla benzerliği olmayan, insan düşüncesinin özelliğinden ötürü sadece olumsuz niteliklere sahip olabilen bir "şey" haline dönüşmüştür. Fakat onun olumlu nitelikleri de ifade etmesi gerektiği için ta işin başından efsane ve simgeler alanına geçtiğimizi görüyoruz.

"Bizim" "İde" sözcüğümüzün kökeni olan "Eidos" veya "İdea" sözcüğünün kendisi bile bu simgeciliğin damgasını taşımaktadır. Bu aynı "İdea", bireye karşı olarak türü ifade eder. Şimdi hayalgücümüzle her türün adeta bir ilk örneğini (prototype) tasarlamamız son derecede kolaydır. Bu ilk örnek, bütün bireylerin

uğradıkları her türlü değişmelerden korunmuş olacak ve bütün bireylerin örneği, ideali gibi görünecektir. Ayrıca o kendi payına mutlak olarak yetkin, ayrı bir "birey" olarak görünecektir. Biz ne "kendinde gül"ü, ne de "kendinde aslan"ı düşünebiliriz. Ancak hayalgücümüzde bireysel olarak gerçekleştiğinde kendisiyle birlikte bulunabilecek rastlantılardan, şu artık bu andan itibaren normal formdan sapmalar, ayrılmalar, kusurlar olarak görülecek olan rastlantılardan tamamen arınmış bir aslan veya gül formunu tasarlayabiliriz. Bu, Platon'un anladığı anlamda aslanın veya gülün "idea"sı değildir, bir "ideal"dir, yani soyut ideayı olanaklı olduğu kadar tam bir tarzda ifade etme işlevine sahip olan, duyuların yarattığı bir şeydir. Oysa İdeanın kendisi görülemez. Çünkü görülebilen her şey, basit olaylar dünyasına aittir. İdeanın uzayda belli bir biçimi yoktur. Çünkü duyusal-üstü olan yer kaplayamaz. Ne var ki onları şu veya bu biçimde duyusal olarak tasarlamaksızın idealar hakkında herhangi bir olumlu ifadede bulunmak olanaksızdır. Bu sözcüklerle onlara birtakım duyusal nitelikler yüklemeksizin ideaların "saf", "yüce", "yetkin" "öncesiz-sonrasız" olduklarını nasıl söyleyebiliriz? Böylece Platon İdealar kuramında efsaneye başvurmasının kaçınılmaz olduğunu görür. Bu ise bizi birdenbire en yüksek soyutlamadan duyusal duyusal-üstünün alanına, yani her mitolojinin asıl unsuruna götürür.

Efsane, ancak mecazi bir anlam ifade etmelidir. Burada bizzat kendisi bakımından ancak salt akıl tarafından kavranabilen bir şeyin olaylar dünyasına ait bir biçim altında tasarlanması söz konusudur. Ama hiçbir biçimde modeli bilinmeyen bir resim nedir?

Burada insanın bu dünyadaki varlığında ancak kusurlu bir biçimde algılayabildiği ideanın kendisinin akıl tarafından kavrandığı ileri sürülmektedir. O halde aklın bu duyusal-üstü varlığa olan durumu, duyuların duyusal varlıklara olan durumu gibidir. Burada Platon'dan beri bütün felsefeye egemen olmuş ve sayısız yanlış anlamalara yol açmış olan akılla duyular dünyası arasındaki derin ayrımın başlangıçlarında bulunuyoruz. Bu görüşe göre duyuların bilime hiçbir katkısı olamaz. Onlar duyumlamak ve algılamaktan başka bir şey yapamazlar ve "olaylar"la yetinmek zorundadırlar. Buna karşılık akıl, duyusal-üstünü kavrayabilir. Özellikle bu öğretiyi geliştiren Aristoteles'te akıl insanın yapısının geri kalan kısımlarından tamamen ayrıdır. Bu görüşte "fenomenler'e karşıt olarak en yüksek bilgi yetisinin üzerinde çalıştığı salt akıl tarafından kavranan bazı özel nesnelerin, yani "numen"lerin varlığı kabul edilir. Oysa gerçekte "numenler", kuruntudan başka şeyle değildirler. Onları kavraması gereken salt akıla gelince, o da aslında düşsel (fabuleux) bir varlıktan başka bir şey değildir. İnsanın ne böyle bir aklı, ne de hatta duyum ve algının yardımı olmaksızın genelleri, soyutları, duyusal-üstünü, ideaları kavrayabilecek böyle bir yeti hakkında herhangi

bir tasarımı vardır. Düşüncelerimizle duyusal alanın sınırlarını aştığımız zaman dahi; üç boyutlu uzayımızın, hiçlikten gelip yeniden derhal hiçliğe döner gibi görünen zamanımızın, insan düşüncesinin kendileriyle sonsuz derecede daha zengin bir gerçeği tasarımladığı çok yoksul formlar olduklarını farzettiğimiz zaman dahi; biz hiçbir kategorisi duyusal dünyadan ayrılabilir olmayan olağan aklımızdan yararlanmak zorundayızdır. Duyusalla karışmış olmaksızın ne birliği, ne çokluğu, ne özelliklerine göre tözü, ne de herhangi bir ana niteliği tasarlayabiliriz.

O halde burada sadece bir efsane karşısında bulunuyoruz. Bu efsanenin derin özü ve anlamı, haydi bir hiçtir demeyelim ama, bize kesinlikle kapalı bir şeydir. Bütün bu Platoncu yapıntılar (fictions), o halde, düşünce için, araştırma için, olaylara insan zihni önünde boyun eğdirilmesi için, nihayet pozitif ve yöntemli bilim için birer engel, birer aldatıcı zayıf ışık olmuşlardır ve bugün de hâlâ öyledirler. Ama nasıl insan zekâsı hiçbir zaman, kesin ampirizmin bize verebildiği entelektüel dünya ile yetinmeyecekse, aynı şekilde Platoncu felsefe de şiirsel bir atılımla bilimsel bilginin kaba ve yetersiz binası üzerine yükselmek isteyen her zihnin her zaman için başvurmak isteyeceği birinci ve en yetkin bir model olarak kalacaktır. Zihnimiz ve bedenimizin bütün diğer yetilerini kullanmaya hakkımız vardır. Hatta dünyada olup biten, akıp giden şeylerin içinde bir birlik ve öncesiz-sonrasızlık arayan bu zihinsel atılımın daha sonraki kuşaklar üstünde onları harekete geçirmek, canlandırmak ve böylece bilimsel araştırmalara dolaylı olarak yeni bir hamle kazandırmak yönünde ne kadar etkili olmuş olduğunu gördüğümüz zaman, bu tür kurguların büyük bir önemi olduğunu bile kabul edeceğiz. Ancak insanlığın ilk ve son kez olarak burada bir bilimin değil, sadece şiirsel bir kurgunun söz konusu olduğunu – isterse bu kurgunun, bilgisi insan zihnine kapalı olan şeylerin özünün doğru ve gerçek bir cephesini simgesel olarak temsil etmesi söz konusu olsun – kesinlikle anlaması gerekir. Sokrates sınırsız bireyciliğe bir son vermek ve böylece nesnel bilgiye giden yolu açmak istiyordu. Fakat o ancak öznelle nesneli birbirine karıştıran, pozitif bilginin sürekli gelişmesini olanaksız kılan ve bireyin kurgu ve fantezilerine, içinde hayalgücünün bütün sınırları rahatlıkla aşabildiği bir yolu açar gibi görünen bir yönteme varmıştır. Bununla birlikte bu hayalgücüne konulmuş olan bazı sınırlar vardı. Sokrates ve Platon'un hareket noktasını oluşturan ahlâksal ilke, insan düşüncesini belli bir amaca doğru yöneltti. Derin bir düşünce, soylu bir yetkinlik ideali böylece iki bin yıl boyunca insanlığın ahlaksal çaba ve yönelimlerini destekledi. Bu filozofların görüşlerinin Yunanlılarla hiçbir ilgisi olmayan yabancı toplumların görüş ve gelenekleriyle tam bir biçimde kaynaşmasına katkıda bulundu. Bugün bile bilim alanından kovmak zorunda olduğumuz İdealar kuramı, ahlaksal ve estetik öneminden ötürü verimli sonuç-

lar doğuracak bir kaynak olabilir. Schiller'in artık fazla donuklaşmış olan İdea sözcüğü yerine geçirdiği şu çok güzel ve çok canlı "form" deyimi hâlâ tanrılar arasında bir tanrı gibi ışıklı bölgelerde dolaşmaktadır ve eski Yunan'da olduğu gibi bugün de hâlâ bizi kanatları üzerin alıp dünya gerçeklerinin verdiği acıların üstüne yükseltebilecek, idealin bölgelerine sığınmamızı olanaklı kılacak güçtedir.

Burada Ortaçağ üzerine yapmış olduğu etkiyi incelerken sistemini değerlendireceğimiz Aristoteles hakkında sadece birkaç söz söyleyeceğiz. İleride bu sözünü ettiğimiz yerde Ortaçağ ve Yeniçağ'ın sayısız değişikliklere uğratarak onun öğretisinden almış oldukları en önemli fikirlerini derinlemesine inceleyeceğiz. Şimdilik bu öğretinin genel çizgilerini vermek ve onun idealizm ve materyalizmle ilişkilerinden söz etmekle yetineceğiz.

Gerek doğurmuş oldukları etkiler, gerekse kendi değerleri bakımından elimizde yapıtları bulunan diğer Yunan filozoflarından çok üstün olduklarından Aristoteles ve Platon, iki belli başlı felsefe yönteminin, yani (önsel–a priori) kurgulama ve akılcı ampirizmin temsilcileri olarak birbirlerinin karşısına konulmak istenmişlerdir. Bu, normal ve kolaylıkla anlaşılabilir bir durumdur. Ancak gerçekte Aristoteles Platon'a dar anlamda bağımlı kalmıştır. İç çelişkileri bir yana Aristoteles'in yaratmış olduğu sistem, sahte bir ampirizmle Sokrates-Platoncu dünya görüşünün ampirik araştırmayı ta kaynağında bozan bütün kusurlarını bir araya getirmiştir.(49)

Birçok bilgin hâlâ Aristoteles'in büyük bir doğa bilgini ve büyük bir fizikçi olduğuna inanmaktadır. Aristoteles'ten önce doğa incelemeleriyle ilgili ne kadar

(49) Burada kanıtlarımızı son zamanlarda yayınlanmış, ancak bu amaçla kaleme alınmamış olan küçük bir yapıttan alıyoruz [Zeller, "*Philos. der Griechen*", II. Baskı, II. Cilt, s. 361 ve sonrası]. Bilinçli bir tarzda ve ustaca yazılmış olan bu küçük kitapta, daha önce oluşturmuş olduğumuz bir görüşümüzün parlak bir biçimde onaylandığını görüyoruz. Bu görüşümüz şudur: Bizi kesin olarak Aristoteles'ten kurtarmaya en fazla katkıda bulunacak olan şey, Trandelenburg'un kurduğu Yeni-Aristotelesçi okul olacaktır. Eucken'de felsefe, artık sadece Aristoteles'in bilgince ve nesnel bir yorumundan ibarettir. Aristoteles'in yönteminin sakıncaları başka hiçbir yerde, Euecken'de [Eucken, *Die Methode der aristotelischen Forschung in ihrem Zusammenhang mit den philosophischen Grundprinzipien des Aristoteles*", Berlin, 1882] olduğu kadar açık ve öz bir biçimde sergilenmiş değildir. Ve buna rağmen bu yazar, Aristoteles'in meziyetlerinin kusurlarına ağır bastığını ileri sürerken, her dikkatli okuyucu, onun bu kanıtlamasının ne kadar çürük olduğunu farketmektedir. Eucken doğa bilimleri alanında Aristoteles'in keşiflerinin başarısızlığını hemen hemen sadece duyusal algıyı yetkinleştirmeye yarayan aygıtların eksikliğiyle açıklamaktadır. Oysa bu aynı bilimlerde hızlı ilerlemeleri gerçekleştirmiş olan Yeniçağ bilginlerinin eskilerinkilerden daha iyi araç gereçlere sahip olmadıkları tarihsel olarak saptanmış bir gerçektir. Eğer bugün onlar çok güçlü aygıtlara sahiplerse, bunun nedeni bu aygıtları yaratmayı bilmiş olmalarıdır. Aristoteles'in otoritesinden kurtulmak istediği zaman Kopernik'in teleskobu yoktu. Ama bu kesin bir adımdı ve diğer bilimler alanında da benzer şeyler gerçekleştirildi.

çok çalışma yapılmış olduğu,(50) onun ne kadar büyük bir rahatlıkla sahiplerini belirtmeksizin başkaları tarafından yapılmış gözlemleri ve her çeşit bilgiyi kendine mal etmiş olduğu ve kendisinin yapmış olduğu sanılan ne kadar çok gözlemin de tümüyle yanlış, çünkü gerçekte hiçbir zaman için yapılmamış olduğu ortaya çıktığından beri bu görüşün doğru olmadığı anlaşılmaktadır.(51)

Bununla birlikte bugüne kadar hâlâ Aristoteles'in otoritesine yeterli derecede kökten bir eleştiri yöneltilmemiş olduğu söylenebilir. Ne var ki Aristoteles, evrendeki olayların zenginlik ve dağınıklığını insan düşüncesiyle birliğe kavuşturduğu, "onlara zihnin önünde boyun eğdirdiği" için Hegel tarafından kendisine yapılmış olan övgüyü hakketmeye devam etmektedir; Çeşitli bilimlerin gelişmesindeki büyük veya küçük özgün payı ne olursa olsun Aristoteles'in çalışmalarının tartışma götürmez sonucu, o zaman için var olan bütün bilimleri sistemleştirmesi olmuştur. Başka deyişle onun çalışmaları ilke olarak başta Hegel olmak üzere çağdaş bazı sistem kurucu filozofların çalışmalarıyla karşılaştırılabilir.

Demokritos da – hem de büyük olasılıkla Aristoteles'ten daha büyük bir özgünlük ve sağlamlıkla – kendi zamanının bilimlerinin bütününe egemen olmuştu. Ama onun bütün bu bilgileri sisteminin boyunduruğu altına almak gibi bir girişimde bulunduğuna dair elimizde hiçbir kanıt yoktur. Aristoteles'te esas nokta, temel kurgusal bir düşüncenin gelişmesidir. Aristoteles Platon'un şeylerin dışında aradığı birlik ve devamlılığın var olan nesnelerin çeşitliliğinin kendisinde olduğunu göstermek ister. Dış dünyayı merkezinde dünyanın bulunduğu gerçek bir küre olarak alan Aristoteles, bu aynı yöntem ve aynı tasarım tarzıyla bilimlerin de dünyasını açıklar. Bu yöntem ve tasarımda her şey düşünen öznenin etrafında döner ve filozofa bilginin bütün sınırlarını gözden kaçırtan safça bir yanılgı sonunda bu öznenin düşünceleri, gerçek ve kesin nesneler olarak kabul edilirler.

---

(50) Bu nokta, Eucken'in gözünden kaçmaktadır. O, bunun tersine, Aristoteles'ten önce ne kadar az şey yapılmış olduğu üzerinde ısrar ettmektedir [Eucken, "*Die Methode*", s. 153]. Kuşkusuz eğer bugün sadece bize kadar gelen şeylerle karar verecek olursak Eucken haklıdır. (Aristoteles'in Demokritos'un yapıtlarını kullanışı ile ilgili olarak 11 numaralı nota bakınız). Ayrıca Eucken, Aristoteles'in, sözlerine ekleyecek bir şeyi olmadığı zaman kendinden önce gelenleri, adlarını vermeksizin, aynen kopya etmek alışkanlığında olduğunu göstermektedir (s. 7 ve sonrası).

(51) Eucken bunların örneklerini vermektedir (s. 154 ve sonrası). Bu örneklere göre "sadece erkeklerin yürek çarpıntıları vardır. Erkeklerin kadınlardan daha fazla dişleri vardır. Erkeğinkinin tersine olarak kadının kafatasının tırtıklı eklemi (suture) daireseldir. Erkeğin artkafasında (occiput) bir boşluk vardır. Onun 8 tane kaburga kemiği vardır". Eucken 164 ve daha sonraki sayfalarda da şu örnekleri vermektedir: "Yumurtalar, tuza doymuş su üzerinde yüzerler. Balmumundan yapılmış ve ağzı kapatılmış bir testi yardımıyla deniz suyundan içilebilir su elde edilebilir. Birbirine karıştırılan birçok yumurtanın sarısı merkezde toplanır." Bütün bu deneylerin doğru oldukları ileri sürülmektedir.

Bacon bütün insan bilgilerinin bir sistemde birleştirilmesinin ilerlemeye engel olduğunu söylemektedir. Bu düşünce her halde Aristoteles üzerinde fazla bir etkide bulunmayacaktı. Aristoteles kendi zamanında bilimin işinin genel olarak tamamlanmış olduğunu düşünüyordu ve bütün önemli sorulara doyurucu bir cevap verebilme gücünde olduğundan bir an için bile kuşkulanmıyordu. Nasıl ahlak ve siyasetle ilgili olarak Yunan dünyasını bir örnek-dünya olarak incelemekle yetiniyor ve gözleri önünde gerçekleşmekte olan büyük değişmeleri hemen hemen hiç anlamıyorduysa, aynı şekilde Büyük İskender'in fetihlerinin ciddi her zihnin önüne koyduğu yeni olaylar, yeni gözlemler çokluğuyla çok az ilgileniyordu. Bilime karşı duyduğu ateşli arzusunu doyurmak amacıyla öğrencisi İskender'in seferlerine katılmış olduğu veya İskender'in kendisine üzerlerinde incelemeler yapması için uzak bölgelerden bitki ve hayvanlar göndermiş olduğu konusundaki bütün sözler aslı astarı olmayan söylentilerden (fable) ibarettir. Aristoteles sisteminde zamanında bilinenlerle yetiniyordu. Onların yeterli olduğuna inanıyor ve bütün ana sorunları çözüme kavuşturmakta bunlar kendisine yeterli görünüyordu.(52) Aristoteles, bu kadar dar bir dünya görüşüne sahip olduğu, dünyasının küçücük sınırları içinde bu kadar kendinden emin bir biçimde dolaştığı içindir ki Ortaçağ'da bütün diğerlerine yeğlenen felsefe kılavuzu olmuştur. Buna karşılık ilerleme ve yeniliklere yönelmiş olan Yeniçağ, bu sistemdeki ayak bağlarından bir an önce kurtulmaktan başka bir şey düşünmemiştir.

Sokrates ve Platon'dan daha tutucu olan Aristoteles elinden geldiğince geleneklere, halkın görüşlerine, dilin getirdiği ve yerleştirdiği düşüncelere bağlı kalmak ister. Onun ahlak alanındaki talepleri, Yunan devletlerinin alışılagelen yasaları ve törelerinden olanaklı olduğu ölçüde az bir sapma gösterir. Bundan dolayı Aristoteles her zaman bütün tutucu okulların ve akımların "sevgili" filozofu olmuştur.

Aristoteles, evren tasarımının birliğini sağlamak için mutlak insanbiçimciliğe başvurur. İnsan ve onun yazgısından başka bir şeyi gözü görmeyen eksik, kusurlu erekçilik, Aristoteles'in sisteminin ana ilkelerinden birini oluşturur. İnsan eylemleri ve insanın yaratımı alanında nasıl bir adam, örneğin, bir ev veya gemi yapmak istediğinde önce bunların planıyla uğraşır, sonra malzemelerini alıp parça parça onları meydana getirirse, Aristoteles'e göre doğa da aynı biçimde iş

---

(52) Daha Cuvier, Aristoteles'in Mısır'da yaşayan hayvanları, Herodot'un bu konudaki sözlerine dayanarak betimlediğini kabul etmekteydi. Oysa Aristoteles'in kendi sözlerine bakılırsa, insan onun bunları kendi gözleriyle görmüş ve incelemiş olduğu inancına kapılabilir. Humboldt, Aristoteles'in hayvanbilimle ilgili yazılarının, bu konudaki bilgisinin İskender'in fetihleri sonucunda artmış olduğunu gösteren hiçbir ize tanıklık etmediklerine dikkati çekmektedir. (Eucken 16. ve 160. sayfalar. Bilimsel bilginin gelişmesi ile ilgili olarak aynı yapıtın 5. ve daha sonraki sayfalarına bakınız).

görmek zorundadır. Bu görüşünün nedeni, Aristoteles'in bu amaçlar ve araçlar formla madde arasındaki ilişkileri var olan her şeyin birbirleriyle ilişkilerinin bir ana modeli olarak görmesidir. Aristoteles, insan ve yazgısının hemen arkasından organizmalar evrenini inceler. Bunlardan sadece tohumda ağacın gerçek bir "imkân"ını göstermek, sadece cins ve türler sınıflamasının modellerini çıkarmak veya erekçiliğini haklı çıkarmak için değil, aynı zamanda ve özellikle aşağı ve yukarı cinsten organizmaları karşılaştırarak evrendeki her şeyin göreli değerlerine göre bir derecelenmeye tâbi tutulabileceği ilkesini ortaya koymak için yararlanır. Daha sonra bu ilkeyi en soyut ilişkilere, örneğin yukarı ve aşağı, sağ ve sol vb. arasındaki ilişkilere uygulamayı ihmal etmez. Hatta o bütün bu sıradüzensel ilişkilerin yalnızca insan zihninde değil, şeylerin bizzat kendi doğalarında da var olduğu inancında görünmektedir. Böylece her yerde genel, özel durumla; kolay, zorla; basit karmaşıkla; aşağı yukarıyla açıklanır. Aristoteles'in sisteminin yaygınlığı ve ünü büyük ölçüde bu noktadan ileri gelmektedir. Çünkü kendi düşünce ve isteklerinin özel hallerini başka her şeyden daha iyi bilen insan, her zaman, düşünce ve eylemlerini maddi dünyaya bağlayan nedensellik ilişkilerini basit, açık-seçik şeyler olarak görmek ve böylece iç duyumlarıyla dış olayların birbirini izlemesi olgusunu fail nedenlerin gizli süreçleriyle karıştırmak eğilimindedir. Örneğin Sokrates de ereklilik ilkesine göre insan eylemlerini belirleyen "düşünce" ve "seçme"yi basit bir şey olarak görebilmekteydi. Bir karar almanın sonucu da ona basit bir şey olarak görünüyordu. Doğadaki varlıklar bir erekliliğin varlığını sergiliyor gibi görünüyorlardı. O halde onlar da "düşünme" ve "seçme"nin o çok basit ve çok doğal eylemi sonucu doğmaktaydılar. İnsana benzeyen, ama doğal olarak insandan sonsuz derecede daha bilge olan bir Yaratıcı fikri, evrenle ilgili iyimser bir tasarımın temelini oluşturan bu fikir, böylece ortaya çıkmıştır.

Aristoteles, ereksel nedenlerin eylemini düşünme biçimiyle kuşkusuz önemli bir ilerlemeyi gerçekleştirmiştir (40. nota bakınız). Erekliliğin nasıl gerçekleştiğini açıklama çabaları ortaya çıktığı zaman Yaratıcıyı insan gibi çalıştıracak kadar saf yürekli (naif) bir insanbiçimcilik artık söz konusu olamazdı. Halkın dinsel görüşlerinde genel olarak duyusal-üstü ilişkilerin mecazi bir ifadesini bulan akılcı bir evren tasarımı, doğaldır ki bu genel görüşünden ereksellik lehine bir özveride bulunamazdı. Başka yerlerde olduğu gibi burada da alışkanlıklarına uygun olarak tam bir açıklığa erişmek isteyen Aristoteles'i erekçiliğin kendisi ve organik evrenin gözlemlenmesi, maddenin her tarafına tanrısal düşünceyi nüfuz ettiren ve varlıkların büyüme ve gelişmelerinde bu tanrısal düşüncenin sürekli bir gerçekleştirilmesini gören bir panteizmi ileri sürmeye itti. Bu sistem ufak bir değişiklikle tam bir natüralizm olabilirdi. Ne var ki o Aristoteles'in aşkın bir Tanrı anlayışına gidip çarpmaktadır. Bu Tanrı anlayışı da son çözümde

her hareketin bir hareketsiz varlıktan çıkması gerektiğini söyleyen gerçekten Aristotelesçi bir ilkeye dayanmaktadır.(53)

Bazı tek tük, özellikle olaylara saygı gösterilmesini isteyen sözlerinin gösterdiği gibi Aristoteles'in ampirist diyebileceğimiz bazı geçici hevesleri olmuştur. Töz öğretisinde de bu heveslerinin bir örneğine rastlanır. Ama bu öğretiyi de onulmaz bir çelişki sakatlamaktadır. Aristoteles – ki bu noktada Platon'la tam bir görüş ayrılığı içindedir – "töz" sözcüğünün asıl ve gerçek anlamında ancak bireysel varlık ve nesnelerin "töz"ler olduğunu söylemektedir: Bu tözlerde ana parça, maddeyle birleşen formdur. Maddeyle formun bütünü somut varlığı, tam olarak gerçek varlığı meydana getirir. Dahası var: Aristoteles çoğu kez sanki sadece somut şeylerin gerçekten var olduklarını kabul ediyormuş gibi sözler eder. Ortaçağ nominalistlerinin benimseyecekleri görüş açısı budur. Ama onlar bu görüşlerinde hiçbir zaman Aristoteles'in düşüncesine dayanamazlardı. Çünkü Aristoteles bu bireyler yanında ikinci bir tözler sınıfını kabul ederek her şeyi berbat eder. Bu ikinci sınıf tözler, türler ve genel kavramlardır: Sadece penceremin önünde yükselen şu elma ağacı bir varlık değildir. Elma ağacının özel kavramı da bir varlığı ifade eder. Ancak Aristoteles'e göre elma ağacının temel özü, olaylar dünyasına ışıklarını gönderen bir bulanık İdealar evreninde bulunmaz; her elmanın bizzat kendi içinde bulunur.

Sadece organizmalar evreninde kalındığı ve türle bireyi karşılaştırmakla yetinildiği sürece,burada,birçok çağdaş filozofu yanıltmış olan,çekici, fakat aslında aldatıcı bir ışıkla karşı karşıya bulunmaktayız. Bu noktada biraz durup doğruyu yanlıştan ayıran çizgiyi açık olarak çizmeye çalışalım:

Önce son derecede açık olan nominalist görüş açısından soruna bakalım: Nominalizm ne demektedir? Var olan sadece yalnız başlarına alınmış elma ağaçları, aslanlar, mayıs böcekleridir. Bunlardan başka,birbirleriyle benzerliklerinden veya aynı türden olmalarından ötürü aynı bir sınıfı oluşturmaları gereken nesnelerin bütününe işaret etmek için kullandığımız "ad"lar (noms) vardır. Tü-

---

(53) Ueberweg, şu sözleriyle Aristotelesçi tanrıbilim ilkesini çok iyi bir biçimde özetlemektedir: "Aristoteles'te evrenin ilkesi Tanrı'da bulunmaktadır. Onda Tanrı, sadece bir ordudaki düzen, içkin form olarak evrenin ilkesi değildir; aynı zamanda bir ordudaki kumandan gibi, kendi kendisiyle ve kendi kendisinde var olan bir töz olarak onun ilkesidir" [Ueberweg, "*Grundriss*", IV. Baskı, I. s. 175 ve sonrası]. Aristoteles'in, tanrıbilimini Homeros'un şu sözleriyle bitirmesi "yönetenlerin çok olması iyi değildir; tek kişinin yönetmesi iyidir" (ouk agathon polykoiranie, heis koiranos esto), onun öğretisinin temelini oluşturan ahlâksal eğilimi çok iyi bir biçimde ortaya koymaktadır. Yalnız aşkın bir Tanrı'nın varlığına ilişkin ontolojik kanıt, onun şu savında bulunmaktadır: Her hareketin, dolayısıyla her imkândan gerçekliğe geçişin, bizzat kendisi bakımından hareketsiz olan bir hareket ettirici nedeni vardır: "Nasıl ki var olan her şey, fiil halinde bulunan bir hareket ettirici neden gerektirirse, aynı biçimde genel olarak evren de kendisi bakımından hareketsiz olan maddeyi biçimlendiren bir hareket ettirici gerektirir".

mel, "ad"dan başka bir şey değildir. Ama bu kuramda yüzeysel bir şeyler olduğunu görmek ve burada hiçbir zaman sadece özne tarafından keyfi olarak bir araya getirilmiş ilineksel benzerliklerin söz konusu olmadığını göstermek zor değildir. Tersine bizzat nesnelerin doğası burada birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılan bazı grupların varlığını göstermektedir ve bu gruplar kendi aralarında sahip oldukları gerçek bir türdeşlikten ötürü kendilerini ayrı sınıflarda toplamaya bizi zorlamaktadırlar.

Benzerlerinden en farklı olan aslanlar veya mayıs böcekleri kendi türleri içinde birbirlerine bir aslanın kaplana veya bir mayıs böceğinin makaslı böceğe yakın olduğundan sonsuz kez daha yakındırlar. Bu gözlem tartışılmaz bir biçimde kesindir. Bununla birlikte tartışmasız olarak ve sözü uzatmamak için kabul ettiğimiz "gerçek" bağın, her halükârda zihnimizde elma ağacı sözcüğüne eklediğimiz, onunla birleştirdiğimiz genel tür kavramından çok farklı bir şey olduğunu keşfetmek için uzun uzun düşünmemize gerek yoktur.

Bireyin cinsle, birliğin çoklukla ilişkileri metafizik sorununu biraz daha derinleştirebiliriz: Varsayalım ki biz bir tohum hücresinde öğelerin karışımının veya hücrenin uyarılma derecesinin formülünü biliyoruz ve yine varsayalım ki bu formüle göre bu tohumun bir elma ağacı mı yoksa bir armut ağacı mı meydana getireceğini belirlememiz olanaklı duruma girmiştir. Ama her tohum hücresinin bir yandan bu formülün genel verilerine uyacak bir biçimde davranırken, öte yandan bireysel olarak özel ve yeni koşullara uyması olasıdır. O halde gerçekte elimizde her zaman için, ancak genel ve bireyselin ikisinden birlikte çıkan sonuç veya daha iyi bir biçimde söylemek gerekirse içinde genel olanla bireysel olanın birbirlerine karıştıkları somut veri vardır. Formülün kendisi sadece bizim zihnimizdedir.

Burada bu görüşümüze realizmin de kendi payına bazı karşı çıkışları olacağı açıktır. Ama Aristoteles'in genel kavramlar kuramında içine düştüğü yanlışı anlamak için bu akıl yürütmemizi daha ileri götürmemize gerek yoktur. Bu yanlışı yukarıda belirttik. Aristoteles, doğrudan doğruya sözcüklerle yetinmektedir. Elma ağacının genel özü arkasında bilinmeyen hiçbir şeyi aramamaktadır. Tersine o öz onun için daha çok tam bir biçimde bilinen bir şeydir. Burada sözcük, doğrudan doğruya bir varlığı ifade etmektedir ve Aristoteles bu yolda o kadar ileri gitmektedir ki organizmalarda bulduğu şeyi başka nesnelere de aktarıp bir "balta" ile ilgili olarak bile bu belli baltanın bireyselliğini "genel olarak balta"nın özünden ayırmaktadır. Baltanın özü ve maddesi (yani baltanın kendisinden yapıldığı maden) bir araya gelip baltayi oluşturmaktadırlar ve hiçbir demir parçası genel balta kavramına karşılık olan bir formla birleşmediği, bu form ona nüfuz etmediği sürece balta olamamaktadır. Bu özü doğrudan doğruya sözcükten çıkarma eğilimi, Aristoteles'in sisteminin ana kusurudur. Ve Aristoteles on-

dan ne kadar nefret ederse etsin bu görüşünün doğrudan doğruya sonucu, Platon'da rastladığımız şu genelin özel üzerine egemenliğidir. Bireylerin özünün türde olduğu bir kez kabul edildi mi bundan bir basamak daha yukarıya çıkılırsa türün özünün de, yani türün nedeninin de cinste vb. olması gerektiği sonucu zorunlu olarak kendisini ortaya koyar.

Aristoteles'in kullanma alışkanlığında olduğu araştırma yönteminde Platoncu görüşlerin egemen etkisi açıkça görülmektedir. İlkelere erişmek için olaylardan kalkan tümevarım yönteminin Aristoteles'te salt bir kuram olarak kaldığı ve Aristoteles'in onu hemen hemen hiçbir yerde kullanmadığı da görülmektedir. Aristoteles birkaç tek tek olayı daha anmadan hemen genel ilkelere atlar. Bu andan sonra bu ilkeleri birer dogma gibi korur ve tümüyle tümdengelimsel bir tarzda onları uygulamaya koyulur.(54) Böylece Aristoteles genel ilkelere dayanarak bizim şu fiziksel küremiz dışında hiçbir şeyin olamayacağını kanıtlar! Yine böylece "kasrî" harekete karşıt olarak her cismin "doğal" bir hareketi olduğu yönündeki o zararlı görüşüne varır. Yine böylece cismin sol tarafının sağ tarafından daha soğuk olduğunu, bir maddenin başka bir maddeye dönüştüğünü, boşlukta hareketin olanaksız olduğunu, soğukla sıcak, ağırla hafif vb. arasında mutlak bir farklılık olduğunu keşfeder! Yine böylece önsel (a priori) olarak kaç çeşit hayvan türü olduğu sorununu çözer! Genel ilkelere dayanarak hayvanların şu veya bu organlara sahip olmaları gerektiğini gösterir ve son olarak en şaşmaz bir tutarlılıkla sürekli olarak uygulamaya koyduğu birçok başka savını ortaya atar. Bunların bütünü her türlü araştırmayı tamamen olanaksız kılan bir özelliktedir. Matematik doğal olarak gerek Platon, gerekse Aristoteles'in en açık, özel bir sevgiyle işledikleri bilimdir. Tümdengelim yönteminin matematikten ne parlak sonuçlar çıkaracağını biliyoruz. Aristoteles matematiğe örnek bir bilim olarak bakar; ama her tarafta niceliği niteliğe indirgediği için onun doğa araştırmaları alanına uygulanmasını yasaklar. Böylece çağdaş bilim tarafından izlenen yola taban tabana karşıt olan bir yol tutar.

---

(54) Eucken (s. 167 ve sonrası) şunu gösteriyor: Aristoteles'te açık seçik olarak tümevarım düşüncesini bile saptamak kolay değildir. Çünkü Aristoteles bu deyimi genellikle basit analoji yerine kullanmaktadır. Analoji ise tümevarımdan farklıdır. Hatta Aristoteles tümevarım deyimini basit olarak soyut düşünceleri örneklerle açıklama yerine kullanmaktadır. Tümevarımın daha sıkı, daha keskin bir anlam taşıdığı ve özelden genele geçişi ifade ettiği yerlerde bile Aristoteles birdenbire özelden genele sıçramak eğilimindeydi (s. 171): "Böylece doğa bilimlerinin çeşitli dallarına ilişkin olarak Aristoteles gerek özel, gerekse genel sorunlarda, sık sık sadece sınırlı sayıdaki olaylara dayanarak genel yasalara geçmiştir ve kişisel gözlemlerinin sınırlarını çok aşan görüşler ileri sürmüştür" (Bununla ilgili olarak 171 ve daha sonraki sayfalarda verilen örneklere bakınız). Aristoteles'in tümevarım kullanması gerektiği halde kullanmadığı, a priori sonuçlarıyla ilgili olarak Eucken'de bakınız: s. 54 ve sonrası, s. 91 ve sonrası, s. 117 ve sonrası vb.

Tartışmalı sorunlarda diyalektik, tümdengelimden yardım alır. Aristoteles kendisinden önce gelenlerin görüşlerinin tarihsel bir sergilemesini ve eleştirisini yapmaktan hoşlanır. Bunlar ona göre olanaklı olan bütün görüşlerin temsilcileridir. Ve onlarınkilerin karşısına kendi görüşünü koyarak Aristoteles sonuca varır: Eğer bütün diğer filozoflar kendi aralarında görüş birliği içindeyseler, kanıt tamdır. Çünkü bütün diğer kuramların çürütülmesi geride kalan kuramın, yani kendi kuramının zorunlu olduğunu ortaya çıkaracaktır. Daha önce Platon, "doğru kanı"dan ayırt etmek üzere "bilim"i şöyle tanımlamıştı: Bilim adamının diyalektik bir tarzda karşı savları çürütme ve kanılar kavgasında kendi kişisel kanılarını muzaffer kılma ustalığı! Aristoteles hasımlarını sahneye çıkarır ve çoğunlukla çok yetersiz bir tarzda onlara kendi öğretilerini anlattırır; kağıt üzerinde onlarla tartışır ve sonunda kendi davası açısından onları yargılar. Böylelikle bir tartışmadan galip çıkma, kanıtlamanın yerini tutar. Analizin yerine ise kanıların dövüştürülmesi geçer. Tümüyle öznel kalmak durumunda olan bu tartışma yöntemi doğaldır ki hiçbir bilimi yaratamazdı.

Şimdi eğer "böyle bir sistem nasıl olup da yüzyıllar boyunca sadece materyalizmin değil, genel olarak her türlü ampirik eğilimin yolunu tıkayabilmiştir?"; "Aristoteles tarafından tasarlanmış bu bir organizma olarak evren görüşünün bugün bile güçlü bir felsefe okulu tarafından her türlü gerçek felsefenin sarsılmaz temeli olarak övülmesi nasıl olanaklı olabilir?" sorularını kendi kendimize soracak olursak, önce şunu hatırlamalıyız ki kurgusal düşünce bir çocuğun ve sokaktaki sıradan insanın safyürekli görüşlerinden hoşlanır ve insan düşüncesi alanında orta bir görüşü benimseyip göreli bir doğrulukla yetinmektense en yüksek tasarımları en kaba, en aşağı düzeyden tasarımlarla birleştirmeyi tercih eder. Yukarıda tutarlı materyalizmin duyusal dünyaya bir düzen ve uyum getirmekte bütün diğer sistemlerden daha başarılı olduğunu ve insanın kendisini ve bütün eylemlerini genel doğa yasalarının özel bir hali olarak görmekle mantıklı davrandığını görmüştük. Ancak yine yukarıda ampirik incelemelerin konusu olan insanla, kendi kendisi hakkında araçsız bilinci olan "özne insan"ı birbirinden sonsuz bir uçurumun ayırdığını da görmüştük. Bundan dolayı insan her zaman yeniden ve yeniden kendi kendisine şu soruyu sormaktadır: Acaba bilinçten, "ben"den hareket edilerek daha doyurucu bir evren tasarımı elde edilemez mi? İnsanı gizli bir kuvvet bu yöne doğru çekmektedir. Bu o kadar güçlü bir kuvvettir ki daha önceki bütün denemelerin yetersizliği ortaya çıkmış olduğu halde insan yüzüncü kez aynı işe kalkışmakta ve bu kez başardığını düşünmektedir.

Kesin olarak bu girişimlerinden vazgeçtiği gün felsefe hiç kuşkusuz en önemli ilerlemelerinden birini gerçekleştirmiş olacaktır. Ne var ki insan aklının duyduğu birlik ihtiyacı bir başka yolun izlenmesiyle doyurulmadığı sürece, bu

hiçbir zaman gerçekleşmeyecektir: Biz sadece bilmek için yaratılmış değiliz. Şiir yazmaya ve sistemler kurmaya doğru bir eğilimimiz de vardır ve insanlık, akıl ve duyuların meydana getireceği yapının sağlamlığından az veya çok kuşkulanacağı halde, bilgimize kapalı olan şu dünyanın ve entelektüel yaşamın birliğini yaratmak üzere zamanının kültürünün bütün sonuçlarından yararlanmayı bilecek bir insanı her zaman için büyük bir sevinçle karşılayacaktır. Evet, bu yaratımın sadece bir devrin birlik ve yetkinlik arzusunu ifade etmekten başka bir anlamı olmayacaktır; ama entelektüel yaşamı sürdürmek ve beslemek de biliminki kadar büyük ve yararlı bir iş olacaktır. Bununla birlikte o bilimden daha az kalıcı olacaktır. Çünkü bilgimizin biricik konusunu oluşturan göreli doğrular ve pozitif bilimlerin her zaman için eksik, yetersiz kuramlarına bizi götüren araştırmalar, yöntemleri bakımından mutlak olarak sağlamdırlar. Oysa mutlak hakkındaki kurgusal tasarım ancak göreli bir değere sahiptir ve yine ancak belli bir dönemin görüşlerini ifade eder.

Aristotelesçi sistem devamlı olarak düşmanca bir güç gibi önümüze dikiliyor ve pozitif bilimle kurgulama arasında kesin bir sınır çizmemize engel oluyorsa da; kurgulamayla deneyi birbirine karıştırmasıyla, bütün pozitif bilimleri sadece kapsamak değil, aynı zamanda yönetmek iddiasıyla büyük bir tutarsızlık örneği, kaçınılması gereken bir görüş olarak karşımızda duruyorsa da; öte yandan onun tarihin bugüne kadar ortaya çıkarmış olduğu birlikli ve tam bir evren tasarımının en yetkin bir örneği olduğunu itiraf etmek zorundayız. Burada bir bilgin olarak Aristoteles'in saygınlığını azaltmak zorunda kaldık. Ancak zamanının bilgilerinin bütününü kendisinde toplamak ve bu bilgileri tam bir sisteme dönüştürmek şerefi hâlâ Aristoteles'e aittir. Bu dev entelektüel çalışma bilimin bütün dallarında yukarıda işaret etmek zorunda kaldığımız yanlışlar yanında nüfuz edici bir ileriyi görmenin sayısız örneklerini vermektedir. Kaldı ki Aristoteles hiçbir şeyi ile olmasa bile mantığın yaratıcısı olarak filozoflar arasında şeref locasında oturmayı hakketmektedir. Bu mantığı metafiziğiyle en ileri bir ölçüde karıştırmış olmasından ötürü bilime yaptığı hizmetin önemini azaltmışsa da, buna karşılık yine bu olay sayesinde sisteminin gücünü ve saygınlığını yükseltmiştir.

Bir mayalanma ve aşırı coşkunluk döneminde, yeni bir dinin (yani Hıristiyanlığın) her tarafı kaplayan fikirleriyle birlikte İlkçağ uygarlığının artıkları, Batılıların kafasında o kadar şiddetli, o kadar gürültülü bir çalkantıyı ve yeni formlara doğru o kadar ateşli bir atılımı doğururken, atalarımızın zihinleri Aristoteles'in bu çok sağlam bir biçimde kurulmuş olan sisteminde dinlenebilmiş ve onda bir dayanak noktası bulabilmiştir. Hareketsiz bir dünyanın etrafında öncesiz-sonrasız yürüyüşüne devam eden göksel kürenin içinde, o dar çevrelerinin ortasında, atalarımız ne kadar huzurlu, ne kadar mutluydular! Kopernik bu bü-

yülü ortamı parça parça etmek üzere ortaya çıktığında, sonsuz genişliğin derinliklerinden gelen fırtına onları kim bilir ne kadar çok korkutmuştur!

Ancak burada henüz Aristoteles'in sisteminin Ortaçağ'da oynamış olduğu rolün bir değerlendirilmesinin söz konusu olmadığını unutmayalım. Aristoteles'in sistemi, Yunanistan'da, bütün diğer sistemlere olan tam üstünlüğünü ancak yavaş yavaş elde etti. Bu bir önceki klasik dönemin oradan kalkmasından sonra Aristoteles'in ölümünün hemen arkasından ortaya çıkan çok zengin bilimsel yaşamın gerilemeye yüz tuttuğu sırada meydana geldi. Daha sonra kararsız zihinler kendilerini en güçlü bir biçimde koruyacağını düşündükleri bu sisteme sığındılar. Belli bir süre Aristotelesçi okulun yıldızı diğer okullarla birlikte parlak bir biçimde parlamaya devam etti. Ancak Aristoteles ve öğretisinin etkisi kısa bir süre sonra birtakım materyalist görüşlerin yeniden ortaya çkmasına engel olamadılar. Bu görüşler büyük bir güçle kendilerini gösterdiler ve hatta Aristoteles'in sisteminin bazı noktalarıyla ilişki kurmaya çalıştılar.

Dördüncü Bölüm

ARİSTOTELES'TEN SONRA YUNAN VE ROMA'DA MATERYALİZM-EPİKUROS

Yunan materyalizminde değişmeler – Aristoteles sonrası materyalizminin nitelikleri – Ahlâksal amacın ön plana geçmesi – Stoacıların materyalizmi – Epikuros: Yaşamı ve kişiliği – Tanrılara nasıl bir saygı göstermekteydi? – Boşinançlar ve ölüm korkusundan kurtuluş – "Haz" kuramı – Doğa felsefesi – Mantık ve bilgi kuramı – Yazar Epikuros – Pozitif bilimler felsefeye egemen olmaya başlıyorlar – Yunanlıların bilimsel başarılarında metaryalizmin payı.

Bir önceki bölümde, Hegel'in tarih felsefesinde o kadar önem verdiği "karşıtlar dizisiyle gelişme" olgusunun her zaman için uygarlık tarihinin koşullarının bütünüyle açıklanması gerektiğini gördük. Egemenliği çok geniş boyutlara erişen ve arkasından bütün bir çağı sürükler gibi görünen bir öğreti, yavaş yavaş kaybolmaya başlar ve doğmakta olan kuşakta artık uygun bir ortam bulamaz. Buna karşılık o zamana kadar üstü-örtük (latent) bir biçimde bulunan diğer birtakım fikirler gençliğe hitap ederek onların ilgi ve enerjilerini üzerine çeker, halkların ve yöneticilerin değişmiş olan karakteriyle uyuşur ve dünya bilmecesine yeni bir çözüm getirir. Tarih boyunca çeşitli kuşaklar fikirler üretmekle yaşamlarını harcarlar. Onlar uzun bir zaman boyunca aynı ürünü veren ve bundan ötürü de bir yerden sonra artık çöküntüye düşmüş olan toprağa benzerler; Yeni ve verimli bir ürün vermek, dinlenmeye bırakılmış tarlaların görevidir.

Bu dirilik ve yorgunluk devrelerinin birbiri ardından gelmesi olayına Yunan materyalizmi tarihinde de rastlanır. Demokritos ve Hipokrates zamanında, Milattan önce V. Yüzyıl Yunan felsefesinde, bu sistem egemendi. Sokrates tinci felsefenin (spritualisme) yolunu ancak bu yüzyılın sonuna doğru açtı. Bu tinci felsefe birçok değişikliğe uğradıktan sonra bir sonraki yüzyılda Platon ve Aristoteles'in sistemlerinin temelini oluşturdu.

Buna karşılık bizzat Aristoteles'in okulunda, ruhun bir töz olduğunu reddeden Dikearkhos ve Aristoksenes gibi kişiler ve son olarak hakkındaki bilgilerimize göre öğretisi saf bir materyalizmden hemen hemen hiç farklı olmayan Lampsakos'lu tanınmış fizikçi Straton çıktı.

Straton, Aristoteles'in "Nous"unda (Akıl), duyuma dayanan bilinçten fazla bir şey görmüyordu.(55) Ona göre ruhun etkinliği, gerçek bir hareketti. Straton

---

(55) İnsanbiçimci materyalizm Yunanlıların en alışık oldukları bir şey olduğu için, Aristoteles'in izleyicileri İlkçağ'da onun ruh hakkındaki kuramına, yani insandan ayrılabilir, tanrısal, bu-

her türlü varlığı, her türlü yaşamı, doğal olarak maddenin içinde bulunan kuvvetlerden çıkartıyordu.

Bununla birlikte tüm III. yüzyılı materyalist düşüncenin yeni bir atılımının belirlediğini gördüğümüze göre, Straton'un Aristotelesçi okulda gerçekleştirdiği bu reform ancak bir uzlaştırma girişim olarak kabul edilebilir. Bu yüzyılda Epikurosçu sistem ve Epikurosçu okul kesin olarak üstünlüğü elde etmektedir. Epikuros'un büyük hasımları olan Stoacılar bile fizik konusunda belirgin bir biçimde materyalist görüşlere yaklaşmaktadırlar.

Bu yeni fikirler akımına yolu açan tarihsel gelişme, Yunanlıların bağımsızlıklarını kaybedişleri ve toplumsal düzenlerinin yıkılışı olmuştur. Bu olaylar sonunda arkasından Atina Felsefesinin ortaya çıktığını gördüğümüz o kısa, fakat kendi türünde biricik olan parlak dönem ortadan kalkmıştır. Sokrates ve Platon Atinalı idiler. Onlar gerçekte ta kendi yaşadıkları dönemden itibaren kaybolmaya başladığını gördükleri Yunancı zihniyete son derecede bağlı olan insanlardı. Aristoteles'e gelince o yaşadığı dönem ve kişiliği bakımından geçiş dönemine aittir. Ancak Sokrates ve Platon'a dayandığı için o da bir önceki döneme bağlıdır. Platon ve Aristoteles'in yapıtlarında ahlakla siyasal görüşler arasında hâlâ bazı sıkı ilişkilerin var olduğunu görmüyor muyuz? Platon'un tasarladığı türdeki bir devlette gerçekleştirmek istediği köklü reformlar, Aristoteles'in siyaset konusundaki tutucu görüşleri gibi bireyciliğin istilasına karşı sağlam bir engel oluşturacak bir yönetim idealinin gerçekleşmesine ayrılmışlardı.

Ne var ki bireycilik çağın hastalığıydı. Şimdi tümüyle başka zihniyette birtakım insanların ortaya çıktığını ve kişilerin düşüncelerine egemen olduğunu görüyoruz. Bu yeni dönemde ortaya çıkan büyük filozofların en büyük bir bölümünü verecek olan bölgeler, yine Yunanistan'ın uç bölgeleridir. Ancak bu kez bu büyük filozoflar İonya ve Güney İtalya'nın eski sömürgelerinden değil, esas

---

nunla birlikte bireysel olan ruh anlayışına şiddetle karşı çıkmışlardır. Müzikçi Aristoksenes ruhun bedenle ilişkisini bir müzik aletinin tellerinin meydana getirdiği akortla, bu müzik aletinin telleri arasındaki ilişkiye benzetiyordu. Dikearkhos bireysel bir ruh yerine ancak gelip geçici bir tarzda bedensel formlarda bireyselleşen genel bir yaşam ve duygu gücünü kabul ediyordu [Ueberweg, "*Grundriss*", IV. Baskı, I. s. 198]. Roma'da imparatorlar döneminde yaşamış, Aristoteles'in en önemli yorumcularından biri olan Afrodisyas'lı Aleksandros, Aristoteles'in bedenden ayrılabilir ruhunu, yani "nous poietikos"unu, insanın bir parçası olarak değil, sadece tanrısal bir varlık olarak alıyordu. Bedenden ayrılamaz olan doğal ruhu geliştiren ve insanın onun etkisiyle düşünebildiği, bilgiye erişebildiği, bu tanrısal varlıktı [Zeller, "*Philos. der Griechen*", II. Baskı, III. s. 712]. Aristoteles'in Arap yorumcuları arasında İbni Rüşt, tanrısal ruhun insana girmesi kuramını salt panteist bir anlamda aldı. Ortaçağ Hıristiyan filozofları ise bunun tersine aklın bireyselliği ve ayrılığını Aristoteles'ten daha ileri götürdüler ve onu o ölümsüz "anima rationalis"leri kıldılar. Öte yandan Kilise'nin geleneksel görüşü, ölümsüz ruhun sadece aklı değil, ikinci dereceden yetileri de içermesini istemektedir. Sonuç olarak bu noktada Aristoteles'in gerçek görüşü hemen hemen hiçbir yerde kabul edilmedi.

olarak Yunan dehasının hemen hemen hepsi Doğulu olan yabancı uygarlıklarla temasa gelmiş olduğu bölgelerden çıkmaktadır.(56) Doğa incelemelerinde pozitif araştırmalar sevgisi bu dönemde daha büyük bir güçle kendini göstermektedir. Ancak fizikle felsefe birbirinden ayrılmaya başlamaktadır. İlkçağ'da doğa incelemeleriyle felsefe arasında hiçbir zaman Yeni Çağ'da ortaya çıkacağı kadar keskin ve değişmez bir karşıtlık var olmamıştır. Ancak gene de bu dönemde büyük isimler her iki alanda aynı isimler değildir. Doğa bilginleri bir felsefe okuluna bağlı kalmakla birlikte kendilerine az veya çok bir özgürlük ayırma alışkanlığını edinmişlerdir. Felsefe okullarının başkanları da kendi paylarına artık doğa araştırıcıları değildirler. Onlar da kendi sistemlerini savunmak ve öğretmekle yetinirler.

Bu dönemde Sokrates'in felsefede ön plana geçirdiği pratik görüş açısı bireycilikle birleşir ve gitgide daha da güçlenir. Çünkü bir önceki dönemde din ve siyasal yaşamın bireyin bilincine sağlamış olduğu dayanak noktaları, bu dönemde tümüyle yıkılırlar ve tek başına kalan insan zihni tek destek noktasını felsefede arar. Bundan çıkan sonuç şudur ki doğa incelemeleriyle ilgili olarak Demokritos'a dar anlamda bağımlı olmasına karşın bu dönemin materyalizmi, her şeyden önce ahlaksal bir amaç peşinde koşar. Zihni kuşkulardan, kaygılardan kurtarmak, ruh dinginliğine, iç huzura, barışa eriştirmek ister.

Sözcüğün en dar anlamındaki materyalizmden söz etmeden önce (bkz. not: 1) Stoacıların "materyalizm"i üzerinde biraz duralım:

İlk bakışta gerçekliği olan her şeyin cisimsel olduğunu düşünen Stoacı materyalizmden daha tutarlı bir materyalizmin var olmadığına inanılabilir. Stoacılara göre Tanrı ve insan ruhu, erdemler ve tutkular hep birer cisimdirler. Platon'la Stoacılar arasındaki karşıtlıktan daha keskin bir karşıtlık var olamaz. Platon, insanın "adalet" İdeasından pay aldığı zaman "âdil" olduğunu söylemektedir. Oysa Stoacılar insanın, bedeninde adaletin maddesine sahip olmasını istemektedirler.

Bu öğreti oldukça materyalist bir öğreti gibi görünmektedir. Ne var ki her materyalizmin karakteristik özelliğine, yani "maddenin yapısının tamamen maddi olduğu ve ereklilikle zihin olayları da içinde olmak üzere bütün olayların genel hareket yasalarına uygun olarak maddenin hareketleriyle meydana geldiği" görüşlerine sahip değildir.

Stoacıların maddesi çok çeşitli kuvvetlerle bezenmiştir ve ancak kuvvet sayesinde her durumda ne ise o şey olur Kuvvetlerin kuvveti Tanrı'dır. Tanrı'nın etkinliği bütün evreni hareket ettirir ve bu etkinlik bütün evrende kendini gösterir. Böylece burada Tanrı ile belirsiz madde, Aristoteles'in sistemindeki

(56) Bkz. Zeller, "*Philos. der Griechen*", 2. Baskı, III. s. 26.

en yüce form, en yüce güçle, bu yüce formun maddede meydana getirdiği "her şey olabilme olanağı"nın, kısaca Tanrı ile maddenin birbirlerine karşıt oldukları gibi hemen hemen tümüyle birbirlerine karşıttırlar. Stoacıların evrene aşkın hiçbir Tanrı'yı, bedenden mutlak olarak ayrı hiçbir ruhu kabul etmedikleri doğrudur. Ne var ki onların maddesi tümüyle canlıdır; yoksa basit olarak "harekete geçirilmiş" değildir. Stoacıların Tanrı'sı evrenle özdeştir. Ancak harekette bulunan maddeden fazla bir şeydir. O evrenin "ateşten yapılmış aklı"dır ve bu "akıl" Apollonia'lı Diogenes'in akılsal maddesi gibi insanın duyusal nesneleri gözleminden değil, kendi zihninden çıkarmış olduğu yasalara uygun bir tarzda iş görerek akılsal olanı, erekçiliğe uygun olanı meydana getirir. O halde Stoacılığın bütününe, erekçilik ve iyimserlik egemendir. Kesin bir biçimde tanımlamak gerekirse, Stoacılık bir panteizmdir.

Stoacıların "seçme özgürlüğü" (libre-arbitre) konusundaki görüşleri dikkate değer bir saflık ve açıklıktadır: Bir eylemin ahlâksal olması için iradeden, dolayısıyla insanın en derin özünden çıkmış olması gerekir. Her insanın iradesinin ortaya konuş biçimine gelince, Stoacılara göre o en ufak ayrıntılarına varıncaya kadar evrenin bütün işleyişini düzenleyen büyük zorunluluğun ve tanrısal takdirin bir görüntüsü, parçasıdır (emanation).

İnsan, düşüncesinden bile sorumludur. Çünkü insanın yargıları, ahlâksal karakterinin etkisi altındadır.

Cisimsel bir özde olan ruh, ölümden sonra bir süre daha varlığını sürdürür. Daha az saf ve daha az kalıcı bir maddeden yapılmış olan kötü ve bilgisiz ruhlar, daha kısa zamanda ortadan kalkarlar. Erdemli ruhlar ise, mutlu insanların (bien-heureux) ruhlarının içinde bulunduğu yere yükselir ve orada var olan her şeyle birlikte, tanrısal özün birliği içinde yeniden eriyip kaybolacakları büyük "yanma" anı gelinceye kadar yaşamalarına devam ederler.

Acaba Stoacılar erdem hakkındaki iddialı kuramlarından nasıl olup da birçok noktada materyalizme yaklaşan böyle bir evren tasarımına varmışlardır? Zeller'e göre bunun nedeni şudur: Stoacılar pratik eğilimli kişilerdir. Bu eğilimleri onları eylemde bulunan insanın araçsız deneyinden çıktığı tarzda en basit biçimi altında bir metafiziği kabul etmeye götürmüştür.(57) Bu açıklama akla

---

(57) *a.g.e.*, III. 1 s. 113 ve sonrası: "Ta başlangıçtan itibaren tüm dikkatlerini pratik sorunlar üzerinde yoğunlaştırmış olduklarından Stoacılar en alışılagelen dünya görüşünü, yani duyular tarafından algılanabilir varlıktan başka bir gerçekliği kabul etmeyen dünya görüşünü benimsediler. Onlar metafizikte her şeyden önce insan eylemleri için sağlam bir temel bulmaya çalışıyorlardı. Şimdi biz eylemde bulunduğumuzda, gerçekten ve araçsız olarak nesneyle karşı karşıya bulunuruz. Duyularımıza kendisini gösterdiği biçimde nesneyi hiç tereddüt etmeksizin kabul etmek zorundayızdır ve onun varlığından kuşkulanmaya zamanımız yoktur. Gerek bizim üzerimize etkide bulunarak, gerekse bizim kendisi üzerinde yaptığımız etkiye uğrayarak nesne kendi varlığını kanıtlar. O halde bu etkilerin öznesi de, nesnesi de her zaman cisimlerdir. Hatta iç insan üzerine

çok yakındır. Bununla birlikte Epikuros'un sistemindeki ahlâkla fizik, daha derin bir bağla birbirlerine bağlıdırlar. Bu iki bilim arasındaki dar bağlılık Stoacıların gözünden nasıl kaçmış olabilir? Acaba Zenon Epikurosçuluğun evrenin mutlak birliği görüşünün bizzat kendisinde, erdem öğretisinin bir dayanak noktasını bulmuş olamaz mı? Aristoteles bizi evrene aşkın bir Tanrı'yla bu Tanrı'nın harekete geçirdiği evren, hayvansal kuvvetlerin hareket ettirdiği bir bedenle bu bedenden ayrı ölümsüz bir akıl ikilemleri karşısında bırakmıştır. Sefalet içinde inleyen ve sonsuzluğu isteyen bir Ortaçağ Hıristiyanının günahkâr ruhu için bunlar mükemmel bir temeli ve malzemeyi oluşturmuş olabilirler. Ama onlar bir Stoacının mağrur bağımsızlığı için bir anlam ifade edemezlerdi.

Mutlak monizmle Stoacıların fiziği arasında pek fazla bir uzaklık yoktur. Çünkü birinci için ya bütün cisimler zorunlu olarak basit fikirlerdir veya içlerinde hareket etmekte olan her şeyle birlikte bütün zihinler, zorunlu olarak cisimlerdir. Dahası var: Eğer Stoacılar gibi, cismi basit olarak "uzayda yer kaplayan şey" diye tanımlarsak, birbirlerine taban tabana karşıt gibi görünmekteyseler de onların görüşüyle monistlerinki arasında gerçekte büyük bir fark olmadığı anlaşılır. Ancak bu noktada duralım. Çünkü Stoacı sistemde ahlâkla fizik arasındaki ilişkiler ne biçimde olmuş olurlarsa olsunlar şurası bir gerçektir ki fikirler ve cisimler dünyasıyla ilgili olarak uzay hakkındaki görüşler ancak Yeniçağ'da ortaya çıkmışlardır. Şimdi biz Epikuros'un yenilediği, tümüyle mekanik bir evren tasarımı üzerine dayanan "sıkı materyalizm"i ele alalım:

Söylendiğine göre Epikuros'un babası yoksul bir ilkokul öğretmeni idi. Kader ona Samos (Sisam) adasında bir yer bağışlamıştı. Epikuros M.Ö. 342 yılının sonlarına veya 341 yılının başlarına doğru bu adada doğmuştur. Yine söylendiğine göre 14 yaşındayken bir gün okulda Hesiodos'un evrenin doğuşu öğretisini okurken her şeyin kaostan çıkmış olduğunu görünce kaosun kendisinin nereden gelmiş olduğunu sorar. Hocalarının cevapları kendisini doyurucu nitelikte olmadığından genç Epikuros kendi başına herhangi bir yol göstericisi olmadan felsefeyle uğraşmaya başlar.

Gerçekten sisteminde bir araya topladığı fikirler teker teker ele alındıklarında genel olarak biliniyor olmakla birlikte Epikuros'a kendi kendini yetiştirmiş bir kişi olarak bakılabilir. Ansiklopedik bilgi açısından Epikuros'un öğrenimi

---

etki bile önce bedensel bir biçimde yani bir ses, bir jest vb. olarak kendisini gösterir. Maddi olmayan etkiler, araçsız deneyimiz tarafından yakalanamazlar". Ayrıca Zeller'in çok doğru bir biçimde Stoacıların ahlakını, tanrısal iradenin evren üzerindeki mutlak egemenliği görüşleri ile karşılaştırdığı 325. ve daha sonraki sayfalara bakınız. Ancak Stoacıların ahlâkında materyalizm basit olarak pratik kaygıların ağır basmasından da çıkar. Gerçekten eskiler için daha geniş anlamda materyalizm (panteist ve mekanist) onların sıkı monizm ve determinizmlerinin hemen hemen kaçınılmaz bir sonucuydu. Çünkü bir Descartes veya Kant'ın idealizmi bu çağda henüz onların zihninden uzak bir şeydi.

pek kuvvetli değildir. Zamanının egemen hiçbir felsefe okuluna bağlanmamıştır. Ancak kendisini evren tasarımının ilkelerine, atomlar kuramına götüren Demokritos'un yapıtlarını çok ateşli bir biçimde incelemiştir. Samos'ta Demokritos'un taraftarı ve şüpheci eğilimli Nausiphanes adlı birinin ona bu fikirleri aşıladığı söylenmektedir.

Ne olursa olsun Epikuros'un diğer sistemleri tanımamış olduğundan ötürü kendi kendini yetiştirmek zorunda kaldığı söylenemez. Çünkü 18 yaşındayken Atina'ya gitmiş ve muhtemelen orada Platon'un çömezi Ksenokrates'in derslerini izlemiştir. Bu sırada dinsizlikle suçlanmış olan Aristoteles Khalkis'te yaşamının sonunu beklemektedir.

Epikuros zamanının Yunanistan'ıyla bir yüzyıl önceki Protagoras zamanının Yunanistan'ı birbirinden ne kadar farklıdır! Yüzyıl önce özgür uygarlığın kendi olan Atina gücünün doruğuna erişmişti. Sanatlar ve edebiyat tam bir gelişme içindeydiler. Gençlik diriliğini yaşayan felsefe kurum kurum kurumlanıyordu. Epikuros öğrenimini devam ettirmek için Atina'ya geldiği günlerde ise bu kentin özgürlüğü ölmek üzereydi.

Thebai yıkılmış, Demostenes sürgünde yaşıyordu. Asya'nın derinliklerinden Makedonya'lı İskender'in zaferlerinin haberleri geliyordu. Doğunun harikaları keşfediliyor ve ortaya çıkan bu yeni ufuklar karşısında Yunan anayurdunun şanlı ve şerefli geçmişi, artık sadece yeni gelişmelerin tümüyle bitmiş bir başlangıcı olarak görünüyordu. Bu yeni gelişmelerin kendilerine gelince hiç kimse onların ne kaynağını biliyor, ne de nereye varacağını kestirebiliyordu.

İskender birdenbire Babil'de öldü. Atina'nın can çekişmekte olan özgürlüğü de kısa bir süre sonra zalim Antipater'in darbeleri altında son nefesini verdi. Bu kargaşalıklar arasında Epikuros ailesinin hâlâ orada bulunduğu İonya'ya dönmek üzere Atina'yı terk etti. Söylendiğine göre daha sonra dersler vermek üzere Kolophon, Mytilene (Midilli) ve Lampsakos'a (Lapseki) gitti. İlk çömezlerini Lampsakos'ta buldu. Atina'ya artık bir kez daha ancak ileri yaşlarda döndü. Orada içinde öğrencileriyle birlikte yaşayacağı bir bahçe satın aldı. Bu bahçenin girişinde söylendiğine göre şu yazı vardı: "Yabancı, burada kendini iyi hissedeceksin. Burada en yüce iyi olan haz vardır"

Epikuros burada huzur ve sevgi dolu bir aile havası içinde öğrencileriyle çevrilmiş olarak tam bir uyum ve dostluktan yararlanarak basit ve ılımlı bir yaşam sürdü. Vasiyetinde bu bahçeyi öğrencilerine bıraktı. Onlar da daha uzun zaman orada toplanmaya devam ettiler. Bütün Yunan-Roma çağı, Epikuros ve öğrencilerininkinden daha güzel, daha saf bir ortak yaşama örneğine tanık olmamıştır.

Epikuros hiçbir zaman bir kamu görevinde bulunmadı. Ancak bu onun yurdunu sevmesine bir engel değildi. Dinle de hiçbir zaman bir çatışması olma-

dı. Çünkü geleneksel biçimlere uygun olarak Tanrılara son derece saygı gösteriyordu. Bununla birlikte onlar hakkında paylaşmadığı kanıları belirtmekten de çekinmiyordu.

Epikuros Tanrıların varlığını onlar hakkında sahip olduğumuz öznel bilginin açıklığı üzerine dayandırıyordu. Ve buna şunları ekliyordu: "Tanrıtanımaz, çoğunluğun inandığı Tanrıları yadsıyan değildir. Tersine çoğunluğun Tanrılar hakkındaki görüşlerini paylaşandır. Tanrılar ölümsüz, öncesiz-sonrasız, sonsuz mutluluklarından ötürü herhangi bir kaygı veya arzuları olması olanaksız varlıklar olarak görülmelidirler. O halde doğadaki olaylar öncesiz-sonrasız yasalar tarafından yönetilen bir gidiş içerisindedirler ve Tanrılar bu olaylara hiçbir zaman karışmazlar. Bizimle ilgilendiklerini düşünmek, Tanrıların yüceliklerine hakarette bulunmaktır. Bununla birlikte yetkinliklerinden ötürü Tanrılara saygı göstermeliyiz"

Belli bir ölçüde birbirleriyle çelişik gibi görünen bütün bu görüşleri bir araya toplarsak şurası tartışma götürmez: Epikuros gerçekte insan idealinin bir öğesi olarak Tanrılara inanmayı saygıyla karşılamaktadır. Ama Tanrıların kendilerini bizim dışımızda bulunan varlıklar olarak görmemektedir. Epikuros'un sistemi, ruhumuzu kendi kendisiyle uyumlu hale getiren Tanrılar hakkındaki bu "öznel" saygısı açısından göz önüne alınmazsa bize çelişik görünecektir.

Eğer Tanrılar dünya üzerinde herhangi bir etkide bulunmaksızın var olsalar, kitleler onların varlığını kabul etmekle yetinecek, ama onlara hiçbir zaman tapmayacaktır. Oysa Epikuros temelde bunun tam tersini yapmaktaydı. O Tanrılara yetkin varlıklar olduklarından ötürü saygı göstermekteydi. Bu yetkinliğin kendisini Tanrıların eylemlerinde göstermesi veya sadece ideallerimizde var olmasının onun için bir önemi yoktu. Kaldı ki Epikuros bu son görüşü savunur görünmektedir.

O halde Epikuros'un Tanrılara gösterdiği saygının salt bir ikiyüzlülük olduğuna ve onun sırf halkın çoğunluğu ve o korkunç rahipler sınıfıyla ilişkilerini kötüleştirmemek için böyle davrandığına inanmamalıyız. Bu saygı kesinlikle içtendi. Kaygısız ve acıdan bağışık Tanrıları Epikuros'un felsefesinin adeta gerçek idealini temsil etmekteydiler. Bu saygısını gösterirken kendisine hiç olmazsa "keyfî" şeyler olarak görünmesi gereken ve ayrıntılarında onlara karşı sadece ilgisiz olabileceği birtakım geleneksel biçimlere sadık kalmakta idiyse, bu konuda olsa olsa onun var olan düzene bir ödün verdiğinden ve aynı zamanda herhalde gençliğinin tatlı alışkanlıklarına boyun eğdiğinden söz edilebilir.

İşte böylece Epikuros felsefesinin temel amacından uzaklaşmaksızın yaşamına bilgece bir dindarlığın çeşnisini de katabilmiştir. Bu amaç ise biricik ve sarsılmaz temel olarak her türlü saçma, boşinancın ortadan kaldırılmasına dayanan bir ruh huzuruna erişmektir.

Epikuros açıkça göksel cisimlerin hareketlerinin bir tanrısal varlığın arzu veya eyleminden ileri gelmediğini öğretiyordu. Göksel cisimler tanrısal varlıklar değillerdi. Tersine Epikuros'a göre her şey, birbiri ardından doğum ve ölümü meydana getiren öncesiz-sonrasız bir düzene göre işlemekteydi. Bu öncesiz-sonrasız düzenin nedenini araştırmak, doğa inceleyicisinin amacıydı ve ölümlü varlıklar, bu nedenin bilgisinde mutluluklarını bulacaklardı.

Epikuros'a göre nedenlerini saptamaksızın doğal olayların basit tarihsel bilgisinin hiçbir değeri yoktur. Çünkü bu bilgi bizi korkudan kurtarmaz ve boşinançların üzerine çıkaramaz. Evrendeki değişmelerin nedenlerini ne kadar iyi bilirsek o kadar çok huzur, rahatlık duyarız. Bu incelemelerin ve bilgilerin insanın mutluluğu üzerinde hiçbir etkisi olmadığı sanılmamalıdır. Çünkü insan ruhunu huzursuz eden en büyük kaygının kaynağı, dünyadaki varlıkları hep sürüp gidecek olan ve mutluluğumuzu sağlamaya özgü şeyler olarak görmemizdir. İşte bundan ötürü ümitlerimize karşı çıkan, onlara ket vuran her değişmeden tir tir titreriz. Bu dünyada, şeylerin değişmelerinin onların özlerinin ayrılmaz birer parçası olduğunu kabul eden kimse, hiç kuşkusuz bu korkudan kendini kurtarır.

Bazı başka insanlar eski efsanelere inanarak ölümden sonra kendilerini sonsuza dek mutsuz bir geleceğin beklediğini düşünerek korku içinde kıvranırlar. Böyle bir korkuyu duymayacak kadar akıllı olsalar bile, hiç olmazsa ölümün doğurduğu o her türlü duygudan yoksun olmayı bir kötülük olarak görürler ve ruhun bu duygusuzluktan da acı duyacağını sanırlar.

Fakat ölüm aslında bizim için önemsiz, bizimle ilgisiz bir şeydir. Şundan dolayı ki ölüm bizim her türlü duygumuzu ortadan kaldırır: Yaşadığımız sürece ölüm var değildir; ölüm geldiği zaman ise biz artık yokuzdur. Bizzat kendisi bakımından korkunç olmayan bir şeyin başımıza gelmesinden korkulamaz. Buna karşılık insanın her istediği an kendi kendisine verebileceği erken bir ölümü, yani intiharı övmek de kuşkusuz büyük bir deliliktir. Yaşamamanın bir kötülük olmadığına gerçekten güven getirmiş bir insan için artık yaşamın kendisinde hiçbir kötülük yoktur.

Her zevk iyidir, her acı kötüdür. Ama bundan her zevkin arkasından koşulması, her acıdan kaçınılması gerektiği sonucu çıkmaz. Biricik kalıcı zevkler, ruh dinginliği ve acı yokluğudur. Yaşamın gerçek amacını bunlar oluştururlar.

Bu noktada Epikuros'la Aristippos arasında kesin bir görüş ayrılığı vardır. Çünkü Aristippos zevkin harekette bulunduğunu düşünmekte ve her eylemin amacı olarak ansal zevkleri görmekteydi. Epikuros'un bahçesinde sakin sakin sürdürdüğü yaşamıyla karşılaştırılırsa Aristippos'un fırtınalı yaşamı bu karşıtlığın nasıl kuramdan pratiğe geçtiğini göstermektedir. Yunan halkı ve Yunan felsefesinin ateşli gençliğiyle sakin yaşlılığı bu iki filozofta yansır gibidir.

Aristippos'tan çok şey öğrenmiş olmasına karşın Epikuros entelektüel zevklerin bedensel hazlara göre daha yüce, daha soylu olduklarını söyleyerek ona karşı çıkmaktadır. Çünkü Epikuros'a göre zihin sadece içinde yaşanılan anın değil, geçmiş ve geleceğin heyecanlarını da duyabilir.

Epikuros nasıl insanı yeniden sağlığına kavuşturmak için tıpla uğraşılıyorsa, aynı şekilde bize verdikleri zevkler için de erdemli olunması gerektiğini söylerken kendi kendisiyle tutarlıydı. Ancak o buna erdem dışındaki her şeyin zevkten ayrılabileceğini ekliyordu. Geri kalan her şey ortadan kalkabilir olduğundan zevkten ayrılabilirdi. Bu konuda tutarlı olma kaygısı, Epikuros'u iyiyi sadece erdemli olmada gören Zenon ve Krizippos gibi hasımlarına yaklaştırıyordu. Ancak hareket noktalarının farklılığı, onların sistemleri arasında çok büyük farklılıkları doğurmuştur.

Epikuros bütün erdemleri bilgili, cömert ve âdil olmaksızın mutlu olamayacağımızı, buna karşılık gerçekten mutlu olmaksızın da bilgili, cömert ve âdil olamayacağımızı söyleyen bilgelikten çıkarmaktadır. Epikuros fiziği, ahlâkın hizmetine koşar ve fiziğin, bu ahlâka bağımlı olma durumu, Epikuros'un doğa açıklamalarında olumsuz etkisini gösterir. Doğa incelemelerinin insanı her türlü kaygı ve korkudan kurtarmaktan başka bir amacı olmadığına göre, bu amaca bir kez erişildi mi sözü edilen incelemeleri sürdürmenin bir gereği kalmaz. Öte yandan olayların genel yasalardan çıkmalarının olanaklı olduğu gösterilir gösterilmez, bu amaç elde edilmiş olacaktır. Yani burada bu "olanak" yeterlidir. Çünkü eğer bir olay doğal nedenlerden ötürü meydana gelebiliyorsa, artık doğa üstüne baş vurmaya gerek yoktur. Burada XVIII. yüzyıl Alman akılcılığının birçok kez mucizeleri açıklamakta kullanacağı bir ilkenin varlığını görüyoruz.

Ancak bu durumda burada olayların gerçek nedenlerini gösterip gösteremiyeceğimiz ve nasıl gösterebileceğimiz konusu unutulmuş olmaktadır ve bu boşluk çok üzücü bazı sonuçları kendisiyle birlikte getirmektedir. Çünkü zaman ancak sistemli bir biçimde birbirlerine ve tek bir ilkeye bağlanmış açıklamalara saygı gösterir. Biraz aşağıda göreceğimiz gibi Epikuros'un buna benzer bir ilkesi vardır. Bu, dünyalar sonsuz olduğuna göre olanaklı görünen her şeyin evrende herhangi bir yerde ve herhangi bir zamanda gerçekten de var olması gerektiği yönündeki çok cesurca bir düşüncesidir. Ancak bu genel düşüncenin, fiziğin ahlâksal amacıyla fazla bir ilgisi yoktur.

Böylelikle Ay'la ilgili olarak Epikuros onun kendine özgü bir ışığı olabileceğini kabul ediyordu. Ama Ay, ona göre ışığını Güneş'ten de alabilirdi. Ay birdenbire karanlığa gömülürse, onun ışığının ansızın sönmüş olması olanaklıydı. Ama Dünya'nın Ay'la Güneş arasına girerek gölgesini Ay üzerine göndermek suretiyle ay tutulmasını meydana getirmiş olması da olanak içindeydi.

Kuşkusuz bu ikinci açıklama Epikurosçu okulun asıl, gerçekten benimsediği açıklama olmuştur. Ancak o birinciyle karışmış durumdaydı. Öyle ki bu açıklama veya birinci açıklamanın her ikisi de önemsizdi: Madem ki önemli olan açıklamanın her zaman doğal olmasıydı. O halde bu iki varsayımdan istenilen seçilebilirdi.

Doğal olması için bir açıklamanın bilinen diğer olaylarla benzerlikler üzerine dayanması gerekliydi. Çünkü Epikuros gerçek bir doğa araştırmasının keyfe bağlı olarak yeni yasalar ortaya koyamayacağını, tersine her yerde özenli bir biçimde gözlemlenmiş olaylar yığını üzerine dayanması gerektiğini söylüyordu. Gözlem yolu terkedilir edilmez doğanın izi kaybedilir ve aslı astarı olmayan düşlere sürüklenilebilirdi.

Öte yandan Epikuros'un fiziği, hemen hemen mutlak olarak Demokritos'unkinin aynıdır. Ancak bize daha ayrıntılı olarak erişmiştir. Bu fiziğin ana noktaları şu savlardır:

Hiçten hiçbir şey çıkmaz. Yoksa her şey her şey olurdu. Var olan her şey cisimdir. Yalnız boşluk, cisimsel değildir.

Cisimler içinde bazıları birleşmelerin sonuçlarıdır. Diğer bazıları ise her türlü birleşmenin öğeleridir. Bu ikinciler bölünemezler ve mutlak olarak değişmez, hareketsizdirler.

Evren sonsuzdur. Dolayısıyla cisimlerin sayısı da sonsuz olmak zorundadır.

Atomlar sürekli olarak hareket içindedirler. Bazen birbirlerinden çok uzaktırlar. Bazen birbirlerine yaklaşırlar ve birleşirler. Bu ta başlangıçtan beri böyle olagelmiştir. Atomların büyüklük, biçim ve yerçekimlerinden başka özellikleri yoktur.

Dış hareketlerine ve birleşmelerine karşıt olarak atomların iç durumlarının varlığını kesin olarak reddeden bu sav, genel olarak materyalizmin karakteristik özelliklerinden birini oluşturur. Şeylerin iç durumları olduğu kabul edilirse atomların birer monad olduğu söylenmiş ve idealizm veya panteist natüralizme gidilmiş olur.

Atomlar ölçülebilir her büyüklükten daha küçüktürler. Onların bir büyüklüğü vardır. Fakat bu büyüklük belirlenemez. Çünkü hiçbir ölçüye gelmez.

Çok kısa olduğundan ötürü atomların boşluktaki hareketlerinin zamanını da ölçmek olanaksızdır. Boşlukta atomların hareketi hiçbir engelle karşılaşmaksızın gerçekleşir. Atomlar ifade edilemeyecek kadar çok değişik biçimlerdedir. Ancak bu biçimlerin sayısı sonsuz değildir. Yoksa ne kadar geriye gidilirse gidilsin, evrende bütün olanaklı cisimlerin meydana gelişi belli sınırlar içinde kalmazdı.(58)

---

(58) Epikuros'un, Demokritos'un öğretisinden ayrıldığı noktalarla ilgili olarak okuyucuyu yukarıda 12. ve daha sonraki sayfalarda Demokritos hakkında söylediklerimizle Lucretius'un öğ-

Sınırlı bir cisimde atomların sayısı ve çeşitliliği de benzer bir tarzda sınırlıdır. O halde bir cismin bölünebilirliği sonsuza kadar gitmez.

Boşlukta ne yukarı ne de aşağı vardır. Bununla birlikte onda karşıt yönde hareketler meydana gelmek zorundadır. Bu hareket yönleri sayısızdır ve boşlukta aşağıdan yukarıya ve yukarıdan aşağıya hareketlerin meydana geldiğini düşünmekte bir sakınca yoktur.

Ruh, cisimsel organizmanın her tarafına yayılmış ince bir cisimdir. En çok sıcak nefese benzer.

Burada Epikuros'un düşüncelerini sergilememize bir an için ara verip kısaca bir düşüncemizi söylemek istiyoruz:

Bugünün materyalistleri bütün diğer varsayımlardan önce bu, ince bir maddeden yapılmış ruh varsayımını reddedeceklerdir. Buna benzer görüşler bugün hemen hemen sadece ikicilerin (dualist) hayalinde bulunmaktadır. Ne var ki sinir sisteminin çalışması, beynin işlevleri hakkında hiçbir şeyin bilinmediği Epikuros'un zamanında durum bütünüyle değişikti. Epikuros'un "cisimsel ruh"u, bedenden ayrı yapıda, ondan bağımsız ve o ortadan kalktıktan sonra yaşamasına devam edebilen bir şey değildir; bedenin canlılığının bütünleyici bir parçası, onun bir organıdır. Aşağıdaki görüşlerden açıkça ortaya çıkan budur.

Epikuros'a göre beden, ruhu sarar ve ona duyumu aktarır. Beden duyumu, ruh aracılığıyla ve onunla birlikte, ancak eksik bir biçimde duyar. Ruh başka bir şeyle meşgul olduğunda beden bu duyumu kaybeder. Beden çözüştüğünde ruh da zorunlu olarak onunla birlikte çözüşür.

Zihinde imgelerin doğuşunun nedeni, cisimlerin yüzeyinden çıkan ince moleküllerin sürekli olarak zihne gelişidir. Böylece nesnelerin gerçek imgeleri, maddi olarak bizim içimize nüfuz ederler.

İşitme de tınlayan cisimlerden çıkan bir akımın sonucudur. Tınlama doğar doğmaz, havada bir akım meydana getiren bazı dalgalanmalar sayesinde ses meydana gelir.

Herhangi bir gerçek deneyimle birlikte bulunmadılarından ötürü zorunlu olarak pek çocuksu görünen bu varsayımlara oranla yapıları gereği pozitif bilgilerden bağımsız olan diğer bazı varsayımlar bizi daha fazla ilgilendirmektedir. Bunlar arasında Epikuros'un dillerin ve bilginin kaynağını doğa yasalarına indirgeme çabalarını anabiliriz.

Epikuros nesnelere takılan adların sistemli bir tarzda yaratılmamış olduğunu, onların insanların şeylerin doğasına göre değişen birtakım özel sesler çıkarmış oldukları ölçüde meydana gelmiş olduklarını ileri sürer. Epikuros'a göre

---

retici nitelikteki şiiri hakkında ileride vereceğimiz açıklamalara ve onlarla ilgili diğer özel sorunlara gönderiyoruz.

daha sonra bir uylaşımla bu seslerin kullanımları onaylanmıştır. Böylece çeşitli diller gelişmiştir. Yeni nesneler yeni sesleri doğurmuş ve yine kullanımları onları yaygınlaştırıp kabul ettirmiştir.

Doğa insanı bir çok tarzda eğitmiş ve eylemde bulunmaya zorlamıştır. Yakınımızda olan şeyler, bireylere göre az veya çok hızlı bir biçimde bizde kendiliklerinden düşünme ve araştırmayı yaratırlar ve böylece fikirlerin gelişimi sayısız dönemler içinde sonsuza kadar devam eder.

Epikuros'un en az geliştirdiği bilim mantık olmuştur. Ama o bunu bilinçli olarak yapmıştır ve bu davranışının nedenlerini öğrendiğimizde Epikuros'un gerek zekâsı, gerekse kişiliğine karşı büyük bir saygı duymaktayız. Yunan filozoflarının çoğunun paradoksal savlarla, diyalektiğin ince akıl yürütmeleriyle kendilerini göstermek istediklerini ve böylece sorunları açıklığa kavuşturmak yerine anlaşılmaz duruma getirdiklerini hatırlarsak yararsız, hatta zararlı bir şey olarak görüp diyalektiği reddettiğinden ötürü Epikuros'un sağduyusunu olsa olsa ancak övmemiz gerektiğini anlarız. Bundan dolayı Epikuros insana yabancı gelecek teknik bir dil kullanmamakta, her şeyi gündelik dille açıklamaya çalışmaktaydı. Karşısındakinden, konuşan kişiden istediği sadece açıklıktı. Bununla birlikte Epikuros bir "hakikat" ölçütü ortaya koymaya çalışmıştır.

Burada da Epikuros'un genellikle – hatta günümüzde bile – yanlış anlaşıldığı ve bundan ötürü haksız bir biçimde değerlendirildiği bir noktaya geliyoruz. Epikuros'un mantığının son derecede basitliği herkes tarafından kabul edilmektedir. Ancak bu mantık temelde hak etmediği bir küçümsenme ile ele alınmaktadır. Bu mantık gerçekten dar anlamda duyumcu ve ampirik bir mantıktır ve bu görüş açısından değerlendirilmesi gerekir. Bu açıdan ele alındığında, hakkında sahip olduğumuz eksik ve çarpıtılmış bilgilerden çıkarabildiğimiz ölçüde bu mantığın ana ilkelerinin sadece açık ve sağlam olmakla kalmadıklarını, aynı zamanda onların her tekelci ampirizmin artık doğru olmaktan çıktığı o belli noktaya kadar karşı-çıkılamaz olduklarını görüyoruz.

Epikuros'a göre her türlü bilginin en son temeli, her zaman için kendinde doğru olan duyusal algıdır. Yanlış, ancak bu algıyla onu doğuran nesne arasında kurulan ilişkiden ileri gelebilir. Bir deli bir ejderha gördüğünde bu algısı, algı olarak kendisini aldatmamaktadır. O bir ejderhanın imgesini görmektedir. Ne akıl, ne düşünce kuralları bu algıda herhangi bir şeyi değiştiremezler. Ancak bu kişi bu ejderhanın kendisini yutacağına inanırsa, o zaman aldanmaktadır. Yanlış burada algıyla nesne arasında kurulan ilişkide yatmaktadır. Gökyüzünde tam bir biçimde gözlemlenmiş olan bir olayı yanlış yorumladığında bir bilginin yaptığı yanlış da genel olarak bu aynı yanlıştır: Algı doğrudur, ancak varsayılan nedenle ilişkisi yanlıştır.

Aristoteles kuşkusuz doğruyla yanlışın ancak konuyla yüklemin bağlantısın-

da, yani yargıda söz konusu olduğunu ileri sürmektedir: "Kimer" sözcüğü ne doğru, ne de yanlıştır. Ama biri "Kimer vardır" veya "Kimer yoktur" derse, bu iki önermeden her biri ya doğru ya da yanlıştır.

Ueberweg, Epikuros'un "hakikat"le "psikolojik gerçek"i birbirine karıştırdığını ileri sürmektedir.(58-b) Ancak bunu ileri sürebilmesi için onun "hakikat"i psikolojik bir imgenin kendinde bir nesne ile uygunluğu" olarak tanımlaması gerekir. Ueberweg'in mantığıyla uyuşan bu tanımsa ne herkes tarafından kabul edilmektedir, ne de kabul edilmesi zorunludur.

Salt sözcük kavgalarını bir yana bırakalım! Bir deli kendi kendine "bu imge bana bir ejderhayı göstermektedir" derse, bu yargının doğruluğuna artık Aristoteles'in yöneltebileceği bir itiraz yoktur. Delinin gerçekte bundan başka biçimde düşündüğü veya düşünebileceği – o da her zaman değil – burada bizi ilgilendirmez.

Bu akıl yürütmenin Ueberweg'e karşı da yeterli olması gerekir. Çünkü sözcüğün tam anlamında her şeyi kendilerinden çıkardığımız fikirlerimiz kadar gerçekten "kendinde var olan" bir başka şey yoktur. Ama Ueberweg bunu başka türlü anlıyor. Burada da sadece sözcüklerde var olan bu yanlış anlamaya değişik bir cevap vermek gerekir. Şöyle ki: Ueberweg, Epikuros'un bu algısını,"basit", "araçsız" ve "tartışılmaz" bir veri olduğu için "doğru" olarak adlandıramaz, ama "pekin" (certain) olarak adlandırmak zorundadır.

Şimdi kendi kendimize şu soruyu sorabiliriz: Bu bireysel, somut, tek tek algıların araçsız pekinliği, onu Ueberweg gibi anlasak bile her türlü "hakikat"in temeli midir, değil midir? Buna ampirizm "evet", belki Berkeley'in değil ama Platon'un idealizmi "hayır" diye cevap verecektir. Bu karşıtlığın derinliklerine tekrar döneceğiz. Burada yapmak istediğimiz sadece Epikuros'un düşüncelerini tam olarak açıklığa kavuşturmak ve dolayısıyla haklı çıkarmaktır.

Önce şunu belirtelim: Epikuros'un buradaki bakış açısı Protagoras'ınkiyle aynıdır. Bundan ötürü şu sonucu ortaya koyarak Epikuros'u reddedebileceğimizi sanıyorsak ta baştan aldanıyoruz demektir: "O halde Epikuros, Protagoras gibi çelişik iddiaların aynı derecede doğru olduğunu kabul etmek zorundadır". Buna Epikuros şöyle cevap verecektir: Evet, bu iddiaların her biri kendi konusuyla ilgili olarak doğrudur. Aynı konuyla ilgili çelişik iddialara gelince, aslında bu iddialardan her biri ancak "ismen" bu konuyla ilişkilidir. Neden? Çünkü burada gerçekte konular birbirinden farklıdırlar. Çünkü onlar "kendinde şeyler" değil, bu şeylerin imgeleridir. Bu imgeler ise düşüncenin biricik hareket noktalarıdır. "Kendinde şeyler" bilgi olayında birinci dereceden varlıklar değildirler; onlar ancak üçüncü dereceden varlıkları ifade ederler.(59)

(58-b) Ueberweg, "*Grundriss*", 4. Baskı, I. s. 220.

(59) Zeller bu noktayı, Epikuros'un çözmek üzere fazla bir uğraşıya girmemiş göründüğü bir "soruıı" olarak görmektedir (Zeller, 2. Baskı, III. 1. s. 365 ve sonrası). O zaman Protagoras'ın

Epikuros, ampirizmin güvenli yolunda Protagoras'ı aşar. Çünkü o tekrarlanan algılardan doğan ve yalnız başlarına alınan algılarla karşılaştırıldıklarında genel bir kavram karakterine sahip olan imgelerin, hatıraların varlığını kabul eder. Bu genel kavram veya böyle kabul edilen kavram, örneğin birçok atı gördükten sonra oluşan at kavramı, tek ve ilkel at algısından daha az kesindir. Ancak o genelliğinden ötürü düşünmede daha büyük bir rol oynayabilir.

Çünkü genel kavram duyumlardan nedenlere geçmekte, yani kendinde nesneyi incelemekte bir aracı rolü oynar. Bilimi meydana getiren de yalnız bu incelemedir. Gerçekten bütün atomculuk, olayların temeli olarak alınan bir "kendinde şey" kuramından başka nedir? Bununla birlikte bütün genel önermelerin doğruluklarının ölçütünü, onların her türlü bilginin temeli olan algılar tarafından denetlenmeleri verir. O halde genel önermeler hiçbir zaman diğer önermelerden ne daha güvenli, ne de daha doğrudurlar. Onlar her şeyden önce ve sadece insanın şeylerle ilişkilerinden ötürü kendiliklerinden ortaya çıkan ve gelişen "kanılar"dır.

---

sisteminde duyu yanılgılarının olanaksız olduğu hakkındaki iddia şaşırtıcıdır. Bununla birlikte bundan hemen sonra Zeller doğru bir biçimde yanılgının algıda değil, yargıda bulunduğunu söylemektedir. Örneğin suya batırılmış bir değneğe bakan bir göz onu kırılmış görür. Şimdi bu algı doğru ve tartışılamaz olduğu gibi (metinde Ueberweg'e karşı söylediğimiz sözlere bakınız), eğer bu tür algı olmamış olsaydı hiçbir zaman keşfedilemeyecek olan ışığın kırılması kuramının da ana temelidir. Nesnel bir şey olarak göz önüne alınan değneğin kırık olduğu ve suyun dışında da böyle görüneceğini söyleyen yargı kuşkusuz yanlıştır. Ama onu ikinci bir algıyla düzeltmek kolaydır. Eğer bütün algılar bizzat kendileri bakımından mutlak olarak güvenilir ve daha sonraki her türlü bilginin temeli olmamış olsalardı herhangi bir yanlış kanıyı basit olarak reddettiğimiz gibi iki algıdan birini tamamen iptal etmeyi düşünebilirdik. Ama rahatlıkla durumun böyle olmadığı görülmektedir. İçlerinde yanlış bir yargının, kusurlu bir tümevarımın kendisini değiştirmek suretiyle doğrudan doğruya ve farkına varılmaksızın algının işleyişine karıştığı eskilerin varlığını bilmedikleri diğer bazı duyu yanılgıları bile (bununla örneğin retinanın üzerindeki kör noktalardan ileri gelen duyu yanılgılarını kastediyoruz) algı olarak doğrudurlar. Zeller imgenin algısıyla nesnenin algısı arasında yapılacak ayrımın bu sorunu ertelemekten başka bir işe yaramayacağına inanırken büyük ihtimalle bir yanlış anlamaya dayanmaktadır. "Doğru imgeleri yanlış imgelerden nasıl ayırabiliriz?" sorusuna şöyle cevap verilebilir: Her imge doğrudur, yani o, organlarımızın yapısından ileri gelen değişimlere bağımlı olarak konusunu tam bir kesinlikle yansıtır. O halde ne herhangi bir imgeye yanlış diye bakmak, ne de onun yerine bir başkasını geçirmek gerekir. Sadece ilkel imgede bir değişmeyi kabul etmek gerekir. Bütün diğer kavramlarla ilgili olarak olduğu gibi burada da durum şu şekildedir: Önce bir varsayım, ön-tahmin (prolepsis) oluşturulur. Sonra tekrarlanan algıdan bir kanıya (doksa) varılır. Bir örnek olarak, Rousseau'nun, *Emile*'inde, ışığın kırılması kuramını suya daldırılmış değnek olayından nasıl çıkardığı düşünülsün. Epikuros konuyu bu kadar keskin bir biçimde kavramamış olsa bile Cicero'nun ona mal ettiği "bilge kişinin kanıyı (opinio), apaçıklıktan (perspicuitas) ayırdetmesi gerekir" cevabı herhalde ne tamdır, ne de bu noktada Epikurosçu okulun son sözüdür. Tersine bu ayrımın bütün diğer her türlü bilgi edinmede olduğu gibi şöyle gerçekleşmesi gerekir: Önce bir kavram oluşturulur, sonra buna bir kanı getirip bağlanır. Bu kanının, üzerinde konuşulan olayın doğurduğu değişmenin nedenleri hakkındaki algının verilerinden doğal olarak çıkması gerekir.

Bu kanılar, algılar tarafından onaylandıkları zaman doğrudurlar. Çağımız ampiristleri kuramın "olay"larla doğrulanmasını istemektedirler. Bir olayın varlığının kendisine gelince, buna ancak algı tanıklık eder. Buna eğer bir mantıkçı "bir olayın varlığı hakkında bize bilgi veren, son çözümde algı değil, algının yöntemli denetlenmesidir" diyerek karşı çıkarsa ona şöyle cevap verilebilir: "Yöntemli denetlemenin kendisi, son çözümde, ancak algılar ve onların yorumlanma tarzı üzerine uygulanabilir. O halde temel ilkel olay, algıdır" Bu karşıt bakış açıları, doğrulama (vérification) yönteminin salt ampirik karakterde bir yöntem mi olduğu, yoksa her türlü deneyden önce zorunlu olarak kabul edilen birtakım ilkelere mi dayandığı sorununda da kendilerini gösterirler. Burada bu tartışmayı bir çözüme bağlayacak değiliz. Bizim için burada önemli ve yeterli olan, kendi bakış açısından, örneğin hiç olmazsa bir Descartes kadar tutarlı olduğu halde mantıkla ilgili olarak da Epikuros'un kendisine düşman olan bir gelenek yüzünden haksız olarak yüzeysel ve saçma sapan konuşan bir adam olmakla suçlandığını göstermektir. Descartes da geleneksel mantığın tümünü reddeder ve onun yerine bilimsel araştırmaları yönetecek birkaç basit kural geçirir.

Epikuros Yunan-Roma çağının en verimli yazarı olmuştur. Bu konuda sadece Stoacı Krizippos onu geçmek istemiş ve gerçekten de bunu başarmıştır. Ne var ki Krizippos'un yazıları başkalarından alınmış metin ve alıntılarla dolup taştığı halde, Epikuros hiçbir zaman başkalarını anmaz ve her zaman kendi dağarcığına başvurur.

Epikuros'un başkalarının görüşlerini anmaya karşı gösterdiği bu küçümsemede kuşkusuz çoğunlukla materyalist sistemlerde rastladığımız bir köktenciliği, "kanılar tarihi"nin "doğanın tarihi"ne feda edilmesi olgusunu görüyoruz. Şu üç noktayı yeniden kısaca belirtelim: Epikuros kendi kendisini yetiştirmiştir ve zamanının egemen okullarından hiçbirine bağlı olmamıştır. Diyalektikten nefret etmiştir ve ancak günlük dilin terimlerini kullanmıştır. Son olarak Epikuros hiçbir zaman başkalarının adını anmamıştır ve kendisinden farklı düşünen kişilerin varlığını bilmemekle yetinmiştir. Bu son nokta neden ötürü o kadar çok meslekten filozofun Epikuros'a son derece büyük bir kin duymuş olduklarını kolaylıkla açıklar. Onun havailiği (frivolite) hakkındaki suçlamalar da aynı kaynaktan çıkmaktadır. Çünkü bugün bile herkes görünüşte birbirlerine mantıksal olarak bağlanmış, gerçekte anlaşılmaz, saçma sapan cümlelerden meydana gelen, ancak sağlam, tutarlı bir yapı izlenimi veren sistemlere erişmek sevdasındadır. Öte yandan eğer bugünkü materyalistler aslında çok kesin bir anlamı olan ve ancak yeni başlayanlar için karanlık görünen bazı deyimleri yeteri kadar açık olmadıklarını düşündüklerinden ötürü çoğu kez reddedip felsefi terminolojiye karşı çıkmakta fazla ileri gidiyorlarsa, bunun nedeni artık tarihselleşmiş ve anlamı kesinkes belirlenmiş olan birçok terimin farkına varmamaları, onları ihmal

etmeleridir. Epikuros'a böyle bir kınamayı yöneltmek hakkını kendimizde görmemekle birlikte onu da tarihi biraz fazla ihmal etmiş olmasından ötürü eleştirmemiz gerekmektedir. Başka birçok açıdan olduğu gibi bu açıdan da materyalistlerden en çok farklı olan, Aristoteles'tir.

Eğer sadece sağlam, tam ve salt entelektüel-moral temeller üzerine dayanan sistemleri göz önünde tutarsak, Yunan felsefesinin Epikuros ve okuluyla sona erdiğini söylememiz gerekir. Yunan dehasının daha sonraki gelişmeleri pozitif bilimler alanında olacaktır. Kuramsal felsefe ise bu süre içinde bütünüyle Yeni-Platonculukta soysuzlaşacaktır.

Epikuros uzun sürmüş yaşamının son günlerini Atina'da, öğrencileri tarafından çevrilmiş olarak, huzurlu bir ortam içinde geçirirken İskenderiye kenti Yunanlıların entelektüel etkinliklerinin yeni bir atılımına sahne olmaya başlamıştı bile.

Bundan kısa bir süre önceye kadar "İskenderiye zihniyeti" deyimiyle, olaylara düşman her türlü allâmece bilgi (érudition) ve bilimi kötüye kullanan her türlü bilgiçlik (pedantisme) kastedilirdi. İskenderiye okulunda yapılmış olan çalışmaların hakkını veren kişiler bile, bugün de hâlâ genel olarak salt kuramsal bir bilme ihtiyacını doyurma çabalarına bu kadar fazla yer vermesi için canlı bir ulusun alışkanlıklarında tam bir yıkımın meydana gelmiş olması gerektiğini düşünmektedirler.

Bu görüşlerin tersine olarak konumuz bizden biraz daha dikkatle baktığımız takdirde, İskenderiye'nin bilgince dünyasında gerek amaçların izlenmesinde, gerekse araçların seçiminde varlığını gördüğümüz yaratıcı zihniyete, canlı ateşe, görkemli çabaya, cesaret ve sağlamlığa işaret etmemizi istemektedir.

Gerçekten eğer materyalizmle başlamış olan Yunan felsefesi, kısa ve parlak bir yaşam sürdükten sonra düşünülmesi olanaklı bütün değişimlerden geçerek yine materyalist sistemlere ve diğer sistemler üzerinde gerçekleştirilmiş olan materyalist değişikliklere vararak sona ermişse, bütün bu düşünce akımının en son sonucunun ne olduğunu kendi kendimize sormak hakkına sahibiz.

Bu en son sonucun ne olduğu farklı bakış açılarına yerleşilerek araştırılabilir. Felsefe dünyasında Yunan felsefesinin gelişimiyle ilgili bir benzetme bazen rağbet görmüştür. Bu benzetmede Yunan felsefesi gece karanlığından kalkar, sabah, öğle ve akşamdan geçerek tekrar geceye, karanlığa kavuşur. Bu benzetmede doğal olarak önce İonya okulu filozofları, sonra da Epikurosçular bu başlangıç ve sonuçtaki geceyi, yani karanlığı temsil ederler.

Ancak Yunan felsefesinin en son temsilcisi olan Epikuros'un en basit tasarımlara geri dönerken Yunan felsefesini Yunan ulusunun başlangıçlarını belirlemiş olan çocuksu şiirselliğe geri götürmediğini unutmamak gerekir. Tam tersine Epikuros'un öğretisi pozitif bilimler alanında en verimli araştırmalar döne-

mine doğal bir geçişi temsil etmektedir.

Tarihçiler Yunan felsefesinin ani ve hızlı gelişiminin Yunanlılarda seçkin düşünürler kitlesiyle safça hayaller peşinde koşan halk arasında kapanmaz bir uçurum doğurmuş olduğunu hatırlatmaktan hoşlanırlar. Sözünü ettiğimiz tarihçilere göre Yunan ulusunun yıkımının nedeni işte bu uçurum olmuştur. Bu son görüşü kabul etmekle birlikte tek bir ulusun sahneden çekilmesinin insanlığın gelişmesini engellemediğini kesin bir doğru olarak benimsememiz gerekir. Tersine tohumunu meydana getirdikten ve yere bıraktıktan sonra kuruyan bir bitki gibi bu ulus ortadan kalkarken dünyaya etkinliğinin son derecede gelişkin ve olgun meyvelerini bırakır. Bu meyvelerin daha sonraları yeni ve önceden kestirilemeyen birtakım ilerlemelerin tohumlarını oluşturmuş olduğu görüürse, daha yüksek bir bakış açısına, yani uygarlık tarihinin bakış açısına yerleşerek, felsefi ve bilimsel araştırmaların gidişi daha tarafsız bir gözle ele alınabilir. Öte yandan çağımızın doğa bilimlerindeki parlak buluşlarının hemen hemen bütün noktalarda kaynaklarını İskenderiye okulunun geleneklerinde buldukları kolayca kanıtlanabilir.

Bütün dünya İskenderiye kütüphanelerini ve okullarını, Batlamyus'ların ellerinin açıklığını, buradaki hocalar ve öğrencilerin bilimsel heyecanlarını bilmektedir. Ama İskenderiye'nin tarihsel önemini gene de onlarda aramamak gerekir. O daha çok her türlü bilimin yaşamsal ilkesinde, yani "yöntem"de bulunur. Bu yöntem ilk kez İskenderiye'de o kadar yetkin bir biçimde kendini göstermiştir ki daha sonraki bütün çağlar üzerinde etkide bulunmuştur. Yöntem konusunda bu ilerleme ne özel olarak şu veya bu bilimde, hatta ne de yalnız İskenderiye kentinde gerçekleştirilmiştir. Daha ziyade o kurgusal felsefe son sözünü söyledikten sonra bütün Yunan bilimsel araştırmalarının ortak bir özelliği olarak ortaya çıkmıştır. Sofistlerin temelini atmış oldukları dilbilgisi İskenderiye'de örnek eleştirmen, çağdaş filolojimizin bile kendisinden yararlanmış olduğu Samotraslı Aristarkos'la karşılaşmıştır.

Tarih alanında Polybius neden ve eserlerin birbirleriyle zincirlenişini açıklığa kavuşturmaya başlamıştır. Yeniçağ'da büyük Scaliger zamandizinle (chronologie) ilgili incelemelerini Manethon'unkilere bağlamaya çalışmıştır.

Euklides geometrik yöntemi yaratmıştır ve onun "*Elementler*"i, bugün hâlâ geometrinin temelini oluşturmaktadır. Arşimed kaldıraç kuramında bütün statiğin temelini bulmuştur. Onun zamanından Galile'nin zamanına kadar mekanik başka bir ilerleme gerçekleştirememiştir. Thales ve Anaksimandros'tan beri duraklamış olan astronomi, İskenderiye çağının bilimleri arasında özel bir yer tutar. Whevell haklı olarak, "Hiparkos'un tümevarım çağı"nı över. Çünkü tümevarım yöntemi, bütün sağlamlık ve özgünlüğüyle ilk kez gerçekten Hiparkos tarafından kullanılmıştır. Şimdi tümevarım yönteminin kanıtlayıcı gücü, tam

da Demokritos'un ilk kez tam bir biçimde ortaya koymuş olduğu evrenin işleyişinin düzenli ve zorunlu olduğu varsayımına dayanmaktadır. Bunu gördükten sonra Kopernik ve Kepler'lerin zamanında astronominin güçlü etkisini anlamamız zor olmayacaktır. Kopernik ve Kepler bu tümevarım yönteminin gerçek birer yenileyicisi olacaklardır. Francis Bacon ise onun bir sergilemesini verecektir.

Tümevarım yönteminin zorunlu tamamlayıcısı, çağdaş bilimlerin ikinci dayanak noktası, bilindiği gibi deneyimdir (experimentation). Bu da İskenderiye'deki tıp okullarında doğmuştur.

Heraphilos ve Erasistratos, tıp bilgilerinin temeline anatomiyi koymuşlardır. Hatta İskenderiye'de canlı hayvanlar üzerinde kesip biçme çalışmalarının (vivisection) yapılmış olduğu anlaşılmaktadır. Bütün bunların sonucunda en iyi anlamda bir ampirizmi temel olarak benimseyen etkili bir okulun ortaya çıktığı görülmüştür. Bu okul bu alanda gösterdiği çabaların haklı ödülünü gerçekleştirmiş olduğu büyük ilerlemelerde bulacaktır. Bu parlak bilimsel hareketin bütün sonuçlarını ve öğelerini özetleyecek olursak, İskenderiye okulunun çalışmalarına büyük bir saygı duymaktan kendimizi alamayız. Bu hayranlık verici entelektüel atılıma son veren, onun canlılığının tükenmiş olması değildir, olayların gidişidir ve bilimlerin Yeniçağ'daki yeniden doğuşunun, adeta İskenderiye okulunun bir yeniden dirilişi olduğu söylenebilir.

İlkçağ'da yapılmış olan pozitif araştırmaların sonuçlarını küçümsememiz gerekir. Büyük ve kalıcı bir değere sahip olduklarına kimsenin karşı çıkmayı düşünmeyeceği gramer, mantık, tarih ve filolojiyi bir yana bırakarak, burada daha çok içlerinde Yeniçağ'da o kadar dikkate değer başarılı çalışmaların gerçekleştirilmiş olduğu bilimlerin kendilerinde Yunan bilginlerinin elde etmiş oldukları sonuçların büyük bir önem taşımakta olduğunu göstermek istiyoruz:

İçinde olağanüstü olayların birbirini izlediği Homeros'un dünyasını, bu dünyada yaşayan insanların coğrafya ile ilgili bilgilerinin dar çerçevesini, dünya ve yıldızlar hakkındaki safça görüşlerini göz önüne getiren herkes, genellikle o kadar yetenekli olan Yunan halkının evren tasarımının en çocuksu öğelerle başlamış olduğunu kabul edecektir. Yunanlılar, Hintliler ve Mısırlılardan onlar üzerinde kendi çalışmaları olmamış olsaydı asla dikkate değer bir gelişme gösteremeyecek olan dağınık bazı bilimsel araştırma sonuçlarını almışlardı. Akdeniz'i çevreleyen az sayıdaki ülkelerle ilgili yeterli olmayan bir coğrafya bilgisi (ta Platon bu ülkelerin dünyanın ancak küçük bir parçasını oluşturduğunu bilmekteydi), üzerlerinde güneşin battığı yerlerin ötesinde yaşayan Uzak-Batı halkları ve Hyperboréen'ler hakkındaki uydurma öyküler, Scylla ve Charbyde'le ilgili masallar, bütün bunlar, o zamanki Yunanlıların kafasında efsane ve bilimin hemen hemen birbirinden henüz ayrılmadığını göstermektedir. Olaylar böyle bir deko-

ra uygun bir biçimde ortaya çıkmaktadırlar. Tanrılar her doğa olayına karışmaktadırlar. Yunan ulusunun estetik zevkinin o kadar zarif ve göz kamaştırıcı tipler içinde yarattığı bu varlıklar, her yerdeydiler ve hiçbir yerde değildiler. Onların eylemleri doğada neden-eser ilişkilerinin araştırılmasını gereksiz kılıyordu. İlke olarak bu varlıklar, yani Tanrılar her şeye egemen değildiler. Ama güçlerinin sınırları da bilinmiyordu. Her şey olanaklıydı ve hiçbir şey önceden hesaplanamazdı. Yunan materyalistlerinin tersinin saçma olduğunu göstererek bir savı kanıtlama yöntemleri, hani şu "o zaman her şey, her şeyden çıkabilirdi" sözleri, bu dünyada geçerli değildi. Bu dünyada gerçekten de her şey her şeyden çıkabilirdi. Çünkü herhangi bir Tanrı işe karışmaksızın hiçbir yaprak kımıldamaz, hiçbir ışık parlamaz ve doğal olarak hiçbir gökgürültüsü veya şimşek ortaya çıkamazdı. Bu büyülü dünyada bilimin bir başlangıcı bile yoktu.

Romalılarda durum, eğer mümkünse, daha da kötüydü. Zaten onlar ilk bilimsel atılımlarını Yunanlılardan almışlardı. Bununla birlikte kuşların uçuşu, özellikle yıldırım düşmesi olaylarının incelenmesi, doğa bilimleriyle ilgili olarakbazı pozitif olayları tanıtmıştı. O halde Yunan-Roma uygarlığı başlangıçlarında sadece astronomi ve meteorolojiyle ilgili bir miktar önemsiz bilgiye sahipti. Fiziğin, fizyolojinin izi bile yoktu. Olup biten olaylar ya olağandı, ya rastlantısaldı veya olağanüstüydü. Ama bu üç durumda da bilimle bir ilgisi yoktu.Tek sözcükle doğanın incelenmesi için gerekli ilk araçtan, varsayımdan yoksundular.

Eski uygarlığın kısa süren parlak dönemi sonunda ise her şey değişti. Artık doğal olayların kendi yasaları olduğu ve incelenebilecekleri ilkesinden kimse kuşku duymuyordu. Bilimsel araştırmanın yolları açılmış ve düzleştirilmişti. Tek tek olayların özenli incelenmesine ve bu incelenmelerin verdiği sonuçların parlak bir biçimde sınıflandırılmasına yönelen pozitif doğa bilimi, deneyin sınırlarını aşarak şeylerin en son nedenlerine erişmeye çalışan doğa felsefesinden daha şimdiden ayrılmıştı. Doğa incelemeleri kesin bir yöntem bulmuştu. Bilinçli gözlem, rastlantısal gözlemlerin yerine geçmişti. Aygıtlar gözlemlerin pekinleştirilmesine ve sonuçlarının korunmasına yardım ediyordu. Kısaca deneyimler yapılıyordu.

Matematiği zenginleştirip yetkinleştirmekte pozitif bilimler Yunanlılar, Araplar ve Latin-Cermen halklarının gerek kuramsal, gerekse pratik alanda adım adım en yetkin sonuçlara erişmelerini olanaklı kılacak bir aracı elde etmişlerdi. Platon ve Pythagoras öğrencilerine matematik zevkini aşılamışlardı. Euklides'in kitapları aradan iki bin yıldan daha uzun bir süre geçmiş olmasına karşın bugün Newton'un ülkesinde bile hâlâ matematik öğretiminin temelini oluşturmaktadır. Ve İlkçağ'ın bu sentetik yöntemi en büyük zaferini "*Doğa Felsefesinin Matematik İlkeleri*"nde kutlayacaktır.

Göksel cisimlerin hareketleri hakkındaki ince ve karmaşık varsayımlardan yardım gören astronomi, en eski yıldız gözlemcisi ulusların, yani Hintliler, Babilliler ve Mısırlıların erişemedikleri birtakım sonuçları elde etmişti. Gezegenlerin yerlerinin hemen hemen kesin bir biçimde bilinmesi, ay ve güneş tutulmalarının açıklanması, sabit yıldızların kesin kataloglarının çıkartılması, bütün bunlar, Yunan astronomi bilginlerinin erişmiş oldukları başarıların ancak bir ölümünü oluştururlar. Kopernikçi sistemin temel düşüncesi, yani güneşin evrenin merkezinde olduğu düşüncesi de Samos'lu Aristarkos'ta bulunur ve büyük bir ihtimalle Kopernik'in bu görüşten haberi vardı.

Batlamyus'un haritası incelenirse onda da hâlâ efsanevi Güney ülkesine, Afrika'yı Hindistan'a bağlayan ve Hint Okyanusunu ikinci bir Akdeniz yapan – yalnız Akdeniz'den daha büyük bir Akdeniz'dir bu – ülkeye rastlanır. Ancak Batlamyus bu ülkeden sadece bir varsayım olarak söz eder. Bununla birlikte bu harita Avrupa'yı ve Avrupa'ya en yakın olan Asya ve Afrika bölgelerini gösteren kısımlarında ne kadar açıktır! Dünyanın küre biçiminde olduğu uzun zamandan beri kabul ediliyordu. Enlem ve boylam dereceleri yardımıyla yöntemli bir biçimde yapılan yer belirlemeleri, bütün yeni keşifler ve eski bilgilerin içine yerleştirildiği değerli bir çerçeveyi sağlamıştır. Hatta bu dönemde yıldızların ustaca gözlemlenmesi sayesinde dünyanın çevresi bile hesaplanmıştır. Kuşkusuz bu hesaplamada bir yanlış yapılmıştır. Ama bu yanlış daha sonra Amerika'nın keşfedilmesine olumlu bir katkıda bulunmuştur; Çünkü Kristof Kolomb, Batlamyus'un haritasına dayanarak Hindistan'a ulaşmak umuduyla batıya yelken açmıştır.

Batlamyus'tan uzun zaman önce Aristoteles ve ondan önce gelenler, Yunanistan'a yakın veya uzak bölgelerin hayvanbilim ve bitkibilimi ile ilgili epeyi malzeme toplamışlardı. Organik varlıkların iç yapılarının anatomisinin incelenmesi, kesin betimlenmeleri, canlı formlar üzerinde birtakım genel düşüncelere yol açtılar. En basitlerinden en gelişmişlerine kadar bu formlara evrende birtakım yaratıcı kuvvetlerin varlığını gösteren bir dizi kanıtlar gözüyle bakıldı. Bu formların en yetkin örneği insandı. Çoğu zaman doğrulara yanlışlar da karışmış olmakla birlikte bunlar sayesinde bilimsel araştırma tutkusunun devam edeceği süre içinde gerekli olan çok değerli bir temel atılmıştı. Doğu'daki İskender fetihleri bilimleri zenginleştirerek ve karşılaştırmalara yol açarak yeni entelektüel ufuklar açtı. İskenderiye okulu bu malzemelerin sayısını çoğaltti, ayıklamalarını yaptı. Böylece Plinius'un ansiklopedik eserinde doğayı ve insan uygarlığını betimlemeye çalıştığı sırada Yunanlılar insanın evrenle ilişkiler ihakkında eskisinden çok daha derin bir bilgiye sahiptiler. Büyük eserini "Evrensel Ana" doğaya yakarıda bulunarak bitiren ve bir volkan püskürmesini incelerken yaşamını kaybeden bu yorulmak bilmez bilim adamında rastladığımız, doğanın insanın dü-

şünsel yaşamı üzerinde etkisi olduğu düşüncesi, çok verimli bir tasarım ve onu sürekli olarak araştırmalara iten güçlü bir uyarıcı olmuştur.

Fizikte eskiler yaptıkları deneyler sonunda akustiğin, optiğin, statiğin, gaz ve buharlar kuramının temel bilgilerine erişmişlerdi. Tınlayan cisimlerin kütleleriyle doğru orantılı olarak tınlamanın yükselme ve alçalmasını inceleyen Pythagorasçılardan, ışığın kırılması üzerine deneyimler yapan Batlamyus'a kadar Yunan bilginleri, insanlığı büyük buluşlara götürecek olan yola girmişlerdir. Romalıların güçlü yapıları, savaş makineleri, büyük hendekler, siperler kazma çalışmaları, bilimsel bir kurama göre tasarlanmış ve olanaklı olduğu ölçüde kolayca ve az zamanda uygulamaya konulmuşlardır. Doğuluların daha devasa anıtlarıysa ancak zamanın ve zorba hükümdarlar tarafından çalışmaya mahkum edilmiş olan kitlelerin eseri olmuştur.

En ünlü temsilcisi Bergamalı Galenos olan tıp bilimi fizyolojinin en nazik konusunu, sinirlerin görev yapmasını ele almaya başlamıştı. Önceleri bugün fizyologların dalakla ilgili düşüncelerine benzer bir biçimde herhangi bir yararı görülmeyen hareketsiz bir et parçası olarak göz önüne alınan beyin, daha sonraları doktorların gözünde ruhun ve duyumların merkezi olmuştur. Sommering XVIII. yüzyılda beyin kuramını hemen hemen Galenos'un bırakmış olduğu noktada bulmuştur. İlkçağ'da omuriliğin önemi biliniyordu. Charles Bell'den iki bin yıl önce duyumla ilgili sinirlerle hareketle ilgili sinirler birbirinden ayırdediliyordu ve Galenos, çağdaşlarının şaşkınca bakışları arasında, omurilikte parmaklara giden sinirlerin çıktığı bölgenin üzerine etkide bulunarak parmak felcini iyileştiriyordu. O halde ta o zamandan, Galenos'un, fikirlerin kendilerini de bedenin çeşitli durumlarından ortaya çıkan şeyler olarak ele almasına şaşmamamız gerekir.

Doğanın sırlarına derinden nüfuz eden ve ilke olarak meydana gelen her şeyin genel yasalara bağlı olduğu görüşünü önceden varsayan bir çeşitli bilgiler bütününün böylece oluştuğunu gördükten sonra kendi kendimize şu soruyu sormak zorundayız: Acaba bu bilgi ve tasarımları kazandırmakta materyalizmin ne ölçüde bir katkısı olmuştur?

Her şeyden önce tuhaf bir olayla karşı karşıyayız: Büyük doğa araştırıcıları ve bilginlerinden Demokritos dışında hemen hemen hiçbiri özel olarak materyalist okuldan çıkmamaktadır. Tersine en ünlü isimler arasında materyalizme son derece karşı olup, ideale, forma tapan birçok kişiye rastlıyoruz. Önce matematikten başlayalım: Tarih boyunca bize bazen çekici ve derin, bazen ise zihinleri bulandırıcı ve onları bağnazlığa sürükleyici gibi görünen düşlerin yaratıcısı olan Platon, aynı zamanda bilimlerin en açık seçiği, en tutarlısı olan matematiği İlkçağ'da erişebileceği en yüksek noktaya kadar çıkarmış olan bir dizi araştırının manevi babasıdır. İskenderiye matematikçilerinin hemen hepsi Platoncuydular.

Yeni-Platonculuğun soysuzlaşması ortaya çıkmaya başladığında, büyük dinsel patlama gelip de felsefeyi allak bullak ettiğinde İskenderiye okulu hâlâ büyük matematikçiler yetiştirmeye devam ediyordu. Theon ve onun Hıristiyan halk tarafından işkenceler içinde öldürülmüş soylu kızı Hypatia bu bilimsel ilerlemeyi temsil etmektedirler. Pythagoras da kendi okuluna buna benzer bir yön verdirmişti. Pythagorasçı okul Arkytas'ın kişiliğinde çok büyük bir matematikçiye sahip olmuştur. Bu adamların yanında ancak zorlukla bir Epikurosçu Polien'i anabiliriz. Kopernik'in öncüsü olan Sisamlı Aristarkos da eski Pythagorasçı geleneklere bağlıydı. Ekinoksların presessiyonunu bulmuş olan büyük Hipparkos insan ruhlarının tanrısal kaynaklı olduklarına inanıyordu. Eratostenes, şüpheci bazı görüşleriyle Platonculuğu çözüştüren Orta Akademi'nin bir üyesiydi. Plinius, Batlamyus ve Galenos'a gelince, onlar dar anlamda hiçbir sisteme bağlı olmamakla birlikte açıkça panteist görüşleri savunmaktaydılar. İki yüzyıl önce gelmiş olsalardı, belki tanrıtanımazlık ve natüralizmle suçlanıp, materyalizmli savunan kişiler arasına yerleştirilmiş olacaklardı. Yazılarında halkın görüşleriyle tam bir karşıtlık içinde olmasına ve Stoacılığa yönelmesine karşın Plinius, özel olarak hiçbir felsefe okulunun görüşlerini savunmuyordu. Astrolojiyle uğraşmış olarak Batlamyus, evren hakkındaki anlayışını Epikuros'tan çok Aristoteles'in görüşlerine bağlıyordu. Bu üç arasında en fazla filozof olan Galenos ise birbirinden çok farklı sistemler hakkında derin bir bilgisi olan bir eklektikti. Ama bütün bu sistemler arasında en az hoşuna giden Epikuros'unkiydi. O yalnız bilgi kuramında duyumların araçsız olarak doğru bilgi verdikleri yönündeki Epikurosçu ilkeyi kabul ediyordu. Ama bu kuramı da her türlü deneyden önce gelen bazı araçsız, entelektüel doğruların var olduğu hakkındaki görüşüyle tamamlıyordu.(60)

O halde pozitif bilimlerin başarılarında materyalizmin payının zayıf olmasının bir rastlantı olmadığı kolayca görülmektedir. Bu olayın nedenlerini Epiku-

(60) Bu yapıtımızın I. baskısında 65. ve daha sonraki sayfalarda bulunan ve içinde Humboldt'un *Kosmos*'unda vermiş olduğu listeyi göz önünde tutarak bir doğa bilgini olarak Aristoteles'in değerini tartıştığımız pasajı şunu düşünerek çıkardık: Bu sorun Yunan literatürüne ait yapıtların çoğu ortadan kayboldukları halde Aristoteles'in bu konuya ilişkin yapıtlarının korunmuş olması olayıyla kendiliğinden çözülmektedir. Yalnız gene de Humboldt'un şu cümlesinde Aristoteles'in etkisinin biraz gereğinden fazla takdir edilip edilmediğini kendi kendimize sorabiliriz: "Platon'un düşüncelerin matematiksel bir biçimde geliştirilmesi konusuna verdiği büyük önemle, Aristoteles'in organizmaların bütünü hakkındaki morfolojik düşünceleri sanki doğa bilimlerinin gelecekteki bütün ilerlemelerinin tohumlarını içermekteydiler", Erekbilim, organizmalar evreninde kuşkusuz bir çalışma varsayımı olarak değerli bir görüştür. Ama gene de Yeniçağ'da doğa bilimleri alanında gösterilmiş olan büyük gelişme, bu, "evreni bir organizma gibi" gören tekelci anlayışın yıkılmasından sonra ortaya çıkmıştır. Cansız doğa, dolayısıyla doğanın genel yasaları hakkındaki bilgimiz Aristoteles'ten çok daha fazla fizik ve kimyayı olanaklı kılan tek görüş olan Demokritos'un temel görüşüne bağlıdır.

rosçuluğun dinginci (quietiste) ve temaşacı (contemplatif) karakterinde de aramamak gerekir. Bu sözünü ettiğimiz bilim ustalarındaki "idealist" eğilimin onların buluş ve yaratımlarıyla yakından ilişkili olduğunu kabul edelim.

Burada büyük bir doğruyu derinleştirme fırsatını kaçırmayalım: Bilimi en fazla ilerleten, hatta insana en çok doğruları sağlayan şeyler, her zaman nesnel olarak kesin ve akla uygun olan şeyler değildir. Nasıl ki bir cisim bir yayı izleyerek düştüğünde hedefine eğik bir düzlemde düştüğünden daha kısa bir zamanda varırsa, aynı biçimde insanın yapısı öyledir ki çoğu kez hayalgücünün dolaylı yolu onu çıplak hakikati kavramaya, bu hakikati saran çeşitli örtüleri aralamaya çalışan sakin bir zihnin çabalarından daha kısa bir zamanda eriştirir.

Eskilerin atomculuğunun mutlak hakikate sahip olmamakla birlikte bilimsel olarak tasarlanması olanaklı olduğu ölçüde şeylerin özüne, Pythagorasçı sayılar kuramından veya Platon'un İdealar kuramından çok daha fazla yaklaşmış olduğu kuşkusuzdur. Ne olursa olsun o doğa olaylarının bilimine bizi götüren yolda hemen hemen hepsi tek bir kişinin düşlerinden çıkan, derin ama kuşku götürür kuramlara oranla, daha doğrudan ve daha kesin bir adımı oluşturmuştur. Bununla birlikte Platoncu İdealar kuramı, insanın salt formlara karşı duyduğu o sonsuz sevgiden ayrılamaz. Bu kuramda ilineksel ve kusurlu olanlar dışarı atıldığında, evrendeki her türlü formun matematik bir yapıda olduğu görüşü ortaya çıkar. Pythagoras'ın sayılar kuramı da böyledir. Uyumlu olan her şeye karşı derin bir sevgi, müzik ve matematiğin salt sayısal ilişkilerini derinleştirme ihtiyacı insan ruhunda yaratıcı düşünceyi oluşturmuştur. Platon'un okulunun girişine "geometri bilmeyen buraya girmesin!" yazısını koydurduğu günden İlkçağ uygarlığının sonuna kadar bilimsel yaratılar ve buluşlar tarihi, sürekli olarak şu hakikati doğrulamaktadır: Zihnin duyusal-üstüne olan eğiliminin, soyutlama yoluyla duyusal olaylar dünyasının yasalarını buldurtmakta güçlü bir katkısı olmuştur.

Peki o halde materyalizmin değeri nerededir? Sanat, şiir ve entelektüel yaşamın diğer alanlarında olduğu gibi sakın pekin bilimler alanında da hayalgücünün düşlerinin daha üstün olduğunu kabul etmemiz gerekli olmasın? Kuşkusuz ki hayır! Sorunun bir diğer yanı daha vardır. Materyalizmin dolaylı etkisi ve bilimsel yöntemle ilişkileri incelendiğinde bu diğer yanın ne olduğu ortaya çıkmaktadır.

Zihnin hakikate doğru yönelimi hareketinde bu hareketin canlılığı ve yönü üzerinde psikolojik atılımın, bazı ereksel nedenlerin önsezisinin büyük bir etkide bulunmuş olduğunu kabul ettiğimizde, şunu da bir an için bile unutmamalıyız ki bilimin gelişmesini o kadar uzun bir süre ve o kadar güçlü bir biçimde engellemiş olan ve hâlâ da çeşitli bakımlardan engellemekte devam eden de özellikle bu hayalgücünün kaprisleri, mitolojik bakış açısı olmuştur. İnsanın önyar-

gılarından kurtulmuş olarak açık ve seçik bir biçimde özel olayları incelemeye başladığı, bazen yanlış da olsa gözlemlerinin sonuçlarını basit ve sağlam bir kurama bağladığı an, bilimin gelecekteki ilerlemeleri güvence altına alınmış demektir. Bu yöntem, bazı ereksel nedenlerin keşfinde kullanılan hayalgücüne özgü yöntemden kolaylıkla ayırdedilebilir. Bu beriki yukarıda işaret ettiğimiz gibi entelektüel yetilerin kaşılıklı etkileşmelerini kolaylaştırmasından ötürü uygun durumlarda yüksek bir öznel-psikolojik değere sahipse de, şeyleri açık ve yöntemli olarak incelemeye başlamanın onları bilme yönünde atılan ilk adımı, onları bilmenin biricik gerçek başlangıcını oluşturduğu söylenebilir. Bu yöntem, değerini nesnelliğine borçludur. Şeyler adeta kendilerinin bu biçimde ele alınmalarını istemektedirler ve doğa ancak iyi bir biçimde ortaya konmuş sorulara cevap vermektedir. Bu noktada Yunan'da bilimsel zihniyetin kaynaklarına, yani Demokritos'un sistemine ve onun etrafında yapmış olduğu aydınlık etkiye geçebiliriz. Bu ışık, bütün Yunan ulusunu aydınlatmıştır. O, zihnimizin maddi evren hakkında oluşturabileceği ve çok renkli, değişme içindeki evreni, değişmeyen, fakat hareket eden moleküllere indirgeyen en basit, fakat akla en uygun tasarımda bütün parlaklığıyla parlamaktadır. Epikuros'un materyalizmine de çok sıkı bir biçimde bağlı olan bu öğreti, bütün önemini ancak Yeniçağ'da kazanmışsa da evrendeki değişmeler hakkında son derecede açık seçik bir kuramın ilk örneği olarak İlkçağ'da da büyük bir etkide bulunmuştur: Platon'un kendisi "var-olmayan", ancak evreni kurması için vazgeçilmez olan maddesini en basit ve hareketli parçacıklara böler; boşluğun varlığını kabul etmeyi o kadar inatçı bir tarzda reddeden, maddenin sürekliliğini temel bir ilke olarak ortaya koyan Aristoteles de bu bakış açısının izin verdiği ölçüde hareket ve değişme öğretisinde açıklık ve seçiklikte Demokritos'le yarışmaya çalışır.

Bugünkü atomculuğumuz kimyadaki gelişmelerden, titreşimler kuramından ve en küçük moleküllerde etkide bulunan kuvvetlerin matematiksel açıklamasından bu yana, pozitif bilimlerle, kuşkusuz çok daha doğrudan ilişkiler içindedir. Ancak genel olarak o kadar bilmecemsi olan bütün doğa olaylarının, çeşitli maddelerin ortaya çıkması, çözülmesi, görünüşte yok olması ve açıklanamayan bir biçimde yeniden kendisini göstermesi olaylarının, tek sözcükle bütün şeylerin, tek, mutlak bir ilkeye, elle tutulur bir ana tasarıma bağlanması, İlkçağ'da doğa bilimi için adeta Kristof Kolomb'un yumurtası ödevini görmüştür. Büyülü bir değnekle dokunulmuşçasına Tanrıların ve cinlerin (génies) o fantastik işe karışmaları ortadan kaybolmuştur. Düşçü kafalar olaylar dünyasının gerisinde bulunan gizli şeylerle ilgili olarak ne düşünürlerse düşünsünler, duyusal dünya her türlü sisten arınmış olarak bilginlerin gözleri önüne serilmiştir. Platon ve Pythagoras'ın gerçek öğrencileri de İdealar veya mistik sayıların dünyasını araçsız olarak gözlerinin önünde kendilerini gösteren şeylerle karıştırmaksızın

doğa olayları üzerinde düşünmekte ve deney yapmaktaydılar. Çağdaş Almanya'da bazı natüralist filozofların içine düşmüş oldukları karıştırma İlkçağ'da ancak gerileme döneminde, yani Yeni-Platoncular ve Yeni-Pythagorasçı-ların artık kendilerini tamamen düşlerine kapıp koyverdikleri dönemde ortaya çıkmıştır. Böylelikle Yunan felsefesi ta başlangıçlarından tam bir gerilemeye yüz tuttuğu zamana kadar belli bir anlamda "materyalist" bir havayı sürekli olarak korumuştur. Duyusal dünyayla ilgili olaylar, dış algı yardımıyla veya hiç olmazsa "duyularla kavranılabilir" olarak tasarlanan şeyler yardımıyla açıklanmıştır.

Epikurosçu sistemin bütünü hakkında ileri sürülebilecek görüş ne olursa olsun, İlkçağ fizikçilerinin bu sistemin kendisinden çok içermiş olduğu materyalist ilkelerinden yararlanmış oldukları kesindir. İlkçağ'ın bütün felsefe okullarından en az değişeni ve birliğini en az kaybedeni Epikurosçu okul olmuştur. Bir Epikurosçunun başka sistemlere geçişine pek rastlanmamıştır. Zamanla üstadlarından en çok uzaklaşmış olan tilmizlerinde bile onun öğretisini değiştirme yönünde bir çabaya seyrek olarak rastlanmaktadır. Bu kadar direşken olan bu tekelci tutum, Epikurosçu okulda ahlâksal yanın fiziksel yana ağır bastığını göstermektedir. XVII. yüzyılda Gassendi Epikuros'un sistemini yeniden ortaya koyduğunda ve Aristoteles'in sisteminin karşısına yerleştirdiğinde, zamanın egemen görüşü olan Hıristiyanlığın izin verdiği ölçüde onun ahlâkını da ön plana koymaya çalışmıştır ve bu ahlâkın da çağdaş zihniyetin gelişmesine güçlü bir katkıda bulunmuş olduğu yadsınamaz. Bununla birlikte bu dönemde yapılan en önemli iş, Demokritos'un temel düşüncesini derhal sistemin zincirlerinden kurtarmak oldu. Descartes, Newton ve Boyle gibi kişiler tarafından birçok noktada değişikliklere uğratılan parçacıklar kuramı, Yeniçağ'da doğa bilgisinin temelini oluşturdu. Bu cisimcikler, hareketleriyle bütün doğa olaylarını meydana getirdiler. Ancak bilimlerin yeniden doğuşunun hemen arkasından Epikuros'un sisteminin çağdaş toplumlar üzerinde güçlü bir etkide bulunmasını sağlayan, tarihsel öneminden ötürü kendisine ayrı bir bölüm ayıracağımız Romalı Lucretius Carus'un öğretici şiiridir. Bu şiir bize aynı zamanda Epikuros'un öğretisinin en önemli noktalarını derinleştirme olanağını verecektir.

Beşinci Bölüm

LUCRETİUS'UN DOĞA HAKKINDAKİ ÖĞRETİCİ ŞİİRİ

Roma ve materyalizm – Lucretius: Karakteri ve eğilimleri – Birinci kitabın özeti: Din, her türlü kötülüğün kaynağıdır – Hiçten hiçbir şey çıkmaz ve hiçbir şey yok edilemez – Boşluk ve atomlar – Empedokles'e övgü – Evren sonsuzdur – Yerçikimi fikri – Bütün olanaklı birleşmelerde özel ve kalıcı bir durum olarak ereklilik – İkinci kitabın özeti: Atomlar ve hareketleri – Duyumun kaynağı – Varlığa gelen ve yokluğa giden dünyaların sayısı sonsuzdur – Üçüncü kitabın özeti : Ruh – Ölüm korkusunun boşunalığı – Dördüncü kitabın özeti: Özel insanbilim (anthropologie) – Beşinci kitabın özeti: Evrenin doğuş öğretisi – Doğanın açıklamasında olanaklar yöntemi – İnsan türünün gelişimi – Dillerin, sanatların, devletlerin kaynağı – Din – Altıncı kitabın özeti: Meteorolojik olaylar – Hastalıklar – "Avernien" bölgeler – Mıknatıs çekimi kuramı.

Bütün İlkçağ ulusları içinde Roma ulusu belki ta ortaya çıktığı andan itibaren materyalist görüşlere en fazla karşı çıkan ulus olmuştur. Roma dininin kökleri derin bir biçimde boşinançlarda bulunmaktaydı ve Roma'nın bütün siyasal yaşamına boşinançlar egemendi. Romalılar geleneksel törelerini son derecede büyük bir inatla korumaktaydılar. Sanat ve bilimin Romalılar için fazla çekici bir yanı yoktu. Doğa incelemelerinin çekiciliği ise bunlarınkinden de azdı. Romalıların yaşamlarındaki pratikçi eğilimleri, onların bütün eylemlerinde kendisini açık bir biçimde göstermekteydi. Bu eğilimin kendisi ise materyalist olmaktan uzak genel olarak tinci (spritualist) bir eğilimdi. Romalılar insanlara egemen olmayı zenginliğe, şerefi refaha, başarıyı geri kalan her şeye yeğ tutuyorlardı. Romalıların sahip oldukları erdemler barış, girişimci çalışkanlık, adalet erdemleri değildi; cesaret, dayanıklılık, kanaatkârlıktı. Romalıların kusurlarını meydana getiren şey aslında şatafattan hoşlanmaları veya yaşam zevklerinden yararlanma arzuları değildi; katılıkları, zalimlikleri ve hainlikleriydi. Savaşçı karakterleriyle birlikte bulunan örgütleme yetenekleri, Romalıların bilincinde oldukları ve kendisinden her zaman için gurur duydukları büyüklüklerini meydana getiriyordu. Yunanlılarla ilk temasa geldikleri andan itibaren Romalılarda Yunan halkına karşı bir antipati kendisini gösterdi. Bu, bu iki ulusun karakterlerinin farklılığından doğan ve yüzyıllarca sürecek olan bir antipatiydi. Yunan sanat ve edebiyatı Roma'ya ancak Anibal'in yenilgiye uğratılmasından sonra yavaş yavaş nüfuz etmeye başladı. Ancak onunla aynı zamanda Asya ve Afrika uluslarının gösteriş düşkünlükleri, gevşeklikleri, bağnazlık ve ahlâksal düşüklükleri de Roma'ya gir-

diler. Roma toplumunun kalburüstü insanları entelektüel kültürden, yaşamın ince zevklerinden gitgide daha çok hoşlanmaya başladıkları sırada yenilmiş uluslar yeni başkentlerine akın akın geldiler ve oraya kendileriyle birlikte İlkçağ halklarının değişik törelerini getirdiler. Komutanlar ve konsül yetkisinde olan valiler, Yunan sanatının başyapıtlarını ellerine geçirdiler. Roma'da birçok kez Yunan felsefe ve hitabet okulları açıldı ve kapatıldı. Büyüsüne karşı uzun zaman direnildiği için daha da parlak bir başarıya erişecek olan Yunan kültürünün toplumu çözüştürücü etkisinden korkuluyordu. Yaşlı Cato'nun kendisi bile Yunanca öğrenmişti; Yunan dili ve edebiyatı incelendikten sonra Yunan felsefesinin etkisi de kendisini göstermekte gecikemezdi.

Cumhuriyet'in son yıllarında Yunan kültürü davayı tümüyle kazanmıştı. İyi eğitim görmüş her Romalı, Yunancayı anlıyordu. Roma'nın genç soyluları, Yunanistan'a öğrenime gidiyorlardı ve en yetkin zihinler Yunan edebiyatını örnek alıp ulusal edebiyatlarını biçimlendirmeye çalışıyorlardı.

Romalıların dikkatini özellikle iki felsefe okulu, Stoacı ve Epikurosçu okullar çekti. Bunlardan ilki, o haşin erdem gururu ile özü itibariyle Romalı karakterine uyuyordu. İkincisi ise bu sözünü ettiğimiz zamanın ve daha sonraki dönemlerin zihniyetine daha uygun düşmekteydi. Öte yandan bunların her ikisi de pratik eğilimli ve dogmatik karakterliydiler. Bu ise Roma dehasının bir özelliğiydi.

Aralarındaki keskin farklılıklara karşın o kadar çok ortak noktaları olan bu iki okul, Roma'da birbirlerine anayurtlarında olduklarından daha iyi davrandılar. Ancak Krizippos'tan bu yana Stoacılar tarafından Epikurosçular hakkında sistemli olarak uydurulan aşırı kara çalmaların Roma'da da yayılmış olduğu doğrudur. Orada kısa bir süre sonra her Epikurosçuya tutkularının kölesi olan biri gözüyle bakılmaya başlandı ve Epikurosçular tarafından benimsenmiş olan doğa felsefesi, hiçbir saçma sapan, anlaşılmaz söz içermeyen o doğa felsefesi, gitgide daha havai bir biçimde değerlendirildi. Bu, sözcüğün kötü anlamındaki "Epikurosçuluk"u halka kadar indirip yaygınlaştırmakta ve ona aslında ciddi bir incelemenin hemen ortadan kaldıracağı bir gülünçlük havasını yüklemekte Cicero'nun kendisinin de kabahati vardır. Bununla birlikte Romalıların çoğu felsefeyi amatörce yapıyorlardı. Bundan dolayı herhangi bir sisteme ona karşıt olan sistemlerin yüzüne bakmayacak kadar aşırı bir biçimde bağlanmıyorlardı. Güvenli toplumsal mevkileri, evrensel siyasal ilişkileri, Romalıları her türlü önyargıdan kurtarmaktaydı. Bundan dolayı Seneka'da bile, Gassendi'nin onu Epikurosçuların arasında saymasına olanak verecek görüşlere rastlanır. Stoacı Brütüs'le Epikurosçu Cassius, Sezar'ın öldürülmesi olayında aynı derecede ellerini kana bulamışlardır. Cicero'da olumsuz bir biçim altında gördüğümüz Epikurosçu öğretinin bu kolay ve popüler anlayışı Epikurosçuluğun en değişik başka

okullarla uzlaştırılmasına olanak veriyorduysa da öte yandan Roma Epikurosçularından çoğunun karakterini bozuyor ve böylece halkın Epikurosçulara saldırısına bir dayanak noktası sağlıyordu. Romalılar Yunan uygarlığı hakkında henüz yüzeysel bir bilgiye sahip oldukları dönemde bile, ilkel törelerinin haşinliği yerine gösteriş ve sefahat arzularını koymaya başlamışlardı ve genellikle görüldüğü gibi daha önce uzun bir süre bastırılmış olan tutkuları bu kez zincirden boşanmış gibi ortaya fırlamışlardı. Marius ve Sulla zamanında törelerdeki bu değişme artık bütünüyle olup bitmişti. Romalılar kuramsal materyalizmi tanımadan önce, hem de bu sözcüğün en kötü anlamında "pratik materyalist" olup çıkmışlardı! Oysa Epikuros'un kuramı, genel olarak, Romalıların bu pratiğinden çok daha saf, çok daha yüceydi. Romalılar iki seçenek karşısındaydılar: Kendilerini yola sokmak ve bilgece bir disipline boyun eğmek veya arzu ettikleri bir Epikurosçuluğa erişmek için gerek dostları, gerekse düşmanları tarafından yerli yersiz ortaya atılmış olan iddiaları ona katarak Epikurosçu kuramı çarpıtmak, bozmak! Felsefe konusunda daha derin bilgili, daha soylu karakterli insanlar bile, hiç olmazsa daha rahat, daha elverişli bir anlayış olduğu için bu ikinci şıkkı yeğlemişlerdir. Böylece Horatius, gerçek Epikurosçuluğun o sert ahlâkını bir kenara itip kötü yürekli alaycı bir dille kendisinin "Epikurosçu sürünün bir domuz"u olduğunu söylemektedir. Bu aynı Horatius kendisine örnek olarak da genellikle Kyrene'li Aristippos'u almaktadır.

Vergilius, Epikurosçuluk hakkında daha az kesin bir dil kullanır. Onun da hocası bir Epikurosçu olmuştur. Ama Vergilius, çeşitli sistemlere ait birçok görüşü benimsemiştir. Bütün bu yarı-filozoflar arasında, öğretici nitelikteki şiiri "*Şeylerin Doğası Hakkında*"sı (*De Rerum Natura*), Rönesans'tan bu yana Epikuros'un öğretisini ortaya koymak ve aydınlatmakta başka herhangi bir yapıttan daha çok katkıda bulunmuş olan mükemmel bir Epikurosçu, Titus Lucretius Carus yükselmektedir. XVII. yüzyıl materyalistleri Lucretius'u inceliyor ve seviyorlardı. Materyalizm ancak günümüzde eski geleneklerden tam olarak kurtulmuş görünmektedir.

Titus Lucretius Carus, milattan önce 99 yılında doğmuş ve 55 yılında ölmüştür. Yaşamı hakkında hemen hemen hiçbir şey bilinmemektedir. Roma'da iç savaşlar ortasında kendisine manevi bir sığınak ararken bunu Epikuros'un felsefesinde bulmuştur. Dostu şair Memmius'un da Epikurosçuluğa katılmasını sağlamak için, sözünü ettiğimiz büyük şiirini yazmaya girişmiştir.

Devrinin çalkantıları ve boşluğuna karşı felsefenin yararlarını ortaya koyarken gösterdiği coşkunluk, Lucretius'un yapıtına Epikuros'un o huzur ve sükûn dolu yaşamının tatlı havasını unutturan ve zaman zaman sistemine adeta Stoacı bir hava verdiren belli bir soyluluk, bir dinsel ateşlilik kazandırmaktadır. Dernhardy, "*Roma Edebiyatı Tarihi*"nde, "Lucretius, Epikuros ve taraftarlarından

yalnızca bir doğa felsefesinin iskeletini almıştır" derken yanılmaktadır. Bu dil bilgini burada Epikuros'un önemini tanımazlıktan gelmektedir. Şu pasajda ise Epikuros'u daha da haksız bir biçimde değerlendirmektedir: "Lucretius bu temeller üzerinde mekanik bir doğa tasarımını yaratmıştır. Ancak o her türlü dinsel geleneğe karşı bireyin özgürlük ve bağımsızlık haklarını savunmaya çalışarak bilgiyi pratiğin içine sokmak ve bilim sayesinde kendisini şeylerin temeline ve özüne nüfuz ettirerek insanı tam olarak özgürlüğüne kavuşturmak istemiştir."

Yukarıda bu, "insanı özgürlüğüne kavuşturma" eğiliminin, Epikuros'un sisteminin özünü oluşturduğunu gördük. Gerçi Cicero'nun yetersiz açıklamaları bu konuda bir yargıda bulunmamıza olanak verici nitelikte değildir. Ama çok şükür Laertius'lu Diogenes, filozoflar hakkındaki mükemmel yaşam öykülerinde Epikuros'un bu konudaki kendi sözlerini saklamıştır. Nitekim biz de bir önceki bölümde onun bu sözlerine dayandık.(61)

Lucretius'u, kendisine o kadar büyük bir coşku vermiş olan Epikuros'a doğru çeken şey, esas olarak bu Yunan filozofunun ahlakı sarsılmaz bir temel üzerine oturtmak için Tanrı korkusunu ortadan kaldırmaktaki gözüpekliği ve ahlâksal gücü olmuştur. Memmius'a hitaben yazmış olduğu şiirinin parlak girişinden hemen sonra Lucretius bunu açıkça belirtir:

Göz göre göre sürünürken insan yaşamı
Ezici ağırlığı altında batıl inançların,
Asık suratlı bağnazlık, göğün
Dört bir yanından kuşatmışken ölümlüleri,
İlk bir Yunanlı dirençle kafa tuttu.
İlk o dimdik durdu ve meydan okudu.
Ne şimşek yıldırdı onu, ne Tanrı efsaneleri,
Ne göğün homurdayan öfkesi, hatta tam tersi
Mertliği pekişti bu engellerle ve o, ilk kez o,
Açmayı diledi doğa kapılarına vurulmuş kilidi.

Lucretius'un başka kaynaklardan da yararlanmış, Empedokles'in yazılarını özenle incelemiş ve şiirinin doğanın tarihi ile ilgili kısımlarında belki kendi gözlemlerinden de faydalanmış olduğunu yadsımıyoruz. Ama unutmayalım ki Epi-

---

(*) Çevirenin notu: Bütün bu bölüm boyunca Lucretius'un şiiri ile ilgili olarak Sayın Tomris Uyar–Turgut Uyar'ın çevirisine dayanıyoruz; Bkz: "*Evrenin Yapısı*", Hürriyet yay. 1974, İstanbul.

(61) Ritter'in, Lucretius'la Epikuros'un öğretileri arasında farklılıklar olduğunu gösterme girişimlerinin çürütülmesi için Zeller'e bakınız (Zeller, "*Philos. der Griechen*", III. 1. s. 499). Buna karşılık Teuffel, Lucretius'un "insanı boş inançların karanlığından kurtarma" yönündeki coşkusunu özellikle ön plana koymakta tamamen haklıdır ["*Gesch.d.röm.Liter.*", s. 326 (2. baskı, s.

kuros'un kaybolmuş kitapları içinde hangi hazinelerin bulunduğunu bilmiyoruz. Hemen hemen bütün eleştirmenler Lucretius'un bu şiirini, özgünlük ve canlılığından ötürü Augustus'tan önceki çağın edebiyat eserleri içinde ön sıraya yerleştirmektedirler. Bununla birlikte onun öğretici nitelikteki bölümleri genellikle kuru, geri kalan diğer şiirsel betimlemelerle bağlantısız veya ancak ani geçişlerle onlara bağlanan bir özelliktedir.

Lucretius bu şiirdeki üslubu yalın, sert ve son derecede eskidir (archaique). Kendilerini daha önce gelen kaba öncülerinden üstün hisseden Augustus çağı şairleri, bununla birlikte, Lucretius'a saygı gösterirler. Aşağıdaki dizelerde Vergilius'un kendisinden söz ettiği kişi, Lucretius'tur:

> *Şeylerin nedenlerini tanıyabilmiş olan*
> *Bütün korkuları, acımasız yazgıyı ve doymak bilmeyen*
> *Akheron'un gürültüsünü ayakları altında ezmiş olan ne mutludur!*

O halde Lucretius'un Romalılar arasında Epikurosçu felsefenin yayılmasına güçlü bir biçimde katkıda bulunmuş olduğu kuşkusuzdur. Bu felsefe Augustus'un hükümdarlığı zamanında doruk noktasına erişmiştir. Çünkü bu zamanda o artık Lucretius gibi bir temsilciye sahip olmamakla birlikte Mesenus ve İmparatorun etrafında toplanan bütün "zevk dostu" şairleri kendine çekmekte ve onlara kılavuzluk etmekteydi.

Bununla birlikte Tiberius ve Neron zamanında her türlü canavarlık kendini gösterdiğinde ve tehlikeler veya utanç duygsu artık dünya zevklerini zehirlediğinde, Epikurosçular kendilerini tümüyle kenara çekmişlerdir. Hıristiyanlık öncesi felsefenin bu son döneminde kötülük ve korkaklığa karşı savaşı kabul edenler ve zorbaların kurbanı olarak yiğitçe bir soğukkanlılıkla ölümü karşılayanlar, esas itibariyle Seneka ve Poetus Thrasieas gibi Stoacılar olmuştur.

Şüphesiz Epikurosçu felsefe de o saflığı ve özellikle güçlü Lucretius'un kendisine verdirmiş olduğu gelişim çizgisiyle, insanların ruhunda Stoacılarınkinden daha az cömertçe olmayan birtakım duyguları ve atılımları yaratabilirdi. Ne var ki Lucretius'un sergilemiş olduğu nitelikler, yani saflık, güçlülük ve canlılık, Epikurosçu okulda gitgide azalacaktır. Belki de o Lucretius'tan günümüze kadar bu niteliklere bir daha rastlamamıştır. O halde bu dikkate değer insanın ya-

---

371)]. Şu noktanın belirtilmesiyle Epikuros ve Lucretius'un tutumları daha açıklığa kavuşturulabilir: Lucretius'un gerçek özgünlüğünü oluştuğunu şey, soylu ve temiz bir karakterin dinin alçaltıcı ve cesaret kırıcı etkisine karşı gösterdiği ateşli bir nefrettir. Kuşkusuz Epikuros için de felsefenin amacı, bizi dinden kurtarmaktır. Ama Yunan filozofu bunu tam bir ruhsal sükûnetle gerçekleştirmeye çalışır. Bu tutum farklılığının kaynağında da Yunanlıların dininden daha iğrenç, daha zararlı olan Roma dininin etkisini görebiliriz. Bununla birlikte Latin şairinin ruhunda her türlü dine karşı şiddetle bir tiksinme duygusu vardır ve hiç kuşkusuz Yeniçağ'da Lucretius'un kazandığı önemi esasta Epikurosçu olan görüşleri kadar bu özel yapısıyla açıklamamız gerekir.

pıtına çok özel bir ilgi göstermemiz gerekmektedir:

Bu şiirin başında yaşam, refah ve barış dağıtıcısı Venüs'e hitaben yazılmış içinde açık ve derin düşünceler, zengin mitolojik benzetmeler bulunduran bir yakarı (invocation) kısmı vardır.

Bu ilk dizelerden itibaren Epikurosçuluğun din karşısındaki özel tutumunu görürüz. Lucretius dinin fikirlerini ve şiirsel biçimlerini apaçık bir içtenlik ve heyecanla kullanır; ama bu hemen biraz sonra, yani yukarıda aldığımız pasajda, sisteminin ana değerini Tanrılar hakkında duyulan insanı alçaltıcı korkuyu ortadan kaldırmasında görmesine bir engel olmaz. Etimolojisi kesin olmamakla birlikte insanın Tanrı karşısındaki bağımlılığını ve düşüklüğünü ifade eden Latince "religio" sözcüğü, Lucretius'un doğal olarak şiddetle karşı çıkacağı bir fikri içermekteydi. Böylece bu açıdan sisteminde en ufak bir kuşku veya çelişkinin izine rastlanması söz konusu olmaksızın Lucretius bir yandan Tanrılara yakarırken öte yandan dine saldırır.

Eskiden insanı acımasızca ezmekte olan dinin, bir Yunanlının – bu Yunanlı Epikuros'tur, Demokritos değildir. Lucretius, Demokritos'u da yüceltir; yalnız o, Epikuros'a oranla kendisine daha uzaktır – özgür ve gözüpek araştırmaları sayesinde nasıl devrildiğini ve ayaklar altına alındığını gösterdikten sonra Lucretius, felsefenin insanı ahlâksızlığa ve ağır suçlara (crime) sürükleyip sürükleyemeyeceğini kendi kendine sorar.

Bu sorusuna cevap olarak Lucretius tarihte en büyük canavarlıkların kaynağının, tam tersine, her zaman için din olmuş olduğunu ve sonsuz cezalara çarptırılacakları yönündeki saçma korkularının insanları, mutluluk ve ruh huzurlarını kâhinlerin yaratmış oldukları dehşet duygularına feda etmeye ittiğini gösterir.(62)

Şairimiz daha sonra ilk aksiyomunu geliştirir: Hiçten hiçbir şey çıkmaz. Bugün bir deney verisi olarak alınabilecek olan aksiyom, o zaman bilimlerin içinde bulundukları duruma uygun olarak daha ziyade bir çalışma varsayımı niteliğinde her türlü bilimsel deneyin temeli olma özelliğini taşıyordu. Herhangi bir şeyin yoktan meydana geldiğini düşünen bir insan, olayların her an bu önyargısını doğruladıklarını görebilir. Ama bunun tersinden emin olan bir insan, ancak bu insan, araştırmalara uygun bir zihin yapısına sahiptir ve olayların nedenlerini açığa çıkarabilir. Şimdi Lucretius tarafından bu aksiyomun nasıl kanıtlandığını görelim: Eğer şeyler hiçten doğabilseydi, bu varlığa getirici nedenin özü gereği sınırsız olması, dolayısıyla her şeyin her şeyden çıkabilmesi gerekirdi.

---

(62) Sık sık anılmış olan şu çok zengin anlatımlı dize burada bulunmaktadır: Tantum religio potuit suadere malorum [Kötülüğün bu kertesine bağnazlık götürür kişiyi] (Lachmann baskısı, I, 101).

O zaman denizin içinden insanlar, topraktan balıklar çıkabilirlerdi. Hiçbir hayvan, hiçbir bitki, kendi türüne özgü olan niteliklerle varlıkta devam edemezdi.

Bu kanıt çok haklı olan şu düşünceye dayanmaktadır: "Eğer hiçlik varlıkları meydana getirmiş olsaydı, herhangi bir şeyin ortaya çıkmaması için hiçbir neden olmazdı. O zaman dünya, acayip birtakım varlıkların sürekli, tuhaf ve tutarsız bir doğuş ve yokoluş sürecinden ibaret olurdu. Oysa bunun tersine doğanın düzenli bir biçimde her zaman ilkbaharda gülleri, yazın ekinleri, sonbaharda üzümü meydana getirdiğini görüyoruz. Bundan yaratım gelişmesinin şeylerin tohumlarının düzenli zaman aralıklarıyla birbirleriyle birleşmelerinden ortaya çıktığı sonucuna geçmek gerekir. O halde sözcüklerdeki ortak harfler gibi varlıkların çoğunda ortak olan bazı öğelerin varlığını kabul etmek zorunludur.

Lucretius aynı biçimde hiçbir şeyin ortadan kalkmadığını, yok olan cisimlerin de aslında moleküllerinin dağıldığını gösterir. Bu moleküllerin bir şeyin meydana gelmesinde nasıl bir araya gelmekteyseler ortadan kalkmasında da birbirlerinden ayrılmaları söz konusudur.

Buna yapılabilecek doğal bir karşı çıkışa, yani bir araya gelen ve dağılan moleküllerin gözle görülmediği karşı çıkışına Lucretius, patlayan bir fırtınayı hatırlatarak cevap verir. Konuya daha da açıklık getirmek için bu fırtınayı coşkun bir selle karşılaştırır ve rüzgarın gözle görünmeyen moleküllerinin, suyun gözle görünen molekülleri gibi etkide bulunduğunu gösterir. Sıcaklık, soğukluk, ses de gözle görülmeyen bu maddenin varlığını kanıtlamaya yararlar. Aşağıdaki örneklerde Lucretius'un daha ince gözlemleriyle karşılaşmaktayız: Deniz kıyısında asılmış elbiseler nemlenirler. Sonra güneşe asıldıklarında kururlar. Ama bu olaylarda biz ne su moleküllerinin geldiğini, ne de gittiğini görürüz. O halde çok küçük olduklarından ötürü onları görmemekteyiz. Yıllarca parmakta taşınan bir yüzük incelir. Damlayan bir su, üzerine düştüğü kayayı oyar. Toprağı süre süre karasabanın demiri aşınır. Üzerinde yayalar yürüdüğü için bir süre sonra kaldırım taşları düzleşir. Bir anda ortadan kaybolan moleküllere gelince, doğa onları görmemize izin vermemektedir. Her doğuş ve yokoluşta eklenen veya kaybolan molekülleri görmek, keskin bakışlı insanlar için bile olanaksızdır. O halde doğa gözle görülmeyen bazı cisimcikler, yani atomlar yardımıyla iş görmektedir.

Lucretius daha sonra maddenin bütün evreni kaplamadığını, atomların içinde hareket ettikleri bir boş uzayın var olduğunu ortaya koyar. Burada en inandırıcı bir kant olarak şu *a priori* akıl yürütmeyi ileri sürer: Eğer uzay mutlak olarak dolu olsaydı, evrende varlığını saptadığımız şeylerin sürekli hareketliliği olanaksız olurdu. Daha sonra gözlemden çıkarılmış olan şu kanıtlar gelirler: Su

damlaları, en sert kayaları bile delerler. Canlı varlıkların aldıkları besinler, bütün vücutlarına nüfuz eder. Soğuk ve ses, duvarlardan geçerler. Son olarak özgül ağırlık farklılıkları, ancak cisimlerin içinde bulunan boşluğun az veya çok büyük olmasıyla açıklanabilir. Suyun balıklara yol verdiği, çünkü balıkların arkalarında bıraktıkları boşluğa yeniden dolduğu itirazına Lucretius, evrenin tamamen dolu olduğu görüşünde bütünüyle anlaşılmaz olanın özellikle bu hareketin ilk başlangıcı olduğunu söyleyerek cevap verir. Gerçekten eğer içinde akacağı boşluk henüz var değilse su, balığın hareketine olanak vermek üzere onun önünde nasıl açılabilir? Lucretius'a göre aynı biçimde cisimlerin dağılmalarında da derhal bir boşluğun meydana gelmesi gerekir. Havanın yoğunlaşması veya seyrekleşmesi bu olayları açıklayamaz. Bu yoğunlaşma ve seyrekleşmenin kendileri ancak moleküller arasındaki boşluğun moleküllerin sıkışmasına imkân vermesiyle meydana gelirler. Boşluk olmasaydı hava nasıl sıkışır veya gevşerdi?

Cisimler ve boş uzay dışında hiçbir şey yoktur. Var olan her şey bu iki öğeden meydana gelir veya onlarla ilgili bir olayı ifade eder. Zaman kendi başına hiçbir şey değildir. O ancak belli bir anda olanın, olmuş olanın ve olacak olanın duyumunu temsil eder. O halde onun boş uzay kadar bile bir gerçekliği yoktur. Kısaca "tarihsel olaylar"ı ancak cisimlerde meydana gelen veya uzayda gerçekleşen değişmeler olarak göz önüne almamız gerekir.

Bütün cisimler ya basittir, ya bileşik. Lucretius'un genellikle "şeylerin başlangıçları", "ilkeler"i, veya "kaynaklar"ı diye adlandırdığı basit cisimler, yani atomlar, hiçbir kuvvet tarafından yok edilemezler. Sonsuza kadar bölünme olanaksızdır. Çünkü her cisim meydana geldiğinden daha kolayca ve daha kısa zamanda çözülür. Eğer sonsuza kadar bölünme olanaklı olmuş olsaydı, sonsuz bir süre içinde bu yok olma o kadar ileriye gitmiş olurdu ki şeylerin yeniden bir araya gelmeleri olanaksız olurdu. Şeylerin varlıklarını devam ettirebilmelerinin tek nedeni, bölünmenin sonsuza kadar gidememesidir. Öte yandan sonsuza kadar bölünme, varlıkların meydana gelişindeki düzenliliği ortadan kaldırırdı. Çünkü eğer cisimler değişmez ve hemen hemen hissedilemeyen moleküllerden yapılmış olmasalardı, sabit bir kural, bir bağlantı olmaksızın her şey ortaya çıkabilirdi.

Sonsuza kadar bölünebilmenin reddedilmesi, atomlar ve boşluk kuramının temelini oluşturur. Şairimiz daha sonra kısa bir ara verir ve evrenin doğuşuyla ilgili diğer sistemlere, özellikle Herakleitos, Empedokles ve Anaksagoras'ınkilere saldırır. Bununla birlikte burada onun Empedokles hakkındaki övgüsünü kaydetmemiz gerekir. Empedokles'in görüşlerinin materyalizme yakınlığı üzerinde daha önce durduk. Sicilya'nın göz kamaştırıcı bir betimlemesinden sonra Lucretius sözlerine şöyle devam eder:

Öyle bir ülkedir bu
İnsanoğlunun tansımayla gözlediği,
Ama işte yetiştirememiş nedense
Olanca zenginliğine, insanca bolluğuna karşın
Empedokles'ten daha görkemli, daha kutsal
Daha değerli, inanılmaz bir varlık.
Gerçekten de ölümlüler arasında sayılmaz o
Usundan fışkıran inanılmaz bulgulara bakılırsa.(63)

Lucretius'un bu, filozoflarla tartışmalarından hiç söz etmeyelim. Birinci kitap evrenin biçiminin ne olduğu sorunuyla biter. Her zaman olduğu gibi burada da Epikuros'un öğretisine sadık kalan Lucretius, evrenin belirgin sınırlara sahip olduğu görüşünü hiç tereddüt etmeksizin reddeder: Bir en son sınır olduğunu varsayınız, der. Güçlü bir el bu noktadan bir mızrak fırlatsın. Bu mızrak, havadaki uçuşunda ya bir engele çarpıp duracaktır veya sonsuza dek hareketine devam edecektir. Her iki durumda da evrene gerçek birtakım sınırlar koymanın olanaksız olduğu görülmektedir.

Burada daha sonra "eğer evrenin sabit sınırları olmuş olsaydı, uzun zamandan beri bütün madde kütlesi bu sınırlı uzayın dibinde çökmüş ve birikmiş olurdu" özgün kanıtı ile karşılaşıyoruz. Epikuros'un formüle ettiği biçimdeki doğa tasarımı, bu konuda gerçekten zayıf bir noktayı içermektedir. Bu filozof çok sayıdaki İlkçağ düşünürü tarafından kabul edilmiş olan "yerin merkezine doğru çekim" görüşüne kesin olarak karşı çıkmaktadır. Ne yazık ki Lucretius'un şiirinin bu kısmında birçok boşluk vardır. Bununla birlikte burada Epikurosçu sistemin temel yanlışı ile bu sözünü ettiğimiz kanıtlamanın esası fark edilmektedir. Epikuros ağırlık, aşağıya doğru düşme ve direnç kuvvetini, atomların ana nitelikleri olarak görmektedir. İlkçağ'da materyalizmi kurmuş olan seçkin düşünürler, bu noktada duyuların olağan yanılgılarından kendilerini tamamiyle kurtaramamışlardır. Çünkü Epikuros, bir yandan boşlukta ne yukarı ne de aşağının olduğunu söylerken, öte yandan evrenin bütün atomlarının belli bir doğrultuda düştüklerini kabul etmektedir. Çünkü insan zekâsının kendisini alışageldiği yerçekimi duygusundan kurtarması kolay bir şey değildi. İlkçağ'da uzun bir zaman öncesinden beri astronomi incelemelerinden ve Tartaros'un varlığına inancın sarsılmasından ötürü doğmuş olan "Antipodlar" görüşü, mutlak olarak bir "yukarı" ve "aşağı"yı kabul eden doğal kanıyla uzun bir süre boşuna boğuşup durdu. Yeniçağ başka büyük bir örnekle, dünyanın hareketi örneğiyle, sürekli olarak duyular tarafından desteklenmekte olan bu tür kanıların değiştirilmeleri ve yerlerini bilimsel soyutlamalara bırakmalarının ne kadar güç ol-

(63) Lachmann baskısı, I. 726-738. dizeler.

duğunu gösterdi. Kopernik'ten bir yüzyıl sonra bile bu yeni sistemin kesinliğine karşı bir kanıt olarak insanın yerin hareketsiz olduğu konusundaki doğal duygusuna başvuran bilgili ve özgür düşünceli astronomlar vardı.

Atomların ağırlığı olduğu temel fikrinden hareket eden Epikurosçu sistem de onların evrenin merkezinde birbirlerini etkisiz hale getiren çift yönlü bir hareketleri olduğunu kabul edemez. Çünkü her yerde olduğu gibi bu merkezde de cisimcikler arasında bir boşluk olacağına göre, onlar birbirlerine dayanamazlar. Öte yandan atomların merkezde birbirleriyle birleştikleri ve birbirleriyle araçsız temasları sonunda mutlak yoğunluğu meydana getirdikleri kabul edilirse, Epikuros'un öğretisine göre sonsuz zamanlar boyunca bütün atomların bu yerde birleşmiş olmaları, dolayısıyla evrende artık yeni hiçbir şeyin meydana gelememesi gerekirdi.

Eleştirimize devam ederek bu sistemin zayıf yanlarının neler olduğunu göstermek ihtiyacında değiliz.(64) Eğer insanlığın gelişimini zihnen izlemek istiyorsak, doğa incelemelerinde şeyler hakkında açık bir anlayışa erişmenin ne kadar güç olmuş olduğunu görmemiz daha önemlidir. Newton'a borçlu olduğumuz genel çekim yasasının keşfine hayranlıkla bakarız. Ama bu kuramı seçkin bir düşünürün kendisini bulmasını olanaklı kılan olgunluk noktasına eriştirmek için ne kadar çok adımlar atılmış olması gerektiğini hemen hemen hiç düşünmeyiz. Kristof Kolomb'un Amerika'yı keşfi "Antipodlar" kuramı üzerine yeni bir ışık tuttuğunda ve Epikuros'un bu konudaki görüşlerinin yanlışlığını kesin olarak gösterdiğinde, yerçekimi kavramını tam bir yenilemeye tâbi tutmak zorunluluğu kendisini göstermişti. Daha sonra sırasıyla Kopernik, Kepler ve cisimlerin serbest düşüşü yasasıyla Galile ortaya çıktılar. İşte ancak o zaman tümüyle yeni bir anlayışın ortaya atılması için her şey hazır hale gelmiş oldu.

Birinci kitabın sonuna doğru Lucretius, daha önce Empedokles'in tasarla-

---

(64) O zamanın bilgileri ve fikirleri açısından değerlendirilirse, Epikuros'un kuramının birçok önemli noktada Aristoteles'inkinden daha düzgün kanıtlamalara sahip olduğuna ve eğer Aristoteles çağdaş kavramlara daha çok yaklaşıyor gibi görünmekteyse, bunun onun diyalektiğinin yetkinliğinden çok salt bir rastlantıdan ileri geldiğine dikkat edilmelidir. Böylece örneğin Aristoteles'in bütün kuramı evrenin bir merkezi olduğu görüşüne dayanır. Evrenin sonsuz olduğunu kabul eden Lucretus ise haklı olarak bu görüşe karşı çıkar (I. 1070). Sonra evrenin merkezinde bile olmuş olsa, boşlukta, bir kez başlamış olan hareketin durdurulamayacağını ileri sürdüğünde (I. 1074. dize ve sonrası) Lucretius'un hareket hakkında daha doğru bir anlayışa sahip olduğunu görüyoruz. Oysa hareket hakkındaki erekbilimsel anlayışından hareket eden Aristoteles, onun doğal olarak dünyanın merkezinde sona ermesi gerektiğini düşünmektedir. Epikurosçu kanıtlamanın üstünlüğü özellikle Aristoteles'in doğal olarak yukarıya doğru yönelen merkezkaç kuvvetini reddedişinde kendisini göstermektedir. Lucretius bu görüşü çok iyi bir biçimde çürütmekte (II.184. dize ve sonrası; ayrıca muhtemelen birinci kitabın kaybolmuş kısmında 1094. dizeden sonrası) ve bu kuvveti, denge ve çarpma yasalarının belirlediği bir yukarıya doğru harekete indirgemektedir.

mış olduğu evrende, özel olarak organizmalarda varlığı görülen erekliliğin, aslında, sonsuza kadar işleyen mekanik etkinliğin özel bir halinden başka bir şey olmadığı yönündeki görkemli düşüncesini ortaya atar.(65)

Eğer Aristoteles'in erekbilimini "görkemli" buluyorsak, bu sıfatı kesin olarak bu erekbilime karşı çıkan bu öğreti hakkında da kabul etmemezlik edemeyiz. Burada materyalist dünya görüşünün binasına son taşın konulması gerekiyordu. Bu noktada bu sistemin çağdaş materyalistler tarafından yeterince derinleştirilmemiş olan bir parçası söz konusudur. Eğer ereklilik fikri bize mekanizm fikrinden daha yakın geliyorsa, bunun nedeni onun insan tasarımlarının tekelci niteliğine sahip olmasıdır. Tümüyle insani nedenlerden ötürü şeyler hakkındaki açıklamalarımıza kattığımız dar görüşlerden bütünüyle kendimizi kurtarmak bize çok acı verebilir; ama duygu bir kanıt değildir. O olsa olsa sıkı mantıksal akıl yürütmeler karşısında belki daha kapsayıcı çözümleri sezmemize yardımcı olan bir çalışma varsayımı ilkesidir (heuristique) ve bu çözümler, kuşkusuz, ancak bu akıl yürütmelerden sonra gelirler, hiçbir zaman onlardan önce gelmezler. Lucretius şöyle devam etmektedir:

Elbet bir amaç güderek almadılar bu düzeni,
Sağduyularını kullanarak atomlar, ne de
Tek tek devinimlerine belli bir koşu koydular.
Ama o sonsuz boşlukta binlercesi
Hiç durmamacasına koşuşturduklarından, binlerce
Değişikliğe uğradıklarından çarpışmalar sonucu,
Her devinimi, bağlantıyı denedikten sonradır ki
Şu özel kalıba dökülmüşlerdir, dünyamızı yaratan.
Yaradılışına uygun çark kurulduktan sonra
Yıllar yılı süregelmiştir dünyamız.
Bu çarkın sonucudur geri kalan her şey,
Irmaklar susamış denizi tazeler kaynaklardan.
Güneş ışınıyla döllenen toprak yeniler ürününü,
Ve doğan hayvanlar tutkuyla beslenirler ondan,
Esirin kaygan alevleri korur dirimini.

Erekliliği basit olarak tasarlanması olanaklı olan her şeyin özel bir hali olarak görmek yüce bir düşüncedir. Dünyada devam ettirilenin uygunluğunu, uygun olanın devam ettirilmesine bağlayan düşünce de daha az ustaca değildir. O halde kendi kendine devam eden bir dünya, sonsuz bir zaman içinde atomların

(65) Yukarıda 50-52. sayfalara bakınız. Lucretius'ta ise I. 1021-1034 numaralı dizelere bakınız. Empedokles'in görüşüne göre organizmaların ortaya çıkışı hakkında daha fazla bilgi için V. Kitap 836. ve daha sonraki dizelere bakınız.

sonsuz birleşmeleri sonucu kendiliğinden ortaya çıkmış olması gereken özel bir halden başka bir şey değildir ve dünyanın bu gördüğümüz kalıcılığını kazanmasının nedeni, sadece bu hareketlerin yapılarının kendilerinin büyük bütünde devam edebilmelerini ve sonsuza kadar tekrarlanmalarını olanaklı kılan bir özellikte olmasıdır.

İkinci kitapta Lucretius atomların hareket ve özelliklerini daha ayrıntılı olarak açıklar ve şöyle der: Atomlar, daima hareket halindedirler ve doğa yasalarına göre bu hareket, sonsuz boşluk içinde öncesiz-sonrasız bir düzgün düşme hareketi olmuştur, hâlâ öyledir, gelecekte de öyle olacaktır.

Ancak Lucretius'un sistemi bu noktada büyük bir güçlükle karşılaşmaktadır: Bu, bütün atomların sonsuz ve düzgün düşüşlerinden evren nasıl meydana gelebilmiştir? Demokritos, atomların farklı hızlarla düştüklerini kabul eder (yukarıda 44. sayfa ve sonrasına bakınız). Bu düşüşte ağır atomlar hafiflere çarparlar ve böylece şeylerin oluşum süreci başlar. Epikuros havada düşen veya suda çöken cisimlerin hızlarının farklılığının ortamlarının direncinden ileri geldiğini söylerken tamamiyle haklıdır. Bu konuda Aristoteles'le aynı görüştedir. Ancak hemen bunun arkasından Aristoteles'ten ayrılır. Aristoteles sadece boşluğu reddetmekle kalmaz; aynı zamanda herhangi bir cismin boşlukta hareket etmesi olanağını reddeder. Hareketi daha iyi anlayan Epikuros ise tersine bu hareketin, boşlukta bir dirençle karşılaşmadığı ölçüde daha hızlı olacağını düşünür. Ama bu hız, hangi hız olacaktır? Burada Epikurosçu sistemin yeni bir güçlüğü kendini gösterir.

Bir karşılaştırma yaparak Lucretius atomların boşlukta, güneşle dünya arasındaki uzaklığı göz açıp kapayıncaya kadar kısa bir süre içinde alan güneş ışınlarından sonsuz derecede daha büyük bir hızla hareket ettiklerini söylemektedir.(66) Ama bu bir ölçü müdür? Bu durumda genel olarak hızı ölçmenin bir yolu var mıdır? Kuşkusuz hayır! Çünkü bu durumda ilke olarak boşlukta veri olan herhangi bir uzaklığın sonsuz derecede küçük bir zamanda alınması gerekir. Uzay mutlak olarak sonsuz olduğuna göre bu hareket, onu ölçmek için elimizde nesneler olmadığı sürece, belirsiz bir büyüklük olarak kalır. Birbirlerine paralel bir yönde ve aynı hızla hareket eden atomlara gelince, onlar göreceli olarak tam bir hareketsizlik içindedirler. Epikuros Demokritos'tan ayrılmış olduğu noktanın ortaya çıkardığı bu sonucu tam olarak anlamış görünmemektedir. Fakat bizi özellikle şaşkınlığa düşüren onun evrenin meydana gelişinin başlangıcı-

(66) Güneş ışınları son derecede ince bir yapıda olmalarına karşın basit atomlar değil atom demetleri olduklarından tam boşluktan değil, yoğunluğu az olan bir ortamdan geçerler. Buna karşılık Lucretius, atomların güneş ışınlarından daha büyük bir hızla hareket ettiklerini düşünmektedir: (II.162-164) "Kat kat geride bırakırlar böylece – Devinim hızında güneş ışığını da – Ve göğe yayılıncaya kadar güneşin ışınları – Onlar geçer aynı uzay parçasının birkaç katını."

nı açıklamak üzere başvurduğu çaredir.

Normal düşüşlerinde yağmur damlaları gibi birbirlerine paralel olarak ve düz bir çizgi i izleyerek hareket eden atomların bu hareketlerinden nasıl olup da eğri boyunca birtakım hareketlere, hızlı çevrintilere, bazen sabit ve çözülmez olan, bazen öncesiz-sonrasız bir düzenlilikle çözülen ve yeni biçimler kazanan sayısız bileşimlere geçilmiştir? Belirlenmesi olanaksız olan bir tarihte, atomların bu doğru boyunca hareketlerinden sapmaya başlamış olmaları gerekir.(67) Bu doğru boyunca hareketten en ufak bir sapma, atomların birbirleriyle temasını, çarpışmalarını doğurmuştur. Bu bir kez kabul edildi mi atomların çeşitli biçimlerinin en karmaşık çevrintileri, birleşme ve ayrılmaları meydana getirdikleri de kabul edilecektir. Ancak bu sözü edilen sapmanın kaynağını nerede arayacağız? İşte bu noktada Epikuros'un sisteminde can sıkıcı bir boşluk vardır. Lucretius bu sorunu insanlar ve hayvanlarda iradi hareketler olduğunu göstererek çözmekte veya daha doğrusu bu güçlüğü kesip atmaktadır.(68)

Çağdaş materyalizmi özellikle iradi hareketlerin bütününü mekanik nedenlerle açıklamaya çalıştığı halde, Epikuros sisteminde herhangi bir biçimde hesaplamaya gelmeyen bir öğeyi kabul etmektedir. O, insan eylemlerinden çoğunu pekâla maddi parçacıkların hareketiyle, bir hareketin daima başka bir hareketi doğurmasıyla açıklamaktadır. Ama burada bu noktada nedensellik zincirine açık ve kaba bir saldırıyla karşı karşıya bulunuyoruz. Üstelik yazarımız hareketin özüyle ilgili olarak da bizi tam bir kararsızlık içinde bırakmaktadır. Çünkü onda özgür irade, canlı varlıkta az zamanda dikkate değer sonuçlar meydana getirmektedir (bkz. Lucretius, II. Kitap, 263-271. dizeler). Böylece önündeki parmaklık açılır açılmaz at, hipodromda ileri doğru fırlamaktadır. Ne var ki Lucretius'a göre bu olayın başlangıcında da bazı ruh atomlarının hemen hemen hissedilmeyen bir çarpması söz konusudur. Burada ileride sözünü edeceğimiz dünyanın evrenin merkezinde hareketsiz olarak durduğu kuramıyla ilgili anlayışa benzer bir anlayış söz konusudur.

Demokritos, herhalde bütün bu yanlış görüşleri paylaşmamış olacak. An-

---

(67) Lucretius, II. 216. dize ve sonrası.

(68) Özgür irade sorununda Lucretius'un Epikuros'tan üstün olduğu ve bu konudaki görüşünde onun ahlâksal karakterinin yüceliğinin bir kanıtına rastlandığı iddiası pek kabul edilemez. Çünkü her şeyden önce bütün bu pasaj açık olarak Epikuros'tan esinlenmektedir. Sonra burada ahlâksal sorumluluk görüşünü en ufak bir biç imde desteklemeyen fiziksel kuram bakımından bir tutarsızlık söz konusudur. Tam tersine burada ruhun atomlarının şu veya bu hareket lehine karar verip seçimlerini yapmalarında ve böylece iradenin yönünü ve sonucunu belirlemelerinde gösterdikleri bilinçsiz kaprise, hemen hemen "özgür irade"ye karşı bir taşlama, bir yergi gözüyle bakılabilir. Çünkü böyle bir belirlemenin kabul edilmesi durumunda ahlâksal özgürlük alanında, bir insanın eylemleriyle karakteri arasındaki her türlü sağlam bağlantının nasıl ortadan kaldırıldığını başka hiçbir imaj daha açık bir biçimde gösteremez.

cak öte yandan bu irade özgürlüğü (libre-arbitre) sorunu üzerinde gösterilen bütün mezafizik inceliklere karşın bugün bile bu konuda başrolü hâlâ bilgisizlik ve duyu yanılgılarının oynamakta olduğunu göz önünde tutarsak, bu yanlışları daha bir hoşgörüyle değerlendirmeye gideriz.

Molekülleri her zaman için çok canlı bir hareket içinde bulunan nesnelerin görünüşteki hareketsizliklerini açıklamak için şairimiz otlakta otlamakta olan bir koyun sürüsü benzetmesinden yararlanır. Sürüdeki kuzuların neşeli atlayıp zıplamalarına karşın uzaktan görülen sadece yeşil bir tepe üzerinde beyaz bir lekedir.

Lucretius, atomların çok değişik biçimlerde olduklarını düşünmektedir. Pürüzsüz ve yuvarlak, sert ve köşeli, budaklı ve çengel gibi olan atomlar, bu yapılarına göre duyularımız veya meydana getirdikler cisimlerin özellikleri üzerinde belli bir etkide bulunurlar. Bu biçimlerin sayısı sınırlıdır; ancak aynı biçimde olan atomların miktarı sayılamayacak kadar çoktur. Her cisimde değişik atomlar özel oranlarda birbirleriyle birleşirler ve sözcükleri meydana getiren harflerin bileşimlerine benzer bir tarzda bu bileşimler, sadece atomların birbirlerinden farklı olmalarının meydana getirebileceğinden çok daha fazla sayıda değişik cisimlerin ortaya çıkmasını olanaklı kılarlar.

Lucretius'un, doğa hakkındaki mitolojik anlayışı eleştirdiği ve her tarafından zekâsının fışkırdığı bir pasajını burada olduğu gibi tekrarlamaktan kendimizi alamayacağız:

> *Çıkıp ta Neptunus derse denize biri,*
> *Ekinleri Ceres ve bildiğimiz üzüm suyunu*
> *Bachus adıyla anarsa, toprağa da*
> *Tanrıların anası diyebilir elbet. Yeter ki*
> *Kafasını bulandırmasın boş inançlarla.*(69)

Lucretius bundan sonra renk ve diğer duyusal niteliklerin gerçekte cisimlere ait olmadığını, sadece cisimlerin belli biçimler ve bileşimlerde etkide bulunmalarından ileri geldiğini söyler. Daha sonra duyumun maddeyle ilişkileri önemli sorununa geçer.

Burada temel fikir, duyulunun duyarlı olmayandan çıktığı fikridir. Şairimiz, duyumun araçsız olarak ne her şeyden, ne de her koşulda doğduğunu söyleyerek düşüncesini açıklığa kavuşturur. Algıya sahip duyarlı bir varlığın ortaya

---

(69) Lucretius, II. 655-660. dizeler. Bu pasajın değişik bir biçimiyle ilgili olarak Lachmann'ın yorumuna bakınız (s. 112). Gerçekten el yazmalarında son dize ait olmadığı bir yere girmiştir. Bernays'in de benimsemiş olduğu bir düzeltmenin gereği açıktır. 659. dize ile, yani "gördüğümüz kadarı ile durum böyledir" sözleri ile biten çeviri burada kabul edilemez bir biçimde düşünceyi zayıflatmaktadır.

çıkışını veya çıkmayışını belirleyen şey, sadece maddenin inceliği, biçimi, hareketi ve özel yapısıdır. Duyum, yalnızca canlı organizmalarda vardır(70) ve bu organizmalarında parçalarına değil, bütününe aittir.

Burada başka yerlerde ne kadar tutarlı olursa olsun materyalizmin az veya çok üstü-örtük bir biçimde her zaman kendi alanını terk ettiği bir noktaya geldik. Bu, parçaların bir bütünde birleşmesiyle, kuşkusuz burada yeni bir metafizik ilke işin içine sokulmaktadır ve bu ilke, atomların ve boşluğun yanında, oldukça özgün bir rol oynamaktadır.

Duyumun teker teker alınan atomlar tarafından değil, bütün tarafından algılandığını göstermek için Lucretius esprili benzetmeler yapar. Şöyle der: İnsan atomlarının kendi aralarında uzmanca bir edayla şeylerin bileşimlerinden konuştuklarını, gülüp ağladıklarını ve bizzat kendilerinin hangi ilk öğelerden meydana geldiklerini kendi kendilerine sorduklarını görmek oldukça ilginç olacaktır. Çünkü bir duyumu duyabilmek için atomların bu tür ilk öğelerden yapılmış olmaları gerekirdi. Ancak o zaman bu atomlar, artık atom olmaktan çıkarlardı. Lucretius burada gelişmiş insan duyumunun sayısız ikinci dereceden duyumların özel bir birlikte olmalarından doğan bir bütün olabileceğini unutmaktadır. Ancak bununla da güçlük ortadan kalkmış olmayacaktır. Bu bütünün duyumu, her halükârda, bu bütünün kendisi varlık olarak belli bir varlığa sahip olmaksızın, onun tek başına bir parçasının herhangi bir işlevinin basit bir sonucu olamaz. Çünkü hiçbir bütünün duyumu, atomlarının teker teker kendi başlarına duyumsuzluklarının – bu aslında olanaksızdır – toplamından meydana gelemez.

O halde her ne kadar böyle olduğu kabul edilmemekteyse de organik bütün, atomlar ve boşluğun yanında tümüyle yeni bir ilkedir.

İkinci kitap daha önce ifade edilmiş olan görüşlerden çıkarılan cesur ve görkemli bir akıl yürütmeyle sona erer. Bu, İlkçağ materyalistlerinin birbirlerinden çok uzak yerlerde ve çok farklı zamanlarda, birbirlerinin üstünde, altında, yanında doğan, binlerce yıl (Eons) varlıklarını koruyan ve daha sonra yok olup gi-

---

(70) Lucretius, II.904 ve sonraki dizeler: "Çünkü duygunluk etle ilişkilidir, damarlarla – Kasla, yumuşak ve bozulabilir şeylerle yani". Metinde biraz karanlık olmasına karşın sözcüklerin bu tarzda bir araya gelişi, ilkin ve sadece bu, diğer kısımlardan daha kolay tahrip edilebilen ve sonsuza dek sürmeyen kısımların yumuşaklığını belirtmektedir. Onlar ilkel ve duyulu ögeler olarak duyulu bir varlıktan diğerine de geçemezler. Öte yandan Lucretius bütün bu pasajda çoğunlukla özel yapıya önem vermektedir. Burada duyulu bir varlığın herhangi bir parçasının kendi kendisiyle devam edemeyeceği, dolayısıyla kendi kendisiyle bir duyumu da duyamayacağını göstermeye kadar gitmektedir. Burada da Lucretius Aristotelesçi organizma anlayışına oldukça yaklaşmaktadır ve Epikuros'un görüşü de hiç kuşkusuz buydu (II. 912 ve daha sonraki dizelere bakınız: "Tüm bedenimizle algılarız organlarımızda duyumları – Bedenden ayrılan kol, duyumu sürdüremez kendinde".)

den sonsuz dünyaların var oldukları görüşüdür.

Lucretius'a göre bizim gözle görünen dünyamızın sınırlarının çok ötesinde, her yönde, henüz cisim halinde birleşmemiş veya sonsuz bir süreden beri artık dağılmış olan sayısız atomlar bulunmaktadır. Bunlar hiç kimsenin kestiremeyeceği uzaklıklarda ve zaman aralıklarında, sessizce, düşüşlerine devam etmektedirler. Şimdi uçsuz bucaksız evrenin her yanında aynı koşullar bulunduğuna göre bundan aynı olayların tekrarlanması gerektiği sonucu çıkar. O halde bizzim üstümüzde, altımızda, yanımızda sayısız dünyalar vardır. Yalnız bunu düşününce bile, Tanrıların evreni yönetmekte olduğu inancının ortadan kalkması gerekir. Bütün bu dünyalar doğuş ve yokoluşa tâbidirler. Çünkü onlar bazen sınırsız uzaydan gelen yeni atomları kendilerine doğru çekerler. Bazen kısımlarının dağılmasıyla gitgide daha büyük bir atomlar kaybına uğrarlar. Dünyamız şimdiden yaşlanmıştır. Yaşlı çiftçi iç çekerek başını sallamakta ve eski zamanların daha bol olan ürünlerini atalarının dindarlığıyla açıklamaktadır. Oysa toprağın verdiği ürünlerin gitgide azalmasının tek nedeni, dünyanın yaşlanmasıdır.

Şiirinin üçüncü kitabında Lucretius, ruh kuramını sergilemek ve ruhun ölümsüzlüğü görüşünü çürütmek için felsefesi ve şiirinin bütün gücünü kullanır. Amacı, ölüm korkusunu ortadan kaldırmaktır. İnsanları suça iten tutkuların büyük bir bölümünü de Lucretius, bütün arı zevkleri zehirleyen bu ölüm korkusunun üstüne yıkar: Yüreklerini bilgeliğin arıtmadığı kişilere yoksulluk, ölümün başlangıcı görünür. Ölümden olanaklı olduğu kadar kaçmak için insan en utanç verici suçları işleyerek servet üstüne servet biriktirir. Ölüm korkusu bazen insanın gözünü o derecede kör eder ki onu kendisinden en çok kaçtığı şeyi aramaya götürür; yaşamı çekilmez kılarak insanı intihara sürükleyebilir.

Lucretius "can"ı (anima) "ruh"tan (animus) ayırır. Bunların her ikisi de insan vücudunun birbirlerine sıkı sıkıya bağlı olan parçalarıdır. Ruh, el ve ayak gibi, göz gibi canlı varlığın bir organıdır. Lucretius, ruhun sadece bedensel yaşamın bir uyumu olduğunu ileri süren görüşü reddeder. Ölüm anında vücudu terk eden sıcaklık ve yaşamsal nefes (souffle vital), en ince, en derin parçasını ruhun oluşturduğu canı meydana getirir. Ruhun merkezi göğüstür ve duyumları duyan yalnız odur. Can da ruh da cisimsel niteliktedirler ve en küçük, en yuvarlak, en hareketli atomlardan yapılmışlardır.

Şarabın kokusu uçtuğunda veya bir merhemin kokusu havada kaybolduğunda onların ağırlıklarında herhangi bir farklılık görülmez. İşte can çekip gittiğinde bedenin durumu da böyledir.

Epikuros'un sistemi, duyumun merkezinin neresi olduğu hakkında burada zorunlu olarak yeniden ortaya çıkan güçlüğe tamamen yan çizmektedir ve fizyolojinin gerçekleştirdiği bütün ilerlemelere rağmen XVIII. yüzyıl materyalizmi de aslında bu konuda Epikuros'tan daha ilerde değildir: Teker teker alınan atomlar

duyumu duymamaktadırlar. Öte yandan onların duyumları kendi aralarında birbirleriyle kaynaşamazlar. Kendi başına bir tözü olmayan boşluğa gelince, onun da ne duyumları iletmesi ne de özellikle onları duyması söz konusu olabilir.

O halde dönüp dolaşıp her zaman şu savla karşılaşılmaktadır: Atomların hareketi bir duyumdur.

Epikuros ve Lucretius, kendi görüşlerine göre canı meydana getiren ince hava, buhar ve sıcaklık atomlarına, adını belirtmedikleri, son derecede ince, tamamen merkezi ve hareketli, "can'ın can'ı" olan dördüncü bir atomu ekleyerek bu güçlüğü boşuna gizlemeye çalışmaktadırlar.(71) Çünkü bu dördüncü atomla ilgili olarak da sorun değişmeden kalır. De la Mattrie'nin kabul ettiği beynin titreşimli telleri de bu konuda bir şey değiştirmez.

Kendi başına duyusuz olan bir cismin hareketi nasıl olur da duyumu meydana getirebilir? Duyumu duyan nedir? Bu duyum nerede, nasıl meydana gelmektedir? İşte Lucretius'un cevaplamadığı ve ilerde yeniden karşımıza çıkacak olan sorular bunlardır!

Hangi kılığa bürünmüş olursa olsun ruhun ölümsüzlüğü görüşünün ayrıntılı bir çürütülmesi, Lucretius'un şiirinin önemli bir bölümünü oluşturur. Aslında burada en son varılacak sonuç daha önceki öncüllerden tamamen çıkarsanabilir olmakla birlikte Lucretius'un bu noktaya ne kadar büyük önem verdiği görülmektedir. Onun buradaki bütün kanıtlaması şu şekilde özetlenebilir: Ölüm, bizimle ilgili olmayan bir şeydir. Çünkü o geldiğinde herhangi bir biçimde tatsız bir duyguyu duyabilecek bir insan artık var değildir.

Lucretius şöyle devam eder: İçten içe onları kendisinin duyacağını düşünmeksizin insan bedeninin toprağın üstünde çürüyeceğine, alevler tarafından kemirileceğine, vahşi hayvanlar tarafından parçalanacağına bir türlü inanamaz. Bu belirsiz korkusunu yadsırken bile onu duymaya devam eder. İnsan hiçbir zaman yaşamı düşünmekten kendini kurtaramaz, kendini hiçbir zaman yaşamdan soyutlayamaz. Bundan dolayı o bir kez öldükten sonra artık kendi acıklı yazgısı üzerinde göz yaşları dökmesini olanaklı kılacak ikinci bir yaşama sahip olamayacağını unutur:

---

(71) Bütün diğer maddelerden daha ince bir yapıda olan bu adsız maddenin kabulünün bir başka bakımdan belli bir önem taşıyor gibi göründüğü bir gerçektir. Ancak o aynı zamanda hareket kuramında ciddi bir bozukluğun varlığını açığa vurmaktadır: Bizim kuvvetin sakımı görüşümüzün tersine olarak Epikuros, ince yapıda olan bir cismin, kütleden bağımsız olarak, hareketini daha kaba bir cisme, bunun da kendisinden daha kaba bir cisme geçirebileceğini, böylece buradaki mekanik işin toplamının aynı kalmak yerine azar azar artacağını düşünüyor gibi görünmektedir. Lucretius bu yavaş yavaş artışı şöyle anlatmaktadır: Duyulu (ve iradeye sahip öğe "II, 251-293'cü dezilere bakınız") sıcak maddeyi harekete geçirir. Bu sıcak madde, yaşam soluğunu, o, ruhla karışan havayı, hava kanı, kan da cismin katı kısımlarını harekete geçirir (Lucretius, III. 246 ve daha sonraki dizeler).

Bitmiştir hepsi; mutlu bir yuva
Eşsiz karın karşılamayacak seni; çocukların
Koşamayacaklar kapıya, ilk öpüşü almaya yanağından.
Duymayacaksın artık o anlatılmaz sevinci.
Ne aileni gözetme, ne zenginleşme sorunu var.
Zavallı, diyecekler, yaşamın sayısız tatları
Bir günde hileyle alındı elinden. Bilmezler ki
Bu tatları yitirme acısı işleyemez yüreğine.
Şunu iyice kavrasalar, çelişmese
Sözleriyle davranışları, ölümün ve yasın
Ağır yükü altında kalmazlardı. Derlerdi ki
Evet, Sen ölüm uykusunda erinç içindesin
Ve öyle kalacaksın sonsuza kadar. Acı ve
Umutsuzluk değmeyecek bile sana. Ama bizler
Küllerini gözlerken, onulmaz göz yaşı dökenler.
Dinmeyen acı hiç eksilmeyecek bizim içimizden
Sor onlara, bir şey uykuya ve erince varıyorsa
Ardından yas tutup dövünmenin anlamı ne?

Üçüncü kitabın sonu yukarıda aldığımız bu pasajdan itibaren dikkate değer ve yetkin bazı düşünceler içermektedir. Lucretius insana ölüm korkusunun boşuna olduğunu kanıtlayacak olan doğanın kendisini konuşturur. Bu arada yeraltı dünyasıyla ilgili efsanelerden çok yararlanır ve bu efsaneleri, insan tutkuları ve acılarını yardıma çağırarak açıklar. Eğer burada İlkçağ'la ilgili anlayışlar söz konusu olmasa insan bir XVIII. yüzyıl akılcısını dinlediğini zanneder:

Tar talos'un kendisi, yeraltı dünyasında tepesinde asılı duran kayanın başına düşeceğine ilişkin boş bir korku duymaz. Ama nice ölümlü insan, bütün yaşamı boyunca Tanrılar ve ölüm korkusuyla tir tir titrer. Tityos, bedeni dokuz dönümlük bir alanı kaplayan ve sonsuza dek akbabalar tarafından parçalanan yer altı dünyası devi değildir; herhangi bir aşkın veya tutkunun pençesinde kıvrandığında içimizden her biri bir Tityos'tur. Yüksek devlet makamlarını ele geçirmeye çalışan gözü yukarılarda her insan Sisyphos'un ta kendisidir. O, dağın doruğuna çıkaracağında yeniden ovaya düşecek olan kocaman bir kaya parçasını önünde yuvarlayıp durur. Yırtıcı Kerberos ve Tartaros'un bütün o korkunç varlıkları, suçluyu bekleyen cezaları temsil ederler. Çünkü suçlu, hapisten ve yüz kızartıcı işkencelerden kurtulmuş olsa bile rahat edemez. Vicdanı sürekli olarak onu endişe içinde tutar. Her zaman ona o korkunç cezalandırıcı araçlarıyla çevrili öç alıcı adaleti gösterir.

Kahramanlar, krallar, büyük şairler, filozoflar, hepsi ölmüştür. Ama yaşamları çok daha az önemli olan insanlar ölümün kaçınılmazlığına karşı savaşıp dururlar. Bununla birlikte öte yandan da yaşamlarını kaygı verici düşler, boş uğraşlar içinde geçirirler. Her yerde kötüyü ararlar ve gerçekte neye ihtiyaçları olduğunu bilmezler. Eğer onu bilselerdi, kendilerini bütün varlıklarıyla doğa incelemelerine vermek üzere geri kalan her şeyi bir yana bırakırlardı. Çünkü onda bugünkü yaşamlarını tamamladıktan sonra insanların sonsuza dek içinde olacakları bir durum söz konusudur.

Dördüncü kitap özel olarak insanbilimi ele alır. Eğer Lucretius'un bu konudaki görüşlerini kendilerine dayandırdığı çok sayıdaki ve genellikle şaşırtıcı gözlemlerinin hepsini burada aktarırsak, amacımızdan uzaklaşmış oluruz Bu görüşler Epikuros'un görüşleridir ve biz burada fizyolojiyle ilgili varsayımların kaynaklarıyla ilgilenmeyip sadece temel görüşlerin gelişmesiyle uğraştığımız için yukarda Epikuros'un duyumlar kuramıyla ilgili olarak söylediğimiz o birkaç sözle yetineceğiz.

Bu kitap da aşk ve cinsel ilişkiler hakkında ayrıntılı bir analizle son bulmaktadır. Doğrusu genel olarak Epikurosçu sistemin insanda uyandırdığı önyargılardan ve bu şiirin başında Venüs'e dizilen o parlak övgülerden sonra insan Lucretius'un bu yeni konuya bu kadar ciddi ve ağır bir havayla yanaşacağını beklememektedir. Lucretius burada tam bir natüralist gibi konuşmaktadır ve cinsel sevginin kaynağını açıklamaya çalışırken onu zararlı bir tutku olarak mahkûm etmektedir.

Evrenin doğuşuna ayrılmış olan beşinci kitap, karanın ve denizlerin, yıldızlar ve canlı varlıkların kaynaklarını ele alır. Dünyanın evrenin merkezinde hareketsiz olarak durduğu konusu da özel olarak bu bölümde söz konusu edilir.

Bu görüşün temelinde dünyanın hava atomlarıyla çözülmez bir birlik içinde olduğu düşüncesi vardır. Bu hava atomları, Lucretius'a göre, dünyanın altında olmakla birlikte ta ilk zamanlardan beri onunla sıkı bir biçimde birlikte olduklarından herhangi bir baskı duymazlar Bu açıklamanın oldukça karanlık olduğunu itiraf edeceğiz. Dünyanın, kol ve bacaklarının hareketi kendisine ağır gelmeyen, başı omuzuna yük olmayan ve ruhun ince, havamsı atomları tarafından hareket ettirilip taşınan insan vücuduyla karşılaştırılması da bu açıklamayı daha açık bir hale getirmemektedir. Bununla birlikte Lucretius'un dünyanın mutlak olarak hareketsizliğine inanmaktan uzak olduğunu belirtmeyi bir görev sayıyoruz. Çünkü bu mutlak hareketsizlik varsayımı, Epikurosçu sistemin bütünüyle tam bir karşıtlık durumundadır: Bütün atomlar gibi evrenin da sürekli bir düşüş içinde olduğunu kabul etmek zorundayız. Lucretius'un açıklamasının lehine olarak dünyanın altındaki hava atomlarının yukardan aşağıya doğru özgür bir geri çekilme hareketi yapmaları varsayımından niçin yararlanmadığı

doğrusu şaşırtıcıdır.(72)

Şurası bir gerçektir ki eğer Epikuros ve okulu sükûnet ve göreli hareketin birbiriyle ilişkisini aydınlığa kavuşturmuş olsaydılar, çağdaşlarından birkaç yüzyıl ileri gitmiş olacaklardı.

Daha önce Epikuros'un felsefesinde doğayı gerçeklikten ziyade olanakla açıklamak yönünde bir eğilimi olduğunu görmüştük. Lucretius bu eğilimi o kadar açık ve kesin bir biçimde ifade etmektedir ki Laertius'lu Diogenes'in bize sağladığı bilgileri ona eklediğimizde şuna inanmak zorunda olduğumuz ortaya çıkmaktadır: Bu noktada birçok eleştirmenin zannettiği gibi önemsiz veya şöyle bir geçerken ortaya atılmış bir görüş karşısında bulunmuyoruz. Tersine burada açık bir biçimde, hatta temel düşünceyle ilgili olarak olanaklı olan en açık bir biçimde formüle edilmiş olan Epikurosçu okulun yönteminin bizzat kendisiyle karşı karşıya bulunuyoruz.(73).

Lucretius yıldızların hareketine ilişkin olarak şunları söylemektedir:

Kolay değil saptamak bu olasılıkların hangisi
Daha doğru dünya açısından. Ben yalnızca
Evrendeki olayları sayıyorum, olabilecekleri.
Türlü kalıplarda oluşmuş türlü dünyalarda.

---

(72) Zeller, sorunu başka türlü anlamaktadır ["*Gesch. d. Phios. der Griechen*", III, s. 382]. Aslında o da sistemin mantığına göre dünyaların aşağıya doğru düşüşünü, dolayısıyla evrenle karşılaştırılırsa dünyamızın basit olarak göreli bir hareketsizlik içinde bulunması gerektiğini kabul etmektedir. Ancak Epikuros'ta bu mantıksal sonucun gerçekten var olduğunu düşünmemektedir. Bununla birlikte Zeller böyle bir düşüşte kısa bir süre sonra zorunlu olarak dünyaların birbirleriyle çarpışmaları gerekeceği noktasına dikkati çekerken haksızdır. Dünyalar arasındaki uzaklıkların çok büyük olduğunu göz önüne alırsak böyle bir olayın ancak çok uzun bir süre sonra ortaya çıkması beklenmelidir. Öte yandan Lucretius V. Kitabın 366-372. dizelerinde açıkça bir çarpışma sonucu dünyaların ortadan kalkması olanağını kabul etmektedir. Yaşlanmakta olan dünyanın dışardan uğradığı küçük küçük çarpmalar, onun doğal bir tarzda ölümünü hazırlayan nedenler arasındadır. Dünyanın uzayda en ince hava atomlarının sürekli çarpmasıyla alttan desteklenmesi ve taşınmasına gelince, burada da yukarıda işaret ettiğimiz ilke (71 numaralı not) söz konusu gibi görünmektedir. Bu ilke Epikuros'un hareket kuramından alınmıştır ve bizim dilimize çevirirsek daha ince yapıdaki cisimlerin daha kaba cisimlere çarpmasıyla bu çarpmanın mekanik etkilerinin arttığını ileri sürmektedir.

(73) Kuşkusuz burada doğaya ilişkin doğru bir yöntem değil, sadece doğru bir felsefe yöntemi söz konusu olabilir. Bu konuda diğer ayrıntılar için bakınız: ("*Neue Beitraege zur Geschichte des Materialismus*", Winterthur, 1867, s. 17 ve sonrası). Burada belli ölçüde ilginç olan bir olayı hatırlatalım: Son zamanlarda bir Fransız (A. Blanqui "*l'Eternité par les astres. hypothèse astronomique*", Paris, 1872), yeniden olanaklı olan her şeyin evrende herhangi bir yerde ve zamanda var olduğu veya var olacağını – hatta birden fazla defa – ileri sürmüştür. Bu, öğelerin sayısının sonlu ve değişmez oluşuyla evrenin uçsuz bucaksızlığının zorunlu bir sonucudur. Dolayısıyla bu öğelerin bütün olanaklı birleşmelerinin sayısı da sınırlı olmak zorundadır. Bu son fikir Epikuros'undur (Lucretius, II. 480-521. dizeler).

Yıldız devinimlerine yol açan nedenleri
Bir bir ele alıyorum. Yalnız hangisi
Asıl etmen? İşte onu bilmiyoruz daha.(74)

Dünyalar sonsuz olduğuna göre bütün olanaklar topiamının evrende herhangi bir yerde gerçekleşmiş olması gerektiği yönündeki bu düşünce Epikurosçu sistemle tam bir uyum içindedir. Bu sistem, düşünce bakımından olanaklı olanların toplamını gerçekten olanaklı olanların toplamına özdeş kılmaktadır ve bu olanaklı olanların toplamının aynı zamanda sonsuz sayıdaki dünyaların herhangi birinde gerçekten var olmuş olduklarını ileri sürmektedir. Bu görüş bugün çok moda olan varlık ve düşüncenin özdeşliği öğretisini anlamamıza yardım edebilir. Epikurosçu fizik herhangi bir özel olanaklar üzerinde değil olanaklı şeylerin bütünü üzerinde akıl yürütmesi bakımından aynı zamanda bütününde gerçeğe uygulanabilir. Ancak deneyin ele aldığı belli durumlar üzerinde bir yargıda bulunmak söz konusu olduğunda yargının gerçek bilginin ötesine geçmesine karşı çıkan Şüphecilerin "dur" emrine uymak yerinde olur. Ama eğer ihtiyatlı olduğu kadar da derin olan bu yöntemi kullanmayı bilirsek, rahatlıkla, akla en yakın görünen bir varsayımdan belli bir durumun açıklamasını çıkarabiliriz ve gerçekten de akla yakın görünen bir varsayımın genellikle bu niteliğinden ötürü tercih edilmiş olduğuna dair elimizde birçok kanıt vardır.

Lucretius'un bu şirinin beşinci kitabındaki insan türünün yavaş, fakat sürekli gelişimini konu olarak alan bölümleri, onun yapıtının en önemli kısımları arasında sayılabilir. Genellikle Epikuros'un hakkını vermeyen Zeller, bu kez haklı olarak onun bu sorunlar üzerinde çok aklı başında birtakım görüşler ileri sürdüğünü kabul etmektedir.

Lucretius'a göre ilk zamanların insanı bugünkünden çok daha güçlü bir fiziksel yapıya sahipti. Onun güçlü bir çatısı, sağlam kirişleri ve kaslar vardı. Sıcak ve soğuğa karşı son derecede dayanıklı olup hayvanlar gibi tarım sanatlarından hiçbir haberi olmadan yaşayıp gidiyordu. Verimli topraklar ona kendiliklerinden yiyeceğini veriyor, ırmaklar ve su kaynakları susuzluğunu gideriyorlardı. İlk insanlar ormanlarda ve mağaralarda yaşamışlardı ve onların ne kurumları, ne de yasaları vardı. Onlar ne ateşten, ne de hayvan derilerinden yapılmış giysilerden yararlanmayı biliyorlardı. Hayvanlarla mücadelelerinden hemen hemen her zaman galip çıkıyorlar ve ancak sınırlı sayıdaki hayvanların önünden kaçıyorlardı. Bu insanlar yavaş yavaş kulübeler yapmayı, tarlaları sürmeyi ve ateşi kullanmayı öğrendiler. Aile bağları oluşmaya ve tür olarak insan, yumuşamaya başla-

(74) Bu dizeler V. Kitabın 527-533. dizeleri arasında bulunmaktadır. Diogenes Laertius'un sözünü ettiği (X.87 ve sonrası) Epikuros'un Pythocles'e mektubuna da bakınız.

dı. Komşular arasında dostluk doğdu. Kadın ve çocuklara daha yumuşak davranılmaya, her tarafta değilse bile insanların çoğu arasında barış egemen olmaya başladı.

Doğa, insanı dilin çeşitli seslerini çıkarmaya sürükledi ve ihtiyaçlar, hemen hemen çocukların ilk gelişimleri sırasında onları bazı sesleri kullanmaya ve önlerindeki bir şeyi parmaklarıyla göstermeye itmesinde olduğu gibi, nesnelerin adlarını yarattı. Nasıl bir oğlak daha tam olarak gelişmelerinden önce boynuzlarını hisseder ve saldırmak için onlardan yararlanmak isterse, nasıl panter ve aslan yavruları daha henüz pençe ve dişleri ortaya çıkmamışken bile ayakları ve ağızlarıyla kendilerini korumaya çalışırlarsa, nasıl yavru kuşlar daha çok küçükken bile uçmaya kalkışırlarsa, insan dilinin ilk, kaba biçimleri de böylece oluşmuştur. O halde tek bir insanın o zamanlar nesnelere adlar takmış olduğuna ve hemcinslerinin ilk sözcükleri ondan öğrenmiş olduklarına inanmak bir çılgınlıktır. Tek bir insanın her şeyi seslerle ifade edebilmiş ve dilin değişik seslerini yaratmış olduğunu niçin kabul edelim? Diğer insanlar da aynı şeyi yapamazlar mıydı? Dili yaratan kişi diğerlerini, anlam ve amaçlarından tümüyle habersiz oldukları bu sesleri kullanmaya nasıl itebilir, onlara nasıl böyle bir karar aldırabilirdi?

Korku, acı ve sevinç duygularıyla hayvanların kendileri de çok değişik sesler çıkarmaktadırlar. Çoban köpeği hırlayarak dişlerini gösterir. Gürültülü bir biçimde havlar veya ayakları ile oynar. Evde bırakıldığında ulur ve dövülmekle tehdit edildiğinde acıklı, şikâyetçi çığlıklar atar. Kısaca en farklı şeyleri anlatır. Aynı şey diğer hayvanlarda da görülür. Ve bütün bunlardan Lucretius şu sonuca varır: Hayvanlar bile böyle olduğuna göre insanların ta eski zamanlardan beri farklı nesneleri her zaman yeni seslerle işaret etmiş olduklarını haydi haydi kabul etmemiz gerekir.

Lucretius sanatların gitgide artan gelişmesini de aynı tarzda açıklar. O, kuşkusuz bireylerin duyarlılık ve yaratıcı dehalarını hesaba katmaktadır. Ama bu alanda da baş rolü az çok bilinçsiz el yordamlamalarına verdirerek temel dünya görüsüne sadık kalmaktadır: İnsan ancak birçok kez yanılgıya düştükten sonra apaçık üstünlükleriyle kendilerini kabul ettiren ve sonuçta benimsenen doğru yolları bulmaktadır. Lucretius'un dikkate değer incelikteki bir düşüncesine göre eğirme ve dokuma sanatının iki cinsten daha usta olan erkek tarafından yaratılmış olması gerekir. Daha sonra erkekler daha zorlu işlere yönelince bunları kadınlara terk etmişlerdir.

Uzun zamandan beri sadece erkeklere açık olan ve onlar tarafından yapılan işlere kadınların da yavaş yavaş (bazen birdenbire) girmeye başladıkları günümüzde, bu düşünce bize Epikuros ve Lucretius'un zamanlarında, yani bildiğimiz kadarıyla endüstrinin bütün dallarında bu tür devrimlerin henüz meydana

gelmemiş olduğu zamanlarda göründüğünden çok daha doğal görünmektedir.

Bu tarihsel ve felsefi düşünceler zinciri, Lucretius'un siyasal ve dinsel kurumların kaynağı hakkındaki görüşleriyle karışmış bir halde bulunmaktadır. Lucretius şöyle düşünmektedir: Geçmişte ustalık ve gözü peklikleriyle sivrilmiş bazı insanlar kentler kurmuş ve kendilerine büyük kaleler yaptırmışlardır. Daha sonra bu insanlar kral olunca kendi yandaşları arasındaki en yakışıklı, en güçlü ve en yetenekli kişilere keyiflerine göre malikâneler ve topraklar dağıtmışlardır. Ancak bundan sonra altının keşfiyle servet farklılıkları ortaya çıkmış ve bu olay bir süre sonra güçlülük ve yakışıklılığın yerine zenginliğin geçmesini doğurmuştur. Bu kez zenginlik etrafına taraftar toplamaya ve tutkular yaratmaya başlamıştır. Bu zenginleşen insanlar yavaş yavaş güç ve nüfuz elde etmeye çalışmışlardır. Haset, iktidarı temelinden kemirir ve sonunda krallar devrilirler. Önceleri onlardan ne kadar çok korkuluyor idiyse, şimdi aynı kızgınlıkla görkemli tahtlar ayaklar altına alınmaktadırlar. Böylece bir süre zorba kalabalık hüküm sürmüştür ve ancak bu anarşi dönemini geçirdikten sonradır ki toplum, yasalarla düzenlenen bir toplumsal-siyasal rejim içinde yaşamaya başlamıştır.

Lucretius'un düşünceleri, İlkçağ'da hemen hemen bütün materyalist sistemlerin ortak olarak paylaştıkları bir özellik taşımaktadır. Bu, var olan siyasal düzene boyun eğme ve her türlü siyasal etkinlikten kaçınmadır. Lucretius nasıl zenginlik hırsının karşısına tutumluluk ve gözü tokluğu koymaktaysa, aynı şekilde sessizce bir otoriteye boyun eğmenin, iktidar peşinde koşmak ve bir kral tacı ele geçirmekten daha iyi olduğunu düşünmektedir. Burada eski cumhuriyetçi erdemin, özgür yönetim sevgisinin ortadan kalktığı görülmektedir. Edilgince boyun eğmenin övülmesi, ahlaksal bir toplum olarak devletin reddedilmesi anlamına gelir.

Bu aşırı bireyciliğin sıkı bir biçimde atomcu dünya görüşüne bağlanması yanlıştır. Pratik ahlak sorunlarıyla uğraştıklarından genellikle siyasetle de ilgilenen Stoacıların kendileri de özellikle son zamanlarda her türlü kamu işlerine katılmaktan sistemli bir biçimde kaçınmaya başlamışlardır. Öte yandan Stoacıların o kadar çok övdükleri filozoflar arası dayanışmayı, aralarındaki dostça ilişkilerinin sıcaklık ve derinliğiyle en iyi bir tarzda Epikurosçular gerçekleştirmişlerdir.

İlkçağ felsefesini siyasal donukluğa iten nedenler daha ziyade toplumları devletler kurmaya götürmüş olan gençlik ateşinin sönmesi, özgürlüğün ortadan kalkması, umutsuz toplumsal durum ve siyasal organizmaların adeta çözülmesi olayları olmuştur.

Lucretius dinin başlangıçta saf bazı kaynaklardan çıktığını düşünmektedir. Ona göre insanlar, ilk zamanlarda uyanıkken, daha çok da uyku esnasında, hayallerinde güçlü ve görkemli tanrısal varlıklar görmekte ve bu düşsel varlıklara

yaşam, duygu ve insan-üstü güçler yüklemekteydiler. Öte yandan yıldızların doğuşu, batışı ve mevsimlerin düzenli akışını da gözlemliyorlardı. Bu olayların nedenlerini bilmediklerinden Tanrıları, aydınlık ülkesi olan göklere yerleştirmişler ve bu olaylar dışında fırtına, dolu, yıldırım ve gök gürültüsünü de onlardan bilmişlerdir.

Lucretius uzun uzun insanların gökte olup biten korkunç olayları görünce onları sükûnetle karşılayacakları yerde-ki gerçek dindarlık budur- ne kadar kolaylıkla, Tanrıların sözüm-ona kızgınlıklarını güçsüz adakları ve kurbanlarıyla yatıştırma düşüncesine sürüklenmiş olduklarını anlatır.

Zavallı insan ne sorumluluklar yüklemiş
Ne kinci bir yaratılış yakıştırmış tanrılara;
Ne acılar çektirmiş kendine böylece, ne onulmaz yaralar,
ne gözyaşları hazırlamış çocuklarına(75)

Lucretius'un şiirinin son kitabı, eğer böyle dememiz uygunsa, "patoloji"yle ilgilidir. Burada meteorik olayların nedenleri tartışılır. Lucretius şimşekleri, gök gürültüsünü, doluyu, bulutları, Nil nehrinin taşmalarını ve Etna yanardağının püskürmelerini açıklar. Ama nasıl bir önceki kitapta insanlığın ilkel tarihi evrenin doğuşu öğretisinin sadece bir parçasını oluşturuyorduysa burada da insan hastalıklarının betimlenmesi, evrenin dikkate değer olaylarının betimlenmesiyle birlikte bulunur. Ve yapıtın bütünü haklı olarak çok tanınmış olan bir veba betimlemesi ile biter. Lucretius'un her tarafta yaşamı fışkırtan Tanrıçaya bir yakarıyla başlattıktan sonra bu şiirini ölümün gücü hakkında heyecan verici bir tabloyla kapatması belki de amaçsız değildir.

Altıncı kitabın özel konularından burada sadece "avern" yerler ve mıknatıs taşının meydana getirdiği olaylarla ilgili betimlemelerini aktaracağız. Bu "avern" yerler, tamamen özel olarak şairimizin üzerlerinde bir açıklama vermek ihtiyacını ortaya çıkarmak durumundaydılar. Mıknatıs da Lucretius'un doğa anlayışında özel bir güçlüğü meydana getirmekteydi. O, bu güçlüğü karmaşık bir varsayım yardımıyla özenle çözmeye çalışmaktadır.

"Avern" yerler diye eskiler İtalya'da, Yunanistan'da ve Batı Asya'da, yani o zamanın en uygar ülkelerinde sık sık rastlanan, toprağından insanlar ve hayvanlarda baş dönmesine, bayılmaya, hatta ölüme neden olan sızıntıların çıktığı yerleri adlandırıyorlardı. Doğal olarak halkın inancına göre bu yerler, yer altı dünyasıyla, yani ölümün ülkesiyle ilişkide olan yerlerdi. Bu anlayışa göre ölüme, arkalarından kendileriyle birlikte canlıların ruhlarını sürüklemeye çalışan yer altı

(75) Lucretius, V. Kitap, 1114-1197. dizeler.

dünyasının, gölgeler ülkesinin doğaüstü yaratıkları, cinler, "daimon"lar yol açıyorlardı. Lucretius farklı yapılarından ötürü bazı atomların bazı yaratıklara yararlı, diğer bazılarına zararlı olduğunu kanıtlamaya çalışır. Daha sonra gözle görülmeyen çeşitli zehirlere geçer. Bazı boş inançlara dayanan görüşleri yanında maden ocaklarında çalışan işçilerin ölümlerine neden olan madensel zehirleri, son olarak da bu üzerinde konuştuğu konuya en çok uyan karbon sızıntılarının öldürücü etkilerini anlatır. Eskiler karbonik asidi bilmediklerinden Lucretius'un burada onun etkilerini kükürdün mide bulandırıcı buharlarına yüklemesi anlaşılır bir şeydir. O bu "avern" yerlerde havanın topraktan gelen sızıntılarla zehirlendiğini kestirmiştir. Ve bu olay, bu dönemden itibaren, analojilerin araştırılmasına dayanan bir doğa incelemesinin, elde tam olarak tutarlı yöntemler var olmasa bile, dikkate değer bazı sonuçlar verdiğini göstermektedir.

Başka bakımdan ne kadar kusurlu olursa olsun mıknatısın etkilerinin açıklaması, Epikurosçu fiziğin varsayımları ne kadar ince ve sağlam bir biçimde kullanmakta olduğunu göstermektedir. Ve bu fiziğin bu varsayımlardan başka bir dayanağı olmadığı da bilinmektedir. Lucretius, önce bütün cisimlerin yüzeylerindeki gözeneklerden çıkan ve çevreye yayılan ince atomların meydana getirdiği sürekli, hızlı ve şiddetli hareketleri hatırlatır. Ona göre her cisim, her yönde olmak üzere etrafa buna benzer atom selleri yaymaktadır. Bunlar uzayda bütün nesneler arasında sürekli bir tepkiyi doğurmaktadırlar. Bu genel akıntılar kuramı, çağdaş titreşimler kuramına karşılıktır. Zamanımızın deneyleri hangi biçimde olursa olsunlar karşılıklı etki ve tepkilerle ilgili olarak onların varlığını doğrulamaktadır ve ayrıca onlara yapıları, çokluklari ve hızlarıyla ilgili olarak en gözü pek bir Epikurosçunun hayal bile edemeyeceği büyük bir önem vermektedir.

Lucretius'a göre mıknatıs etrafına o kadar şiddetli bir atom yayma hareketinde bulunur ki bunun sonucunda havayı iterek kendisiyle demir arasında bir boş uzay yaratır. İşte demir bu boşluğa doğru hızla hareket eder. Epikurosçu fizik burada mistik bir boşluk korkusunun (horror vacui) söz konusu olduğuna inanmamaktadır. Ona göre bu sonuç şundan ötürü meydana gelmektedir: Her cisme her zaman ve her yerde hava atomları çarpıp dururlar. Dolayısıyla bir cismin, eğer o cisim yerinden hareket ettirilemeyecek kadar ağır değilse veya hava akımlarının gözeneklerinden rahatça geçebileceği kadar hafif değilse, bir boşluğun oluştuğu yöne doğru gitmesi gerekir. Bu bize mıknatısın neden dolayı özellikle demiri o kadar büyük bir hızla kendine doğru çektiğini açıklar. Lucretius bu olayın nedenini demirin yapısı ve özgül ağırlığıyla açıklamaktadır. Diğer cisimler ya bu akımlar tarafından hareket ettirilemeyecek ve havanın boş bıraktığı uzayda mıknatısa doğru çekilemeyecek kadar ağırdırlar (örneğin altın) veya hava akımlarının içinden rahatça geçebileceği kadar fazla gözeneklidirler (örneğin tahta).

Bu açıklama da arkasında çözülmesi gereken birçok soru bırakmaktadır. Ancak Lucretius'un bu sorunu ele alış ve işleyiş tarzı Aristoteles'in okulunun varsayım ve kuramlarından çok daha fazla duyulara hitap etmektedir. Doğal olarak önce kendi kendimize şu soruyu sorabiliriz: Mıknatıstan çıkan akıntıların aynı zamanda demiri de itmeksizin sadece havayı itmesi nasıl olanaklıdır?(76) Sonra yapılması kolay karşılaştırmalı bir deney yardımıyla havanın gerçekten seyrekleştiği yerde, demirden başka cisimlerin de bulunduğu gösterilebilirdi. Ne var ki ona karşı bu tür itirazları yöneltmemizin kendisi bile, bu açıklamanın verimli bir yönde yapılmış olduğunu göstermektedir. Oysa gizli kuvvetler, özel sempatiler ve diğer benzeri varsayımlar kabul edildiğinde, bu olay üzerinde daha sonraki bütün akıl yürütmelerin imkânı ortadan kaldırılmaktadır.

Bu aynı örnek, bu tür araştırmaların neden ötürü İlkçağ'da önemli bir ilerleme gösteremeyecek bir durumda olduklarını da bize göstermektedir. Eski fiziğin hemen hemen kalıcı bütün keşifleri, matematiksel nitelikte olanlarıdır; örneğin statik, mekanik, optik ve akustikte yapılmış olanlarıdır. Bundan başka doğanın betimlemesi ile ilgili bilimlerde de sayısız malzeme birikmekteydi. Ama eskiler evrenin genel yasalarını keşfetmek amacıyla gözlem verilerini çeşitlendirmek ve düzenlemek suretiyle ileri gidebilecekleri her yerde durmuşlardır. Çünkü idealistler somut olayları anlamıyorlar ve zaten onunla ilgilenmiyorlardı. Materyalistler ise gözlemlenen olayı derinleştirecekleri yerde tek bir gözlemle ve en yaklaşık bir açıklamayla yetinmeye gereğinden fazla istekliydiler.

(76–Bu konuyla ilgili olarak içinden atmosferik havanın hızla kaçtığı bir vazonun ağzına yaklaştırıldığında oraya doğru çekilen ve orada duran ünlü levha deneyini hatırlayabiliriz. Bunun nedeni vazodan hızla kaçan havanın vazo ile levha arasında seyrekleşmesidir [Müller, "*Physique*", I, s. 9, 96]. Epikurosçular kuşkusuz bu deneyi bilmiyorlardı. Ancak mıknatıs taşından çıkan akımlarla havanın geriye doğru itilmesini buna benzer bir biçimde açıklamış olabilirler.

İKİNCİ KISIM

GEÇİŞ DEVRESİ

Birinci Bölüm

MATERYALİZMLE İLİŞKİLERİNDE TEKTANRICI DİNLER

İlkçağ uygarlığının ortadan kalkması – Köleliğin, dinlerin birbirleriyle kaynaşmasının, yarı – kültürlülüğün sonuçları – İnançsızlık (incrédulité) ve boşinanç – Yaşam materyalizmi: Her yanda bozuklukların (vices) ve dinlerin hızla üreyip çoğalması – Hıristiyanlık – Tektanrıcı dinlerde ortak olan karakterler – Yahudiliğin evrenin yaratılması görüşü – Salt tinsel Tanrı anlayışı – Hıristiyanlığın güçlü bir biçimde materyalizme karşı çıkışı – Müslümanlığın materyalizme daha elverişli zihniyeti – İbni Rüştçülük, Arapların fizik ve doğa bilimleri alanındaki hizmetleri – Özgür düşünce ve hoşgörü – Estetik dünya görüşü üzerinde tek-tanrıcılığın etkisi.

Miladın ilk yüzyıllarında Yunan-Roma uygarlığının ortadan kalkması hâlâ tam olarak açıklanamamış olan birçok önemli bilmecelerle dolu bir olaydır. Roma imparatorları döneminin o kadar karmaşık olaylarına toplu bir bakış fırlatmak, bu dönemin en göze çarpan olguları arasında yönümüzü saptamak oldukça güçtür. Ancak bu dönemde ulusların günlük yaşamında, toplumun aşağı tabakalarında, kır ve kentlerde yaşayan sayısız sıradan aile ocağında meydana gelen ve hemen hemen hiç fark edilmeyen sonsuz sayıdaki küçük küçük değişmelerin sonuçlarını bütün boyutlarında değerlendirmek daha da güçtür.(1)

Bununla birlikte bu büyük devrimin, ancak toplumun orta ve aşağı tabakalarının içinde bulundukları durumla açıklanabileceği kesindir.

---

(1) Yakın zamanlarda fizik bilimlerinin ve politik ekonominin bakış açısından yazılmış bir tarih felsefesi bizi ulusların fizyolojisi alanına soktu ve bu ışık en yoksul kulübelerin içine kadar nüfuz etti. Ancak o bize sorunun sadece bir yanını göstermektedir ve toplumsal değişmelerle açıklanmadıkları sürece ulusların entelektüel yaşamındaki değişmeler karanlıkla çevrilmiş olarak kalırlar. Liebig'in toprağın yorgun düşmesiyle ilgili kuramı Carey tarafından abartılmış [Carey, "*Grundl. der Socialwissenschaft*", I, III ve IX. Bölümler; III, XLVI Bölüm ve diğer yerler] ve saçma birtakım iddialarla birleştirilmiştir [Şu yapıtına bakınız: "*Mill's Ansichten über die soziale Frage u.d. angebl. Umwälzung der Sozialwissenschaft durch Carey*", Duisburg, 1866.]. Bununla birlikte özellikle İlkçağ uygarlığı bakımından bu kuramın genel doğruluğu tartışılamaz. İlkçağda Roma'nın ve diğer ikinci dereceden kentlerin etrafında zenginlik ve fazla nüfus, tarımı en yüksek düzeye eriştirirken, tahıl ihraç eden eyaletler yavaş yavaş yoksullaşmaya ve boşalmaya başlamıştır. Uzak bölgelerde bulunan geniş arazilere oranla, iyi gübre verilen, çok iyi bir biçimde bakılan küçük bahçelerden meyve, çiçek vb. olarak daha çok kazanç getiren ürünler alınmıştır. Roscher'e

Ne yazık ki bugün felsefede gelişim yasası diye adlandırılan şeyi, insan zihnini zorunlu olarak bilimin doruk noktasından alıp boş inançların karanlığına götüren, arkasından bu aynı süreci yeni ve daha yüksek biçimler altında tekrarlayan bağımsız, hemen hemen mistik etkilere sahip bir kuvvet gibi görmeye alışık durumdayız. Oysa halkları geliştiren kuvvet, organizmaları yöneten kuvvete benzer, Yani o, ancak bütün özel doğal kuvvetlerin bir bileşkeni olarak vardır.

---

göre ["*Nationalökonomik des Ackerbaus*", § 46.] İtalya'da tahıl ekimi artık sadece kötü toraklarda yapıldığından bir buğday tanesinden hemen hemen yalnızca 4 tane buğday alınırken, Roma yakınlarındaki bir meyve ağacı yılda 100 talere yakın bir gelir getirmekteydi. Şimdi yoğunlaşmış büyük sermayeden ileri gelen zenginlik orta büyüklükte bir tüccar ülkeye oranla dışarıdan gelen sarsıntılara daha duyarlıdır. O, aynı zamanda bu durumda temel gıda maddelerini sağlayan etraftaki bölgelerin verimliliğine tâbidir. Verimli topraklara sahip bir ülkenin bir savaş sonucunda harap olmasının, hatta çok büyük sayıda insan kaybına uğramasının doğurduğu sonuçlar, doğanın ve insanın el ele vermesiyle kısa sürede onarılabilir. Ama özellikle taşranın kaynakları tükenmeye başlamışsa sermayenin uğradığı bir darbe, kolaylıkla genel bir sarsıntıya yol açabilir. Çünkü o her türlü ticari gelişmeyi en önemli, en can alıcı noktasında durdurur ve böylece birdenbire lüksün tükettiği ve ürettiği aşırı değerleri ortadan kaldırır. Ancak Roma'da ona bu tür dışarıdan saldırılar olmaksızın da başlamış olan gerileme süreci gitgide daha hızlanmak durumundaydı. Çünkü eyaletlerin yoksullaşması ve boşalması öyle bir ölçüye varmıştı ki ne kadar sıkıştırılırlarsa sıkıştırılsınlar, onlardan geçmiş zamanlarınkine eşit bir ürün olmak artık olanaksızlaşmıştı. Eğer M.S. II. yüzyılda büyük imparatorların yönetimleri sırasında ileri ölçüde ve ustaca bir biçimde gerçekleştirilmiş olan bir merkezileştirmenin faydaları bu kötü durumu etkisiz bir hale getirmiş, hatta Roma imparatorluğunun genel çözülüşünün arifesinde yeni bir maddi zenginlik dönemini yaratmış olmasaydı, Roma İmparatorluğu ile ilgili bu tarihsel gerçek daha açık bir biçimde gözlerimizin önüne serilmiş olurdu. Gibbon'un Roma İmparatorluğu ile ilgili övücü sözleri ve iyimser görüşleri özellikle kentlerin ve bazı ayrıcalıklı bölgelerin faydasını gördükleri bu son gelişme dönemi hakkında geçerlidir [Gibbon, "*Hist. of the decline and fall of the Roman empire*", 1. Bölüm]. Bununla birlikte, İmparatorluğun sonunda başını yiyecek olan ekonomik bozukluk daha o zamandan büyük ölçüde teşekkül etmişti. Nasıl gündüzün en sıcak saatleri, güneşin artık ufka doğru inmeye başladığı anda kendini gösterirse, bir ülkede zenginliklerin birikmesine ve yoğunlaşmasına dayanan bir refah dönemi de en yüksek noktasına, bu birikimin araçları ve yollarının artık kaybolmaya başladığı bir zamanda erişebilir.

Roma'da bu büyük merkezileşme olayının gelişmesinin çabuklaştırdığı ahlâksal gerileme çok daha önceden kendisini göstermiş olmak durumundadır. Çünkü birbirlerinden tümüyle farklı sayısız ulus ve halkın köleleştirilmesi ve onların birbirleriyle kaynaşması, ahlâkın özel biçimlerini, hatta genel ilkelerini sarstılar. Hartpole Lecky, çok yerinde bir biçimde, Romalıların eski bölgesel yurtseverlikleriyle yerli dinin inançlarıyla çok sıkı bir tarzda kaynaşmış olan Romalı erdemlerinin, eski siyasal biçimlerin ortadan kalkması, şüphecilik ve yabancı dinlerin Roma'ya sokulması ile yıkıldığını göstermektedir [Lecky, "*Sittengesch. Europa's von Augustus bis auf Karl den Grossen*", Übersetzt von Polowicz, Leipzig und Heidelberg, 180, I. s. 233 ve devamı.] Lecky'ye göre üç temel neden, buyurgan yönetim (césarisme), kölelik ve gladyatör dövüşleri, Roma uygarlığının gelişiminde eski erdemlerin yerine yeni ve daha üstün erdemlerin, "daha soylu töreler" ve "daha evrensel bir insan sevgisi"nin konulmasını engellemiştir. Acaba burada yazar, sonuçları nedenlerle karıştırmakta değil midir? (Aynı Lecky'in biraz daha yukarıda imparator Marcus Aurelius'un soylu amaçlarıyla ona tâbi olan halk kitlelerinin karakteri arasında kurduğu karşıtlığa bakı-

Onun kabul edilmesiyle çoğu kez olayların incelemesi kolaylaştırılmış olur. Ancak eğer o kendisini oluşturan asli (élémentaire) kuvvetlerin yanında yeni ve tamamlayıcı bir açıklama ilkesi olarak ortaya konursa, bilgisizlik gizlenmiş ve birçok yanlışa düşülmüş olur.

İlk ve son kez olarak şunu iyice saptayalım: Bilgisizlik bilimin gerçekten sonucu olamayacağı gibi, kapris ve fantezi de bilimsel yöntemin sonuçları değildir. Son olarak bilim de hiçbir zaman boş inanca indirgenemez.

İlkçağ'da uygarlığın, bilim ve yöntemli düşüncenin etkisi altında aydın bir soylular sınıfının halktan ayrıldığını gördük. Halkın ciddi ve derinlemesine bir eğitimden yoksun oluşu, bu ayrılmayı hızlandırmış ve daha zararlı kılmış olmalıdır. Belli bir anlamda bütün İlkçağ uygarlığının temelini oluşturan kölelik, Roma'da İmparatorluk döneminde bir değişim geçirmiştir. Ancak bu tehlikeli kurum iyileştirilmek istendikçe, yaşama gücünü daha da kaybetmiştir.(2)

Çeşitli halkların birbirleriyle gitgide artan ilişkileri, boş inançlara eğilimli

---

nız). Birey, felsefe yardımıyla dinsel ve siyasal duygulardan bağımsız ahlâk ilkelerine yükselebilir. Halk kitlelerine gelince, onlar İlkçağ'da bugünkünden de fazla olarak ahlâkın ilkelerini, ancak bölgesel geleneklere dayanan genel ve özel fikirlerin, kalıcı bir değere sahip olan ilkelerle değişebilir ilkelerin çözülmez birliğinde buluyorlardı. Bundan ötürü geniş Roma İmparatorluğunun güçlü bir merkezi yönetime kavuşturulması, Roma'ya boyun eğen bütün ülkelerdeki mağluplar üzerinde olduğu kadar bizzat bu galipler üzerinde de çözüştürücü ve zararlı bir etkide bulunmuş olmalıdır. Ancak ortadan kaybolmak üzere olan toplumsal durumun değerleri yerine hemencecik yeni değerleri geçirebilecek "normal toplumsal bir durum" nerede vardır? [Lecky, a.g.e., s. 234] Bunun için her şeyden önce zaman ve genel kural olarak halka uygun yeni bir ahlâk anlayışının ortaya çıkması gereklidir. Bu yeni ahlâk sistemi, ahlâkın ilkelerini bir yandan duyusal bazı öğeler, diğer yandan tümüyle hayali diğer öğelerle kaynaştırmasını bilecek bir ahlâk sistemi olacaktır. O halde İlkçağ uygarlığını doruk noktasına eriştiren yoğunlaştırıcı ve biriktirici nedenler, aynı zamanda onun çökmesine de neden olmuş görünmektedirler. Sonunda Ortaçağ Hıristiyanlığının kendisinden çıktığı mayalanma olayına özel olarak karışan ateşli hayalgücü işte burada açıklamasını bulmaktadır. Çünkü o, toplumun bütün tabakalarında lüks ve yoksulluğun, haz ve acının aşırı birdurumda bulunmasının yaratmış olduğu psikolojik bir sisteme işaret etmektedir. Bu durum da kendi payına toplumun zenginliğinin birkaç elde toplanmasının sonucu, kölelik sisteminin özel olarak acıklı bir ışıkla aydınlattığı bir sonuçtur [Eski Roma'da zenginliklerin birikimi ile ilgili olarak bkz: Roscher, "*Grundl. der National-Ökonomie*", § 204 ve özellikle 10 numaralı notu; Soysuzlaşmış ulusların aşırı lüks merakları ile ilgili olarak aynı yapıtın § 233 ve devamına bkz. Bu konuda ayrıca "*Ansichten der Volkwirtschaft aus geschichtliche Standpunkte*" adlı yazısına bkz. Köleliğin önemi özellikle Contzen tarafından ortaya konulmuştur: "*Die sociale Frage, ihre Geschichte, Literatur u. Bedeut. in d. Gegenwart*", 2. Baskı, Leipzig, 1872].

(2) Gibbon ["*Hist. of the Declin.*", II. Bölüm] Roma fetihlerinin göreli olarak azalmaya başladığı tarihten itibaren kölelerin fiyatlarının nasıl arttığını ve dolayısıyla onlara nasıl daha iyi davranıldığını anlatmaktadır. Roma fetihleri döneminde binlercesi bir arada ve son derece ucuz fiyatlarla satılan savaş esirlerinin sayısı azaldıkça, sayılarını çoğaltmak için köleler arası evlilikleri kolaylaştırmak zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Eskiden ince bir hesapla her bölgede, olanaklı olduğu ölçüde ayrı uluslardan köleler bir araya getirildikleri halde, şimdi köleler kitlesinde daha fazla

kitlelerde dinsel inançların da birbirleriyle birleşmesi ve kaynaşmasını meydana getirmeye başlamıştır. Doğu mistikliği, Yunan biçimlerine bürünmüştür. Yenilmiş ulusların akın akın geldiği Roma'da kısa bir süre sonra her dinin taraftarları oluşmuştur. Ancak yine Roma'da öte yandan halkın çoğunluğunun alaya almadığı hiçbir din de olmamıştır. Körükörüne bir bağnazlığın karşısında ya hoppa bir alaycılığa veya bıkkın bir kayıtsızlığa rastlanmaktadır. Yukarı sınıfların çıkarları arasındaki farklılıklardan ötürü birbirinden ayrı ve disiplinli partilerin oluşması da olanaksızlaşmıştır.

Bu kitleye inanılmaz ölçüde kabarık bir literatür, yeteneksiz birtakım zihinlerin birbirleriyle ilgisiz incelemeleri ve gündelik ilişkiler yoluyla dağınık bilimsel kavramlar, görüşler nüfuz etmiştir. Bunlar Roma toplumunda bugün kendi çağımızın da karakteristik bir olgusu olarak var olduğunu ileri sürebileceğimiz bir yarı-kültürlülük durumunu meydana getirmişlerdir. Ancak öte yandan bu yarı-kültürlülük durumunun, özellikle her şeyden önce bu dönemin zengin, güçlü ve önemli kişilerine, İmparatorların kendilerine özgü olduğunu da unutmamamız gerekir. En kusursuz bir kibarlık, en ince bir eğitim, toplumsal ilişkilerden son derecede iyi anlama, bütün bunlar çoğu kez filozofun gözünde en acınacak bir yarı-bilimle birlikte bulunurlar. Felsefi öğretilerden ileri geldiği söylenen tehlikeler, gerçekte ilkeden yoksun ve her tarafa çekilebilir bir yarı-bilimin doğal eğilimlere ve zincirden boşanan tutkulara kolayca boyun eğdiği toplumsal tabakalarda kendilerini gösterirler.

Epikuros yüce bir atılımla adil ve cömert olmanın zevkine kendini vermek için dinin zincirlerini kırıp ayakları altına atmış olduğu halde, şimdi Horatius'un, özellikle Juvenalis ve Petronius'un anlattıkları şu zamanın en gözde birtakım iğrenç kişilerinin ortaya çıktıklarını görüyoruz. Bunlar başları havada hiçbir utanma duygusu duymadan doğaya en aykırı rezilce şeylerin yolunda ilerlemekteydiler. Bu tür sefil yaratıklar Epikurosçu, hatta Stoacı olarak geçindiklerine göre zavallı felsefe, koruyucularını nerede bulabilecekti?

---

homojenlik görülmeye başlamıştır [Bkz. Contzen, "*Die Briefe Cato's*", s. 174.]. Buna zenginlerin konaklarında ve büyük malikânelerinde olağanüstü sayıda kölelerin bir araya toplanmasını, daha sonra imparatorluk dönemi Roma'sında azat edilen kölelerin toplumsal yaşamda oynadıkları etkili rolü ekleyiniz. Lecky, haklı olarak kölelerin yaşanı koşullarında üç dönemi birbirinden ayırmaktadır [Lecky, "*Sittengesch.*", s. 272]: Birinci dönemde köleler ailenin bir parçasını oluşturuyorlar ve onlara göreli olarak iyi bakılıyordu. İkinci dönemde sayıları olağanüstü ölçüde arttığından onların durumları daha güçleşti. Son olarak Gibbon'un işaret ettiği gelişme ile üçüncü dönem başlar. Lecky, kölelere daha iyi davranılmasını Stoacı felsefenin etkisiyle açıklamaktadır. Üçüncü dönemde kölelik eskiden olduğu gibi ciddi baş kaldırma girişimleriyle İlkçağ dünyasını korkutmuyordu. Daha çok kamuoyu üzerine gitgide artan bir biçimde yaptığı baskıyla etkide bulunuyordu. İlkçağ'ın görüşlerine taban tabana karşıt olan bu etki, özellikle Hıristiyanlığın yayılması sonucu egemen duruma geçti [*a.g.e.*, II, s. 52 ve sonrası].

Halkın inançlarını küçümseme, bu insanların iç dünyalarının boşluğunu, her türlü gerçek bilgi ve inançtan yoksunluklarını maskelemeye yarıyordu. Kokuşmuşluk, ruhun ölümsüzlüğü görüşüyle alay etmeyi bir slogan olarak benimsemişti. Ancak gerçekte o zamanın törelerine dayanmaktaydı. Felsefenin yardımıyla değil, felsefeye rağmen oluşmuştu.

Bu aynı toplumsal tabakalarda İsis rahipleri, keramet taslayıcıları (thaumaturges) ve kâhinler, kendilerine eşlik eden hokkabaz ve şarlatanlar takımıyla birlikte uygun bir zemin bulmuşlardı. Hatta zaman zaman Yahudilerin bile bu insanlar arasında bazılarını kendi dinlerine kazandırmayı başardıkları görülüyordu.(3)

Roma'da bu yarı-eğitim görmüş yüksek sınıflar gibi bilgisizlik içine gömülmüş halk tabakaları da sağlam bir karakterden yoksundular. Bundan ötürü bu dönemde pratik materyalizm veya "yaşam materyalizmi"nin en belirgin bir biçimde geliştiği görüldü.

Bu noktada da hâkim fikirlerimizin açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Bazıları tarafından övülen, bazılarınca yerilen, ancak diğer herhangi bir pratik eğilim kadar üzerinde durulmayı hakkeden bir "yaşam materyalizmi" daha vardır.

Gelip geçici bir zevk değil de yaşamın genel bir iyileştirilmesi arzu edildiğinde; maddi alana yönelik girişimci bir zihniyetin gücü her girişimin temel koşullarını inceleyen ve böylece hedefine erişmeyi bilen akıllıca bir hesapla yönetildiğinde; iki yüzyıl içinde bugünkü İngiltere'nin büyüklüğünü yaratmış ve Perikles devrinde Atina'da tarihte başka herhangi bir ulusun erişmemiş olduğu en parlak kültürel bir gelişme ile birlikte bulunmuş olan dev ilerlemelerin gerçekleştirildiği görülmektedir.

İmparatorluk dönemi Roma'sında Bizans'ta, İskenderiye'de ve İmparatorluğun diğer önemli kentlerinde aynı biçimde gelişmiş olan materyalizm, bundan tümüyle farklıydı. Bu kentlerde de parasal sorunlar kitlelerin düşüncesi üzerinde egemendi. Bireyciliklerinin yalnızlığı içinde hapis olmuş insanları Horatius ve Juvenalis'in çok güzel bir biçimde anlattıkları açgözlülük yiyip bitirmek-

(3) Mommsen şu noktaya dikkati çekiyor: "Aynı bir tarihsel olayın farklı görüntüleri olan inançsızlık ve boş inanç, bu çağın Roma'sında birbiriyle el ele vermişti ve kişiliğinde bu iki özelliği de bir araya toplayan birçok insanın Epikuros'la birlikte tanrıları reddettiği ancak öte yandan önüne çıkan her tapınağa dalıp dua ettiği ve kurbanlar kestiği görülüyordu" ["*Röm. Gesch.*", XII. Bölüm]. Bu aynı kitapta Doğu dinlerinin Roma'yı kaplamasına ilişkin geniş bilgi vardır: "Milattan önce 50 yılında Roma Senato'su Roma surları içinde kalan İsis tapınağının yıktırılması emrini verdiği zaman hiçbir işçi bu işi yapmaya cesaret edememiştir. Ve konsül Lucius Pallus'un bizzat kendisinin ilk kazmayı vurması gerekmiştir. O zamanlar bir kızın ne kadar hafif meşrep ise o kadar ateşli bir tarzda İsis'e tapındığı konusunda bahse girilebilirdi" [Lecky'e de bkz: "*Sittengesch.*" I. s. 337].

teydi. Ancak onlarda hareket noktası yine madde olmakla birlikte amacı maddenin içinde bulunan gücün açığa çıkmasını sağlamak olan bir dönemin sahip olduğu maddeci eğilimlerini soylu bir hale getiren ulusal gücün geliştirilmesi, doğal kaynakların toplumsal bir dayanışma içinde işletilmesi gibi yüksek ilkeler yoktu. Bu gönençli ve sağlıklı materyalizm yerine Roma sadece kokuşmuşluğun materyalizmini bilmekteydi. Felsefe, ilkesi olan her şey gibi bu birinci tür materyalizmle de uyuşur. Ama burada sıralamaktan kaçınacağımız iğrenç taşkınlıklar ortaya çıktığı zaman felsefe kaybolur veya daha doğrusu o zaman o çoktan kaybolmuştur.

Bununla birlikte burada tartışma götürmez bir olguya işaret edelim: Bir Neron, Caligula ve Heliogabalus'un canavarlıklarının kirletmiş olduğu yüzyıllarda en çok ihmal edilen, dönemin zihniyetine en sevimsiz gelen felsefe, diğer bütün felsefe sistemleri arasında en büyük bir soğukkanlılık, en sakin bir düşünce, en aklı başında, en saf, en az şiirsel araştırmalar isteyen felsefe, yani Demokritos ve Epikuros'un felsefesi oldu.(4)

Periklês çağı, meyveleri milattan önceki iki yüzyılda İskenderiye okulunda olgunlaşacak olan İlkçağ'ın materyalist ve duyumcu felsefesinin geliştiğini görmüştü.

Ancak İmparatorların yönetimi altındaki Roma'da kitleler, sefahat ve Sır dinlerinin sarhoşluğuna yakalandıklarında, bilgelik artık aklı başında bir öğrenci bulamadı ve felsefe, doğal bir ölümle öldü. Bu devirde içlerinde Doğu bağnazlığı ve mistisizminin geçmişin birçok verimli öğesine karışmış olduğu Yeni-Platoncu ve Yeni-Pythagorasçı sistemlerin egemen oldukları bilinmektedir. Plotinos, bir bedene sahip olduğundan dolayı utanıyordu ve ana babasının kim olduğunu hiçbir zaman söylemek istememiştir. Burada felsefede materyalizme karşı hareket doruk noktasına erişmektedir. Ancak bu karşı çıkış özellikle gerçekte kendisinden çıkmış olduğu dinsel alanda çok güçlüydü. İsa'nın doğumunu izleyen ilk üç yüzyılda olduğu kadar tarihin başka hiçbir döneminde en saf biçimlerinden en iğrenç çeşitlerine kadar bu kadar çok ve farklı dinlerin ortalığı kapladığı görülmemiştir. O halde bu zamanın filozoflarının kendilerini birer rahip ve havari olarak ortaya koymalarına şaşmamak gerekir. Öğretileri ta başın-

(4) O halde Draper, aslında takdire değer olan kitabında ["*Histoire du développment intellectuel de L'Europe*", Fransızca çeviri, 1868] Epikurosçuluğu zevki peşinde koşan insanın iki yüzlü inançsızlığına özdeş kılarken ve insanlığın bugünkü ahlaksızlığının yarısından fazlasını bu iki yüzlü inançsızlığa borçlu olduğunu söylerken [Fransızca çevirinin I. cildi, 245. sayfası], tamamen haksızdır ve yanlış bir görüş ileri sürmektedir. Kitabının sonuçlarında ve görüşlerinin bütününde ne kadar bağımsız görünürse görünsün Draper, Epikuros hakkında çizdiği portrede ve belki daha da çok Aristoteles'in deneyci bir filozof olduğu görüşünde geleneksel olarak sürdürülen bir yanlışın kendi üzerindeki etkisini göstermektedir.

dan beri dinsel bir havaya sahip olan Stoacılar bu yola ilk girenler oldular ve diğer okullardan daha uzun bir süre itibarlarını korudular. Ama onlar da aşılıp arka plana itildiler. Ve Yeni-Platonculuğun çileci mistikleri, ruhların efendileri olarak kaldılar.(5)

İnançsızlık ve boş inancın birlikte ortaya çıktıkları ve birbirlerini besledikleri sık sık söylenmiştir. Ancak burada bu karşıtlık gözlerimizi kamaştırmamalıdır. Doğruyu bulmak için özel nedenleri özenle incelememiz ve zamanın ve koşulların farklılığını göz önüne almamız gerekir.

Sağlam ilkeler üzerine dayanan bilimsel bir sistem kesin kanıtlar yardımıyla inancı bilimden ayırdığında, her türlü boş inancın belirsiz biçimlerini de dışarı atmış olur. Fakat dinin ulusal ve ilkel biçimleri gibi bilimsel incelemelerin de sarsıldığı ve parçalandığı zamanlarda ve içlerinde bu tür gelişmelerin meydana geldiği toplumsal sınıflarda, yukarda sözünü ettiğimiz karşıtlık geçerlidir. İşte Roma'da İmparatorluk döneminde aynı olay ortaya çıkmıştır.

Gerçekten bu dönemde hiçbir eğilim, hiçbir özel yaşam ihtiyacı yoktur ki ona özel bir dinsel biçim karşılık olmasın! Fakat Roma'da azgın Bacchus şenlikleri, karanlık ve ayartıcı "İsis" sırları yanında sessizce ancak gitgide daha güçlenen bir tarzda bu dünyadan insanın elini eteğini çekmesini öneren katı bir çileci görüş gelişmekteydi.

Bütün dünya zevklerini tadıp tükettikten sonra artık her şeyden bıkmış

---

(5) Zeller şöyle demektedir [Zeller, "*Philos. der Griechen*", III. 1. s. 289]: "Tek sözcükle Stoacılık sadece felsefi bir sistem değildir. O, aynı zamanda bir dinsel sistemdir. O, ta ilk temsilcileri tarafından böyle tasarlanmıştır ve daha sonra Yunan kültürünün etkisi genişlediği ölçüde Stoacılık, Platonculukla birlikte, en erdemli ve aydın kişilere ulusal dinlerin çözülmesine karşı bir telafi getirmiş, onların ihtiyaçlarını doyurmuş ve ahlaksal yaşamları için bir destek olmuştur". İlk iki yüzyılın Roma Stoacılarıyla ilgili olarak Lecky şöyle demektedir: "Aile bireylerinden biri öldüğünde, insan ruhunun en yüksek derecede duyarlı olduğu bu tür anlarda, geride kalanları teselli etmesi için Stoacılara başvurmak bir alışkanlık halini almıştı. Ölüm döşeğinde yatanlar, son saatlerinde kendilerini teselli etmeleri ve kendilerine destek olmaları için Stoacılardan gelmelerini rica ediyorlardı. Böylece Stoacılar bazı karmaşık pratik sorunlarının çözümünde yardım almak, ümitsizliklerine teselli istemek, pişmanlıklarını yatıştırmak için kendilerine başvuran birçok insanın ahlak kılavuzu oldular" [Lecky, "*Sittengesch.*" I. s. 279]. Stoacıların etkisinin ortadan kalkmasını doğuran ve onun yerine Yeni-Platoncu mistisizmi geçirten nedenlerle ilgili olarak Zeller şunları söylemektedir: "Yeni-Platonculuk dinsel bir sistemdir. O sadece Platonculuk ve Stoacılığın da bu adla adlandırılmayı hakkettikleri anlamda bir "dinsel" sistem değildir. Yeni-Platonculuk ahlak sorunlarına ve insan ruhunun yaşamına, Tanrı kavramı üzerine dayanan ama bilimsel bir yolla elde edilmiş bir dünya görüşünü uygulamakla yetinmez. Onun evren hakkındaki bilimsel sisteminin kendisi başından sonuna kadar insan yüreğinin dinsel eğilimlerini yansıtır. Bu sisteme tümüyle insanın dinsel ihtiyaçlarını doyurmak veya hiç olmazsa onu Tanrı'ya doğru götürüp O'nunla en derin bir kişisel birleşmede bulunmasını sağlamak arzusu egemendir" [Zeller, "*Philos. der Griechen*", III. 2, s. 391].

olan bir insana, ancak bir yenilik, sert ve çileci bir yaşamın yeniliği çekici gelebilir. İlkçağ toplumunda bu aynı olay meydana gelmiştir. Eski dünyanın neşeli hazcılığına en keskin bir biçimde karşıt olan bu yeni yöneliş, doğal olarak bu dönemin insanını diğer aşırı uca, yani toplumdan kaçma ve kendi kendini feda etmeye götürmüştür.(6)

Hıristiyanlık, olağanüstü ölçüde çekici olan bu dünyaya ait olmayan Tanrı'nın hükümdarlığı öğretisiyle hazza doymuş ve ondan bıkmış bu adamlar için tam zamanında ortaya çıktı. Ezilenlerin, kölelerin, angarya ve acı içinde yaşayanların dini, dünya zevklerinin ve zenginliğin artık kendisi için çekici bir yanı kalmamış olan bu dönemin zevk peşinde koşan zenginini de büyüledi. Bu, dünyadan elin eteğin çekilmesi ilkesine, bencilliğin kurutmuş olduğu yüreklere yeni ahlaksal zevk kaynaklarını sağlayan evrensel kardeşlik ilkesi gelip eklendi. Başıboş ve yalnız başına kalmış insan ruhunun güçlü bir dayanışma ve sağlam bir inanca erişme yönündeki arzusu doyuruldu. İnananların birliği, imparatorluğun bütün sınırları içinde sonsuz dallanıp budaklanmaları altında çeşitli cemaatlerin etkileyici birlik ve beraberliği, bu yeni dinin yayılmasına gerçek olaylar olarak anlatılan ve kolaylıkla kabul edilen olağanüstü öykülerden çok daha fazla katkıda bulundu. Anlatılması olanaksız bir ölçüde olağanüstü olaylara karşı tutku duyan ve onlara inanan bu çağda mucizeler, bir propaganda aracı olmaktan çok genellikle bu insanlar için bir ek doyumu ve karşı konulmaz bir inanma ihtiyacını temsil etmekteydiler. Bu açıdan Hıristiyanlıkla yarışan sadece İsis rahipleri ve Zerdüştçü din adamları değildi. Filozoflar da kendilerini Tanrı tarafından gönderilmiş insanlar, havariler olarak ortaya koyuyorlardı. Yeniçağ'ın bir Cagliostro ve Gassner'in yaptıklarını gördüğü olağanüstü işler, bu zamanın en ünlü kâhini olan ve mucizeleri, geleceğe ilişkin tahminleri, Lucien ve Origenes tarafından bile kısmen kabul edilen bir Tyane'li Apollonius'un başardığı ileri sürülen kerametleri yanında hiç kalırlar. Ancak burada da her zaman mucizeler gerçekleştirmek yetisinin ancak basit ve doğal ilkeye ait olduğu anlaşıldı. Bu zamanın parçalanmış uluslarını ve dinlerini yavaş yavaş ve gitgide artan bir ölçüde İsa'nın öğretisi etrafında toplayan mucizenin özü buydu.(7)

---

(6) Özellikle M.S. III. yüzyıldan itibaren egemen olduğu biçiminde bu aşırı eğilimin bir betimlenmesi ile ilgili olarak bakınız: Lecky, "*Sittengesch.*" II, s. 85 ve devamı.

(7) Hıristiyanlığın yayılmasıyla ilgili olarak Gibbon'un sözü edilen kitabının ünlü 15. Bölümüne bakınız. Bu bölüm, bu sorunu en farklı yönlerden incelemeyi olanaklı kılan zengin bir malzeme içermektedir. Bununla birlikte Hartpole Lecky "*Sittengeschichte Europa's*" ve "*Geschichte der Aüfklarung in Europa*" adlı yapıtlarında bu konuyla ilgili daha doğru bazı düşünceler ileri sürmektedir. Bu konuya ilişkin bir ana yapıt olarak Baur'un "*Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*" adlı kitabını anmamız gerekir (Yalnız bu kitap tanrıbilimsel bir bakış açısından kaleme alınmıştır). Felsefe tarihi ile ilgili olarak şu kitaba bakınız: E. de Lasa-

Hıristiyanlık, İsa'nın öğretisini yoksullara bildirerek, İlkçağ dünyasını temelinden sarstı.(8) Dünyanın sonunda ortaya çıkacak ve görülecek şeyi, yani içinde sonuncuların birinciler olacakları sevginin hükümdarlığını inanan insanlar zihinlerinde yaşatabildiler. Toplumsal düzeni kuvvet üzerine dayandıran ve özel mülkiyeti toplumun sarsılmaz temeli kılan Roma hukukuna, her türlü malı mülkü bir yana bırakmayı, düşmanını sevmeyi, hazinelerini feda etmeyi ve darağacında asılan caniye kendisi kadar değer vermeyi emreden dinsel buyruk dayanılmaz bir güçle, karşı çıktı.

Bu görüşler karşısında ifade edilemez bir dehşet duygusu İlkçağ dünyasını sardı.(9) Krallar, yöneticiler var olan düzenin tümünü yıkan ve hapse atılmaya, diri diri yakılmaya, dine ve yasalara aldırmayan bu devrimi zalimce işkencelerle boğmak için boşuna çaba harcadılar. Devlete karşı ağır suç işlemekle suçlanan ve kölelere reva görülen işkencelerle öldürülen bir Yahudi'nin, insanlığı kurtarmakta olduğu yönündeki duygusunun verdiği cesaretle, öncesiz-sonrasız

---

ulx, "*Der Untergang des Hellenismus und die Einziehung seiner Tempelgüter durch die christl. Kaiser*" Konuya ilişkin diğer bilgiler Ueberweg'in "*Gesch. der Philosophie der patristischen Zeit*"inde bulunabilir. Bu, onun ne yazık ki kamuoyunda hakkı olan kabulü görmemiş olan "*Grundriss*"inin bir bölümünü oluşturmaktadır. (Benim Ueberweg hakkındaki "*Biographie d'Ueberweg*"ime bakınız: Berlin, 1871, s. 21 ve 22). Bu dönemde hüküm süren mucizeler hastalığı için özellikle Lecky'e bakınız: "*Sittengesch.*" 1, s. 322 ve devamı. Keramet taslayıcısı (thaumaturges) filozoflarla ilgili olarak da aynı yapıtın 325. sayfasına bakınız. 326. sayfada şunları okuyoruz: "Kendisine bu uzun boş inançlar ve Doğu gelenekleri dizisini kabul ettiren inancın etkisinde, Hıristiyanlık Roma İmparatorluğuna nüfuz etti. Bu andan itibaren Hıristiyanlığın gerek dostları, gerekse düşmanları onun mucizelerini herhangi bir dinin alışılagelen maiyet alayı olarak kabul ettiler".

(8) Hıristiyanlığın yoksullara gösterdiği sevginin (caritas) etkisi o kadar derin oldu ki Hıristiyanlık yerine felsefi-yunancı bir din geçirmek yönündeki arzusuna rağmen Julianus Apostate, onun bu açıdan bütün eski dinlere olan üstünlüğünü açıkça kabul etmek zorunda kaldı. Hıristiyanlarla bu alanda yarışmak isteyerek, her kentte hangi dinden olurlarsa olsunlar yabancıların içlerine kabul edilecekleri yoksul evleri kurulmasını emretti. Bu kurumların ihtiyaçlarının sağlanması ve yoksullara sadaka dağıtılması için yüklüce fonlar ayırdı. O, Galatia baş rahibi Arsace'ye şöyle yazıyordu: "Çünkü hiçbir Yahudi dilenmediği, tanrılarımızın düşmanları olan Galilea'lılar sadece kendi yoksullarını değil, bizim yoksullarımızı da besledikleri halde, bizim onları yardımsız bırakmamız utanç vericidir" (Lasaulx, "*Untergang des Hellenismus*", s. 68.

(9) Tacitus ("*Annalen*", 15, 44. Bölüm) Neron'un, Roma'nın yakılması olayının suçunu Hıristiyanların üstüne attığını söylemektedir: "Bu söylentileri yatıştırmak için halkın Hıristiyanlar diye adlandırdığı ve iğrenç görüşlerinden ötürü kendilerinden nefret edilen bir grup insanı o, (Neron), suçlu ilan etti ve onları en büyük işkencelere uğrattı. Bu, "Hıristiyanlar" adı, Tiberius zamanında vali Pontius Pilatus tarafından çarmıha gerdirilmiş olan İsa'dan gelmektedir. Bir süre için bastırılan bu iğrenç boş inanç sadece doğmuş olduğu Judea'da değil, dünyada ne kadar rezilce ve tiksinti verici şey varsa hepsinin akın ettiği ve kendisine taraftar bulduğu Roma'nın kendisinde yeniden ortaya çıktı. Önce itiraf edenler yakalandı ve onların açıklamaları üzerine kundakçılıktan çok insanın insana karşı kininin şiddetine kani olacak olan diğer binlercesi ele geçirildi" (Ergo, abolendo, rumori Nero subdidit reos, et quaesitissimis poenis attecit quos, per flagitia in-

Baba'nın lütufkâr bir bağışı olarak gökten getirmiş olduğu bu yeni mezhep ülke üzerine ülke fethetti ve ana ilkesine sadık kalmakla birlikte zamanla yavaş yavaş ortadan kaldıramadığını gördüğü Paganlığın boşinançlarını, tutkularını, hukuk kurallarını bu yeni dinin hizmetine koşmayı başardı. Zamanla, efsaneler bakımından o kadar zengin olan Olympos'un yerine Hıristiyan Azizleri ve Şehitlerinin geçtiği görüldü. Gnostikler, bir Hıristiyan felsefesinin öğelerini ortaya koydular. İlkçağ uygarlığını bu yeni dinle uzlaştırmak isteyen herkes için Hıristiyan hitabet okulları açıldı. Kilisenin başlangıçtaki o basit ve katı disiplininden, daha sonra bir sıradüzenin öğeleri çıktılar. Piskoposlar, toplumdaki zenginlikleri ellerine geçirdiler ve mağrur, bu dünyaya dönük bir yaşam sürdüler. Büyük kentlerde yaşayan toplulukların gözünü kin ve bağnazlık bürüdü. Yoksullara yardım unutuldu. Zengin tefeci, polis ve mahkeme yardımıyla haksız servetini korudu. Kısa bir süre sonra Hıristiyan bayramları debdebe ve görkemlilikte Paganlığın son günlerinin şenlikleri düzeyine eriştiler. Bu arada aşırı tutkularla birleşen sofuluk bu yeni dini ta kaynağında boğmak tehlikesini gösterdi; Ama boğamadı. Hıristiyanlık düşman güçlere karşı verdiği savaştan her zaman galip çıkmasını bildi. Yeni-Platonculuğun bulanık sularıyla karıştıktan sonra Hıristiyan dünyasında yayılmış olan İlkçağ felsefesi bile bu yeni ortama uymak zorunda kaldı ve apaçık bir çelişkiyle, bir yandan hile, ihanet ve zulüm "Hıristiyan Devleti"nin kurulmasına yardımcı olurken, öte yandan bütün insanların daha yüce bir yaşam sürmek için yaratılmış oldukları inancı, çağdaş Batı toplumlarının tarihinin ana temeli olarak yaşamaya devam etti. Schlosser bununla ilgili olarak şöyle demektedir: "Böylelikle insani yanlışlar ve hilekârlıklar bile Tanrı'nın eski

---

visos. vulgus christianos appellebat. Auctor nominis ejus Christus, Tiberio imperitante, per procuratorem Pontium Pilatium, supplicio afefctus erat. Repressaque in praesens exitabilis supersed per Urbem Etiam, quo cuncta undique atrocia aut patenda titio, rursus erumpebat, non modo per judoeam, a. iginem eius mali confluunt celebranturque. İgitur primum correpti qui fatebantur deinde indicio eorum multitudo ingens, haud perinde in crimine incendii, quam odio humani generis conuicti sunt). Yahudiler de sadece kendi aralarında yaşadıklarından ve geri kalan insanlardan nefret ettiklerinden ötürü, şiddetle kınanmaktaydılar. Lasaulx, (*"Untergang des Hellenismus"*, s. 7 ve sonrası). Suetonius ve Genç Plinius'tan benzer pasajlar aktararak bu bakış tarzının Romalılarda ne kadar derinlere kök salmış olduğunu göstermektedir. Bu aynı yapıtta Yunanlılar ve Romalıların yabancısı oldukları tektanrıcı dinlere özgü olan hoşgörüsüzlükle ilgili çok doğru görüşler ileri sürülmektedir. Çünkü özellikle ta başlangıçlarından itibaren Hıristiyanlık başka dinleri ve inançları ortadan kaldırmak isteyen, onları ezen bir tutumla ortaya çıktı. Gibbon Hıristiyanlığın hızlı bir biçimde yayılmasının nedenleri arasında onun gelecekteki dünya ile ilgili verdiği umutlar kadar bu hoşgörüsüz, ateşli bağnazlığını da saymaktadır. Hıristiyanlık öğretisinin bütün insanlığın yüzüne fırlattığı öteki dünyada sonsuza dek işkencelere uğranacağı tehdidi ve bu tehdidin Romalılar üzerindeki etkisi ile ilgili olarak bakınız: Lecky, *"Sittengesch."* I. s. 366 ve sonrası.

dünyanın çürümüş artıklarından yeni bir yaşamı çıkartmasının araçları oldular".(10)

Şimdi bütünüyle gelişmiş biçiminde Hıristiyanlık öğretisinin materyalizm üzerinde hangi etkilerde bulunmuş olması gerektiğini incelememiz söz konusudur. Bu incelemede Yahudilik ve özellikle Müslümanlığı da göz önüne almak zorundayız.

Bu üç din, ortak bir niteliğe sahiptir. Bu, tektanrıcılıktır.

Her tarafta tanrılar gören ve her doğa olayına bu tanrıların sürekli işe karışmalarının birer kanıtı olarak bakmaya alışık olan bir pagan için şeyler hakkındaki materyalist açıklamanın yolu üzerinde karşılaştığı güçlükler, bu tanrıların kendileri kadar binlerce sayıdadır. Bundan ötürü bir bilim adamı var olan her şeyin bir zorunluluktan ötürü olduğu ve ölümsüz maddenin kendilerine boyun eğdiği birtakım yasaların var olduğu yönündeki büyük düşünceyi ortaya attığı zaman, dinle her türlü uzlaşma artık olanaksız olur. O halde Epikuros'un bu konudaki uzlaştırma girişimi önemsiz bir şey olarak görülmelidir. Tanrıların varlığını reddeden filozoflar bu görüşlerinde çok daha tutarlıydılar. Tektanrıcılığa gelince, onun bilim karşısında başka bir durumu vardır. Bir bakıma onun da her doğa olayını insana benzeyen bir Tanrı'nın özel ve yerel işe karışmasıyla açıklayan kaba ve maddi bir anlayışı benimsediğini itiraf ediyoruz. Bu, genellikle her insanın sadece kendisini ve kendisini çevreleyen şeyleri düşünmesi bakımından daha da doğrudur. Tanrı'nın aynı anda her yerde hâzır ve nâzır olduğu iddiası bu görüşte hemen hemen boş bir söz olarak kalır. Gerçekte karşımızda olan, gene sayısız tanrılardır. Yalnız onların hepsini tek bir Tanrı olarak görebiliriz. Aradaki önemsiz fark budur.

Doğrusunu söylemek gerekirse sıradan bir insanın din anlayışını ifade eden bu bakış açısından bilim yine olanaksızdır. Çoktanrıcı bir dinin bakış açısından ne kadar olanaksız idiyse o kadar olanaksızdır.

Ancak özgür ve yüce bir kararla evrenin yönetimi tek bir Tanrı'nın eline teslim edildiği zaman, şeylerin neden-eser bağı ile birbirleriyle ilişki içine sokulması sadece kabul edilebilir bir şey olmakla kalmaz, aynı zamanda o bu birinci varsayımın zorunlu bir sonucudur. Eğer ben bir yerde hareket içinde bulunan binlerce çark görürsem ve onların hepsine tek bir insanın bu hareketi verdirdiğini kabul edersem, burada en ufak parçasının hareketi bile bütünün planı tarafından değişmez bir biçimde belirlenmiş olan bir mekanizma karşısında bulunduğum sonucuna geçmek zorunda kalırım. Bunu böylece ortaya koyduktan sonra bu makinenin yapısını bilmem ve hiç olmazsa onun parça parça nasıl işle-

---

(10) Schlosser, "*Weltgesch. für das deutsche Volk*", bearb. v. Kriegk, IV, s. 426 ("*Gesch. der Römer*", XIV, 7)

diğini anlamam da gerekir. Böylece burada bir süre için bilimin yolu açılmış olur.

Bu varsayım sayesinde insanın bu makinenin kendisinin de aslında sürekli hareket içinde bulunan bir şey olduğu sonucuna geçmek zorunda olduğunu görmesinden önce bilim geliştirilebilmiş ve yüzyıllar boyunca pozitif bulgularla zenginleştirilebilmiştir. Bir kere ortaya konulduktan sonra o kadar çok olay bu sonucu destekliyor görünecektir ki onların karşısında eski Sofistlerin bütün silahları çok güçsüz ve yetersiz kalacaktır.

Burada tektanrıcılığı, sürekli olarak bilimin sularının gelip içine aktığı kocaman bir göle benzetebiliriz. Öyle bir an gelmektedir ki bu suların baskısıyla gölü tutan baraj birdenbire su sızdırmaya ve yıkılmaya başlamaktadır.(11)

Tektanrıcılığın diğer bir üstünlüğü vardır: Onun ana ilkesi, dogmatik bakımdan bir esnekliğe sahiptir ve öyle bir kurgusal yorum zenginliği içerir ki çok değişik uygarlıklar içinde ve bilimin en büyük ilerlemeleri ortasında bile dinsel yaşamı beslemeye devam edebilir. Evreni yöneten ilkenin kendi üzerine döndüğü ve öncesiz-sonrasız yasalara uygun olarak iş gördüğü varsayımı, hemen dinle bilim arasında bir ölüm-kalım savaşını doğurmak yerine Tanrı'yla evren arasında bedenle ruh arasındaki ilişkiye benzer bir ilişki kurmak düşüncesine yol açar. Bundan ötürü her üç büyük tektanrıcı din de temsilcilerinin en büyük bir entelektüel gelişme göstermiş oldukları dönemde panteist bir kılığa bürünmüşlerdir. O zaman da dinsel geleneğe karşı bir savaş ortaya çıkmaktadır. Ancak bu henüz bir karşısındakini tümüyle ortadan kaldırma savaşı değildir.

Bütün tektanrıcı dinler içinde evrenin yoktan varlığa geldiği fikrini ilk olarak tasarlayan Yahudilik olmuştur.

Geleneğe göre daha genç bir öğrenciyken her şeyin başlangıcında olduğu ileri sürülen kaosun kendisinin nereden geldiği sorusuna hocalarının bir cevap veremediklerini görünce Epikuros'un felsefeye başlamış olduğunu hatırlayalım.

Dünyanın bir kaplumbağanın sırtında durduğuna inanan toplumlar vardır. Ancak bu kaplumbağanın kendisinin neyin üzerinde durduğunun sorulması yasaktır. İnsanlar birçok kuşak boyunca aslında hiç kimsenin ciddi olarak kabul edemeyeceği birtakım açıklamalarla yetinmişlerdir.

Bu tür yapıntılar karşısında yokluktan varlığa gelen bir evren tasarımı, hiç olmazsa kolay anlaşılır ve açık bir tasarım olma özelliğine sahiptir. Bu tasarım o kadar açık ve her türlü sağlıklı düşünceye o kadar aykırı bir çelişkiyi içermektedir ki daha az kuvvetli, daha az gözü pek çelişkiler artık onun yanında ortaya

---

(11) Burada Yeniçağ'la ilgili olarak, Voltaire'in Newton'un evren sistemini halka kadar indirip yaygınlaştırdığı zaman meydana gelen gelişme hatırlanabilir.

çıkmaya cesaret edememektedirler.(12)

Dahası var: Bu görüş de değişebilme yeteneğindedir. O da yukarda sözünü ettiğimiz tektanrıcılığın özelliğini oluşturan belli bir esnekliğe sahiptir. Evrensiz bir Tanrı'nın bu önceliğini salt ideal bir önceliğe dönüştürmek yönünde bir girişimde bulunulabilir ve bu durumda "yaratım günleri", evrenin gelişmesinin dönemleri (Eons) olurlar.

Yahudiliğin de gösterdiği bu özellikler yanında ilk kez Hıristiyanlığın Tanrı'yı her türlü duyusal biçimden arındırdığını ve O'nu sözcüğün gerçek anlamında gözle görülmez bir "tin" haline dönüştürdüğünü söylememiz gerekir. O halde bu anlayışta ilke olarak Tanrı'yı bir insan gibi görme eğilimi ortadan kaldırılmıştır. Ancak halkın Tanrı hakkındaki kaba anlayışında ve Hıristiyan inancının sayısız değişimleri tarihinde o yüzlerce kez yeniden ortaya çıkacaktır.

Bu üstünlüklerinden ötürü Hıristiyanlığın zaferinin hemen arkasından yeni bir bilimin gelişmesi gerektiği düşünülebilir. Ama neden dolayı böyle olmadığını göstermek zor değildir. Önce burada Hıristiyanlığın bir halk dini olduğunu, devlet dini oluncaya kadar aşağıdan yukarıya doğru büyümüş ve gelişmiş olduğunu hatırlamamız gerekir. Bu yeni dine en çok düşman olanlar özellikle filozoflardı ve bunların da felsefi hayal gücünün fantezi ve kaprislerine eğilimleri ne kadar az idiyse Hıristiyanlığa karşı düşmanlıkları o kadar büyüktü.(13) Kısa bir süre sonra Hıristiyanlık, o zamana kadar uygarlıktan haberi olmayan yeni ulusların dünyasına girdi. O halde bu dönemde ortaya çıkmakta olan yeni bir okulda, Yunanistan ve İtalya'nın en eski sömürgeler döneminden bu yana geçirmiş oldukları bütün aşamaların yeniden kat edilmek zorunda kalınışı bizi şaşırtmamalıdır.

Burada her şeyden önce Hıristiyanlık öğretisinin gücünün kesin olarak büyük tanrıbilimsel ilkelerinden ileri gelmediğini, aslında, dünya zevklerinin terk edilmesiyle ahlaksal temizlenme düşüncesine, kefaret görüşüne ve İsa'nın ikinci kez yeniden ortaya çıkacağı umuduna dayandığını hatırlamamız gerekir.

Öte yandan Hıristiyanlığın bu olağanüstü başarısı dini yeniden eski haklarına kavuşturduğunda, psikolojik bir zorunlulukla her yandan pagan öğelerin

---

(12) İlginç bir ayrıntı olarak şunu aktaralım: İslam Kelâm'ında evrenin dışında bulunan bir Tanrı'nın evreni aşkın bir biçimde yaratmasını daha anlaşılır kılmak için atomlara baş vurulmuştur. (Bkz: Renan, "*Averroes et l'Averroisme*, Paris, 1852, s. 80)

(13) Plotinos ve Porfirios gibi coşkun Yeni-Platoncular Hıristiyanlığın ateşli düşmanlarıydı. Porfirios Hıristiyanlığa karşı 15 kitap yazmıştır. Ancak temelde Hıristiyanlığa en çok yaklaşanlar da onlardı ve onların Hıristiyan felsefesinin gelişmesi üzerinde etkide bulunmuş oldukları kesindir. Galenos ve Celsus (bu sonuncu daha önceleri sanıldığı gibi bir Epikurosçu değildir, Platoncudur. Bkz: Ueberweg, "*Grundriss*", 65). Hıristiyanlığa daha uzaktırlar. Ona en çok uzak olanlar ise Ainesidemos'un okulunun şüphecileri ve Ampirik Tabipler, özellikle Sextus Empiricus'tur (Zeller, III, 2, 2. Baskı, s. 1 ve sonrası).

onunla kaynaşmaya geldikleri ve kısa bir süre sonra Hıristiyanlığın da kendi zengin mitolojisine sahip olduğu görüldü. Böylece yüzyıllar boyunca sadece materyalizmin değil, herhangi bir tutarlı monist sistemin ortaya çıkışı artık olanaksız oldu.

Bu dönemde özellikle materyalizm gölgeye itildi. Dünyayı ve maddeyi kötü ilke, Tanrı ve aydınlığı ise iyi ilke olarak adlandıran Zerdüştçülüğün ikici eğilimi, gerek bu temel görüşü gerekse daha da çok tarihsel gelişimi bakımından Hıristiyanlıkla sıkı ilişkiler gösterir. O halde hiçbir şey Hıristiyanlığa yalnızca öncesiz-sonrasız bir maddenin varlığını kabul etmekle kalmayan, aynı zamanda bu maddeyi gerçekten var olan biricik töz olarak gören eski felsefenin bu görüşü kadar tiksinti verici görünemezdi. Bu materyalist metafiziğe ne kadar saf bir biçimde tasarlanırsa tasarlansın bir de Epikuros'un ahlak konusundaki temel görüşleri eklensin, o zaman Hıristiyanlığa taban tabana karşıt olan bir kuram elde edilecektir. Bütün bunları gördükten sonra Ortaçağ süresince Epikurosçu sisteme karşı geliştirilmiş olan önyargıları anlamamız zor olmayacaktır.(14)

Bu son bakış açısından üç büyük tektanrıcı dinden üçüncüsü materyalizme daha elverişlidir. Arap uygarlığının görkemli gelişimi sayesinde Ortaçağ'da bağımsız bir felsefi zihniyet ilkin İslam dininde, yani üç tektanrıcı dinden zaman bakımından en sonra geleninde kendisini göstermiştir. Bunun etkisi ise önce Ortaçağ Yahudileri daha sonra Batı Hıristiyanları üzerinde güçlü bir biçimde kendisini hissettirmiştir.

Araplar Yunan felsefesini henüz tanımadan önce İslam sayısız tanrıbilimsel mezhep ve okul meydana getirmişti. Bunlardan bazıları Tanrı kavramını o kadar soyut bir biçimde tasarlıyorlardı ki bu yönde hiçbir felsefe onları geçemeyecektir. Diğer bazıları ise ancak dokunabildikleri ve kanıtlayabildikleri şeylerin varlığını kabul ediyordu. Nihayet başka bazıları tuhaf bazı sistemlerde aynı zamanda bağnazlık ve inançsızlığı birbirleriyle birleştirmeyi başarıyordu. Abbasilerin koruyuculuğu altında Basra'da akıl ve inancı birbiriyle uzlaştırmaya çalışan akılcı bir okul gelişmekteydi.(15)

---

(14) O halde her türlü aşkın tanrıbilime ve çileci dogmatiğe mutlak bir karşı çıkış olarak "Epikurosçular" ve "Epikurosçuluk" deyimlerinin anlamlarının genişletilmesi de çok eskidir. İlkçağ'ın bütün felsefe okulları içinde görüşleri en iyi bir biçimde belirli ve en çok tutarlı bir okul olmasına karşın ta Talmud'da bile Saduceen'lere ve genel olarak bütün serbest düşünürlere "Epikurosçular" adı verilmektedir. XII. Yüzyılda Floransa'da bu okulun anladığı gerçek anlamda "Epikurosçular" adını hakketmeyen bir Epikurosçular gurubu ortaya çıktı. Dante'nin kendilerini kızgın mezarlar içinde yatırdığı Epikurosçular da [Renan, "*Averroès*", s. 123 ve 127] gerçek anlamıda Epikurosçular değildiler. Öte yandan Stoacılar deyimi de buna benzer bir anlam genişlemesine uğramıştır.

(15) Renan [*a.g.e.*, s. 76 ve sonrası], özellikle Hıristiyanlığın Teslis'ine ve Tanrı'nın İsa'nın kişiliğinde insanlaştığı görüşüne yöneltilen polemiğin İslam'da nasıl Tanrı kavramının en soyut

Haklı olarak Ortaçağ Hıristiyan Skolastiği ile karşılaştırılan bu verimli tanrıbilim ve felsefe hareketi yanında Ortaçağ Arap felsefesi söz konusu olduğunda daha özel olarak dikkatimizi çeken Aristotelesçi okul, göreli olarak önemsiz ve pek fazla dallanmış budaklanmış olmayan bir kolu temsil etmekteydi. Batılıların adını çoğunlukla hemen Aristoteles'in adının arkasından andıkları İbni Rüşt, hiçbir zaman İslam felsefesinin göklerinde birinci dereceden parlak bir yıldız olmamıştır. Onun bütün değeri, son büyük temsilcisi olduğu Arap-Aristotelesçi felsefenin sonuçlarını özetlemesi ve bu sonuçları Aristoteles üzerine olan yorumlarıyla birlikte Batı dünyasına geçirmesindedir. Bu yorumlarında İbni Rüşt'ün çok büyük bir edebi etkinliği kendisini gösterir. Bu Arap-Aristotelesçi felsefe, Hıristiyan Skolastiği gibi Yeni-Platoncu bir renge bürünmüş Aristoteles'in sisteminin bir yorumundan doğmuştur. Ancak ilk dönem Skolastik bilginlerinin elinde Aristotelesçi gelenekten ancak çok küçük bir bölümü bulunduğu halde-ki o da Hıristiyan tanrıbilimi ile karışmış ve ona tâbi bir durumdaydı – Araplar Süryani okullarından çok daha bol bir bilgi yığınını almışlardır ve onlarda düşünce, spekülasyon alanında kendi yolunda ilerleyen tanrıbilimin etkisinden daha başarılı bir biçimde kendini kurtarmayı bilmiştir. Araplar böylece Aristoteles'in sisteminin fizikle ilgili yanını eski Skolastiğin hiçbir zaman haberi olmayacağı bir biçimde geliştirebilmişlerdir (yukarıda 89. ve 90. sayfalara bkz). Bundan ötürü İbni Rüştçülük, Hıristiyan kilisesi tarafından en tehlikeli sapkın inançların kaynağı olarak görülmüştür. Burada özellikle üç noktayı belirtmeliyiz: Bunlardan birincisi Hıristiyanlığın yaratım anlayışına karşıt olarak evren ve maddenin ezeliliği görüşüdür. İkincisi Tanrı'yla evren arası ilişkiler görüşüdür. Burada ya Tanrı'nın sadece sabit yıldızlar küresi üzerinde etkide bulunduğu ve ancak bu yıldızlar aracılığıyla, yani dolaylı olarak dünyada ortaya çıkan varlıklar ve olayları yönettiği ileri sürülmektedir veya Tanrı'yla evren, panteistlerin ileri sürdükleri gibi birbirleriyle kaynaşmaktadır. Son ve üçüncü görüş de bütün insanların tek bir akla sahip oldukları görüşüdür.(16) Bu görüş, insanda ölümsüz olan yanın sadece akıl olduğunu söylemekte ve bireysel

---

bir anlamda yorumlanmasını desteklediğini göstermektedir. Renan, Mutezile grubunun uzlaştırıcı okulunu Schleiermacher'in okuluna benzetmektedir.

(16) Bu görüşlerden birincisi İbni Sina tarafından savunulmaktaydı. Ancak İbni Rüşt'e göre onun gerçek görüşü ikinci görüştür. İbni Rüşt'ün kendisi dünyadaki bütün değişme ve hareketlerin, özellikle organizmaların doğuş ve yok oluşlarının bir "imkân" olarak maddenin içinde var olduğunu söylemektedir. Böylece ona göre Tanrı'nın, bu imkânı gerçekliğe dönüştürmekten başka bir işi yoktur. Ancak maddenin ezeli olduğu görüşü kabul edilir edilmez imkânla gerçeklik arasındaki fark ortadan kalkar. Çünkü bu durumda herhangi bir öncesi olmayan sonsuz geçmiş zamanlarda her imkânın gerçekliğe dönüşmüş olması gerekir. Ancak o zaman temelde en yüksek temaşa derecesinde Tanrı ile evren arasındaki karşıtlık da ortadan kalkar. (Bkz: Renan, *"Averroès"*, s. 72, 82 ve sonrası).

ölümsüzlüğü reddetmektedir. Çünkü buna göre akıl, insan ruhunu aydınlatan ve bilgiyi yaratan o tek ve tanrısal ışıktan başka bir şey değildir.(17)

Bu tür görüşlerin, Hıristiyan dogmasının yönettiği Ortaçağ dünyasında çözüştürücü bir etkide bulunacakları ve fizikle ilgili öğeleri bakımından olduğu gibi bu niteliğiyle de İbni Rüştçülüğün çağdaş materyalizmin bir öncüsü olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte bu iki sistem birbirlerine taban tabana zıttırlar ve İbni Rüştçülük öte yandan Skolastiğin ana direklerinden biri olarak kabul edilmeyi de hakkeder. Aristoteles'e karşı aşırı hayranlığı ve bir sonraki bölümde daha yakından önceleyeceğimiz bazı temel ilkeleri tasdikiyle İbni Rüştçülük, uzun bir süre materyalist bir dünya görüşünü olanaksız kılmıştır.

Ortaçağ Arap uygarlığına felsefe dışında, materyalizm tarihine belki daha derinden bağlı olan diğer bir öğeyi borçluyuz. Bu öğeyle kastettiğimiz pozitif araştırmalar, matematik ve sözcüğün en geniş anlamında fizik bilimleri alanında Araplar tarafından erişilmiş olan sonuçlardır. Arapların astronomi ve matematik alanında yapmış oldukları büyük hizmetler genel olarak bilinmektedir.(18) Dünyada bir düzen olduğu ve şeylerin düzenli bir işleyiş içinde bulundukları fikrini yeniden ortaya koyan, Yunanlıların bırakmış oldukları mirasla birlikte bu incelemeler oldular. Bu entelektüel hareket, Hıristiyan dünyasının soysuzlaşmış inancının ahlaksal ve mantıksal fikirler alanını Yunan-Roma dünyasında hiçbir zaman benzerine rastlanmamış olan bir karışıklık içine soktuğu bir dönemde ortaya çıktı. Bu öyle bir dönemdi ki insanlara hiçbir şey zorunlu görünmüyor ve hayal gücünün sürekli olarak yeni birtakım özelliklerle bezediği varlıkların kaprislerine sınır tanınmıyordu.

O halde astronominin ve astrolojinin düşlerinin birbirlerine karışması, sanılabileceği kadar zararlı olmadı. Astroloji ve onun yakın akrabası olan simya o zamanlar bir bilimin düzenli biçimlerine sahiptiler(19) ve Ortaçağ Araplarıyla

---

(17) Aristoteles'in "Faal Akıl" (nous poietikos) kuramına dayanan ["Peri Psykhes", III, 5.] bu görüş "monopsişizm" adıyla adlandırılmaktadır. Bu görüşe göre hayvansal ruh ölümlü olduğu halde, ölümsüz ruh kendilerine dağılmış olduğu bütün varlıklarda bir ve aynı özü ifade eder.

(18) Bkz: Humboldt, "*Cosmos*", II, s. 258 ve sonrası - Draper. "*Hist. du Dével. intell. en Europe*" Fransızca çeviri, II, s. 303 ve sonrası. Özellikle doğa bilimlerinde derin bilgisi olan Draper (4 numaralı nota bakınız) Avrupa'lı aydınların Müslümanların bilimler alanında yapmış oldukları hizmetleri sistemli bir biçimde geri plana itip unutturmaya çalışmalarından yakınmaktadır (II. s. 308).

(19) Bkz: Liebig. "*Chemische Briefe*", 3. ve 4. mektup. "Simya hiçbir zaman kimyadan başka bir şey olmamıştır" iddiası belki biraz fazla ileri gitmektedir. Liebig bizi simyayı XVI. ve XVII. yüzyıllardaki filozof taşı araştırmalarıyla karıştırmamaya çağırmaktadır. Ancak onun nasıl bu aynı dönemin yıldız falına bakma hastalığı ilkel bir düzeye inmiş bir astrolojiden başka bir şey değilse, aynı biçimde bu filozof taşı araştırmalarının da soysuzlaşmış bir simyadan başka bir şey olmadığını hatırlaması gerekirdi. Çağdaş kimya ile ortaçağ simyası arasındaki fark, özellikle de-

Hıristiyan bilginlerinin uygulamış oldukları tarzda bu iki bilim, XVI. yüzyılda, yani daha kesin bir bilimin bu boş görüşleri artık dışarı attığı bir zamanda ortaya çıktıkları görülen saçma sapan şarlatanlıklardan çok farklıydılar. Bir yandan çok erken bir tarihte birbirleriyle birleşen bu iki bilimin evrendeki önemli ve nüfuz edilemez sırlar üzerinde yaptıkları incelemeler astronomi ve kimyanın gelişmesine katkıda bulundular. Öte yandan bu güç ve esrarengiz incelemeler, daha önceden olayların düzenli bir işleyiş içinde oldukları ve ezeli-ebedi yasalar tarafından yönetildikleri yönünde bir inanca sahip olmayı gerektiriyorlardı. Bu inanç Yeniçağ'ı Ortaçağ'a bağlayan kültürel ilerlemelerin bilimsel kaynaklarından birini oluşturmuştur.

Burada özellikle günümüzde adeta materyalizmin bir tanrıbilimi haline gelmiş olan tıptan söz edelim. Araplar çok özel bir tutkuyla bu bilimle uğraştılar. (20) Bu noktada Yunanlıların geleneklerine sadık kalmakla birlikte özgün bir doğru gözlem yöntemini uygulamak istediler. Özellikle materyalizmi ilgilendiren sorunlarla çok yakın ilişkisi olan fizyolojiyi geliştirdiler. İnsanlar, hayvanlar ve bitkiler aleminde, kısaca organik varlıklar dünyasında her yerde Arapların ince zekâsı sadece varlıkların özel karakterlerini incelemekle yetinmedi; onların doğuşlarından ölümlerine kadar gelişim tarihlerini, yani özellikle mistik yaşam anlayışını besleyen sorunları da ele aldı.

Avrupa'da ilk tıp okullarının erken bir tarihten itibaren Güney İtalya'da, yani Batı'nın geri kalan taraflarına göre daha kültürlü Hıristiyan topluluklarının

---

neyim ve kuram farkıdır. Simyacının gözünde kuram, sarsılmaz temellere dayanmaktaydı. O, deneyimden üstündü ve deneyimi yönetmek durumundaydı. Deneyim beklenmeyen bir sonuç verdiğinde simyacı onu a priori bir kaynağa sahip olan kuramına uydurmaya çalışıyordu. Bundan dolayı simya hemen hemen sadece önceden varsayılan sonuçlarla ilgileniyor ve özgür araştırmayı pek düşünmüyordu. Bugün çağdaş kimyada da durum biraz buna benzemektedir. Çağdaş kimyada da deneyim az çok eskiden gücü hemen hemen sınırsız olan, bugün ise daha az güçlü olan genel kuramların boyunduruğu altında bulunmaktadır. Ancak ne olursa olsun deneyim, çağdaş kimyanın temelini oluşturmaktadır. Simyada ise deneyim Aristoteles'in ve Skolastiğin kuramlarının kölesiydi. Bununla birlikte simya ve astroloji bilimsel bir forma sahiptiler, Bu, doğa ve bütün cisimlerin karşılıklı ilişkileri üzerine birkaç kavramın mantıksal kanıtlamasından ibaretti. Bu kavramlar, basit kavramlardı. Ancak onların birbirleriyle birleştirilmesi en değişik sonuçları doğurabilirdi. Astrolojinin en saf biçimi altında bilimsel zihniyete sağladığı ilerlemelere gelince, bununla ilgili olarak da Hartpole Lecky'nin *"Geschichte der Aufklürung in Europa"*sına bakınız (s. 215 ve sonrası). Bu yapıtta 216. sayfada 1 numaralı notta özgür düşünceli astrologların birçok gözüpek iddiaları anılmaktadır. Ayrıca Humboldt'a da bakınız (*"Kosmos"*, II, s. 256 ve sonrası).

(20) Draper, *"Hist. du Devel. Intel. en Europe"*, Fransızca çeviri, II. Cild, s. 198 ve sonrası - Haeser (*"Geschichte der Medizin"*, 2. baskı, İena 1853, §. 173 ve sonrası) ve Daremberg (*"Histoire des Sciences Medicales"*, Paris 1870) Arapların tıp alanındaki çalışmalarına daha az olumlu bir gözle bakmaktadırlar. Yalnız bu iki yazarın bu konuda söyledikleri şeylerin kendileri Arapların bu alandaki büyük etkinliklerini göstermek için yeterlidir.

Müslümanlarla ilişki içinde bulunduğu bölgede ortaya çıktığı bilinmektedir. XI. yüzyıldan itibaren Keşiş Konstantin, Monte-Cassino manastırında tıp öğretmekteydi. Çağdaşlarının ikinci Hipokrates adını takmış oldukları bu adam, bütün Doğu'yu dolaştıktan sonra boş zamanlarında Arapça'daki tıp kitaplarını Latince'ye çevirme işine kendini vermişti. Önce Monte-Cassino'da daha sonra Napoli ve Salerno'da ünlü okullar ortaya çıktılar. Öğrenim görmek isteyen Batılılar kitleler halinde bu okullara akın ettiler.(21)

Sistemleştirilmiş materyalizmle karıştırılmaması gereken, bununla birlikte materyalizmle çok yakın akrabalık ilişkileri içinde bulunan özgür düşünce zihniyetinin de Avrupa'da ilk kez bu aynı topraklar üzerinde doğmuş olduğunu unutmayalım. Bugün kör boşinançların ve sınırsız bir bağnazlığın egemen olduğu Güney İtalya ve özellikle Sicilya bölgeleri, o zamanlar aydın zihinlerin yurdu, hoşgörü fikirlerinin beşiğiydi.

İspanya ve Sicilya Müslümanlarının bilgin dostu, pozitif bilimlerin ünlü koruyucusu İmparator II. Frederik, "Üç Sahtekâr'la ilgili ünlü sözünü(22) ister gerçekten söylemiş olsun, ister olmasın şurası bir gerçektir ki bu bölge ve bu dönem buna benzer görüşlerin ileri sürüldüğüne tanık olmuştur. Dante'nin kızgın mezarlar içinde yatan, buna rağmen hâlâ cehenneme meydan okuyan gözüpek şüphecilerin sayısını binlerle ifade etmesi nedensiz değildir. Farklı tektanrıcı dinlerin birbirleriyle teması-çünkü bu bölgede Yahudiler de çoktu ve onlar entelektüel kültür alanında Araplardan hemen hemen hiç geri kalmıyorlardı-zorunlu olarak özel ve tekelci inançlara saygıyı azalttı. Oysa nasıl bir şiirin gücünü meydana getiren onun bireyselliği ise bir dinin gücünü oluşturan da onun tekelciliğidir.

II. Frederik'in nelere yetenekli olduğuna inanıldığını göstermek için onun

---

(21) Bkz: Wachler, "*Handbuch der Geschichte der Literatur*", II, §. 87. - Meiners, "*Hist. Vergleich der Sitten u.s.w. des Mittelalters mit d.unsr. Jahr*," II, s, 413 ve sonrası. Daremberg, Salerno'nun tıp bakımından öneminin Arap etkisinden önceleri de var olduğunu ve muhtemelen bunun İlkçağ'dan kaldığını göstermektedir ("*Hist. des Sciences Medicales*", I, s. 259 ve sonrası). Ne olursa olsun, İmparator II. Frederik'in kendisine bahşettiği koruması sayesinde Salerno okulu büyük bir atılım kazanmıştır.

(22) İbni Rüşt, İmparator II. Frederik veya başka bir gözü pek özgür düşünürün Musa, İsa ve Muhammet'in "Üç Sahtekâr" olduklarını söylediği yönündeki iddia, genel olarak Ortaçağ'ın uydurduğu bir iftira ve toplumun özgür düşünürler hakkında kötü düşünmesi ve onlardan nefret etmesini sağlamaya yönelik bir tertip gibi görünmektedir. Daha sonralar "Üç Sahtekâr"la ilgili aslında var olmayan bu söze inandırıcılık kazandırmak için bir kitap uydurulmuş ve çok sayıdaki özgür düşünür var olmayan böyle bir kitabı yazmış olmakla suçlanmıştır. Bu kişilerin listesi için Genthe'nin "*Impostura Religionum*"una (s. 10 ve sonrası) ve Renan'a ("*Averroes*", s. 235) bakınız. En sonunda bu kitabın varlığına ilişkin tartışmaların ateşliliği, bazı açıkgözleri bu tür birkaç kitap yazmaya itti. Ancak bunlar fazla rağbet görmediler (Genthe'nin yukarıda sözünü ettiğimiz kitabına bakınız).

Haşhaşilerle, yani şu gizli, tamamıyla tanrıtanımaz bir öğretiyi yayan, açıkça ve sınırsız olarak beden zevklerine önem veren ve başkasına egemen olmayı isteyen bir bencilliğin bütün sonuçlarını kabul eden kan dökücü Müslüman Cizvitleriyle ilişkiye girmiş olmakla suçlandığını belirtmemiz yeterli olacaktır. Eğer geleneğin Haşhaşilere izafe ettiği şeyler doğru ise, bu mezhep şöyle bir anılmaktan daha büyük bir şerefi hakkeder. Eğer öyleyse bu Ha,haşi liderleri, bugün materyalistlerin bilgisiz ve bağnaz düşmanlarının, onlara kolayca karşı çıkabilmek için kullanmayı pek sevdikleri türden "materyalist" insanlardı. Bu durumda da Haşhaşilerin meydana getirdikleri bu mezhep, tarihte materyalist felsefenin canavarlık, tutku ve sistemli cinayetlerle birlikte bulunmasının tek örneği olacaktır.

Fakat bu mezhep hakkındaki bütün bilgilerimizin, Haşhaşilerin en amansız düşmanlarından geldiğini unutmayalım. Bütün dünya görüşleri içinde en zararsızının, en barışçısının, genellikle sadece dinsel inançlarla birlikte olduğunu gördüğümüz böyle büyük bir gücü, insan ruhunun bütün kuvvetlerinin böyle aşırı bir gerilimini yaratmış olması mantıksal olarak akla çok uzak gelmektedir. Temaşanın doruk noktasına yükselmesini bilen tarihçinin hoşgörüsünü kazanan olaylar, sadece dinsel inançlardır. Bunlar korkunç yücelik ve çekicilikleriyle en vahşice olaylara, en canavarca bağnazlıklara yol açmış oldukları halde tarihçi tarafından anlayışla karşılanırlar. Bu anlayış ve hoşgörünün, köklerini insanın yüreğinde bulan bazı nedenleri vardır. Eğer Haşhaşilerle ilgili kaynaklar böyle bir varsayım ileri sürmemize olanak vermemiş olsalardı, biz bu Haşhaşi liderlerini aslında sadece dinsel birtakım inançların yönetmiş olması gerektiği hakkındaki tahminimizi tarihte birçok örneklerini bilmemize karşın sadece mantıksal kanıtlar üzerine dayandırmazdık.(23) Aşırı bir noktaya götürülmüş bir düşünce öz-

(23) Hammer, Doğu kaynaklarından yararlanarak yazmış olduğu *"Geschichte der Assassinen"* adlı yapıtında, (Stuttgart ve Tubingen, 1818) bu mezhebin taraftarlarını "sahtekârlar" ve "saflar" olarak iki gruba ayıran görüşü benimsemektedir. O, bu mezhebin liderlerinin soğukkanlı, hesaplı kişiler, gerçekte hiçbir şeye inanmayan, salt çıkarları peşinde koşan bencil insanlar olduğunu düşünmektedir. Kuşkusuz kaynaklar böyle bir yargıyı ileri sürmeye izin vermektedirler. Yalnız bu biçimde kullanılan bilgilerde muzaffer bir dinsel mezhebin yenmiş olduğu mezhepler hakkında genellikle takındığı tavrın varlığını gözden kaçırmamak gerekir. Bilerek, kötü niyetle ortaya atılmış iftiralar bir yana, genellikle insanların yaşamında "iki yüzlülük" diye adlandırılan şey hakkında ileri sürülen yargılarla ilgili olarak da aynı durum geçerlidir. Herhangi bir insanda varlığı apaçık görülen bir dindarca yaşama tarzı halk için gerçek bir azizliğin belirtisi olabileceği gibi arkasında en iğrenç aşırılıklar gizleyen iki yüzlü bir erdemsizliğin işareti de olabilir. Gerçekten dindarca olan bir duygular karışımında kaba bir bencilliğin ve sefih eğilimlerin payını ayırdetmesini bilen ince psikolojiyi, bu tür olayları değerlendirmesi söz konusu olduğunda halk pek anlamaz. Hammer, bu Haşhaşi mezhebinin psikolojik nedenleri hakkındaki kendi kişisel görüşünü şöyle anlatmaktadır; "Dilleri, kalemleri ve kılıçları harekete geçiren, tahtları ve tapınakları deviren, bütün insan tutkuları içinde ilki ve en güçlüsü, iktidar hırsıdır (ambition) Bu hırs, araçlar olarak ci-

gürlüğü, dinsel inançların bağnazlığıyla birleşebilir. Haşhaşilerle o kadar benzer yanları olduğu görülen Cizvit tarikatı bunu göstermektedir.

Eğer yeniden Arapların fizik ve doğa bilimlerine dönersek, Humboldt'un bu ulusun sözcüğün bütün çağdaş anlamında "doğa bilimleri"nin gerçek yaratıcısı olarak kabul edilmesi gerektiği yönündeki cesurca iddiasını tekrarlamaktan kendimizi alamayacağız. Deneyim yapma ve ölçme, Arapların kendileriyle gelecekteki ilerlemelerin yolunu açtıkları iki büyük araç oldular. Ve onlar, Yunanistan'ın o kısa tümevarım devresinin sonuçlarıyla Yeniçağ bilginlerinin fizik ve doğa bilimlerinde gerçekleştirmiş oldukları sonuçlar arasında ara bir yerde bulunan bir düzeye eriştiler.

Tektanrıcılık ilkesine mal ettiğimiz doğa biliminin bu gelişmesi, en açık bir biçimde kendisini özellikle Müslümanlıkta gösterir. Bunun nedenini Arapların entelektüel niteliklerinde, Yunan gelenekleriyle tarihsel ve coğrafi ilişkilerinde ve kuşkusuz bunların yanında İslam tektanrıcılığının en sert, mitolojik eklentilerde en iyi korunmuş bir tektanrıcılık olmasında aramak gerekir. Son olarak daha sonra materyalist bir doğa anlayışının gelişmesini kolaylaştırabilmiş olan nedenler arasında Humboldt'un "*Kosmos*"unun II. cildinde üzerinde uzun uzun durduğu şeyden, tektanrıcılık ve semitik kültürün etkisi altında estetik bir doğa incelemesinin gelişiminden söz edelim.

---

nayetlerden, maske olarak erdemden hoşlanır. Onun için hiçbir şey kutsal değildir. Bununla birlikte o, tercihen en emin bir sığınak olarak insanlığın en kutsal şeyine, yani dine sığınır. Bundan dolayı dinler tarihi, hiçbir yerde papalık tacının hükümdarlık tacı ile birleştiği yerlerde gösterdiği kadar fırtınalı ve kanlı bir manzara göstermez". Fakat hırslı olmayan bir din adamları sınıfını nereden bulmalı? Ve en yüksek temsilcilerinin kendisinde hırslarını doyurmak için bir araçtan başka bir şey görmedikleri bir durumda din nasıl insanlığın en kutsal şeyi olarak kalabilir? Ayrıca bütün benciller tarafından hayatın amacı olarak görülen bu zevkli yaşama ancak güçlük ve tehlikelerle dolu bir yoldan erişen tutku, niçin o kadar sık rastlanan ve o kadar tehlikeli bir tutkudur? Şurası apaçık bir gerçektir ki çoğunlukla ve özellikle insanlığın büyük bunalım dönemlerinde hemen hemen her zaman bir idealin peşinden koşma, onu gerçekleştirme arzusu hırsla birleşir. Bu ideal kısmen gerçekleşemez olan, kısmen de dar görüşlü bir bencillikle kendisini bu idealin temsilcisi olarak gören liderle kişiselleşmiş olan bir idealdir. İşte dinsel hırsın o kadar sık kendisini göstermesinin nedeni budur. Buna karşılık tarihte kendileri gerçekte ona inanmadıkları halde erişmek istedikleri amaçları, yani iktidarları için dini bir araç olarak kullanan insanlara pek sık rastlanmaz. Bu düşünceler tarihlerinin belli dönemlerinde Hammer'in anladığı anlamda Haşhaşilerin mezhebine çok yaklaşmış olan Cizvitler hakkında da geçerlidir. Eğer onlar gerçek bir dinsel bağnazlık tarafından yönetilmiş olmasalardı, inananların zihinlerine güçlerini kabul ettirmekte zorluk çekerlerdi. Hammer onları Haşhaşilerle karşılaştırmakta haklıdır (s. 337 ve diğer yerler). Ancak o Fransız Devriminde XVI. Louis'nin öldürülmesi lehinde oy verenlere Haşhaşi liderlerinin öğrencileri olmaya layık kişiler olarak baktığı zaman (s. 339) tarihsel olaylarda genelleştirme hastalığının ne kadar kolaylıkla gerçeği bozmaya müsait olduğunu kanıtlamaktadır. Ne olursa olsun Fransız teröristlerinin siyasal bağnazlığı, bütününde son derecede içtendi ve onun iki yüzlülükle hiçbir ilgisi yoktu.

İlkçağ, doğayı insansılaştırmayı en son sınırlarına götürmüştü. Doğayı doğa olarak almayı veya onu böyle tasarlamayı çok ender düşünmüştü. Onun anlayışına göre Okyanus, başı sazlarla çevrili bir adamdı. Bir Nympha, su kaynağı; bir Fauna veya bir Pan, koruluk ve çeşmeydi. Gerçek bir doğa incelemesi ancak kırlar tanrılarını kaybettikleri ve doğal olayların yücelik ve güzelliği büyük bir hayranlıkla seyredildiği zaman başlamıştır.

Humboldt şöyle demektedir: "Yahudilerde doğanın şiirinin karakteristik bir özelliği şudur: O her tektanrıcılık gibi ister göğün parlak bölgeleri ister yer yüzündeki yaşam söz konusu olsun, evrenin bütününü her zaman birliği içinde kucaklamak ister; ender olarak tek başına bir olay üzerinde durur ve büyük kütleleri seyretmekten hoşlanır. Sadece bir 104. mezamirde bütün bir dünya tablosunun var olduğu söylenebilir. Tanrı, ışıkla çevrili olarak göğü bir halı gibi serer. Sonsuza dek hareketsiz kalması için yeri kendi kendine dayandırır. Sular dağların tepelerinden ovalarda kendileri için ayrılmış olan yerlere akarlar. Onların hiçbir zaman bentlerini aşmamaları, ovadaki bütün hayvanları sulamaları gerekir. Ağaçların dallarında kuşlar öter. Çakır doğan yuvasını çam ağaçları üzerinde yaptığı halde, üzerlerinde zararsız kuşların yuvalarını yapmaları için Tanrı'nın kendi elleriyle diktiği Lübnan selvileri özsuyuyla dopdolu olarak göğe doğru yükselirler".

Büyük Basileus'tan kalma bir mektup vardır. O, Hıristiyanlığın ilk, keşişlik dönemine aittir. Bu mektupta -Humboldt'un çevirisine dayanıyoruz- büyük Basileus'un kulübesinin ortasında yükseldiği ıssız ve ağaçlıklı bölgenin olağanüstü güzellikte ve son derecede duygulu bir tasviri vardır.

Böylece çağdaş entelektüel yaşamın güçlü ırmağını oluşturmak üzere her yandan kaynak suları akın etmekte, birbirleriyle birleşmektedirler. Bu incelememizin konusunu, yani materyalizmi, çeşitli değişik biçimleri altında aramamız gereken yer burasıdır.

İkinci Bölüm

SKOLASTİK FELSEFE VE ARİSTOTELES'İN MADDE VE FORM HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİNİN AĞIR BASMASI

Aristoteles, sözcük ve nesneyi birbirine karıştırarak Skolastik felsefeye yol açar. Platon'un cins ve tür anlayışı – Aristoteles metafiziğinin öğeleri – Aristoteles'in "imkân" anlayışının eleştirisi – Töz fikrinin eleştirisi – Madde – Bu kavramın Yeniçağ'da uğradığı değişiklikler – Aristotelesçi görüşlerin ruh kuramı üzerindeki etkileri – Tümeller sorunu – Nominalistler ve kavram realistleri – İbni Rüştçülüğün etkisi – Bizans mantığının etkisi – Ampirizmin öncüsü nominalizm.

Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi Araplar zengin, ancak çok bulanık kaynaklardan Aristoteles'in sistemi hakkında bilgi edinirlerken, Batı Skolastik felsefesi bu aynı incelemeyi çok yetersiz ve aynı ölçüde karışık kaynaklar yardımıyla başlatmaktaydı.(24)

Bu konuda ana yapıtlar, Aristoteles'in "*Kategoriler*"i ve Porfirios'un "*Beş Sözcük*"ü (beş tümel kavramı) açıklamak için onun başına yerleştirmiş olduğu girişi idi. Tüm Skolastik felsefenin kendilerinden hareket ettiği bu beş sözcük cins, tür, ayrım, hassa ve ilinektir. On kategori ise töz, nicelik, nitelik, bağıntı, yer, zaman, durum, hâl, etkinlik ve son olarak edilginlik kategorileridir.

Bilindiği üzere Aristoteles'in bu kategorileri veya deyileri (énonciation) veya deyi türleriyle ne demek istediğini açıklama amacını taşıyan sayıları her geçen gün artan birçok yapıt vardır. Her anlaşılmaz sözün arkasında en yüksek bir bilgeliği aramak yerine ta başlangıçtan itibaren Aristoteles'te gerçekten olgunlaşmamış ve karanlık bir durumda bulunan bazı görüşlerin böyle olduklarını kabul etme yönünde bir karar verilmiş olsaydı, ana amaca daha çabuk erişilmiş olacaktı. Şunu kesin bir şey olarak kabul edebiliriz ki Aristoteles bu kategoriler sistemiyle bir şey hakkında belli başlı kaç türlü ifadede bulunabileceğimizi belirle-

---

(24) Prantl, ("*Geschichte der Logik im Abendlande*", II; s. 4) bütün Skolastikte tanrıbilim ve mantıktan başka bir şeyi görmek istememektedir; yani onda "hiçbir felsefe"nin varlığını kabul etmemektedir. Öte yandan Skolastiğin farklı dönemlerinin basit olarak sadece entelektüel malzemenin sürekli bir biçimde artan miktarı bakımından birbirlerinden ayrıldıkları da çok doğrudur. (Ueberweg, Aristoteles'in felsefesinin Kilise'nin öğretisine uyarlanmasında a- eksik uyarlama, b- tam uyarlama, c- kendi kendine çözülen uyarlama dönemleri gibi üç dönemi kabul etmekte tamamen haklı olabilir) Ortaçağ'ın, başlangıçlarında sahip olduğu inceleme malzemesinin tam bir sayımı ile ilgili olarak aynı yapıta bakınız.

mek istemiştir ve dilin etkisi altında o, yargının biçimlerini varlık tarzlarına özdeş kılmak yoluna gitmiştir.(25)

Burada Ueberweg'in mantığını veya Schleimacher ve Trandelenburg'u izleyerek varlığın formlarıyla düşüncenin formlarını birbirlerine paralel olarak almakta ve onları az veya çok kesin bir biçimde birbirlerine uydurmakta ne dereceye kadar haklı olduğumuz sorununu bir yana bırakarak şunu belirtmekle yetinelim ki (ne demek istediğimizi birazdan daha geniş olarak açıklayacağız) varlık anlayışımızda öznel ve nesnel öğelerin birbirine karıştırılması, Aristoteles'in sisteminin karakteristik özelliklerinden birini oluşturur. Ve bu karıştırma, özellikle en kaba biçimleri altında Skolastiğin temeli olmuştur.

Bu karıştırmayı felsefeye sokan Aristoteles değildir. Tersine o, bilimsel olmayan bilincin her zaman için birleştirme eğiliminde olduğu şeyleri birbirinden ayırmaya başlamıştır. Ama o, bu ayrıma ilişkin ancak şekilsiz bir taslak bırakmıştır. Şimdi öte yandan onun mantığında ve metafiziğinde tam da yanlış ve kusurlu olan neler varsa Batı'nın kültürsüz ulusları tarafından onlar alınmış ve felsefi bilimin temeli kılınmıştır. Bunun nedeni bu öğelerin onların henüz işlenmemiş olan zihinlerine daha uygun gelmesi idi. Bunun ilginç bir örneğini Alcuin'in bir öğrencisi olan Fredegise'de görüyoruz. Fredegise "*Hiçlik ve Karanlık Üzerine*" (*De Nihilo et de Tenebrus*) adlı tanrıbilimsel bir yapıtını Charlemagne'a sunmuştur. Bu yapıtta Fredegise Tanrı'nın kendisinden evreni çıkarmış olduğu yokluğu, var olan bir şey olarak tanımlar. Bunun nedeni basit olarak her sözcüğün mutlaka bir şeyle ilgili olmasıdır.(26)

"Karanlık", "sessizlik" ve benzeri sözcüklerin düşünen öznenin kavramları olduklarını söylerken Scot Eriugena Fredegise'inkinden çok üstün bir bakış açısına yerleşmekteydi. Ancak daha ilerde Scot'un bir şeyin yokluğuyla, o şeyin kendisinin aynı doğada olduğunu söyleyeceği de bir gerçektir. Bu düşüncesine Scot şunları eklemektedir: Işık ve karanlık, ses ve sessizlikle ilgili-olarak da aynı durum söz konusudur. Ben her iki durumda da mutlak olarak benzer bir biçimde olmak üzere bir seferinde şeyin kendisinin, diğer bir seferinde ise onun yokluğunun kavramına sahibim. O halde bir şeyin yokluğu, onun varlığıyla birlikte verilir. Yokluk, gerçek bir şeydir.

Bu yanlış düşünce daha önce Aristoteles'te de bulunur. Aristoteles bir öner-

---

(25) Bu son noktayı Dr. Shuppe "*Die Aristotelischen Kategorien*" (Berlin, 1871) adlı yapıtında çok iyi bir biçimde kanıtlamaktadır. Yalnız onun Bonitz'e karşı "kategoriai tou ontos" (varlığın kategorileri) deyiminin gerçek anlamının ne olduğu üzerindeki kanıtlamasını daha az onaylıyorum. Metinde seçilen ifadenin amacı, açıklaması beni daha ileriyle götürmeyecek olan bu tartışma konusundan kaçmaktır. Prantl'a göre var olan şey, kategorilerde belirtilmiş olan ilkeler aracılığıyla tam somut belirlenimini kazanır." ("*Gesch. d.Logik*", I, s. 192)

(26) Prantl, "*Gesch. d. Logik*", II, s. 19 ve sonrası, özellikle 75 numaralı not.

mede olumsuzlamanın düşünen öznenin bir eylemi olduğunu söylerken haklıdır. Ama yoksunluk (privation), örneğin doğal olarak görme yeteneğine sahip olan bir varlığın körlüğü, ona nesnenin bir özelliği olarak görünmektedir. Oysa biz gerçekte böyle bir varlıkta gözlerin yerinde belki dumura uğramış, ama bizzat kendisi bakımından sadece pozitif niteliklere sahip bir organa rastlarız. Belki bu varlığın el yordamıyla sağını solunu bulmaya çalışan ve güçlükle hareket eden bir varlık olduğunu görürüz. Ama onun bu hareketleri, kendi türü bakımından belli ve pozitif hareketlerdir. Böyle bir varlığın kör olduğu düşüncesinin bizde uyanmasının nedeni, onu günlük deneylerimizin bize normal bir yapıya sahip varlıklar olarak gösterdiği diğer varlıklarla karşılaştırmamızdır. O halde görme, ancak bizim zihnimizde eksiktir. Kendisi bakımdan ele alınan şeyin ne "görme" ile, ne de "görmeme" ile ilgisi vardır.

Aristoteles'in kategorileri dizisinde, özellikle "bağıntı" kategorisinde, örneğin "çift", "yarım", "büyük" gibi kavramlarda da aynı derecede ciddi yanlışlara rastlamak kolaydır. Hiç kimse ciddi olarak bunların "şeylerin özellikleri" olduğunu söylemeyecektir. Bunlar ancak düşünen öznenin nesneleri birbirleriyle karşılaştırmasından doğan şeylerdir.

Şeylerle sözcükler arasındaki ilişkilerin karanlıklığı, "töz" ve "cins" kavramları söz konusu olduğunda özellikle daha ciddidir. Ortaçağ'da her felsefenin başlangıcında Porfirios'un "*Beş Sözcük*"ünün göründüğünü söylemiştik. Bu Aristoteles'in mantığının bir özetidir. Amacı ilkin öğrencilere mantığın zorunlu kavramlarını öğretmektir. Bu kavramların başında cins ve tür kavramları gelir. Fakat bu "giriş"in ta başından itibaren muhtemelen Ortaçağ'da büyük "tümeller kavgası"na yol açmış olan talihsiz ifadelere rastlanır. Porfirios burada cinsler ve türlerin kendi başlarına mı var oldukları, yoksa ancak insan zihninde mi oldukları; cisimsel tözler mi, yoksa tinsel tözler mi oldukları; duyusal şeylerden ayrı mı yoksa ancak onlarda ve onlarla birlikte mi var oldukları yönündeki önemli soruyu ortaya atar. Ancak bu kadar tumturaklı bir biçimde ortaya atılmış olan bu sorunun cevaplandırılması sonraya ertelenir. Çünkü o, en güç konulardan biridir. Bununla birlikte burada, felsefenin başlangıcında, "*Beş Sözcük*" kuramının tuttuğu yerin, cins ve tür kavramlarının kuramsal önemiyle ilişkili olduğunu anlıyoruz ve burada kişisel görüşünü belirtmemekle birlikte kullandığı ifadelerden, Porfirios'un açıkça Platonculuğa eğilimli olduğu ortaya çıkmaktadır.

Aristoteles'in kabul edilen bütün otoritesine karşın, Ortaçağ'ın ilk zamanlarında Platon'un cins ve tür anlayışı (82. ve daha sonraki sayfalara bakınız) egemen olmuştur. Bu zamanda adeta Aristotelesçi okulun giriş kapısını Platonculuğun tuttuğunu söyleyebiliriz. Felsefenin tapınağına giren öğrenci girişte ilk önce Platoncu mezhebin sözleriyle karşılanmaktaydı. Belki de bu öğrencinin üzerinde Aristoteles'in *Kategoriler*'inin meydana getireceği o korkulan etki dengelen-

mek isteniyordu.

Çünkü Aristoteles tözle ilgili olarak, şu belli insan, şu atın, kısaca bireysel olarak alınmış bütün somut varlıkların sözcüğün birinci ve gerçek anlamında "tözler" olduğunu söylemektedir. Bu görüş Platoncuların somut varlıkları küçümsemeleriyle o kadar az uyuşmaktadır ki Scot Eriguena'nın onu kabul etmemiş olması bizi şaşırtmamalıdır. Aristoteles türleri ancak ikinci dereceden tözler olarak adlandırmaktadır. Cinslere gelince, onlar da ancak türler aracılığıyla tözlük niteliğini kazanmaktadırlar. O halde Ortaçağ'da felsefe incelemelerinin ta başlangıçlarından itibaren bitmez tükenmez bir Skolastik tartışma kaynağı ortaya çıkmaktaydı. Ancak bu konuda Platoncu anlayış - bu anlayış "kavram realizmi" diye adlandırılacaktır; çünkü kavramları, tümelleri "şeyler" (res) olarak görmektedir- Ortaçağ'ın sonuna kadar egemen olacak ve Kilisenin tuttuğu görüş olarak kalacaktır. O halde ta başlangıcından itibaren Ortaçağ'ın felsefi gelişmesine egemen olacak şey, İlkçağ ürünü olan materyalizmin en açık bir biçimde karşısına çıkmış olduğu şeydir. Hatta nominalizmin başlangıçlarında bile birkaç yüzyıl Avrupa'da hareket noktası olarak belli bir noktaya kadar materyalizmi hatırlatabilecek "somut" olanı alan bir eğilime rastlamak son derecede güçtür. Bütün bu devre egemen olan "sözcük"tür, düşünülen nesnedir ve duyusal olayların anlamı üzerinde mutlak bir bilgisizliktir. Çünkü bu duyusal olaylar, derin düşüncelere dalmış tanrıbilim öğrencilerinin mucizelere alışık zihinlerine hemen hemen gerçek-dışı düşler olarak görünmektedirler.

Bu görüşler yavaş yavaş değişmiştir. Çünkü XII. yüzyılın ortalarına doğru Arap ve Yahudi filozofların etkisi kendisini hissettirmiş ve önce Arapça'dan, daha sonra Bizans'ta korunmuş olan Yunanca asıllarından yapılan çeviriler sayesinde Aristoteles'in sistemi hakkında daha tam bir bilgi Avrupa'da yayılmaya başlamıştır. Aynı zamanda Aristoteles'in metafiziğinin ilkeleri zihinlerde daha derin ve daha sağlam kökler salmaya başlamıştır.

Şimdi bu ilkeler bizim için materyalizm tarihinde oynamış oldukları olumsuz rolden ötürü önemlidirler. Bundan başka onlar bize materyalizmin eleştirisinde vazgeçilmez öğeleri sağlamaktadırlar. Bugün materyalizmi yargılamak ve değerlendirmekte artık onlardan yararlanamayız. Ama bu sorun tartışıldığında her zaman için ortaya çıkma tehlikesini gösteren yanlış anlamaları ancak onların yardımıyla bertaraf edebiliriz. Burada her zaman için kullanmamız gereken fikirler açık bir biçimde belirlenir belirlenmez materyalizmin ortaya çıkardığı güçlüklerin bir bölümü çözülür, haklı ve haksız yanları aydınlığa kavuşur. Ancak bunun için bu fikirleri doğrudan doğruya kaynaklarından çıkarmamız ve tarih boyunca uğramış oldukları o çok yavaş değişimlerini dikkatle incelememiz gerekir.

Aristoteles, "Metafizik"in yaratıcısı olmuştur. Metafizik, bu anlamsız adını

Aristoteles'in yapıtlarının koleksiyonu içinde kendisini sergileyen kitapların işgal ettiği yere borçludur. Bu bilimin amacı, var olan her şeyde ortak olan ilkeleri incelemektir. Bundan ötürü Aristoteles ona "İlk Felsefe", yani henüz bilginin herhangi bir özel dalı ile ilgili olmayan "Genel Felsefe" adını vermektedir. Aristoteles bu bilimin zorunluluğuna inanmakta haklıydı. Ama genelin her şeyden önce her türlü bilginin kaynağı olan zihnimizde var olduğu kabul edilmedikçe metafizik sorunun aşağı yukarı da olsa bir çözümü olanaksızdı. Aristoteles'in özellikle özneli nesnelden, olayı kendinde şeyden ayırt etmeyi unuttuğu hissedilmektedir ve bu unutkanlık, onun metafiziğinin bitmez tükenmez bir yanılgılar kaynağı olmasını doğuracaktır. Öte yandan Ortaçağ bu türden en kötü yanılgıları büyük bir iştahla kabul etmeye özellikle hazırdı ve bu yanılgılar ele aldığımız konu bakımından büyük bir önem taşımaktadır. Bunlar Aristoteles'in madde ve imkân anlayışında ve bunların "form" ve "gerçeklik"le ilişkilerinde kendilerini göstermektedirler.

Aristoteles, var olan her şeyde dört ana ilkeyi birbirinden ayırmaktadır: Form (veya öz), madde, (Latin çeviricilerinde "materia"), hareket ettirici neden ve erek.(27) Burada özel olarak ilk ikisi üzerinde duralım:

Önce şunu belirtelim: Aristoteles'te "madde" kavramı bugün bu sözcükten anlaşılandan tümüyle farklıdır. Düşüncemiz birçok konuda hâlâ Aristoteles'in ideolojisinin izlerini taşımaktaysa da fizik ve doğa bilimlerinin etkisi altında materyalist bir anlayış bugün ta sokaktaki insanın düşüncelerine kadar nüfuz etmiştir. Bugün atomculuktan ister haberdar olunsun ister olunmasın, madde, boşluk dışında her tarafa yayılmış, bazı değişmelere uğramakla birlikte her tarafta aynı özde, cisimsel bir şey olarak tasavvur edilmektedir.

Aristoteles'te madde "göreli" bir kavramdır. O, ancak kendisine form eklendiğinde ne olacaksa o şeyle ilgili olarak vardır. Form olmazsa hiçbir şey ne ise o şey olamaz. Sadece formla birlikte her şey ne ise o şey olur. Madde, form olmadan sadece bir şeyin o şey olma "imkân"ını ifade eder, Ancak öte yandan maddenin varlığa gelecek olan şeyle hiçbir ilgisi olmayan, ikinci dereceden bir kendi formu da vardır.

Örneğin bir heykelin kendisinden yapıldığı tunç, onun maddesidir. Heykel kavramı, onun formudur ve gerçek heykel, bu ikisinin bir araya gelmesi sonucu ortaya çıkar. Ancak tunç, şu veya bu belirlemeleriyle tunç olması bakımından madde değildir (gerçekten heykelle hiçbir ilgisi olmaksızın tuncun tunç olarak bir formu vardır), genel olarak tunç olması bakımından, yani kendi kendine

(27) Ueberweg, "*Grundriss*", 4. baskı, I, s. 172 ve 175. Ueberweg'in kitabında verilen bilgiler bize tamamen yeterlidir. Çünkü bizim burada Aristoteles'in metafiziği hakkında yeni bir açıklama getirmemiz değil, sadece tartışmasız olarak Aristoteles'in olduğu kabul edilen fikir ve iddialar hakkında eleştirisel bir tartışma açmamız söz konusudur.

gerçekten var olmayan, ancak bir şey "olabilen" bir varlık olması bakımından maddedir. O halde madde, ancak "imkân" olarak vardır. Form ise ancak "fiil" olarak, "gerçek" olarak, "gerçekleşme" olarak vardır. İmkândan gerçeğe geçiş, oluştur, olmaktır; İşte madde form tarafından bu tarzda biçimlendirilir.

Görüldüğü gibi burada kesinlikle, var olan bütün şeylerin kendi başına var olan cisimsel bir tözü, dayanağı (substratum) söz konusu değildir. Somut bir şey, örneğin yerde yatan bir ağaç kütüğü, bazen bir tözdür, yani bir madde ve formdan meydana gelen gerçekleşmiş bir şeydir; bazen ise sadece maddedir. Ağaç kütüğü, ağaç kütüğü olarak bir tözdür, tam bir varlıktır. O bu "kütük" formunu doğadan almıştır. Ama kendilerine dönüşeceği merteğe veya heykele göre maddedir. Eğer bu son cümleye "onu, (yani ağaç kütüğünü) mertek veya heykelin maddesi olarak görmemiz bakımından" sözü eklenmiş olsaydı, ortada sorun kalmazdı, her şey açık olurdu. Ama bu durumda bu ifade tam Aristotelesçi olmazdı. Çünkü Aristoteles şeylerin düşüncemizle olan bağlantılarının bizzat onların içinde ve gerçekten var olduklarına inanmaktadır.

Madde ve form dışında Aristoteles, var olan şeylerin ilkeleri arasında hareket ettirici nedeni ve ereği de görmektedir. Doğal olarak erek, formla aynı şey olmaktadır. Nasıl form heykelin ereği ise aynı biçimde doğada, maddede gerçekleşen form, Aristoteles'e erek veya ereksel neden olarak görünmektedir. Oluş, bu erek veya ereksel nedende doğal sonucunu bulmaktadır.

Bütün bu kuram kuşkusuz çok tutarlıdır. Yalnız burada unutulan şudur: Burada bir araya getirilen kavramlar, öznel kurgulamanın kendi içinde son derecede tutarlı bir örneğini verebilirler. Ama onlar öyle bir niteliktedirler ki birtakım yanlışlara yol açmaksızın nesnel dünyada var olan gerçek öğelere karşılık olan şeyler olarak kabul edilemezler. Bu söylediğimiz şeyin doğruluğundan iyice emin olmamız gerekir. Çünkü ne kadar basit görünürse görünsün bu yanlışı şimdiye kadar sadece Leibniz, Kant ve Herbart gibi çok kavrayışlı birkaç düşünür fark edebilmiş ve ondan kaçınabilmiştir.

Buradaki temel yanlış, aslında basit olarak öznel bir varsayım olan "imkân" kavramının şeylerin kendilerine taşınmasından, onlara yüklenmesinden doğmaktadır.

Şurası tartışma götürmez ki madde ve form, şeylere kendileri açısından bakabileceğimiz iki açıyı oluştururlar. Aristoteles özün iki ayrı parçadan oluşur gibi bu iki öğeden meydana geldiğini söylemeyecek kadar akıllı davranmıştır. Ama gerçek olay madde ve formun, imkân ve gerçekleşmenin birleşmesinden çıkarılmak istenirse, biraz önce kaçınılan yanlışın içine hem de bu kez daha ağır bir biçimde olmak üzere, yeniden düşülmüş olur.

Tersine kesin olarak şunu söylemek gerekir: Nasıl ki formdan yoksun bir madde yoksa ve böyle bir maddenin düşünülmesi mümkün değilse, şeylerin

içinde de imkân yoktur. "Mümkün" olarak var olan, sadece bir düştür ve bu düşün alanı terk edilir edilmez de o ortadan kalkar. Dış dünyada ancak "gerçekleşmiş" olan vardır, "imkân" yoktur.

Aristoteles örneğin bir savaş kazanmış kumandanı gerçek bir galip olarak görmektedir. Ama bu "gerçek" galip ona göre bu savaştan önce de galipti. Yalnız o zaman o ancak "bilkuvve", yani "mümkün" bir galipti. Bu kumandanın kişiliğinde, ordusunun gücünde, yerleşmesinde vb. ona bu zaferi kazandıracak olan koşulların savaştan önce de var olduğu tereddütsüz kabul edilebilir, yani onun zaferi "mümkün" idi. "Mümkün" sözcüğünün bütün bu kullanımı, insanların her zaman fail nedenlerin yalnızca bir bölümünü görebilmelerinden ileri gelmektedir. Eğer bu nedenlerin tümünü birden görebilmiş olsaydık, bu zaferin aslında "mümkün" değil, "zorunlu" olduğunu anlayacaktık. Çünkü bir olaya etkide bulunan dış koşullar bir nedenler demeti meydana getirirler. Bu nedenler de kendi aralarında öyle bir tarzda birbirleriyle birleşirler ki ondan ancak belli bir sonuç ortaya çıkar, başka herhangi bir sonuç ortaya çıkamaz.

Bu sözümüze şöyle bir itirazda bulunulabilir: Bu tarzda konuştuğunuz zaman Aristoteles'le tam bir görüş birliği içinde bulunuyorsunuz. Çünkü zorunlu olarak galip gelecek olan o kumandan, bir tür "önceden galip" bir kumandandır. Ama bu "galiplik" henüz "gerçek" değildir, ancak bir "imkân"dır (potentia).

Burada düşüncelerle şeylerin birbirlerine karıştırılmasının çok çarpıcı bir örneği söz konusudur. Ben bu kumandanı ister galip olarak adlandırayım ister adlandırmayayım, o neyse odur, yani içinde tüm bir nitelikler ve iç ve dış olaylar bütününün gerçekleştiği zamanın belli bir anında bulunan gerçek bir varlıktır. Daha meydana gelmemiş olan koşullar, o halde onun için henüz var değildirler. Onun kafasında sadece belli bir plan vardır. Kolunun, sesinin belli bir değeri vardır. Ordusuyla manevi birtakım ilişkiler içindedir. Bazı korku veya umut duyguları duymaktadır. Kısacası onun durumu, her yönden kesindir, bellidir. Zaferi, işte karşısındaki kumandanın durumuyla karşılaştırılırsa bu özel durumunun bir sonucu olacaktır. Bu zafer araziye, ordulara, hava sıcaklığına vb. bağlı olacaktır. Bu iki kumandanın karşılıklı durumunu anladığımız zaman bizde bir tarafın başarısının mümkün, hatta zorunlu olduğu düşüncesi doğar. Ama bu başarının kendisi bu düşüncemizden ötürü ne artar, ne de eksilir.

Ayrıca hiçbir şey gelip bu imkân fikrine eklenerek onu bir gerçek durumuna dönüştürmez. Bu imkân fikrinin gerçekliği, sadece zihnimizdedir.

Kant, şöyle demektedir: "Cebimdeki gerçek yüz talerde kafamdaki mümkün yüz talerde olmayan hiçbir şey yoktur".(28)

---

(28) Kant (*"Kritik der reinen Vernunft"* - Elementenlehre, II. Teil, 2 Hauptst, 2. Buch, 3. Pkt. 4, Abschn. Hartenstein baskısı, III, Bd., s. 409) Tanrı'nın varlığına ilişkin ontolojik bir

Bu iddia bir bankacıya saçma demeyelim ama hiç olmazsa kuşku götürür bir iddia gibi görünebilir. Kant'ın ölümünden birkaç yıl sonra (Temmuz 1808'de) Könisberg'te yüz talerlik bir devlet bonosu karşılığında ancak zorlukla yirmi beş taler veriliyordu.(29) O halde bu büyük filozofun doğduğu kentte yüz gerçek taler, dört yüz mümkün talerden fazla ediyordu. Burada Aristoteles'in ve Wollf ve Baumgarten'e kadar bütün Skolastik düşünceli filozofların haklı olduklarının parlak bir kanıtı karşısında bulunulduğuna inanılabilirdi: Gerçek yirmi beş taler karşılığında satın alınabilen bu hazine bonosu, yüz mümkün taleri temsil etmektedir. Ama bu olaya biraz daha yakından bakarsak şunu görüyoruz: Burada bugün yirmi beş talere satın alınabilen şey, bu bono karşılığında gelecekte peşin yüz taler ödeneceğine dair artık tehlikeye düşmüş olan umuttur. O halde söz konusu umudun gerçek değeri budur. Dolayısıyla bu umudu doğuran bononun da gerçek değeri budur. Öte yandan eskiden olduğu gibi şimdi de bu umudun konusu, itibari değeri bakımından yüz talerdir, yüz talerden daha az değildir. Bu itibari değer, mümkün olarak beklenen şeyin toplamını ifade etmektedir. Ama bu mümkün değerin olası değeri, onun dörtte biridir. Gerçek değerin, bu mümkün değerin toplamıyla hiçbir ilgisi yoktur. O halde Kant bu konuda tümüyle haklıdır.

---

kanıtın olanaksızlığından söz ediyor ve varlığın, genel olarak gerçek bir nitelik, yani bir şeyin kavramına eklenebilecek bir kavram (Begriff) olmadığını gösteriyor. Böylece ona göre gerçek, kavramında ancak basit olarak imkânı içerir ve gerçeklik, hakkında ancak salt mantıksal bir imkân olarak bir kavrama sahip olduğum bu aynı şeyin nesnesi olarak varlığı ifade eder. Bu bağlantıyı açıklamak için Kant şu örneği veriyor: "100 gerçek talerde 100 mümkün talerde olmayan hiçbir şey yoktur. Bu sonuncular (yani mümkün talerler) kavramı ifade ederler. Birinciler ise (yani gerçek talerler) nesneyi ve onun gerçek durumunu ifade ederler. Ama eğer nesnede kavramdan daha fazla bir şey olmuş olsa, benim kavramım tam olmayacak, dolayısıyla uygulanabilir olmayacaktır. Bununla birlikte benim parasal durumum açısından 100 gerçek talerde 100 mümkün talerde veya taler kavramında olandan daha fazla bir şey vardır. Çünkü gerçekte nesne, sadece benim kavramımda analitik olarak içerilmiş değildir; fakat aynı zamanda o düşüncemin bir belirlemesinden başka bir şey olmayan kavramına sentetik olarak eklenir. Bununla birlikte bu zihnimin, kavramımın dışındaki varlığıyla, bu 100 taler kavramı hiçbir şekilde artmış olmaz". Benim metinde eklediğim devlet bonosu örneği sorunu şu noktada daha fazla açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır: İnsan burada 100 hayali talerin salt mantıksal imkânı dışında 100 talerin gerçekten ödenmesi üzerinde etkide bulunmak durumunda olan koşulların kısmi bir bilgisinden çıkan olasılık hesaplarını da işin içine karıştırmaktadır. Kısmen kabul edilen bu koşullar Ueberweg'in "*gerçek imkân*" adıyla adlandırdığı şeyi oluşturur. Ueberweg bu konuda Trendelenburg'la görüş birliği içindedir [Ueberweg, "*Logik*", 3. baskı, s. 167, § 69]. Hazine bonosu ile bu bononun temsil ettiği tutar arasında problematik bir ilişki olduğu kanısı şundan doğmaktadır: Burada biz zihnimizin koşulların gerçek varlığı ile üzerinde daha önce uylaşılmış olan, ancak henüz gerçek olmayıp daha sonraki bir aşamada gerçekleşecek olan şeyin varlığı arasında kurduğu ilişkiyi bu birinci, yani hazine bonosu üzerine aktarmaktayız.

(29) Krug. "*Gesch. der preuss. Staatsschulden*", Breslau 1861, s: 82.

Kant bu örnekle başka bir şey daha söylemek istemiştir ki bunda da haklıdır. Gerçekten 13 Ocak 1816'dan sonra bizim bononun sahibinin yüz talerlik bonosu tam değerinde ödendiğinde, sözünü ettiğimiz imkân, gerçekleşmiş olmasından ötürü herhangi bir biçimde artmış değildir. Basit düşünce olarak imkân hiçbir zaman gerçeğe dönüşemez. Gerçek, son derecede kesin bir biçimde daha önceki gerçek durumların bir sonucu olarak ortaya çıkar. Diğer koşullarla birlikte bulunan devletin yeniden itibarını kazanmış olmasının yanında "mümkün" bir yüz talerlik bonoyu değil, "gerçek" bir yüz talerlik hazine bonosunu götürüp teslim etmek gerekir. Çünkü bu yüz mümkün taler, zihninde bu bononun ödenmesiyle ilgili koşulların bir kısmını tasarlayan ve bu düşüncesinden hareket ederek birtakım korku veya umutlar besleyen kişinin kafasından başka bir yerde değildir.

Bu açıklamalarla sözü biraz uzattık. Ama okuyucu bu açıklamaların metafizikte en sık rastlanan, en can sıkıcı yanlışların kaynağını imkân kavramının oluşturmakta olduğunu daha kısa bir yolla gösterdiğini düşünürse bizi belki affedecektir. Kuskusuz bu Aristoteles'in kusuru değildir. Çünkü bu ana yanlışın derin kökleri bizim insani yapımızda bulunmaktadır. Ama bu yanlış, metafiziği daha önceki sistemlere oranla çok daha fazla diyalektik tartışmalar üzerine dayandıran bir sistemde iki kat tehlikeli olacaktı. Başka bakımlardan o kadar verimli olan yönteminden ötürü Aristoteles'in kişiliğine duyulan büyük saygı, bu üzüntü verici durumun devam etmesine ve zamanımıza kadar gelmesine neden olmuş görünmektedir.

Oluşu ve genel olarak hareketi maddenin basit imkânıyla formun gerçekleşmesinden çıkardığı için Aristoteles'in bu kuramında form veya erek, kaçınılmaz bir zorunlulukla hareketin gerçek kaynağı olmaktaydı. Ve nasıl bedeni hareket ettiren ruhsa, aynı biçimde, evrenin formu ve ereği olan Tanrı da her türlü hareketin ilk nedeni olmaktadır. Aristoteles'in maddeyi kendiliğinden hareket eden bir şey olarak kabul etmesini ümit edemeyiz. Çünkü o maddeye sadece "her şey olabilme" olumsuz özelliğini yüklemektedir.

Madde kavramı üzerinde bu kadar olumsuz bir etkide bulunan "imkân" kavramıyla ilgili yapılmış olan bu yanlış, devam eden nesnenin değişik halleriyle olan ilişkilerinde veya Aristoteles'in kendi deyimini kullanırsak tözün ilinekleriyle olan ilişkilerinde de kendisini göstermektedir: Töz, şeyin kendi kendisiyle var olan özüdür. İlinek, yani rastlantısal niteliğe gelince o, Aristoteles'e göre, ancak bir "imkân" olarak tözde bulunmaktadır. Ne var ki ben gerçek nedenlerini bilmediğim için bazı şeylere "rastlantı" adını vermek alışkanlığındaysam da aslında şeylerin kendilerinde herhangi bir rastlantı yoktur.

Herhangi bir özellik veya durumun imkânı, bir şeyin içinde olamaz. Bu imkân, insan zihninde birtakım düşüncelerin bir araya gelmelerinin (combinie-

renden Vorstellung) sonucundan başka bir şey değildir. İmkânın kendisi bir "varlık formu" değil "düşünce formu" olduğundan, hiçbir özellik şeylerin içinde sadece "mümkün" olarak bulunamaz. Bir buğday tanesi, mümkün bir buğday başağı değildir, sadece bir buğday tanesidir. Bir yatak çarşafı ıslatıldığında bu ıslaklık, çarşaf bu durumda olduğu zaman onun diğer özellikleri gibi birtakım genel yasalardan ötürü zorunlu olarak vardır. Çarşafı ıslatmadan önce bu ıslaklığı çarşafa geçirilmesi mümkün bir nitelik olarak görebiliriz. Ama suyun içine batırmak istediğimiz bu çarşaf üzerinde böyle bir işlemi yapmak istemediğimiz diğer bir çarşaftan, kesinlikle hiçbir bir bakımdan farklı bir niteliğe sahip değildir,

Töz ve ilineğin zihinsel bir tarzda birbirlerinden ayırt edilmesi kuşkusuz düşüncenin yolunu bulması için elverişli, hatta zorunlu bir araçtır. Ama kabul edilmelidir ki derinliğine bir incelemeye girişildiğinde bu töz ve ilinek farklılığı ortadan kalkar. Her şeyin kendi aralarında başka şeylere göre daha kalıcı, daha sürekli bir tarzda birbirleriyle birleşen bazı özelliklere sahip olduğu bir gerçektir. Ama hiçbir özellik, mutlak anlamda kalıcı, sürekli değildir. Onların hepsi gerçekte sürekli değişimlere uğrarlar. Eğer tözü bir cins veya genel maddi bir dayanak olarak görmeyip ayrı başına bir varlık olarak görürsek, onun formunu tam olarak belirlemek için üzerinde yaptığımız incelemeyi belli bir zaman dilimi ile sınırlandırmak, bu zaman zarfında kendisini gösteren bütün özelliklerini onun tözsel formu, bu tözsel formu da bu şeyin biricik özü olarak almak zorundayız.

Ancak eğer Aristoteles'le birlikte şeylerde akılsal (intelligible) olandan onların gerçek tözü olarak söz edersek, soyutlamanın alanına girmiş oluruz. Çünkü bir düzine kediyi inceledikten sonra "kedi" türü kavramını türetebileceğimiz gibi, bir tek kediyi yaşamının, etkinliklerinin ve dinlenmesinin her aşamasında izleyerek de kedi kavramını oluşturabiliriz. Töz ve ilinek karşıtlığının bir değer ifade ettiği tek alan, bu soyutlama alanıdır. Şeyler arasında yönümüzü bulmakta ve onları pratik olarak ele alabilmekte bize yararlı olduklarından ötürü Aristoteles'te son derecede iyi bir biçimde sergilenmiş olan imkân ve gerçek, form ve madde, töz ve ilinek karşıtlıklarından vazgeçemeyiz. Ama şurası da daha az kesin bir gerçek değildir ki öznel niteliklerini ve göreli değerlerini gözden kaçırır kaçırmaz, bu kavramların pozitif analizlerinde yolumuzu kaybederiz ve dolayısıyla onların şeylerin nesnel özleri hakkında bilgimizi arttırmakta hiçbir katkıları olamaz.

Genel olarak ampirik düşünce tarafından benimsenmiş ve çoğunlukla çağdaş materyalizmce kabul edilmiş olan bakış açısı da hiçbir zaman Aristoteles'in sisteminin bu kusurlarından korunmuş değildir. Sözünü ettiğimiz sahte karşıtlık onda daha keskin ve daha köklü bir biçimde bulunur, Ancak ters yöndedir. Onda gerçek varlık olarak aslında soyutlamayla elde edilmiş bir kavramdan baş-

ka şey olmayan "madde" kabul edilir ve şeylerin maddesi onların tözü, formu ise onların basit ilinekleri olarak görülür. Tüm materyalistler heykele dönüşecek olan mermere gerçek varlık, bu mermerin alacağı biçime ise sadece mümkün varlık olarak bakarlar. Bununla birlikte bunun sadece bu mermerin daha önceden bir formu, yani mermer ocağından çıkarken sahip olduğu, benim üzerinde fazla durmadığım bir formu olmuş olmasından ötürü doğru olduğunu görmek zor değildir. Heykelin maddesi olarak mermer blok, sadece bir kavramdır (conception). Oysa heykeltıraşın hayal gücünde olması bakımından heykelin formunun hiç olmazsa bir "tasarım" (representation) olarak belli bir gerçekliği vardır. O halde bu noktada kaba ampirizme karşı çıkarken Aristoteles haklı idi. Onun bütün yanlışı, düşünen bir varlığın kafasındaki gerçek bir kavramı bu varlığın incelediği yabancı bir nesneye taşıması ve onu bu nesnenin bir özelliği kılmasıdır.

Töz, form, madde vb. gibi Aristotelesçi kavramlar anlaşılabildikleri ölçüde bütün Skolastik çağ süresince, yani Almanya, kendi anayurdumuzla ilgili olarak ta Descartes zamanına, hatta ondan da sonraya kadar çok tutulan kavramlar oldular.

Aristoteles maddeyi belli bir küçümsemeyle ele almaktaydı ve onun kendine özgü bir hareketi olduğunu kabul etmiyordu. Bu küçümseme, bir önceki bölümde üzerinde durduğumuz Hıristiyanlığın etkisiyle daha da artacaktı. Aristoteles'in sistemine göre maddeyi belli bir şey, örneğin adi, kötü bir şey kılabilecek olan tüm şeylerin ancak "formlar" olduğu düşünülmüyordu. Aristoteles'in sisteminin "madde"yle doğrudan doğruya kötüye kötülüğe işaret edileceği bir anlamda değişikliğe uğratılmadığı doğrudur. Ancak onun mutlak edilginliğine işaret etmekten çok hoşlanıldı. Yine Aristoteles'in sistemine göre her varlığın yetkinliğinin ereğine uygun olmasından ibaret olduğu unutularak, maddeye bir eksiklik gözüyle bakıldı. Oysa her varlığın en son ilkelerini bir eleştiriye tâbi tutmayı isteyecek kadar çocukça davranılırsa, maddeyi o kadar tam ve güzel bir hareketsizliğe sahip olduğundan ötürü daha çok kutlamak gerekirdi. Daha sonra Wolff gelip maddeye eylemsizlik kuvvetini, fizikçiler de ampirik olarak yerçekimi ve nüfuz edilemezlik özelliklerini yüklediklerinde -ki aslında bu özelliklerin kendileri birer form olarak düşünülmek zorundaydılar- maddenin şu korkunç portresi tamamlanmış oldu:

"Madde karanlık, cansız, hareketsiz ve mutlak olarak edilgin bir tözdür" Bu dönemde günlük dilde töz kavramı madde kavramıyla özdeş bir hale gelmiş olduğu için, bir grup düşünür maddi olmayan tözlerin var olup olmadığını kendi kendisine sorarken başka bir grup "sakın, bu töz düşünüyor olmasın?" düşüncesini ortaya attı.

Bu görüş değişikliklerini doğuran kuşkusuz kısmen çağdaş materyalizm oldu. Ama Aristoteles'in düşünceleri ve dinin hâlâ devam eden otoritesi, materyalizmin bu etkisinin sonuçlarını başka bir yöne yöneltecek kadar kuvvetli oldular. Madde kavramının değişmesinde en çok katkısı olan iki insan, kuşkusuz, Descartes ve Newton olmuştur. Bunların her ikisi de Gassendi'nin yeniden canlandırdığı atomculuğu benimsemişlerdir (Ne var ki Descartes boşluğu yadsıyarak bunu olanaklı olduğu ölçüde gizlemeye çalışır). Bununla birlikte ikisi de hareketi maddeden ayırdıklarından Demokritos ve Epikuros'la görüş ayrılığı içindedirler. Onlar hareketi, Tanrı'nın iradesinden çıkarırlar. Bu irade önce maddeyi yaratmış, sonra hiç olmazsa zihinsel bakımdan ondan ayırt edilmesi mümkün olan bir fiille bu maddeyi harekete geçirmiştir.

Öte yandan Aristoteles'in görüşlerinin en uzun bir süre ve geri kalan alanlardaki görüşlerine göre en saf bir biçimde korunarak devam ettirildiği alan, psikoloji alanı olmuştur. Aristoteles'in psikolojisinin temelinde yine imkân ve gerçek yanıltmacası bulunmaktadır. Çünkü Aristoteles ruhu "bilkuvve" yaşama sahip olan bir bedenin "gerçekleşme"si olarak tanımlamaktadır.(30) Bu açıklama birçok filozofun düşündüğünün tersine, ne esrarengizdir, ne de zengin anlamlı. Aristoteles'in "gerçekleşme" veya "tamamlanma", (achevement) için kullandığı sözcük "entellekheia"dır ve bu sözcüğe yüklenen bütün anlamları teker teker saymak güçtür. Aristoteles'te "entellekhia", "dynamis"e

---

(30) Aristoteles'in ruh hakkında verdiği tam tanımı şudur: ("*Ruh Hakkında*", II, 1) "Psykhe entelekheia he prote somatos physikou zoen ekhontes dynamei toioiou de ho an eh organikon". (II, 1). V. Kirchmann bunu şu şekilde çevirmektedir: "Ruh, bilkuvve yaşama sahip olan ve organları olan doğal bir cismin ilk tam gerçekleşmesi, fiilidir" ["*Phil. Bibl.*" C. 43]. Kirchmann'da aynı yerde çok güzel açıklamalar vardır. Yalnız Kirchmann orada (s. 58), ruh hakkındaki bu tanımın "ruh" sözcüğünün çağdaş anlamında bir "ruh" tanımı olmadığını, sadece insanla birlikte hayvan ve bitkilerin de ortak olarak sahip oldukları organik kuvvetin bir tanımı olduğunu söylemektedir. Bu, doğru olamaz. Çünkü Aristoteles burada ruh hakkında genel bir tanım, yani dolayısıyla bütün ruh türlerini içine alan bir tanım vermek istediğini söyleyerek sözlerine başlamaktadır. O halde burada Aristoteles Kirchmann'ın düşündüğü gibi sadece bütün canlı varlıklarda ortak olarak bulunacak" ama kendisinin yanında bu varlıkların bir bölümünün ayrıca bu tanım içinde içerilmemiş olan ayrı bir ruha sahip olacakları bir ruh tanımını vermek istememektedir. Bunun tersine ona göre bu tanım, insan ruhunu bütünüyle kucaklamak zorundadır; yani örneğin bitkisel ruhun yanında insan ruhunun bütün üstün yetilerini de kapsamak durumundadır. Aristoteles'in ruh tanımı gerçekten de böyle bir tanımdır. Çünkü Aristoteles'in anlayışına göre insan bedeni, bir organizma olarak akıllı bir ruh için yapılmış, onun için biçimlendirilmiştir. Bu akıllı ruh, aynı anda daha aşağı düzeyden yetileri de içererek bu bedenin "fiil"ini (acte) oluşturur. Bu anlayış ruha ancak bilinçli işlevler mal eden bir kısım çağdaş psikoloji sistemleriyle uyuşamazsa da bu ruh tanımını sadece fizyolojik bir tanım olarak ele alamayız. Bu konuda birçok çağdaş psikologdan daha aklı başında davranan Aristoteles düşünce eyleminde bile aklı, hayal gücünün verdiği duyusal formla iş birliğine sokmaktadır.

karşıt olandır. Ona verilecek bütün diğer anlam ve yorumlar yanlıştır.(31) Organik beden Aristoteles'e göre, ancak "bilkuvve" olarak yaşama sahiptir. O halde bu "kuvve"nin, "imkân"ın gerçekleşmesi için bir dış nedenin etkisine ihtiyaç vardır. Aristoteles'in bütün söylediği, söylemek istediği budur. Aslında Aristoteles'te ruhun bedenle ilişkisi, formun maddeyle olan ilişkisinin aynıdır. Bu iki ilişkide söz konusu olan kavramların birbirleriyle karşıtlığı da tümüyle aynıdır. Bununla birlikte bu ruh-beden ilişkileri anlayışının taşıdığı yanlışlık, form-madde ilişkisi anlayışının içerdiği yanlışlıktan daha açıktır. Çünkü insan formu olmaksızın insanın bedeni, onun basit bir imkânı olarak düşünülemez. Ve böyle bir form, plastik maddede "gerçekleşmiş" bir insanın olmasını, yani ruhun varlığını varsayar. Bu, Aristoteles'in kuramında apaçık bir mahzurdur ve daha sonra Aristotelesçi okulun içinden Stratonculuğun ortaya çıkışında bu mahzurun kuşkusuz bir katkısı olmuştur. Bundan kaçınmak için Aristoteles hiç olmazsa burada sanki biçim almamış bir madde insani bir varlık olarak gerçekleşmesini kendisini meydana getiren varlığın gücünden alıyormuş gibi meydana getirme eylemine başvurur. Ama bu, sistemin gerektirdiği form-madde ve imkân-gerçekleşme ayrımlarını daha az bilinen yarı-karanlık bir sürece geri götürmekten başka bir şey değildir. Kısaca Aristoteles burada bulanık suda balık avlamaktadır.(32) Ortaçağ bu ruh kuramından son derecede iyi bir tarzda yararlanmayı

---

(31) Fortlage (*"System der Psychol."*, 1855, I, s. 24) şöyle diyor: "Aristoteles'te dış duyumlar alanını yönetecek bir maddi-olmayan varlığın negatif büyüklüğü, bilmecemsi ve çift anlamlı bir sözcük olan, bundan ötürü de derin bir anlama sahipmiş gibi görünen *"entelekheia"* sözcüğü yardımıyla sağlanmaktadır. Aristoteles bu negatif büyüklükten; yani bir hiçten böylece bir şey yapmıştır." Aristoteles'in "entelekheia"sıyla bir hiçten görünüşte bir şey yaptığı kesin olarak doğrudur. Yalnız bu eleştiri sadece ruh kavramı için geçerli değildir. "Entelekheia" sözcüğünün bütün kullanımı için, dahası Aristoteles'in "imkân" ve "gerçeklik" kuramının bütünü için geçerlidir. İlk ve son kez olmak üzere şunu kafamıza sokalım: Şeylerde var olan, ancak tam bir gerçekliktir. Kendi başına alınan her şey bir "entelekheia"dır. Bir nesneyi "entelekheia"sının yanına yerleştirmek, bir tekrarın içine düşmektir. Bütün diğer varlıklar için olduğu gibi ruh hakkında da kesinlikle aynı şey söz konusudur. Aristoteles'e göre insanın ruhu, insandır. Bu tekrar (tautologie), onun sisteminde a) gerçek ve tam bir insanın karşısına sadece mümkün bir insan olarak onun bedeninin görünüşteki ve aldatıcı imgesi konduğunda (ayrıca bir aşağıdaki nota bakınız), b) "ousia" (varlık) kavramı söz konusu olduğunda bizi o kadar şaşırtan belirsizliğe (ambiguite) benzer bir belirsizlikle, gerçek ve tam insan daha sonra varlığın ana veya akılla kavranılabilir parçasıyla karıştırıldığında daha büyük bir önem kazanmaktadır. O halde Aristoteles ruh kavramında genel olarak form kavramında yaptığı şeyden daha büyük bir şeyi tespit etmiş değildir: "Maddi-olmayan bir ilkenin negatif büyüklüğü" her iki durumda da vardır. Entelekheia kavramına mistisizmi sokan, Yeni-Platonculuğun duyusal-üstü öğretisi oldu. Bu mistisizm, bu kavramda daha sonraki gelişmesine çok uygun düşen bir ortamı buldu.

(32) *"Ruh Hakkında"*nın Kirchmann tarafından yapılan çevirisinde (II, 1, s. 61) şuna bakınız: "Bilkuvve yaşama sahip olan varlık, ruhunu kaybeden varlık değildir. Ruhu olan varlıktır. Bundan ötürü daha ziyade tohum ve meyvenin böyle bir bilkuvve cisim olduğunu söylemek ge-

ve onu kendi dogmatiğine uydurmayı bilecektir.

Aristoteles'in şu derin görüşü aslında çok daha değerlidir: Yaratıkların en yücesi olan insan, bütün aşağı türlerin doğasını kendinde bulundurur. Bitki, beslenmek ve büyümek zorundadır. O halde bitkinin ruhu, sadece bitkiseldir. Hayvan ayrıca duyum, hareket ve arzuya sahiptir. Burada bitkisel yaşam, kendisinden üstün olan duyusal (sensitive) yaşamın hizmetine girer. Son olarak insanda bu diğer ilkelere onlara egemen olan en yüksek bir ilke, Akıl (Nous) gelip eklenir. Skolastik zevk mekanik bir düzenlemeyle insani varlığın bu öğelerini hemen hemen birbirlerinden ayrı üç ruha, bitkisel, duyusal ve akıllı ruha dönüştürmüştür. İnsan, hayvanlar ve bitkilerle ortak olarak bu birinciye, hayvanla ortak olarak ikinciye sahiptir, Ölümsüz ve tanrısal kaynaklı olan ruh, sadece üçüncüdür. Hayvanların sahip olmadıkları bütün entelektüel yetilere sadece o sahiptir.(33) Hıristiyan dogmacılarının o kadar büyük bir isteklilikle benimseyecekleri şu üstün iki güç, can ve ruh ayrımı bu sınıflamadan çıkmıştır. Bitkisel ruha gelince, o da daha sonraları "yaşamsal kuvvet" kuramının temelini oluşturmuştur.

Aristoteles'in insanda bu üç ruhu, sadece zihinsel bakımdan birbirlerinden ayırdığına hiç kuşku yoktur. Ona göre nasıl insan bedeninde hayvansal doğa insanın özel doğasıyla yan yana değil de onunla kaynaşmış bir durumda bulunmaktaysa, yine nasıl ki insan bedeni bütünü itibariyle en yüksek cinsten bir hayvansal beden olmakla birlikte özel formu bakımından bütünüyle ve gerçek-

---

rekir". Burada Aristoteles sistemine göre her insanın kendisine bir "entellekheia"nın gelip eklenece ği tam bir kadavradan doğması gerektiği yönündeki çok haklı itirazı önlemeye çalışmaktadır. Kuşkusuz o haklı olarak kadavranın artık tam bir organizmayı temsil etmediğinden ötürü buna elverişli olmadığını söyleyebilir. Öte yandan Aristoteles'in düşüncesini bu kadar ileri götürüp götürmediği de sorulabilir. (Bu konuda V. Kirchmann'ın notuna bakınız). Fakat bu durumda "bilkuvve" canlı olan bir cismin, gerçekten canlı olan bir cisimden farklı olacağı hiçbir durum gösterilemez. Aristoteles'in tohum ve meyveye başvurmasının nedeni işte budur. Onun tarafından ortaya atılan karşıtlık burada görünüşte bir doğrulamasını buluyor görünmektedir. Ne var ki bu ancak görünüştedir. Çünkü tohum ve meyve de bu durumda zaten canlıdırlar. Ve insanın özüne ait olan bir forma sahiptirler. Bununla birlikte madde ve form ayrımı metinde işaret ettiğimiz göreli anlamlarında alınıp şu söylenmek istenirse: "embriyonun kuşkusuz bir formu, dolayısıyla entelekheia'sı vardır. Ama tam olarak gerçekleşmiş insana göre o ancak bir imkândır, dolayısıyla maddedir", gerçekleşme eyleminin kendisine dikkat etmeksizin sadece uçları göz önüne alacak biri için bu akla yakın görünecektir. Son olarak eğer bu sonuncuya önem verilip o uygulamanın ayrıntıları içinde izlenmek istenirse, bu fantazmagori hiçlikte kaybolur. Çünkü Aristoteles'in genç bir insanın tam insanın vücudundan başka bir şey olmadığını, çünkü onun imkânını temsil ettiğini söylemek istediğini düşünmek herhalde pek muhtemel değildir.

(33) Kuşkusuz Kilise, "akıllı ruh"un (anima rationalis)" ruhun daha aşağı derecedeki yetilerinden ayırt edilmesine karşı çıktı. Hatta 1311 yılında Dauphne'de toplanan Viyana Konsilinde bu görüşün tersi temel dogma olarak kabul edildi. Ama Aristoteles'in görüşlerine daha uygun ve daha elverişli olan birinci görüşün sürekli olarak yeniden ortaya çıktığı görülüyordu.

ten insani ise, bu üç ruhun birbirleriyle ilişkilerini de böyle tasarlamak gerekir. İnsanda insani form duyarlılık ve irade ilkesiyle sıkı bir biçimde birleşmiş olarak akılsal özü içerir. Aynı biçimde bu irade ilkesi de hayvanda yaşam ilkesiyle bütünüyle kaynaşmış bir durumdadır. Bu, ruhların birliğini ortadan kaldıran sadece "insana dışarıdan gelen akıl" veya "insandan ayrılabilir akıl" görüşüdür. Gerek İbni Rüştçülüğün monopsişizmi, gerekse Skolastik bilginlerin ruhun ölümsüzlüğü görüşü bu "dışarıdan gelen akıl" üzerine dayanır. Ancak Aristoteles'in sisteminin ilkelerine açıkça bir saldırıda bulunulmadıkça bu ortadan kaldırma söz konusu olamaz. Ortaçağ Skolastikleri insan formunun bütün aşağı dereceden formları bir araya toplayarak ruhu meydana getirdiğini söyleyen bu görüşü, bu ruhların birliği görüşünü devam ettirmemişlerdir. Ancak bu insana dışarıdan gelen ve insandan ayrılabilir akıl görüşünü bir yana bıraksak bile, Ortaçağ Skolastiklerinin bu konuda Aristoteles'in birçok sözüne dayanabilecekleri de bir gerçektir. Gerçekten de Aristoteles'in sistemi bazı temel düşüncelerin geliştirilmesinde görülen en sıkı bir tutarlılığa ayrıntılar söz konusu olduğunda büyük bir belirsizliği ekler. O halde ruhun ölümsüzlüğü kuramı ve tanrıbilim, Aristoteles'in sisteminin bütününe ancak çok zayıf bağlarla bağlıdırlar ve birçok noktada bu sistemle çelişki içinde bulunmaktadırlar.(34)

Aristoteles'in felsefesi, materyalistlerin saçma diye reddetmekten hoşlandıkları eski metafiziğin birçok varsayımını anlamamızı da olanaklı kılmaktadır. Böylece ruhun bedenin her tarafına yayılmış olduğu ve bedenin her kesiminde bütünüyle bulunduğu iddia edilmekteydi. St. Thomas açık olarak ruhun bedenin her parçasında birlik ve bireyselliği ile hem bilkuvve, hem bilfiil var olduğunu ileri sürmekteydi. Bu görüş birçok materyaliste saçmalığın doruğu olarak görünmekteydi. Ancak Aristoteles'in sistemi içinde bu görüş şu görüşle aynı değere sahiptir: Tek ve değişmez bir $x + y = r$ formülünün ifade ettiği daireyi meydana getiren yasa, yarı çapı r olan ve merkezi x ve y koordinatlarının başlangıç noktasında bulunan bir dairenin herhangi bir noktasında tüm olarak doğrudur.

Eğer insan bedeninin formunun ilkesi olan ruhla bu daire denklemi karşılaştırılırsa Aristoteles'in ana fikri belki onun kendisinin ifade edememiş olduğu bir açıklık ve netlikle anlaşılmış olacaktır. Duyarlılık ve iradenin bilinçli işlevlerinin merkezinin neresi olduğu sorununa gelince, o bambaşka bir sorundur. Aristoteles bu merkezin yürek olduğunu düşünür. Galenos'un öğrencisi olan Skolastikler ise onun yerinin beyin olduğunu kabul ederler. Ancak Aristoteles,

---

(34) Ueberweg de bu "Akıl" (Nous) kuramıyla, ruhun ölümsüzlüğü görüşü arasındaki çelişkiyi kabul etmektedir ("*Grundriss*", 4. baskı, I. s. 282,. (ayrıca Birinci Kısım'da 55 numaralı nota da bakınız).

kendi kendisiyle tutarlı olarak bu işlevlerin fiziksel nitelikte olduklarını düşünür ve bu noktada materyalistlerle tam bir görüş birliği içindedir (31 numaralı nota bakınız). Bu noktada Skolastikler kuşkusuz onu izleyememişlerdir. Ve daha sonraki metafiziğin bu basit ve kendi başlarına alındıklarında anlaşılır olan formüllerin içine çoğu kez berrak bir anlayıştan ziyade tam bir saçmalığa yakın olan mistik bir karıştırmayı sokmuş olduğu yadsınamaz.

Ancak bu noktada materyalizmle metafizik arasında var olan karşıtlığın kaynağına kadar çıkmamız için mutlaka "imkân" kuramı üzerinde o kadar önemli sonuçlara yol açmış olan şu varlık ve düşüncenin birbirlerine karıştırılması sorununa yeniden dönmemiz gerekmektedir. Kendi payımıza biz şuna inanmakta devam ediyoruz ki bu karıştırma başlangıçta olağan bir yanlış niteliğindeydi. Binlerce yıldan beri insan zihni üzerinde sürekli baskıda bulunan bu yanılgı zincirlerinden kurtulmayı olanaksız bir hale getiren ve varlık ve düşüncenin kanıtlanmamış özdeşliğini bir temel ilke duruma sokan çağdaş filozoflar olmuştur.

Matematik bir konstrüksiyon için önümdeki kara tahtaya tebeşirle bir daire çizdiğimde, önce tebeşirden ayrılacak moleküllerin bir araya gelişlerinin meydana getireceği "daire" formu kafamda amaç olarak vardır. Bu amaç, fail neden olur. Form ise, bu maddi tebeşir parçacıklarında kafamdaki ilkenin gerçekleşmesidir. Peki bu ilke şimdi nerededir? Tebeşirde mi? Hayır. Kuşkusuz teker teker alınacak tebeşir parçacıklarında değildir. Onların bütününde de değildir. Ya nerededir? Onların bir araya gelişlerinde, düzenlenişlerinde (arrangement), yani bir soyutlamadadır. Bu ilke eskiden de insan zihnindeydi, şimdi de hâlâ oradadır. Bu tür bir ön varlığa sahip olan bir ilkeyi, insan bedeninin formu gibi insan zihninin yaratmadığı bir şeye veya şeylere aktarma hakkını bize veren nedir? Bu form, bir şey midir? Kuşkusuz zihnimizde bir şeydir. O, maddenin görünüş tarzı, yani onun bize görünme tarzıdır. Ama bir şeyin görünüş tarzı bu şeyden önce var olabilir mi? Ondan ayrılabilir mi?

Görüldüğü gibi formla madde arasındaki karşıtlık, bu noktayı derinleştirir derinleştirmez bizi tümellerin varlığı sorununa götürmektedir. Çünkü form, hemen hemen ancak insan zihni dışında, kendi kendisiyle var olan tümel olarak görülebilirdi. Böylece derinliğine inildiği her seferinde Aristoteles'in evren anlayışı bizi Platonculuğa götürmektedir ve yine Aristoteles'in ampirizmiyle Platon'un idealizmi arasında bir karşıtlık olduğunu gördüğümüz her seferinde, karşımızda mutlaka Aristoteles'in kendi kendisiyle tutarlı olmadığı bir nokta söz konusudur. Örneğin töz kuramında Aristoteles çok ampirik bir tarzda önce bireysel, somut şeylerin tözler olduğunu söyleyerek işe başlar. Ama çok geçmeden bu görüş uçup gider ve yerini başka bir görüşe, akılsalların (intelligible) şeylerin kendilerinde bulunduğu veya formun bir töz olduğu görüşüne bırakır. Şimdi

bu akılsal, tümeldir. Bununla birlikte o, aslında kendi başına tümüyle belirsiz olan maddeyi onunla birleşmek suretiyle belirlemek durumundadır. Bunun Platon'da bir anlamı vardır. Çünkü Platon bireysel nesneleri boş görüntüler olarak düşünür. Ama burada Aristoteles tam bir çelişki içindedir ve bu çelişki cahil insanlar için olduğu kadar bilginler için de tam bir bilmeceyi teşkil eder.

Bu düşüncelerimizi nominalistler ve kavram realistleri arasındaki kavgaya uygularsak (yukarda 91. ve daha sonraki sayfalara bakınız), bireyin varlığının kavram realistlerini son derece rahatsız edeceğini anlarız. Bir tümel olarak kabul edilen form, maddeyi birey yapamaz. O zaman Skolastiklerin diliyle konuşacak olursak "bireyselleştirici ilke"yi (principium individuationis) nereden bulacağız? Bu konuda Aristoteles doyurucu bir cevap vermemiştir. İbni Sina ise Aristoteles'ten ayrılarak bu bireyselleştirici ilkeyi, yani tümel köpek kavramının şu belli köpeği meydana getirmesini sağlayan şeyi maddeye aktarır. Ancak, Aristoteles'ten bu sapış, ya Aristoteles'in ve özellikle Platon'un anladıkları anlamdaki madde kavramını ortadan kaldırır veya Platon gibi bireyi buharlaştırıp yok eder. Arap yorumcularını kullanırken onların yanlışlarından sakınmak yönünde her zaman için gösterdiği bütün tedbirliliğine karşın Aquino'lu Thomas da bu tuzağa düşmüştür. O da bireyselleştirici ilkeyi maddeye aktarmış ve böylece mezhep sapkınlığına gitmiştir. Çünkü Piskopos Etienne Tempier'nin kanıtladığı gibi bu görüş, melekler ve ölmüş insanların ruhları gibi maddesi olmayan bireylerle ilgili Kilise'nin görüşüne aykırı düşmekteydi.(35) Bu güçlükten Duns Scotus, çoğunlukla fikirlerin bağlantısı göz önüne alınmaksızın Skolastik saçmalıkların bir doruk noktası olarak anılan ünlü "haecceitas"ını ortaya atarak kurtulmaya çalışır. Gerçekten de bireyselliğin kendisi bakımından genel olan bir şeyin sonucu olduğunu ileri sürmek saçma görünmektedir. Bununla birlikte bu güçlüğü ortadan kaldırmak yönünde ortaya atılmış bütün çözümler içinde Aristoteles'in öğretisinin bütünüyle en çok uyuşan veya ona en az ters düşen çözüm de budur.

Nominalistler için böyle bir güçlük hemen hemen yoktu. Occam, rahat rahat bireyselleştirici ilkenin bireylerin kendilerinde bulunduğunu söylemektedir ve bu noktada ikinci dereceden tözleri (cins ve tür kavramlarını) ve tözsel formları uydurmuş olan Platoncu Aristoteles'le değil, bireylerin tözler olduğunu söylemiş olan Aristoteles'le tam bir uyum içindedir. Bu ikinci Aristoteles'i kabul etmek, birinci Aristoteles'i reddetmek demektir. Oysa yalnız Skolastik filozoflar, Araplar ve İlkçağ Aristoteles yorumcularında değil, gerçek ve hakiki (authentique) Aristotelesçilikte de ağır basan bu birincidir. Bundan ötürü nominalizm, özellikle Skolastiğin ikinci döneminin nominalizmi, Skolastiğin sonunun baş-

(35) Bkz: Prantl, "*Gesch.d.Logik*", III, s. 184

langıcı olarak kabul edilebilir. Şimdi sadece genel olarak Platonculuğa karşı çıktığı ve somut olanı kabul ettiği için değil, aynı zamanda tarihsel bakımdan ve çok açık bir tarzda materyalizmin gerçekten bir öncüsü olduğunu ve daha sonra materyalizmin büyük gelişmeler göstereceği İngiltere'de özellikle ele alınıp işlendiğini gördüğümüz için nominalizmin materyalizm tarihi açısından büyük önemi vardır.

Birinci dönem nominalizmi her ne kadar Yeni-Platoncu yorumcular karşısında Aristoteles'in kategorilerine bağlıysa da,(36) Aristoteles in eserlerinin bütününün yayınlanmasının ikinci dönem nominalizminin doğuşu ve gelişmesi üzerine büyük bir etkide bulunmuş olduğu kesindir. Yeni Platoncu geleneğin vesayetinden bir kez kurtulduktan sonra Aristotelesçiliğin derinliklerine dalan Skolastikler, kısa bir süre sonra onun tümeller kuramında veya daha açık bir deyişle sözcük, kavram ve şeyler kuramında o kadar çok güçlükle karşılaştılar ki sonunda bu büyük sorunla ilgili olarak birçok çözümün ortaya çıktığı görüldü. "*Batı'da Mantığın Tarihi*" adlı eserinde Prantl'ın bize gösterdiği gibi bu tümeller sorunuyla ilgili bilinen üç ana çözümün yanında (nesneden önce gelen, nesneden sonra gelen ve nesnenin içinde bulunan tümel) birçok değişik kombinezonların ve uzlaştırma girişimlerinin ortaya çıktıklarını görüyoruz. Kesin olarak kavram realizmini tutan yazarlar arasında bile tek tük tümellerin gerçekte insan zihninden çıktıkları görüşünü savunanlara rastlıyoruz.(37)

Aristoteles'in tüm yapıtlarının yayınlanmasının yanında İbni Rüştçülük de materyalizmin gelişmesi üzerinde etkide bulunmuş olabilir. Ancak materyalizmin bir öncüsü olarak İbni Rüştçülük her şeyden önce düşünce özgürlüğü açısından dikkati çekmektedir. Çünkü bu Arap filozofu natüralizme eğilimli olmasına karşın aslında Ortaçağ felsefe okullarının genel görüşü yönünde aşırı bir kavram realisti, yani Platoncudur ve onun natüralizminin kendisi de mistik bir hava taşır. Bununla birlikte Arap yorumcular yukarda sözünü ettiğimiz sorunları ciddi bir biçimde kurcalamaları ve özellikle bu konular üzerinde daha derin bireysel düşüncelere yol açmaları bakımından nominalizme yardımcı olmuş olabilirler. Ancak nominalizmin gelişmesi üzerindeki asıl etki hiç beklenmeyen bir taraftan, kılı kırk yaran incelikleri ve soyutlamalarından ötürü o kadar eleştirilmiş olan Bizans mantığından geldi.(38)

---

(36) Nominalizmin Roscelinus'tan önceki tarihi ile ilgili olarak Prantl'dan başka özellikle Barach'a bakınız (Viyana, 1866). Barach, X. yüzyıldan kalma bir yazmada çok gelişmiş bir nominalizmin varlığına işaret etmektedir.

(37) Örneğin bazı pasajlarında Albertus Magnus'ta. Bkz: Prantl, "*Gesch.d.Logik*", III, s. 97 ve sonrası.

(38) Bizans mantığının Batı'da yayılması ile nominalizmin gitgide egemen bir duruma geçmesi arasındaki bağıntıyı kanıtlaması Prantl'ın "*Geschichte der Logik im Abendlande*"sinin en önemli

Bütün Skolastiği silip süpürecek olan ampirizmin uyanışına ileri ölçüdeki Skolastiğin kendisinin, Okul felsefesinin o aşırı biçimci mantığının ve sofistik diyalektiğin katkıda bulunmuş olmasını görmek bizi şaşırtacaktır. Bununla birlikte ta zamanımıza kadar bu bağlantının izlerini takip edebiliriz. Zamanımızın belli başlı mantıkçıları içinde en ateşli bir ampirist olan J. Stuart Mill mantık sistemini, düşüncelerin gramatikal ifade edilişinde Skolastiklerin göstermiş oldukları incelik ve kesinliği açık açık öven Condorcet ve Hamilton'un iki iddiasıyla başlatmaktadır. Mill'in kendisi de "*Mantık*" kitabında, kökleri genellikle uzun bir saçmalıklar dönemi olarak kabul edilen Ortaçağ'ın son yüzyıllarında bulunan çeşitli filolojik ayrımları benimsemektedir.

Ancak Hobbes ve Locke'tan beri İngiliz felsefesinin başlıca meziyetlerinden birinin bizi düşünce alanında anlamsız sözcüklerin boyunduruğundan kurtarması ve düşüncemizi geleneksel biçimde aktarılmış olan deyimlerden ziyade şeylerin kendileri üzerine yöneltmesinin oluşturduğunu hatırlarsak, bu bilmece kolayca çözülmüş olur. Bu amaca erişilmesi için etimoloji biliminin ta kaynaklarına kadar inilerek yeniden ele alınması ve sözcüklerin nesnelerle ilişkilerinin çözümlenmesi gerekiyordu. İşte Batı Avrupa'da, özellikle Occam'ın okulunda geliştirilmiş olan Bizans mantığı günümüzde bile hâlâ gerçek bir değer ifade eden başlangıç incelemeleriyle bu çalışmayı hazırlamıştır.

Zaten ampirizmle formel mantığın birbirlerine sık sık yardım etmiş olduklarını görüyoruz. Kendimizi en basit tarzda şeylerin kendilerine bıraktığımız ve bilgimizin temelleri olarak deney ve doğa incelemelerini aldığımız ölçüde, dilin doğal biçimlerinin geçmiş yüzyılların önyargılarını ve insan zihninin gelişmesinin ilk dönemlerinde sahip olduğu çocuksu kavramlarını önermelerimize karıştırmasına izin vermek yerine sonuçlarımızı kesin birtakım işaretlere bağlamak ihtiyacını duyacağız.

Bizans mantığının, gelişiminin başlangıçlarında, gramatikal biçimlerden kurtulduğunun bilincinde olmadığı bir gerçektir. O sadece dil ve düşüncenin düşsel özdeşliğini en son sonuçlarına kadar izlemeye çalışmaktaydı. Bugün de Trandelenburg, K.F. Becker veya Ueberweg gibi gramerle mantığı birbirine öz-

---

keşiflerinden biridir. Prantl, Occam'ın doğrultusuna "nominalizm" değil, bu okulun başlıca aracı olan mantıksal terimden (terminus) gelen "terimcilik" (terminism) adını vermektedir. Ama onun bu görüşü burada sadece bu konuya şöylece bir temas edip geçmekten başka bir amacı olmayan bizim için bir yasa durumunda değildir. Bizim için nominalizm daha geniş bir anlamda sadece tümellerin şeyler olduğunu kabul etmek istemeyen filozoflar tarafından Platonculuğa karşı çıkışı temsil etmektedir. Occam için kavramları akla getirdikleri şeyleri temsil edenlerin "ad"lar değil "terim"ler olduğu doğrudur. "Terim", zihinde oluşturulan yargının öğelerinden biridir. O hiçbir zaman zihnin dışında var değildir. Yalnız kendisi aracılığıyla ifade edilebileceği sözcük gibi salt uylaşımsal bir şey de değildir. Terim, doğal bir zorunlulukla, zihnin şeylerle bağlantılarından doğar (Prantl'da III. Cilt, sayfa 344 ve sonrasına, özellikle 782 numaralı nota bkz.).

deş kılma eğiliminde olacak bir kişi, bu dönem mantıkçılarını ilgiyle inceleyip onlardan yararlanabilir. Çünkü bu mantıkçılar ciddi bir biçimde bütün grameri akılcı bir yaklaşımla incelemeye girişmişlerdir, Bu çabaların sonucu, Hümanistlerin, "barbarlık" diye karşısında çığlık attıkları yeni bir dilin yaratılması olmuştur.

Gramer ve mantığın birbirine özdeş kılınması Aristoteles'te henüz safçadır. Çünkü Trandelenburg'un çok haklı olarak işaret ettiği gibi bu iki bilim Aristoteles'te aynı kökten çıkarlar. Aristoteles sözcükle kavramın farkı üzerinde aydınlatıcı görüşler ileri sürmektedir. Ancak onun bu görüşleri bu konudaki genel karanlığı dağıtabilecek bir yeterlilikte değildir. Aristoteles'in mantığında söz konusu olan sadece konu ve yüklem veya daha açıkça söylemek gerekirse "substantif ve fiil" veya bu sonuncunun yerine sıfat ve bağlaçtır. Bu mantıkta olumsuzlama dışında yüklemin hangi ölçüde konuya bağlı olduğunu belirleyen "bütün" ve "bazı" gibi sözcükler ve yargıların kiplerini belirten bazı yardımcı fiiller ele alınır. XIII. yüzyılda Bizans mantığı Batı'da yayıldığında oraya zarfları getirdi. Mantıkta kullanılan yardımcı fiillerin rolünü genişletti. Substantiflerde "hal"lerin önemi üzerine düşünceler ileri sürdü ve her şeyden önce substantifin, temsil ettiği kavramın kapsamıyla olan ilişkilerinin ortaya çıkardığı anlam belirsizliklerini ortadan kaldırmaya çalıştı. Bu anlam belirsizlikleri, asla şarap (vinum) içmediğine yemin eden ünlü sarhoş öğrenci örneğinin gösterdiği gibi öntakısız bir dil olan Latince'de Almanca'ya oranla daha çoktur. Bu öğrenci şarap içmediğine yemin etmekteydi, çünkü bu yemini ederken zihninde bir sınırlama getiriyordu: Bununla ne bütün dünyanın, ne özel olarak Hindistan'ın şaraplarını, ne de arkadaşının bardağındaki şarabı içmediğini kastediyordu. Bu yanıltmacalar, son nefesini vermekte olan Skolastiğin mantık alıştırmaları alanına aittir. Skolastik bilginlerinin Okullarda kullanılan mantıksal ayırt etme biçimleri hakkındaki kılı kırk yaran incelikleri gibi bu konudaki aşırılıkları da haklı olarak eleştirilmiş ve bütün bunlar Hümanistlerin Skolastikler üzerindeki o sayısız zaferlerine olanak vermiştir. Ancak ne olursa olsun bu mantıkçıların niyeti çok ciddiydi ve bu sorunun er veya geç başka koşullar altında ve farklı bir amaçla yeniden ele alınması gerekecektir.

Sözünü ettiğimiz mantıkçıların bu büyük girişiminin sonucu olumsuz olmuş ve ancak bu yolla yetkin bir mantığa erişmenin olanaksızlığını göstermeye yaramıştır. Zaten bu kılı kırk yaran inceliklere karşı ortaya çıkan doğal bir tepki, kısa bir süre sonra kötüleri yanında iyileri de içinde olmak üzere bütün bu sonuçların bir yana bırakılmasını doğurmuştur. Ancak bu arada Condorcet'in dediği gibi sadece İlkçağ'ın bilmediği bir kesin deyimler kullanma alışkanlığı değil, ampirizmin görüşleriyle son derecede uyuşan bir dil kuramı da korunup sürdürülmüştür.

Sokrates bütün sözcüklerin başlangıçlarında işaret ettikleri şeylerin özlerini

olanaklı olduğu kadar tam bir biçimde ifade ettiklerini sanıyordu. Aristoteles ampirist bir anında dilin uylaşımsal bir kurum olduğunu söylemişti. Occam'ın okulu belki yaptığı şeyin pek farkında olmaksızın, bilimsel dili uylaşım üzerine dayandırmakta katkıda bulundu, yani kavramları istediği gibi saptayarak dili artık tarihselleşmiş deyimler türünden kurtardı ve böylece zihni karıştırmaktan başka bir işe yaramayan sayısız çift anlamlı deyimleri ve ikinci dereceden önemli kavramları dışarı attı. Bu çalışmalar, yeni bir bilimin ortaya çıkmasını hazırlayan vazgeçilmez ön çalışmalardı. Bu bilim, her şeyi özneden çıkarmak yerine dili hemen her zaman bizim gramerlerimizin ve sözlüklerimizin dilinden farklı olan doğanın kendisini, şeylerin kendilerini konuşmaya bırakacak, onların kendi kendilerini anlatmalarına izin verecekti. Bu konuda Occam, Bacon, Hobbes ve Locke' un, onlara layık bir öncüsü olmuştur. O, ayrıca felsefi etkinliği ve özgür düşüncesiyle de onlara layık bir öncüydü. Bu felsefi etkinlik ve özgür düşünce Occam'ın yönelimini belirlemiş ve basit olarak başkalarının sözlerini tekrarlamaktan vazgeçmesine neden olmuşlardır. Occam, özellikle tümellerin insan düşüncesinin dışında var olan biricik şeyler, biricik tözler olan somut, bireysel varlıkları ifade eden deyimlerden başka bir şey olmadıklarını söyleyen "eski" nominalizmin temel ilkeleriyle uyum içinde bulunan diyalektiğiyle de bu filozoflara layık bir öncüydü. Zaten nominalizm onca diğer görüş arasında herhangi bir skolastik görüş olmaktan fazla bir şeyi ifade ediyordu. O, özü itibariyle Ortaçağ'ın yukardan buyurma hastalığına karşı çıkan bir şüphecilik ilkesiydi. Nominalizm, Fransiskenlerin elinde onların karşı-çıkıcı zihniyetlerine hizmet eden bir araç ödevi gördü. Nüfuz edici analizleriyle bizzat kilisenin hiyerarşisinin kendisine darbeler indirdi ve felsefe dünyasının hiyerarşisini yıktı. O halde Occam'ın düşünce özgürlüğünü istemesi, dinde onun pratik yanıyla yetinmesi ve daha sonraları yurttaşı Hobbes'un da yapacağı gibi inanç öğelerini kanıtlamanın olanaksız olduğunu belirterek tanrıbilimi bütünüyle dışarı atması bizi şaşırtmamalıdır.(39) Onun "bilimin son çözümde duyusal nesnelerden başka bir konusu yoktur" iddiası bugün de Stuart Mill'in mantığının temelidir. Occam, kendisine kalıcı bir ün sağlayacak olan büyük bir enerjiyle sağduyunun Platonculuğa karşı çıkışını ve tepkisini ifade etmektedir.(40)

---

(39) Prantl, "*Gesch. d. Logik*", III, s. 328. - Düşünce özgürlüğü kuşkusuz sadece felsefi görüşler için istenmektedir (Bir sonraki bölümde Ortaçağ'da çift hakikat kuramı üzerine gözlemlerimize bakınız). Ancak tanrıbilim temelde yalnızca inancın alanını içine aldığı, bilimin alanını kapsamadığı için bu özgürlük bilimsel düşüncenin bütünü için de istenmektedir.

(40) Occam, hiçbir zaman tümel önermelerin değerini küçümsemez. Hatta bilimin doğrudan doğruya bireysel şeylerle değil, tümellerle ilgili olduğunu söyler. Ancak bilim ona göre genellikle kabul edildiği anlamda, yani Platoncu anlamda tümellerle ilgili değildir. Bilim tümellerde, onların içlerine aldıkları bireylerin ifadelerinden başka bir şeyi görmez (Prantl, "*Gesch. d. Logik*", III. s. 322 ve sonrası, özellikle 750 numaralı not).

Üçüncü Bölüm

BİLİMLERİN YENİDEN DOĞUŞUYLA MATERYALİST GÖRÜŞLERİN GERİ DÖNÜŞÜ

Skolastik, Avrupa uluslarının ortak kültürel çizgilerini oluşturur. – Bilimlerin yeniden doğuşu hareketi, felsefenin reformuyla sonuçlanacaktır – Çift hakikat kuramı: Padova'da İbni Rüştçülük – Pietro Pomponaci – Nicolas d'Autrecours – Lorenzo Valla – Melanchton ve Reform döneminin çeşitli ruh kuramcıları – Kopernik – Giordano Bruno – Francis Bacon – Descartes – Hayvanların psikolojisinin etkileri – Descartes'ın sistemi ve gerçek görüşleri.

Pozitif bilgiler yerine bilimler alanında Skolastiğin hüküm sürmesi, sonunda ancak yüzyılların otoritesinin pekleştirmiş olduğu donuk bir kavramlar ve deyimler sistemini meydana getirmiştir. Yeniçağ'ın başlangıcındaki ilerlemeler, geleneksel felsefenin bütün önyargılarını, bütün temel yanlışlarını içinde barındıran bu sistemin yıkılmasıyla başlamak zorunda kalmıştır. Bununla birlikte devrin özelliğini göz önüne alırsak, Skolastiğin insan düşüncesini içinde hapsetmiş olduğu bu bağlar gene de insan zihninin gelişmesi üzerinde olumlu bir etkide bulunmaktan geri kalmadılar. Aristoteles'in felsefesinin almış olduğu en soysuz bir biçim altında bile zihinler üzerinde son derecede büyük bir etkiye sahip olmakta devam eden yapay düşünce alıştırmaları bir yana, eski sistemin yaratmış olduğu entelektüeller grubu kısa bir süre sonra yeni düşüncelerin yayılmasında çok faydalı bir etken rolünü oynadı. Bilimlerin yeniden doğuşu devresi Avrupa bilginlerini o zamandan bu yana bir daha görülmemiş olan çok sıkı ilişkiler içinde buldu. Bu çağda Avrupa'nın bütün uygar ülkelerinde bir buluşla, önemli bir kitap veya edebi bir tartışmayla ilgili bir haber bugünkünden daha hızlı bir biçimde değilse bile daha genel ve daha derin bir etki uyandıracak bir tarzda bir anda etrafa yayılmaktaydı.

XV. yüzyıl ortalarından XVII. yüzyıl ortalarına kadarki süre içinde yer alan, ancak ne başlangıcını ne de sonunu tam olarak belirlememiz mümkün olmayan bu yeniden doğuş hareketini bütününde ele alıp incelersek, bu iki yüzyıl içinde sınırları biraz belirsiz olan ama ana çizgileriyle birbirlerinden ayrılan dört belli başlı devrenin varlığını görebiliriz: Birinci devrede felsefe, bilgin Avrupa'yı düşündürüp durdu. Bu, tanrıbilime geçişe işaret eden Lorenzo Valla, Ange Politien ve büyük Erasmus'un devresidir. Reformun karışıklıkları ve çalkantılarının yeterli ölçüde belirlediği ikinci devrede tanrıbilimin ön plana geçişi ve egemenliği belli bir süre için ve özellikle Almanya'da başka her türlü ilgiyi boğdu. Rönesans'tan beri bilginlerin sessiz laboratuarlarında gelişmiş ve büyümüş olan fi-

zik bilimleri, Kepler ve Galile'nin temsil ettikleri parlak devrede ön plana çıkmışlardır. Bir Descartes ve Bacon'un yaratıcı etkinliklerinin en yüksek döneminin Kepler'in büyük keşiflerinin hemen arkasından gelmesi söz konusu olmakla birlikte dördüncü ve en son olarak felsefe ortaya çıktı. Gassendi ve Hobbes, XVII. yüzyılın ortalarına doğru materyalist doğa felsefesini sistemli bir biçimde yenilemeye yöneldiklerinde, bütün bu bilimsel yaratım devreleri çağdaşlarının zihinleri üzerindeki etkilerini hâlâ sürdürmekteydiler.

Bu özette "Rönesans", "İlkçağ'ın yeniden doğması" deyimleri harfi harfine alınmadıkları ve bu yüce ve kendi içinde bağdaşık hareketin gerçek niteliği iyice kavrandığı takdirde, felsefenin yeniden canlanmasını en sona koymamızdan ötürü kimse bizi kınayamaz. Bu çağ, coşkulu bir tarzda Antik çağın çaba ve buluşlarına bağlanmıştır. Ancak aynı zamanda her yanda yeni, coşkun ve özgün bir kültürün tohumlarını gözler önüne sermiştir. Asıl Rönesans diye adlandırılan devreyle ondan sonra gelen özgün yapıtlar, yeni eğilim ve yönelimler devresini birbirinden ayırmayı deneyebiliriz. Bu ikinci, çağdaş düşüncenin Kepler, Galile, Bacon ve Descartes'la birlikte yeni bir çağı açmak yönündeki çabalarıyla Antik çağdan bağımsızlığını kanıtladığı devredir. Ancak tarihsel devreleri belirlemek amacıyla girişilen bütün çabalarda karşılaşıldığı gibi burada da her tarafta karşımıza birbirlerine karışan yollar ve yönelimler çıkmaktadır. Nitekim biraz ilerde göreceğimiz gibi XVII. yüzyılda yaşamış olan Gassendi ve Boyle hâlâ İlkçağ'ın atomculuğuna bağlıdırlar. Oysa tartışmasız olarak Rönesans devresine ait olan Leonardo da Vinci ve Louis Vives gibi kişiler, İlkçağ geleneklerini terk etmiş ve gerek Aristoteles'ten gerekse bütün İlkçağ'dan bağımsız deneysel bir bilim yaratmaya çalışmışlardır.

Geriye doğru gidip Antik çağın değerlerinin Avrupa'da yeniden ne zaman çiçeklenmeye başladıklarını kesin olarak saptamak da güçtür. Yukarıda bu konuyla ilgili olarak XV. yüzyılın ortalarını verdik. Çünkü bu tarihe doğru filoloji bütünüyle gelişmiş ve Hümanizma, Skolastiğe karşı savaşa girişmişti. Ancak bu hareket de bir yüzyıl öncesinde Petrark ve Boccacio zamanında başlamıştı. Ve bu zamanda İtalya'da ortaya çıkmaya başlayan zihniyeti incelersek, rahatlıkla bu kitabın İkinci Kısmının Birinci Bölümünde önemini kabul ettiğimiz II. Frederik'e kadar çıkabiliriz. Sorunu bu biçimde ortaya koyduğumuzda Aristoteles'in bütün yapıtlarının ve Arap filozoflarının yazılarının yayılmasıyla Skolastiğin değişmesi,(41) bu büyük canlanma olayının ilk ve ana nedenlerinden biri olmuş görünmektedir. Bu büyük hareketi sona erdirecek ve ona damgasını basacak

(41) Prantl'a göre "Antik felsefe, matematik ve doğa bilimleriyle ilgili olarak Rönesansın gerçekte XIII. yüzyılda, Aristoteles'in ve Arapça yapıtların yayınlanmasıyla başladığını", ne kadar tekrarlasak, yeridir. ("*Gesch.d.Logik*" III, s. 1).

olan felsefe bu hareketin ta başından itibaren kendini göstermektedir.

Bundan önce gelen iki bölümde Ortaçağ'ın son yüzyıllarında Arap felsefesi ve Bizans mantığının etkisi altında, bazen aşırı bir düşünce özgürlüğünün, bazen ise bu aynı düşünce özgürlüğüne erişme yönünde güçsüz birtakım çabaların ortaya çıktığına tanık olduğumuza işaret etmiştik. Bu verimsiz mücadelenin özel bir biçimini "çift hakikat" kuramında görüyoruz. Bu kurama göre iki hakikat, yani felsefi ve tanrıbilimsel hakikatler, özleri bakımından birbirlerinden tamamen farklı olmakla birlikte yan yana varlıklarını sürdürebilirler. Bu kuramın bugün çok yanlış olarak ama aynı zamanda son derecede ısrarla "çift defter kullanma usulü" diye adlandırılan görüşün ilk örneği olduğunu görüyoruz.(42)

Bu görüş, özellikle XIII. yüzyılda Paris Üniversitesinde ileri sürülmekteydi. Burada 1250 yılından önce tuhaf bir iddia, "ta başlangıçtan beri Tanrı'nın kendisi olmayan birçok hakikat var olmuştur" iddiası ortaya çıktı. Jean de Brescain adında Paris'li bir profesör, 1247 yılında zamanın piskoposu tarafından sapkın görüş olarak ilan edilmiş olan bu görüşü "dinsel" olarak değil, sadece "felsefi" olarak ileri sürmüş olduğunu söyleyerek özür diledi. Zamanın piskoposunun bu tür kurnazlıkları kesinlikle reddetmesine karşın buna benzer "tümüyle felsefi" birtakım gözü pek görüşler sürekli olarak çoğalmış görünmektedir. Çünkü 1270 ve 1276 yıllarında açıkça İbni Rüşt kaynaklı olan bu tür bir dizi görüş yeniden mahkûm edildi. Dirilme, dünyanın belli bir zamanda yaratılması, bireysel ruhun ölümsüzlüğü görüşleri "Katolik inancına göre doğru" kabul edilmekte birlikte "felsefe" adına reddedilmekteydiler. Ama bunlarla ilgili tanrıbilimsel ifadelerin doğru olduklarının o kadar çabuk kabulü ne ölçüde içtendi? Mahkûm edilmiş olan tezlerde rastladığımız şu görüşleri gördüğümüzde onun ne kadar içten olduğunu anlamaktayız: "Bu konuda daha fazla şey bilinemez; çünkü tanrıbilim bilinmesi olanaklı olan her şeyi bilir", "Hıristiyan dini, bu konuda daha fazla şeyin öğrenilmesine mânidir", "Bu dünyanın gerçek bilgeleri, yalnız filozoflardır", "Tanrıbilim bilginlerinin sözleri uydurma masallara (fable) dayanır"(43).

Bu savların sahiplerini bilmediğimiz doğrudur. Belki de bu savların çoğu hiçbir zaman, hiç olmazsa genel toplantılarda savunulmamış, sadece okullarda verilen derslerde veya yapılan tartışmalarda ileri sürülmüştür. Ancak piskoposların bu hastalığa karşı o kadar şiddetli bir tarzda yürütmüş oldukları savaş, bu

---

(42) Bununla ilgili olaylar ayrıntılı olarak Renan'ın "*Averroès*"inde (Paris, 1852) vardır (II, 2 ve 3). Özel olarak çift hakikat kuramıyla ilgili her şeyin bir özeti Maywald'da bulunmaktadır: "*Die Lehre von der Zweifachen Wahrheit, Ein Versuch der Trennung von Theologie und Philosophie im Mittelalter*", Berlin, 1871.

(43) Maywald, "*Lehre von Zweif Wahrh.*", s. 11 - Renan, "*Averroès*" s.219.

tür iddialara yol açan entelektüel eğilimin oldukça yaygın olduğunu ve büyük bir gözü peklikle kendisini gösterdiğini yeterli ölçüde kanıtlamaktadır. Bu iddiaların "yalnızca felsefi" bir değerleri olduğu yönündeki o çok alçak gönüllü görüşün felsefeyi tanrıbilimin çok üstüne yerleştiren ve tanrıbilimi bilimsel ilerlemeye bir engel olarak gören diğer görüşlerle birlikte ele alındığında, kilisenin işkencelerine karşı bir kalkandan, Kilisenin açması olanaklı olan bir davada bir geriye çekilebilme aracından başka bir şey olmadığı görülmektedir. Bu zamanda sadece Aristoteles'in yorumlanması vesilesiyle değil, Kilisenin tuttuğu Dominikenlere karşı çıkmak amacıyla doğrudan doğruya ve sistemli olarak bu görüşleri savunan bir grup da vardı. Bu aynı olay İngiltere ve İtalya'da da meydana gelmiştir. Buralarda da XIII. yüzyılda Paris'te olduğu gibi piskoposlar tarafından mahkûm edilen benzer görüşlerin ortaya atıldığı görülmüştür. (44)

İtalya'da Padova Üniversitesinde İbni Rüştçülük gizliden gizliye derin ve güçlü kökler salmaktaydı. Bu okul, bütün Kuzey-Batı İtalya'daki entelektüel hareketin başındaydı. Öte yandan kendisi de siyasal konularda deney sahibi ve pratik bir materyalizme dönük insanlar olan Venedikli devlet adamları ve tüccarların etkisi altında bulunmaktaydı(45). İbni Rüştçülük burada bir yandan Aristoteles'e karşı büyük hayranlığını, öte yandan tümüyle Skolastiğin "barbarlık"ını koruyarak ta XVII. yüzyıla kadar yaşamıştır. İbni Rüştçülük burada diğer üniversitelerde olduğundan daha az saldırılara uğramaktaydı. Bundan ötürü de onun daha az farkına varılmaktaydı. Padova, Skolastik "barbarlık"ın güçlü bir kalesi olarak Hümanistlere meydan okumuştur. Hümanistler, özellikle İtalya'da, parlak üslubuna ve anlatım yeteneğine hayran kaldıkları Platon'a yönelmişlerdi. Bununla birlikte aralarındaki birkaç kişi dışında Platonculuğun mistik derinliklerine dalmaktan kaçınmaktaydılar.

Padova'nın aydın, ama aynı zamanda geleneklerine bağlı skolastik düşünürleri, Hümanistlere karşı yaptıkları gibi ellerinden geldiği kadar uzun bir süre doğayı inceleyen bilginlere de meydan okudular. Bu okulun son temsilcisi olan Cremonini, Galile ile aynı zamanda Padova Üniversitesinde dersler vermekteydi. Galile, Euklides'in "*Elementler*"ini öğretmek için ancak küçük bir maaş aldığı halde, Cremonini Aristoteles'in doğa tarihi üzerine verdiği derslerden yılda

---

(44) Maywald, "*Lehre von Zweif. Wahrh*"; Renan, ("*Averroès*", s. 208) Haureaux'den yararlanarak (*Philosophie Scholastique*) İngiliz İbni Rüştçülüğünün Fransiskenler grubu ile ilişkileri üzerine bazı gözlemlerde bulunmaktadır.

(45) Renan, "*Averroès*", s. 258: "Kuzey-Doğu İtalya'da, Bologna, Ferrara ve Venedik'teki entellektüel hareket, bütünüyle Padova'daki entellektüel harekete bağlıdır. Padova ve Bologna üniversiteleri, hiç olmazsa felsefe ve tıp öğretimi ile ilgili olarak gerçekte tek bir okulu oluşturmaktadırlar. Buralarda ders veren hocalar, hemen her sene ücretlerine bir zam almak için birinden diğerine göç eden aynı hocalardı. Öte yandan Padova, Venedik'in "Quartier-Latin"inden başka bir şey değildi. Padova'da öğretilen her şey, Venedik'te basılıyordu.".

iki bin florinlik bir maaş almaktaydı. Söylendiğine göre Galile Jüpiter gezegeninin uydularını bulduğunda, bu buluş Aristoteles'in aleyhine sonuçlar doğurduğu için Cremonini artık hiçbir teleskoptan bakmak istememiştir. Bununla birlikte Cremonini özgür bir düşünürdü. Onun ruh hakkındaki görüşü İbni Rüşt'ünkünden farklı olmakla birlikte kesinlikle Kilisenin görüşüne uygun değildi. Cremonini, saygıyla karşılamamız gereken bir kararlılıkla Aristoteles'in sistemini okutmak hakkını savunmuştur(46).

Bu özgür düşünceli skolastik bilginler içinde biri özel olarak üzerinde durmamızı hakketmektedir. Bu, 1516 yılında yayınlanmış "*Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine*" adlı küçük bir yapıtın yazarı olan Pietro Pomponaci'dir. Bu sorun o zamanlar İtalya'da o kadar popülerdi ki öğrenciler eğilimini öğrenmek istedikleri her yeni hocadan önce ruh hakkında ne düşündüğünü kendilerine anlatmasını istiyorlardı(47) ve ruh hakkındaki Kilisenin görüşü, bu öğrenciler arasında hiç de en fazla tutulan bir görüş olmuş görünmemektedir. Çünkü Pomponaci bu öğrencilerin çok sevdiği bir hocaydı ve çift hakikat kuramını savunma bahanesiyle ruhun ölümsüzlüğü görüşüne belki şimdiye kadar yayınlanmış olan en ince ve en gözü pek saldırıları yöneltmiştir.

Pomponaci, İbni Rüştçü değildi. Tersine, Aristoteles yorumcularından Afrodisyas'lı Aleksandros'tan hareket eden ve İbni Rüştçülüğe karşı en çetin bir savaş vermiş olan bir okul kurmuştur. Bu kavganın temelinde ruh ve ruhun ölümsüzlüğü sorunu yatmaktaydı. Aleksandrosçular genellikle İbni Rüşt'ün okuluyla tam bir görüş birliği içindeydiler. Yalnız ruhun ölümsüzlüğü sorununda daha köktenci bir davranışı benimsiyorlardı. Onlar İbni Rüştçülerin monopsişizmini reddediyorlar ve Aristoteles'e dayanarak -doğal olarak bu arada her zaman uygulanan Kilisenin bu konudaki inancını gözetmek koşuluyla- ruhun ölümsüz bir şey olmadığını söylüyorlardı.

Pomponaci, ruhun ölümsüzlüğü hakkındaki kitabında Kiliseye karşı çok saygılı bir tutum takınır. Aquino'lu Thomas'ın İbni Rüştçülüğü çürütmesine övgüler dizer. Bununla birlikte ruhun ölümsüzlüğü konusundaki kişisel eleştirisinde araya sokuşturduğu düşünceleri çok gözü pekçedir. O, skolastiğin ayrılmaz bir parçası olan kötü bir Latince'yi reddetmeksizin tümüyle Skolastik bir tarzda bu konuyu ele alır. Ancak kitabının son bölümünde yani "ruhun ölümsüzlüğü lehine ileri sürülmüş sekiz büyük kanıt"ı ele aldığı bölümde(48) Pompo-

(46) Renan, "*Averroès*", s. 257, 326 ve sonrası.

(47) *a.g.e.*, s. 283.

(48) XIII ve XIV. Bölümler; Son bölümde (XIV) artık sadece Kilise'nin kararlarına boyun eğilmesi söz konusudur. Ruhun ölümsüzlüğünün lehine akla dayanan hiçbir kanıt getirilemez. O halde bu görüş, sadece vahye dayanır. En kuvvetli pasajlar Bardili baskısında (Tubingen 1791) 11. sayfada, 1534 tarihli, ancak basıldığı yer belirtilmeyen diğer bir baskıda 118. ve daha

naci, artık sadece Aristoteles'i zikretmek ve onun fikirlerini tartışmakla yetinmez. Devrinin bütün şüpheciliğini ortaya koyar ve "Üç Sahtekâr" kuramına çok açık anıştırmalarda bulunur.

Pomponaci, ruhun ölümlülüğünü felsefi olarak kanıtlanmış bir şey olarak görmektedir. İncelediği sekiz kanıt, genel olarak ruhun ölümsüzlüğü lehinde ileri sürülmüş kanıtlardır. Pomponaci bu kanıtları skolastik yönteme uygun olmayan bir şekilde -çünkü onlar skolastik bir tarzda sunulmuş değillerdir- sağduyuya dayanarak ve bazı ahlaksal düşünceleri yardımına çağırarak çürütür. Ruhun ölümsüzlüğü lehine ileri sürülen dördüncü kanıt şudur: "Bütün dinler, ruhun ölümsüzlüğünü savunmaktadırlar. O halde ruhun ölümlü olması bütün insanların yanıldığı anlamına gelecektir" Buna verilen cevap ise şudur: "Burada dinlerin herkesi aldatmış olduğunu kabul etmek zorundayız. Bununla birlikte bunda bir kötülük yoktur. Üç din, üç dinsel yasa vardır. Bunlar Musa'nın, İsa'nın ve Muhammet'in yasalarıdır. Ya bu yasaların üçü de sahtedir. Bu, bütün insanların yanıldığı anlamına gelecektir. Veya hiç olmazsa onların ikisi sahtedir. Bu da insanların çoğunun yanılması demektir. Ancak şu noktanın bilinmesi gerekir: Platon ve Aristoteles'e göre yasa koyucu, bir ruh hekimidir ve o insanları aydınlatmaktan çok erdemli kılmak arzusunda olduğundan onlar arasındaki farklı yaratılışları hesaba katmak zorundadır. İnsanlar arasında en aşağı bir düzeyde olanlar, erdemli olmak için ceza ve ödüllendirmelere muhtaçtırlar. Ama bazıları üzerinde ne ceza, ne de ödüllendirme bir etkide bulunabilir. İşte ruhun ölümsüzlüğü bu sonuncu insanlar için uydurulmuştur. Nasıl bir hekim hastasının sağlığına kavuşturulması için birçok şeyler uydurursa; nasıl bir dadı, bakmakta olduğu bir çocuğu, onun henüz faydalarını anlayamayacağı birtakım eylemlere yöneltirse; amacı tümüyle siyasal-toplumsal olan bir din kurucusu da haklı olarak aynı tarzda davranır".

Bu görüşün o zamanlar İtalya'da büyük adamlar, özellikle devlet adamları arasında çok yaygın olduğunu unutmamalıyız. Nitekim Titus-Livius üzerine düşüncelerinde Machiavelli şunları söylemektedir:(49) "Bir cumhuriyetin veya krallığın başında bulunanlar devlet dininin dayanaklarını her zaman ayakta tutmalıdırlar. Bu tarzda davranarak ülkelerini kolaylıkla dindar, dolayısıyla erdemli ve birlik içinde tutabilirler. Onlar yanlış olduklarını düşünseler bile dinin lehine

---

sonraki sayfalarda bulunmaktadır. Bundan daha önceki baskılarını bilmiyoruz. Kitabımızın birinci baskısında aktardığımız pasajları M. Carriere'in "*Die Philos. Weltanschauung der Reformationszeit*" Stuttgart ve Tubingen. 1847 adlı yapıtından almıştık. Onlar biraz fazla serbest bir biçimde çevrilmiş olmakla birlikte yanlış değildirler. Çevirinin biraz fazla duygusal olan üslubu da asıl metnin üslubundan farklıdır.

(49) Bkz: Machiavelli, "*Titus Livius'un ilk on bölümü üstüne yorum*", Grützmacher çevirisi, Berlin, 1871, s. 41.

ortaya çıkan her şeyi teşvik etmek ve desteklemek zorundadırlar. Ne kadar ihtiyatlı ve bu dünyanın işlerinden ne kadar iyi anlarlarsa o ölçüde bunu yapacaklardır. Bilge kişiler bu yolu izlemiştir. Ve böylece dinlerin kendileri kadar sahte oldukları halde yüceltmiş oldukları mucizelere inanç ortaya çıkmıştır. Kurnaz, akıllı kişiler, kaynakları ne olursa olsun bu mucizeleri abartırlar ve bu insanların etkisiyle mucizeler halka kabul ettirilmiş olur." Pomponaci'nin bu kitabı hakkında düşüncelerini belirtmesi istenmiş olan Papa X. Leon böylece kendi kendisine yazarın haklı olduğunu, ama yapıtının bir skandal olduğunu söyleyebilmiştir!

"Eğer ruhlar ölümlü olsaydı, evrenin efendisinin haksız olması gerekirdi" kanıtına, yani üçüncü kanıta Pomponaci'nin cevabı şudur: "Erdemli olmanın gerçek ödülü, insanı mutlu kılan erdemin kendisidir. Çünkü insan doğasının sahip olabileceği en yüce şey, erdemdir. İnsana güven veren ve onu bütün çalkantılardan koruyan, ancak odur. Erdemli insanda her şey uyum içindedir. Bu insan hiçbir şeyden korkmaz, hiçbir şey beklemez ve bahtsızlık anında da mutluluk anında da hep aynı kalır" Kötü insan, cezasını, bizzat bu kötülüğünün kendisinde bulur. Aristoteles, "*Ahlak*"ının yedinci kitabında şöyle demektedir: "Erdemsiz insanda, her şey bozuktur. O, kimseye güvenemez. Ne uyurken, ne de uyanıkken rahattır. Acılar ve pişmanlıklar içinde kıvranarak o kadar acıklı bir yaşam sürer ki ne kadar yoksul ve hastalıklı olursa olsun hiçbir bilge yaşamını bir zorbanın veya erdemsiz davranışlarıyla ruhunu kirletmiş olan büyük bir kişinin yaşamıyla değiştirmeyi kabul etmez".

Hayaletler, Pomponaci'ye göre, ya hasta bir hayal gücünün doğurduğu duyu yanılgılarıdır veya rahiplerin uydurmalarıdır. Kendilerini cinlerin çarptığı ileri sürülen kişiler, hasta insanlardır (beş ve altı numaralı kanıtlar). Ancak Pomponaci onları iyi veya kötü cinlerin etkilerine veya astrolojinin sonuçlarına atfederek, bazı "hayalet görünmesi olayları"nı gerçek olaylar olarak kabul etmektedir. Astrolojiye inanç, hiç kuşkusuz İbni Rüştçülüğün ayrılmaz bir parçasıydı.

Son olarak Pomponaci (8. kanıt) var gücüyle, kötü ve pişmanlık içinde kıvranan insanların genellikle ölümsüzlüğü reddettikleri, oysa adil ve iyi insanların onu kabul etmiş oldukları görüşünü ileri sürenlere karşı çıkmakta ve şöyle demektedir: Tersine bir çok ahlaksız insanın bir yandan kendilerini tutkularının akışına bırakırken öte yandan ölümsüzlüğe inandığını, buna karşılık birçok erdemli ve şerefli insanın da ruhun ölümlü bir şey olduğunu kabul ettiğini görüyoruz. Homeros, Simonides, Hipokrates, Galenos, Afrodisyaslı Aleksandros ve büyük Arap filozofları bu ikinci grup içinde bulunmaktadırlar. Ve Pomponaci sözlerine şunu eklemektedir: Bizim ülkemizden Plinius ve Seneka da bunlar arasındadır (Burada bir skolastik düşünürde Rönesansçı zihniyet kendisini açığa vurmaktadır).

Pomponaci çelişkilerini ortaya çıkardığı irade özgürlüğü konusunda da aynı yönde konuşmaktadır. Bir yandan her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, iyi bir Tanrı anlayışıyla öte yandan insanın eylemlerinden sorumlu olduğu görüşü arasında bir çelişki olduğunu göstererek Hıristiyanlığın Tanrı anlayışını eleştirmeye kadar gitmektedir. Özel bir yapıtında Pomponaci mucizelere inanca da karşı çıkar. Ancak o astrolojinin doğa-üstü olaylarını doğal ve doğruluğu söz götürmez olaylar olarak kabul etme yanlışını işlemiştir. Arapların gerçek bir öğrencisi olarak Pomponaci kehanette bulunma yeteneğini, yıldızların etkisinin ve bilinmeyen cinlerle anlaşılması çok güç bir ilişkide bulunmanın sonucu olarak açıklar(50). Ona göre ermişlerden kalan kutsal kalıntıların etkililiği inananların hayal gücüne bağlıdır. Bu kalıntılar köpek kemiklerinden ibaret olsalar da etkide bulunmakta devam edeceklerdir.

Bu tür görüşlere sahip olduğuna göre Pomponaci'nin Kiliseye karşı gösterdiği uysallığının hakiki mi, yoksa görünüşte bir uysallık mı olduğu sorusu sık sık sorulmuştur. Benzer birçok durum hakkında da geçerli olan bu soruların cevaplandırılması güçtür. Çünkü bu durumları kendi çağımızın ölçütleriyle yargılayamayız. Üzerlerinde Kilisenin kendisine karşı çıkan herkesi yaktırdığı o çok sayıdaki ateş yığınlarının insanların kafasında Kiliseye karşı yarattığı olağanüstü saygı, en gözü pek düşünürlerde bile dinsel doğmaları kutsal bir dehşet duygusuyla birleştirebiliyordu. Bu ise bu döneme ait bir düşünürün gerçek düşüncesiyle sözleri arasındaki sınırı içine nüfuz edilemez bir bulutla örtmektedir. Ancak Pomponaci'ye göre felsefi doğru ile tanrıbilimsel doğru arasında terazinin kefesi acaba hangi yöne doğru eğilmekteydi? Pomponaci'nin filozoflar hakkındaki bazı sözleri onun hangi yöne doğru eğildiğini oldukça açık bir biçimde görmemizi olanaklı kılacak bir niteliktedir. O, filozofları "dünyanın Tanrıları" olarak adlandırmakta ve şöyle demekte idi: Filozoflarla diğer insanlar arasında, canlı insanlarla resimlerdeki insanlar arasındaki fark kadar büyük fark vardır.

Zaten dinle bilim arasındaki ilişkilerin üzerini örten bu belirsizlik, bizi çağdaş düşünce özgürlüğüne götürecek olan bu geçiş döneminin karakteristik ve sürekli bir özelliğini oluşturmaktadır. Reform hareketi bu belirsizliği ortadan kaldıramayacaktır. Pomponaci'yle Cardane'den, Gassendi ve Hobbes'a kadar bir çok düşünürde, ürkek bir şüpheden bilinçli bir alaycı tavra kadar çeşitli biçimler altında ona yeniden rastlıyoruz. Israrlı bir biçimde Hıristiyanlığın veya bazı kuramların değişik anlamlarda yorumlanması olanaklı bir savunmasını yapma veya onların hep de eleştiriye yol açabilecek yanlarını aydınlığa kavuşturma eğilimi de bu aynı zihniyete bağlanabilir. Vanini'de olduğu gibi bazen, söylenen şeylerin altından gerçekte onların tam tersinin kanıtlanmak istendiği ortaya çı-

(50) Maywald, "*Lehre von zweif. Wahrh.*", s. 45 ve sonrası.

kar. Mersenne'nin "*Tekvin*" hakkındaki yorumunda olduğu gibi başka bazı durumlarda ise yazarın düşüncesini tam olarak anlamak güçtür.

Materyalizmi sadece Kilisenin öğretisine bir karşı çıkma olarak görecek herhangi bir kimse, Pomponaci ve onun az veya çok cesur izleyicilerini birer materyalist olarak kabul edebilir. Ama eğer doğa hakkında materyalist ve pozitif bir açıklamanın başlangıçları aranıyorsa, en aydın Skolastik düşünürler arasında bile buna benzer bir şeye rastlanmayacaktır. Bununla birlikte XIV. yüzyıl bize kararlı bir materyalizme yaklaşan tek bir örneğin varlığını göstermektedir. 1348'de Paris'te Nicolas d'Autrecour adında biri(51), aralarında şu sav da olan bir çok savından dönmeye, onların yanlış olduğunu ilan etmeye mahkûm edildi: "Doğa olayları, birbirleriyle birleşen ve ayrılan atomların hareketinden başka bir şey değildir". O halde Aristoteles fiziğinin tek başına egemen olduğu bu dönemde, açık bir atomcu düşünürle karşı karşıya bulunuyoruz. Bu gözü pek bilgin ayrıca "Aristoteles ve İbni Rüşt'ü bir kenara koymak ve doğrudan doğruya şeylerin kendilerini incelemek gerektiği"ni söylemek cesaretini de göstermiştir, O halde burada atomculukla deneyin şimdiden el ele verdiğini görüyoruz.

Şeyleri doğrudan doğruya incelemeye girişmeden önce Aristoteles'in otoritesinin kırılması gerekliydi. Nicolas d'Autrecour, bugüne kadar bildiğimize göre tam bir yalnızlık içinde bu yönde başarısız bir girişimde bulunurken, İtalya Petrak'ın şiddetli saldırılarıyla Hümanistlerin Skolastiğe karşı başlatacakları kavgayı haber veriyordu.

Kavga XV. yüzyılda yapıldı ve İtalya'nın belli başlı Hümanistlerinin çoğunlukla Platoncu olmalarından ötürü bu kavgada materyalizmle ilişkiler oldukça zayıf olmasına karşın, Hümanistlerin en ateşli yandaşlarından birinin, yani Lorenzo Valla'nın, kendisini önce Epikurosçuluğun yeniden saygınlığına kavuşturulması yönündeki bir ilk çaba olarak ele alınabilecek olan "*Zevk Üzerine Konuşma*" adlı yapıtıyla parlak bir biçimde tanıtmış olması ilgimizi çekmektedir(52). Bu kitapta Hıristiyan ahlakını temsil eden kişi, kuşkusuz sonunda Stoacı gibi Epikurosçuyu da yenmektedir. Ancak burada Epikurosçuya açıkça özel bir muamele yapılmaktadır. Bu zamanda Epikurosçuluğun zihinlerde uyandırmakta devam ettiği genel tiksinti duygusunu göz önüne alırsak, bunun ne kadar önemli bir olay olduğu ortadadır. Mantığı düzeltmeye çalışırken Valla, Skolastiğin inceliklerine karşı her zaman tarafsız davranmamıştır ve bu yapıtta mantık, kuvvetli bir hitabet havasına bürünmektedir. Bununla birlikte sadece Skolastiğin yanılgılarına karşı değil, aynı zamanda Aristoteles'in çok büyük otoritesine karşı yöneltilmiş bir ilk ciddi eleştiri denemesi olarak Valla'nın bu girişiminin

(51) Prantl, "*Gesch. d. Logik.*", IV. s. 2 ve sonrası.

(52) Bkz: "*Lorenzo Valla*", J. Vahlen'in bir konferansı, Berlin, 1870, s. 6 ve sonrası.

büyük bir tarihsel önemi vardır. Valla, başka alanlarda da doğmakta olan bu eleştiri çağının önde gelen kişilerinden biri olmuştur. Bütün eylemleri onun, artık geleneğin mutlak egemenliğinden ve dokunulmazlığı olan otoritelerden kurtulmak istediğini göstermektedir.

Başlangıçtaki canlılığı ne olursa olsun Almanya'daki Hümanist hareket kısa bir süre sonra dinsel hareket tarafından yakalandı ve tümüyle onun içinde eridi. Özellikle Reform olayı sonunda Kiliseyle açık bir şekilde bozuştuğundan ötürü bu ülkede bilimsel çalışmalar ihmal edildiler veya başka koşullarda almış olabileceğinden daha tutucu bir yönde geliştirildiler. Bu boşluk ancak yüzyıllar sonra düşünce özgürlüğü galip geldiği zaman doldurulabildi.

Almanya'da Philip Melanchton kararlı bir biçimde Aristoteles'in tam olarak bilinmeyen yapıtlarına dayanan eski felsefenin düzeltilmesi gerektiği hakkında ilk işareti verdi. O açıkça Aristoteles'in gerçek yapıtlarına geri dönerek felsefe alanında Luther'in İncil'e dönerek din alanında yapmış olduğu reformu yapmak istediğini söylüyordu.

Ancak Melanchton'un bu reformu, genel olarak Almanya'nın yararına olmadı. Çünkü bir yandan düşüncelerinin bütün inceliğine karşın Melanchton'un kendisi tanrıbilimin, hatta astrolojinin bütünüyle etkisi altında olduğu için bu reform yeterince kökten olmadı. Öbür yandan Melanchton'un büyük otoritesi ve öğretiminin üniversitelerdeki etkisi, Almanya'yı Skolastiğe geri götürdü. Skolastik, Descartes'tan sonra bile Almanya'da egemenliğini sürdürdü ve Alman felsefesinin ilerlemesini engelledi.

Melanchton'un kendi yazmış olduğu el kitabından psikoloji üzerine muntazam dersler verme alışkanlığından söz etmek gerekir. Bu alandaki görüşleri bazen materyalizme yaklaşır. Ama Kiliseden korkusu, felsefe sorunlarının çoğunu derinleştirmesine engel olur. "Ereklilik"i (entellekheia) "süreklilik" (endellekheia) diye yanlış okuyarak Melanchton, ruhun "devamlı" olduğunu söylemekteydi. Aristoteles'in ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmiş olduğu görüşü esas olarak bu farklı okuma üzerine dayanmaktaydı. Bütünüyle Aristotelesçi bir yönde bir psikoloji kitabı yazmış olan Wittenberg'li profesör Amerbach, bu farklı okuma yüzünden Melanchton'la öyle ateşli bir tartışmaya girdi ki kısa bir süre sonra Wittenberg'i terk etmek ve Katolik topluluğuna girmek zorunda kaldı.

Psikolojiyle ilgili üçüncü bir kitap da hemen hemen bu dönemde yayınlandı. Bu, İspanyol Vives'in bir kitabıydı.

Vives'e zamanının felsefesinin en büyük reformcusu ve Bacon'la Descartes'ın bir öncüsü olarak bakılmalıdır. Onun bütün yaşamı Skolastiğe karşı sürekli ve başarılı bir savaş olmuştur. O, şöyle diyordu: "Aristoteles'in gerçek öğrencileri, eskilerin de yaptıkları gibi onu bir tarafa bırakmalı ve doğayı incelemelidirler. Doğayı tanımak için körü körüne bir geleneğe veya kılı kırk yaran

birtakım ince varsayımlara bağlanmamak gerekir. Onu doğrudan doğruya deneyim yoluyla incelemek gerekir".

Doğa incelemesinin gerçek ilkelerine ilişkin bu dikkate değer sezgisine karşın Vives psikolojisinde ancak seyrek olarak yaşamı ele alır. Bunu da kendisinin veya başkalarının gözlemlerini aktarmak istediği zamanlar yapar. Sözünü ettiğimiz kitapta ruhun ölümsüzlüğü bölümünde karşımızda bir filozoftan çok parlak sözler eden bir hatibin bulunduğunu görürüz. Bugün de itibarda olan bir yöntemi izleyerek Vives en yüzeysel kanıtlar yardımıyla görünüşte çürütülemez bir sonuca erişir. Bununla birlikte o, çağının en aydın kafalarından biridir ve psikolojisi özellikle tutkular kuramında ince gözlemler ve zekice düşüncelerle doludur.

Zürih'li saygıdeğer doğa bilimcisi Conrad Gessner de bu sıralarda gerek biçimi gerekse içeriği bakımından ilginç bir psikoloji kitabı yazmıştır. Ruhun özü üzerinde ortaya atılmış olan bütün olanaklı görüşleri bir liste halinde özet olarak verdikten sonra Gessner ani bir geçişle ayrıntılı bir duyumlar kuramını ele alır. Burada kendisini alanında hisseder ve çok derin düşünceler içeren fizyolojik görüşlerini sergilemekten hoşlanır. Bu kitabın birinci bölümünde ruhla ilgili ortaya atılmış görüş ve kanıların o korkunç bolluğu ve kargaşalığı ile karşı karşıya kalındığında insan tuhaf bir duygu duyar. Gessner sükûnetini hiç bozmadan şöyle der: "Bazıları ruh diye bir şey olmadığını ileri sürmektedirler. Diğer bazıları ise onun bir töz olduğunu söylemektedirler"(53).

O halde eski Aristotelesçi geleneğin her yandan sarsıldığını, her tarafta yeni görüşlerin ortaya atılıp yeni kuşkuların ileri sürüldüğünü görüyoruz ve muhtemelen bu zamanın literatürü devrin zihinsel hareketinin ancak soluk bir kopyasıdır. Ancak XVI. yüzyılın sonundan bu yana inanılmayacak kadar çok kez tekrar elden geçirilen psikolojinin kısa bir süre sonra yeniden sistemleştiğini görüyoruz. Geçiş devrinin coşkunluğunun arkasından temel amacı, kendisini tanrıbilimin öğretisine uydurmak olan dogmatik bir Skolastik dönemi gelecektir.

Tanrıbilimin psikoloji alanının hâlâ tek hâkimi olduğu ve şiddeti kavgaların aklın sakin sesini boğduğu bu sıralarda, dış dünya üzerine yönelen ciddi incelemeler sessiz sedasız tamamen değişik bir evren tasarımının sarsılmaz temellerini atmaktaydılar.

1543'de Thorn'lu Nicolas Kopernik'in papaya ithaf etmiş olduğu *"Gök Kürelerinin Hareketleri"* adlı yapıtı yayınlandı. Söylendiğine göre bu çok saygı-

---

(53) Reform dönemine ait burada zikredilen bütün psikoloji yapıtları, ilk üçü Basel'de de olmak üzere, Jacop Gessner tarafından basılmış tek bir ciltte bir araya getirilmişlerdir (Zurich, 1563) - Ayrıca *"Encycl. des ges. Erzieh. und Unterriehtswesens"*de *"Seelenlehren"* ve *"Vives"* maddelerine bakınız.

değer bilgin, yaşamının sonuna doğru büyük yapıtının ilk nüshasını almış ve huzur ve mutluluk içinde bu dünyaya gözlerini kapamıştır(54).

Aradan üç yüzyıl geçtikten sonra bugün artık en basit bir ilkokul öğrencisinin bile bildiği şey, "dünyanın hem kendi, hem de güneşin etrafında hareket ettiği", Kopernik'in bu alandaki bazı öncülerine karşın o zamanlar tümüyle yeni, genel kanıya taban tabana ters düşen büyük bir doğruydu. Ayrıca o, Aristoteles'le de ters düşen ve Kilise'nin henüz kendisiyle barışmamış olduğu bir doğruydu. Kopernik'in kuramını tutucu halkın hakaretlerine, öğretmen oldukları kadar birer kilise vaizi olan rahiplerin (Schul-und Kirchfaffen) bağnazlığına karşı bir dereceye kadar koruyan şey, bu yapıtın özü itibariyle bilimsel biçimi ve karşı konulmaz bir sağlamlıkta görünen kanıtlaması oldu. Kopernik bu yapıtı üzerinde hayranlık verici bir sabırla tam 33 yıl çalışmıştı. Dünyayı sarsacak bir fikrin heyecanına yakalanmış bir adamın henüz dehasının bütün yaratıcı canlılığına sahip olduğu bir yaşta, yaşamının geri kalan kısmını bütün gücünü anlamış olduğu bu fikrin derin incelemesine adamak üzere gönüllü olarak dünya işlerinden kendisini çektiğini görmek, insana çok yüce bir duygu veren güzel bir manzaradır. İşte Kopernik'in önceleri bir avuç insandan ibaret olan "yandaşlarının coşkunluğu buradan ileri gelmektedir. Çağın ukala aydınlarının şaşkınlığı ve Kilisenin çekingen davranışı da buradan ileri gelmektedir.

Bu koşullar altında Kopernik'in bu yapıtını yayınlatması yüreklice bir hareketti. Bundan dolayı bu yapıtın yayınlanması işini üzerine almış olan profesör Osiander, zamanının geleneğine uygun olarak Kopernik'in bu kuramının bütününü bir varsayım olarak tanıttığı bir önsözü onun başına geçirir. Kuramının bu başka bir kılığa sokulmasından Kopernik sorumlu değildir. Kendisi de ateşli bir düşünce özgürlüğü savunucusu olan Kepler, Kopernik'i bağımsız düşünceli bir insan olarak adlandırmaktadır. Ve gerçekten de ancak böyle bir adam bu dev çalışmayı gerçekleştirebilirdi.(55)

---

(54) Bkz: Humboldt, "*Kosmos*", II, s. 344 ve 497. sayfada 22 nolu not ve sonrası.

(55) Humboldt, "*Kosmos*", s. 345; "Kopernik'in çekingenliği ve Kilise'den korkusundan ötürü dünyanın güneşin etrafında hareket ettiği ve güneşin bütün gezegen sistemimizin merkezinde bulunduğu görüşünü, gerçek olmayan, böyle olmasına gerek de olmayan, sadece gök cisimlerinin yörüngelerini kolaylıkla hesaplamayı olanaklı kılan basit bir varsayım olarak sunduğu yanlış, fakat ne yazık ki bu gün bile hâlâ çok yaygın olan bir kanıdır".

Gerçekten Kopernik'in yapıtının başında bulunan ve "*De hypotesibus hujus operis*" adını taşıyan, yazarının adı belirtilmemiş olan önsözde bu tuhaf sözlere rastlanmaktadır. Ancak Kopernik'e tamamen yabancı olan bu önsözdeki iddialar, onun Papa III. Paul için yazdığı ithaf yazısıyla tam bir çelişki içinde bulunmaktadır. Bu önsözün yazarı, Gassendi'ye göre, Andre Osiander'dir. Bu, Humboldt'un dediği gibi o zamanlar Nürenberg'te yaşayan bir matematikçi değil, Lutherci ünlü tanrıbilimcidir. Kopernik'in bu yapıtının astronomiyle ilgili bölümünün yeniden gözden geçirilmesi işi kuşkusuz Nürenberg'te astronomi ve matematik profesörü olan Johann

"Dünya hareket ediyor" Kısa bir süre içinde inançla akıl, aklın yanılmazlığıyla geleneğe körü körüne bağlılık arasında aşılmaz bir engel meydana getiren bu tez oldu ve birkaç yüzyıllık kavga sonunda, bu konuda kesin olarak bilimin zaferinin kabul edilmesi gerektiği anlaşılınca, bu zaferin sonucu çok büyük oldu. Bilimin, adeta bir mucizeyle, o zamana kadar hareketsiz bir durumda bulunan dünyayı gerçekten harekete geçirmiş olduğu söylenebilirdi.

Bu yeni evren sisteminin ilk ve en kararlı yandaşlarından biri olan İtalyan Giordono Bruno, gerçek bir filozoftur ve sistemi, aslında bütünü bakımından

---

Schoner tarafından yapılmıştır. Wittenberg'te profesör ve Kopernik'in öğrencisi olan Rhaeticus bu yapıtın bastırılması için Nürenberg'i Wittenberg'ten daha "uygun" gördüğünden bu basım işinin yürütülmesi konusunda J. Schoner'i ve Osiander'i görevlendirmiştir (Humboldt, *"Kosmos"*, yukarıda verdiğimiz pasajın 24 numaralı notu, II, s. 498). Bütün bu olaylarda muhtemelen özellikle astronomi ve astrolojinin büyük heveslisi, fakat aynı zamanda Kopernik'in sisteminin en inatçı düşmanlarından biri olan Melanchton kollanmaya çalışılıyordu.

Roma'da bu zamanda insanlar daha hoşgörülüydü. Giordano Bruno'yu yaktırmak ve Galile'yi mahkeme önüne getirtmek için Cizvit tarikatinin işe karışması gerekmiştir. Bu tutum değişikliği ile ilgili olarak Ad. Franck Th. H. Martin'in *"Galilée"*si üzerine yazdığı eleştiri yazısında (*"Moralistes et Philosophes"*, Paris, 1872, s. 443) şu noktaya dikkati çekmektedir: "Ortada tuhaf bir durum vardı. Dünyanın hem kendi, hem de güneşin etrafında döndüğü daha önce XV. yüzyılda Nicolaus Cusanus tarafından ileri sürülmüştü ve bu görüşü onun kardinal olmasına engel olmamıştı. 1533'te Widmannstadt adında bir Alman, Papa VII. Clemens'in önünde aynı öğretiyi savunmuş ve papa memnunluğunun bir işareti olarak ona güzel bir Yunanca yazma hediye etmişti. 1543 yılında diğer bir papa, III. Paul, Kopernik'in içinde sistemini geliştirmiş olduğu yapıtını kendisine ithaf etmesini kabul ediyordu. O halde 70 sene sonra Galile niçin o kadar dirençle karşılaştı, o kadar çok kızgınlık uyandırdı?" Franck bu karşıtlığı doğru bir biçimde ortaya koymaktadır. Ancak onun bu konuda verdiği açıklaması çok zayıftır. Ona göre bu farklılığın nedeni şudur: Galile sadece matematik soyutlamalarla yetinmemiş, Kepler'in kuramlarına küçümseyici bir bakış fırlatarak yardımına gözlem, deney ve gözlerin tanıklığını çağırmıştır. Oysa karakter ve dehaları arasındaki farklılıklar ne olursa olsun Kopernik, Kepler ve Galile, bilimin gelişmesi, ilerlemesi ve bunlara engel olan önyargıların yıkılması ile ilgili olarak temelde aynı ateşli duygular tarafından yönetilmekte ve bilginlerin dünyasını halkın dünyasından ayıran engellere ilişkin olarak aynı küçümseme duygusunu duymaktaydılar. Burada Humboldt'un *"Kosmos"*undan, yazarını yücelten şu pasajı olduğu gibi aktarma arzumuza direnemiyeceğiz: "Bugünkü dünya sistemimizin kurucusu olan Kopernik belki biliminden daha fazla cesareti ve sağlam karakteri ile dikkate değer bir insandı. O, Kepler'in Rudolf cetvellerinin girişinde kendisini "özgür düşünceli bir adam" olarak niteleyip kişiliğine dizdiği şu güzel övgüyü çok yüksek bir ölçüde hakketmekteydi: "O, büyük bir dehaya ve önyargılarla mücadele etmek söz konusu olduğunda çok önemli bir özellik olan dikkate değer bir düşünce özgürlüğüne sahip bir insandı". Kopernik Papaya yazmış olduğu ithaf yazısında, yapıtının nasıl doğduğunu anlatırken dünyanın evrenin merkezinde hareketsiz durduğuna ilişkin bütün tanrıbilimciler arasında yaygın olan görüşü *"saçma bir masal"* olarak nitelendirmekten ve böyle bir görüşün aptalcalığına saldırmaktan korkmamaktadır. "Eğer tesadüfen herhangi bir matematik kavramdan yoksun olan birtakım değersiz gevezeler, Kutsal Kitap'ın herhangi bir pasajını kasıtlı olarak çarpıtarak onun yapıtı üzerine bir yargıda bulunmak istemiş olsalardı Kopernik bu kadar küstahça bir saldırıya küçümseyerek karşılık verirdi", (Humboldt, *"Kosmos"*, II, s. 346).

panteist bir sistem olarak kabul edilebilirse de materyalizmle o kadar çok ilişki içindedir ki burada Bruno'nun görüşlerinin ayrıntılı bir incelemesini ele almamazlık edemeyiz.

Kopernik, Pythagorasçı geleneklere bağlı olduğu halde(56) -daha sonraları, okunması yasaklanan kitapları saptayan papalık komitesi, onun öğretisinin bütünüyle Pythagorasçı (Doctrina Pythagorica) olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmiştir - Bruno, kendine örnek olarak Lucretius'u alır. O, çok yerinde bir kararla evrende sonsuz dünyaların var olduğu hakkındaki eski Epikurosçu görüşü benimsemiş ve bu görüşü Kopernik'in sistemiyle birleştirerek sabit yıldızların her birinin uzayın içinde sonsuz sayıda serpilmiş olan güneşler olduklarını söylemiştir. Nasıl güneşin uydusu Dünya, Dünya'nın uydusu Ay ise, aynı şekilde bu sabit yıldızların uyduları vardır. Bu, evrenin bir sınırı olduğu hakkındaki eski görüşle karşılaştırılırsa, hemen hemen dünyanın hareket ettiği kuramı kadar önemli bir kuramdır(57).

Bruno şöyle demektedir: "Madde, bize gösterdiği sonsuz biçim değişikliklerini bir başka varlıktan, dışarıdan almaz. Onları kendinden, kendi içinden çıkarır. Madde, bazı filozofların kendi kendileriyle çelişkiye düşerek indirgemek istedikleri şey, şu "hiçliğin kendisi" (prope nihil) değildir. O, hiçbir etkinliği, fiili, yetkinliği olmayan, salt, yalın, boş bir "kuvve" değildir. Bizzat kendisi bakımından bir forma sahip değilse de buzun sıcaklıktan, karanlığın ışıktan yoksun olduğu anlamda formdan yoksun değildir. Madde, daha ziyade kasılma ve gevşeme hareketleriyle karnındaki çocuğu dışarıya doğru iten doğum yapan kadına benzer. Aristoteles ve izleyicileri de formları herhangi bir biçimde dışarıdan türetmek yerine maddenin iç gücünden çıkarmaktadırlar. Ancak onlar bu etkin gücü formun iç gelişmesinde görmek yerine, genel olarak ortaya çıkmış, tamamlanmış olan gerçeğin kendisinde olduğunu kabul etmektedirler. Oysa bir şeyin tam, duyularla algılanabilir mutlak görünümü, onun varlığının ana nede-

(56) Bu vesileyle 116. sayfaya Kopernik ve Samos'lu Aristarkhos'la ilgili bir not eklememize izin verilsin. Humboldt'a göre ("*Kosmos*", II, s. 349) Kopernik'in Aristarkhos'un görüşünden haberi olması muhtemeldir. Ancak Kopernik kendisini dünyanın hareketli olduğunu düşünmeye iten şeyler olarak açıkça Cicero ["*Acad. Quoest*", IV. 39] ve Plutarkhos'un ["*De Placitis Philos.*" III, 13.] iki pasajına başvurmaktadır. Cicero, Sirakuza'lı Hyketas'ın, Plutarkhos Pythagorasçı Ekphanthos ve Heraklides'in görüşlerini nakletmektedir. O halde Kopernik'in bizzat kendi sözlerinden, sisteminin ilk fikrini İlkçağ Yunan bilginlerinden almış olduğu ortaya çıkmaktadır. Yalnız o, Samos'lu Aristarkhos'tan hiçbir yerde söz etmemektedir. - Humboldt'un "*Kosmos*"una ve Lichtenberg'in "*Vermischte Schriften*"inin 5. Cildinde "Nicolas Copernic"e bakınız (yeni orijinal baskı, Göttingen, 1844, s. 193 ve sonrası).

(57) Bruno, Lucretius'u özel bir sevgiyle anmakla yetinmemektedir; aynı zamanda "*De Universo et Mundis*" adlı öğretici nitelikteki şiirinde sistemli olarak onu taklit etmektedir. Hugo Wernekke, Bruno'nun "*Aristoteles'in kozmolojisine karşı polemiği*"ni ele almaktadır ("*Leipziger Dissert.*" Dresden, 1871).

ni değildir; sadece bu varlığın bir eseri ve sonucudur. Doğa eserlerini insanların kendi işlerinde yaptıkları gibi çıkarma ve toplama yoluyla değil, ancak "ayırma" ve "geliştirme"yle meydana getirir. Eski Yunanistan'ın en büyük bilgelerinin ve Musa'nın öğretileri de budur. Musa, şeylerin doğuşunu anlatırken etkin ve evrensel varlığı şöyle konuşturur: "Toprak canlı hayvanları, su kendi canlılarını meydana getirsin" Bu onun "madde onları meydana getirsin" demesi gibidir. Çünkü Musa'da şeylerin maddi ilkesi, sudur. Bundan ötürü o, "ruh" diye adlandırdığı etkin ve düzen verici aklın suların üstünde durduğunu söylemektedir. Yaratım, bu ruhun sulara aktardığı meydana getirici, oluşturucu güç sayesinde gerçekleşmektedir. O halde herkes şeylerin birleşmelerle değil, ayrılma ve gelişmeyle doğduğunu söylemektedir. O halde madde, formlar olmaksızın var değildir. Tersine o, bütün formları içinde bulundurur ve üstü örtük bir biçimde içinde bulundurduğu şeyleri gerçekleştirerek gerçekte bütün doğayı oluşturur. O, canlıların kaynağıdır".(58)

Carriere'nin felsefe tarihinin en büyük olaylarından biri olarak gördüğü bu madde tanımını Aristoteles'inkiyle karşılaştırırsak aralarında şu önemli farkı görürüz: Bruno'ya göre madde "mümkün" değildi, gerçek ve etkin olandı. Aristoteles de madde ve formun nesnelerde çözülmez bir biçimde birbirlerine bağlı olduklarını söylemekteydi. Ama o maddeyi sadece form kendisinden ne yapacaksa o şey olma imkânı olarak aldığı için bundan çıkan sonuç gerçekten var olanın sadece form olduğuydu. Bruno ise bunun tam tersi bir yola gitmektedir. O, maddeyi şeylerin gerçek özü olarak almaktadır: Bütün formları meydana getiren odur. Bu iddia materyalist bir iddiadır ve bundan dolayı eğer sisteminin bütününün önemli noktalarında panteizme gitmiş olmasaydı, Bruno'yu tam bir materyalizm taraftarı olarak alabilirdik.

Öte yandan panteizm, her zaman monist bir sistemin değişik bir biçiminden ibarettir. Tanrı'yı kendi kendisinden ötürü canlı olan maddenin bütünü olarak tanımlayan bir materyalist, böylece materyalist ilkesinden vazgeçmeksizin bir panteist olur. Ancak zihin, Tanrı ve tanrısal şeyler üzerine yöneltildiğinde bunun doğal bir sonucu olarak hareket noktası gözden kaybedilmiş olur. İnsan bu konunun incelemesi içine gömüldükçe gitgide evren ruhunun zorunlu olarak maddenin bir eseri olmadığı, tersine onun, yani bu ruhun evrenin yaratıcı ilkesi olduğu ve hiç olmazsa kavramsal bakımdan bütün geri kalanlardan önce geldiği görüşüne doğru gitmeye başlar. İşte Bruno da tüm tanrıbilimini buna benzer bir tarzda tasarlamıştır. Ona göre İncil, halk için yazılmıştır. Dolayısıyla

---

(58) Bu pasajı M. Carriere'den alıyoruz: "*Die philos. Weltansch. der Reformationszeit*", Stuttgart und Tübingen, 1847. Zengin düşünceleri içeren bu yapıtta Bruno özel bir sevgiyle ele alınmaktadır. Ayrıca Bartholmess'in "*Jordano Bruno*"suna bakınız: Paris, 1846, 2. cilt.

doğa hakkındaki açıklamalarını halkın anlayış ve zekâ düzeyine uyarlamak zorunda kalmıştır. Çünkü eğer böyle yapmamış olsaydı ona hiç kimse inanmayacaktı.(59) Bruno'nun bazılarını Latince, diğerlerini İtalyanca yazmış olduğu hemen hemen bütün yapıtlarında göze çarpan şiirsel bir üslubu vardır. Onun düşçü zihni, mistisizmin karanlık derinliklerinde dolaşmaktan hoşlanmaktaydı. Ancak sahip olduğu cesareti ve bağımsız kafasıyla bazen düşüncelerini tam bir açıklıkla ifade etmesini de bilmekteydi.

Bruno, incelemeleri için daha çok boş zamanı olsun diye önce Dominiken tarikatına girmişti. Ancak sapkın düşüncelere sahip olduğundan kuşkulanılınca kaçmak zorunda kalmıştır ve bu andan itibaren bütün yaşamı boyunca düşmanlıklar ve işkencelerle karşılacaktır. Sırasıyla Cenevre, Paris, İngiltere ve Almanya'da oturmuştur. Sonunda ölümüne yol açacak olan yurduna dönüş kararını almıştır. 1592'de Venedik'te Engizisyon'un eline düşmüştür.

Birçok yıl süren tutukluluk devresinden sonra Bruno görüşlerinde hâlâ ısrar ettiğinden ötürü Roma'da mahkûm edilmiştir. Dinsel görevlerinden uzaklaştırılmış ve aforoz edilmiş olarak sapkın görüşlü olduğu suçlamasıyla "olanaklı olduğu kadar yumuşak bir ceza verilmesi ve kan dökülmemesi" tavsiyesiyle laik tüzeye teslim edilmiştir. Bu tavsiye onun yakılması anlamına gelmekteydi. Hakkındaki ölüm kararı kendisine okunduğunda şöyle haykırmıştır. "Bu kararı alırken sizler belki onu benim şimdi işittiğimde duyduğum korkudan çok daha fazla bir korku içindesiniz." Bruno, 7 Şubat 1600'de Roma'da Campofiore'de yakılmıştır. Onun görüşleri tartışmasız olarak felsefenin daha sonraki gelişimi üzerinde büyük bir etkide bulunmuştur. Ancak Descartes ve Bacon'un görüşleri onları gölgede bırakmıştır ve Giordano Bruno, bu geçiş dönemine damgasını vurmuş olan diğer birçok büyük adam gibi unutulmuştur.

XVII. yüzyılın birinci yarısı, Rönesans'ın insan zihni tarafından ele alınıp işlenen çeşitli alanlarda birbiri ardından meydana getirmiş olduğu büyük özgürleştirici hareketin felsefe alanında ortaya koyduğu olgun meyvelerini toplamak şansına erişti. Bu yüzyılın ilk yıllarında Bacon, ortasına doğru Descartes ortaya çıktılar. Kendilerini Yeniçağ'da materyalist bir evren görüşünün gerçek canlandırıcıları olarak kabul edebileceğimiz Gassendi ve Hobbes, Descartes'ın çağdaşlarıdır. Ancak genellikle "felsefenin yeniden kurucuları" olarak adlandırılan ünlü Bacon ve Descartes'ın da materyalizmle sıkı ve dikkate değer ilişkileri vardır.

---

(59) Bkz: Carriere, *a.g.e.*, s. 381 - Daha önce Arap filozoflarının da kullandığı bu, Kutsal Kitap'ın ahlaksal amacıyla çağının görüşlerine uygun dili arasında yapılan ayrıma Galile'nin büyük düşes Christina'ya yazdığı mektupta da rastlıyoruz: Düzgün bir deney ve karşı çıkılmaz kanıtlamalar yardımıyla elde edilebilecek salt doğal sonuçlara varmakta Kutsal Kitap'ın sözlerini yerli yersiz kullanmamak gerekir.

Özel olarak Bacon'u ele alırsak, hakkında derinlemesine araştırmalar yapıldığında belki açık olarak onun hangi noktalarda materyalistlerden ayrıldığını göstermek, hangi noktalarda onların bakış açılarına yaklaştığına işaret etmekten daha güç olacaktır.

Bütün felsefe sistemleri arasında Bacon'un en çok beğendiği Demokritos'unki olmuştur. Bacon, doğanın sırlarına nüfuz etmekte bütün diğer okullardan daha ileriye gittiklerinden ötürü Demokritos ve öğrencilerini övmekte ve şöyle demektedir: "Çeşitli değişikliklerinde maddenin incelenmesi, soyutlamalarla uğraşmaktan daha verimlidir. Atomlar varsayımına baş vurmaksızın doğa hemen hemen açıklanamaz. Doğanın amaçları var mıdır? Bu, kesin bir biçimde saptanamaz. Ama ne olursa olsun gözlemci yalnızca fail nedenlere önem vermelidir."

Felsefenin daha sonraki gelişiminde Bacon ve Descartes'a bağlanan iki farklı okulla karşılaşacağımızı biliyoruz. Bunlardan biri Descartes'tan kalkarak Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling üzerinden Hegel'e uzanır. Diğeri Bacon'dan kalkarak Hobbes, Locke ve XVIII. yüzyıl materyalistlerine gider. O halde bugünün materyalizmini dolaylı olarak kendisine bağlamamız gereken, bu ikinci çizgidir.

Tam bir rastlantı sonucu materyalizm sözcüğü, ancak XVIII. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu sistemin egemen düşüncesi Bacon'dan gelir ve eğer bu filozofa, materyalizmin Yeniçağ'daki hakiki yeniden kurucusu olarak işaret etmiyorsak, bunun nedeni onun bütün dikkatini yöntem sorunu üzerinde yoğunlaştırması ve ayrıca en önemli noktalarda düşüncesinin açık olmaması, epeyi çekingen olmasıdır. Bacon'un içinde boş inançlarının kendini beğenmişliğiyle birlikte bulunduğu bilimsel bilgisizliği(60) aslında materyalizmle ancak diğer herhangi bir

---

(60) Bu açıdan Liebig'in Bacon hakkındaki ezici yargısını ("*Über Francis Bacon von Verulam und die Methode der Naturforschung*", München, 1863. Bu yapıt P. de Tchihatchef tarafından "*Lord Bacon*" adıyla Fransızcaya çevrilmiştir: Paris, 1866) hiçbir karşı cevap [Überweg, "*Grundriss*", 3. baskı, III, s. 39.] hafifletemezdi. Olaylar çok kesin bir biçimde ortada durmaktadırlar: Doğa bilimine ilişkin kendi deneylerinde rastlanan en hoppaca bir amatörlük, iki yüzlü bir saray dalkavukluğu düzeyine indirilmiş bilim. "İnstauratio Magna"yı beklememiş olan Kopernik, Kepler ve Galile tarafından elde edilen büyük bilimsel sonuçlardan haberdar olmama veya onları küçümseme, Gilbert, Harvey gibi etrafında yaşayan gerçek bilginlere haksız olarak yukarıdan bakma, onlara sert eleştiriler yöneltme; işte Bacon'un bilimsel karakterinin siyasal ve kişisel karakteri kadar olumsuz bir açıdan ele alınmasını gerektiren olaylar. Bütün bunların sonucunda daha önce Kuno Fischer tarafından da haklı olarak eleştirilmiş olan ["Bacon von Verulam", Leipzig, 1856, s. 5 ve sonrası] Macaulay'ın görüşü ["*Crit. and hist. Essays*", III.] artık savunulamaz. Liebig'in Bacon'un yöntemi hakkındaki yargısına gelince, burada durum daha karmaşıktır. Tümevarım kuramına ilişkin eleştirel görüşleri ["*Induction und Deduction*", München, 1865], doğa biliminin incelenmesinde eksiksiz bir yöntem kuramıyla ilgili olarak değerli bilgiler içermekteyse de Liebig burada kuşkusuz fazla ileri gitmektedir. Bu konuda ciddi düşüncelere yol açan bir olay

sistemle uyuştuğu kadar uyuşma halindedir. Burada sadece Bacon'un doğa açıklamasında "ruhlar"ı (spiritus) kullanışı üzerinde birkaç düşüncemizi söylememize izin verilsin.

Bu konuda Bacon, geleneğe dayanmaktadır. Ancak bu geleneğe "bilimlerin yeniden kurucusu" ününe pek yakışmayan özgün bir kanıt eklemektedir. Yeni-Platoncular ve Skolastiklerin kozmoloji ve fizyolojilerinde her çeşit "ruhlar" (cinler) önemli bir rol oynarlar. Aynı durum Araplar için de geçerlidir. Onlara göre yıldızların ruhları dünyadaki varlıkların ruhlarıyla işbirliği yaparak mistik sevgiler ve itimler (sympathie-antipathie) yoluyla dünyayı idare ederler. Ancak bu ruhlar kuramının bilimsel bir kılığa büründüğü alan, özellikle fizyoloji ve psikoloji alanıdır ve onun buralardaki etkisini ta günümüze kadar izleyebiliriz (örneğin uyuklayan, uyanmış veya aşırı uyarılmış "yaşamsal ruhlar" öğretisinde). Galenos'un akılsal ve hayvansal ruh kuramı, dört hılt ve mizaç öğretisiyle birleşerek Ortaçağ'da çok erken bir dönemde Aristoteles'in psikolojisiyle kaynaşmıştır. Melanchton'un psikolojisinde bütün ayrıntılarında yeniden ortaya koyduğu bu kurama göre, dört ana hılt önce midede, sonra karaciğerde işlenirler (ikinci organik süreç), En üstün hılt, yani kan, kalpte meydana gelen üçüncü bir işlemden geçerek "yaşamsal ruh" (spritus vitalis) olur. En sonunda beyin boşluklarında daha da incelerek (dördüncü ve son işlem) "hayvansal ruh"a (spritus animalis) dönüşür.

Bu kuramın bu kadar derin kökler salmış olmasının nedeni muhtemelen yüzeysel zekâlara duyusalı duyusal-üstüne bağlamanın kolay bir yolunu göstermiş olmasında ve bu, duyusalla duyusal-üstünün birbirlerine yaklaştırılmalarının da Yeni-Platoncular için olduğu gibi Hıristiyan tanrıbilimcileri (theolog) için de zorunlu bir görev olmasında yatmaktadır. Böylece örneğin Melanch-

---

şudur: W. Herschell ["*Einl. in d. Studium der Naturwissensch.*" übers. u. Weinlig, Leipzig, 1836] ve Stuart Mill gibi aklı başında mantıkçılar Bacon'un tümevarım kuramını kendi kuramlarının eksik olmakla birlikte bir ilk temeli olarak kabul etmektedirler. Son zamanlarda Leonardo da Vinci, Louis Vives ve özellikle Galile gibi Bacon'un öncüleri olan mantıkçıların yeniden hatırlanmalarıyla çok iyi bir iş yapılmış olduğu bir gerçektir. Ancak bu noktada da her türlü abartmadan kaçınmak ve örneğin Ad. Franck gibi şöyle demek gerekir: "Bacon ve Descartes'tan önce gelen Galile'nin yöntemi, onların her ikisininkinden de üstündür." (*"Moralistes et Philosophes"*, Paris, 1872, s. 154). Şunu da unutmamak gerekir ki Bacon'un büyük ünü, onun ölümünden sonra yapılmış tarihsel bir yanlıştan doğmamıştır. O, bize kesintisiz bir gelenek zinciri ile doğrudan doğruya onun çağdaşlarından gelmektedir. Bu olaydan hareket ederek Bacon'un etkisinin genişlik ve derinliği hakkında bir sonuca varabiliriz ve öğretisinin bütün zayıf noktalarına karşın bu etki, son çözümde, gerek doğa bilimlerinin ilerlemesi, gerekse onların insan yaşamındaki rolleri ile ilgili olarak olumlu olmuştur. Bacon'un esprili üslubu, yapıtlarında rastlanan deha şimşekleri, işgal ettiği toplumsal yerin prestijinden ve çağının gerçek bir yorumcusu olma şansına erişmiş olmasından ötürü abartılmış olabilir. Ama tarihsel bakımdan onun önemi bundan ötürü azalmaz.

ton'da maddi ruh, kaba maddeden çıkar; azar azar incelir, saflaşır ve doğrudan doğruya bazı eserleri meydana getiriyor gibi görünür. Bu eserlerin aslında salt entelektüel nitelikte olmaları gerekir. Ancak bizim tanrıbilimcimiz onları tümüyle maddi şeyler olarak tasarlamaktadır. Böylece tanrısal ruh, insanın yaşamsal ve zihinsel ruhlarıyla karışır. Yalnız ne zaman kalpte bir şeytan bulunursa, bu şeytan ruhların üzerine üfler ve onlar arasında kargaşalığa yol açar.(61)

Mantıklı düşünen bir zihin için, doğal olarak, duyusal-üstü ile en ince maddenin en ince bir molekülü arasında, onunla bütün dünya küresi arasında olduğu kadar derin bir uçurum vardır. Bundan dolayı çağdaş İngiliz ve Amerikalı ispirtizmacılarının çağırmış oldukları ruhlar, kendilerini çağıran insanları eteklerinden tutup şiddetle sarsarken veya oda içinde ağır mobilyaları hareket ettirirken rollerine son derecede uygun davranmaktadırlar.

Canlı organizmalarda bulunan yaşamsal ruhlara ilişkin bu alçak gönüllü ama çok bilimsel bir tarzda tasarlanmış kuram yanında şimdi astrolog ve simyacıların uydurma kuramlarının ortaya çıktığını görüyoruz. Bu kuram, her şeyin özünü bu tür ruhların eylemlerine indirgemekte ve aynı zamanda duyusalla duyusal-üstü arasındaki sınırları ortadan kaldırmaktadır. Kuşkusuz bu fiziğin ruhlarının özleri bakımından tümüyle maddi oldukları ve bugün "kuvvetler" olarak adlandırılan şeylerle aynı oldukları söylenebilir. Ama önce belki bizim "kuvvet" sözcüğümüzün kendisinde hâlâ bu karıştırmanın bir kalıntısı gizli olarak bulunmaktadır. Sonra maddi nesneler üzerine basınç veya çarpmayla değil de sevgi yoluyla etkide bulunan bir madde hakkında ne diyeceğiz? Buna şunu da eklemek yeterli olacaktır: Evren hakkındaki simyasal astrolojik tasarım, daha uydurma biçimlerinde cansız şeylerin ruhlarına bile bir çeşit duyarlılık yüklemekteydi. Böylece ruhları insanlar gibi düşünen ve bütün dünyayı her türlü yaşam ve eylemin yaratıcıları olan sayısız ruhlarla dolduran Paracelcus'a geçmek için atılması gereken yalnızca tek bir adım kalmıştır.

Ama biz Bacon'a dönelim: Görünüşte o oldukça açık bir biçimde simyacıların fiziğine karşı çıkmaktadır. Onların ruhlarını genellikle maddi öğeler veya kuvvetler olarak ele almaktadır ve Bacon'un materyalizminin başka hiç bir yer-

---

(61) Fizyoloji ile ilgili kısım sonundaki şu pasaja bakınız: (Zurich baskısı, s. 590) "Galenos insan ruhu hakkında şöyle demektedir: Bu ruhlar (esprits), ya ruhun kendisi veya onun doğrudan doğruya bir aracıdırlar. Bu, gerçekten doğrudur ve onların (yani ruhların) parlaklığı, güneşin ve bütün yıldızların parlaklığını geçer. Daha olağanüstü olan şey şudur: Dindar (pieux) insanlarda bu aynı ruhlara, tanrısal ruhun kendisi karışır. Bu tanrısal ruh, Tanrı hakkındaki bilgilerinin daha parlak, Tanrı'ya bağlılıklarının daha sağlam, Tanrı'ya doğru atılımlarının daha ateşli olması için onları tanrısal ışığıyla daha parlak kılar. Bunun tersine olarak insanın yüreğini şeytanlar işgal ettiği zaman, bu şeytanlar nefesleri ile yürek ve beyindeki ruhları bozarlar, doğru yargılara engel olurlar, kızgınlıklar doğururlar ve yürekle diğer organları en zalimce eylemlere sürüklerler". Bkz: "*Corpus Reformatorum*", XIII, s. 88 ve sonrası.

de bu ruhlar kuramında olduğu kadar açık bir biçimde kendisini göstermediğine inanılabilir. Ancak ona daha yakından bakarsak, Bacon'un kuramında sadece bütün olanaklı saçma varsayımları kabul etmekle kalmadığını, aynı zamanda büyüden ileri geldiği düşünülen olayları materyalist bir tarzda "doğal" süreçlere dönüştürmekte de her zaman kararlı davranmadığını, hatta bazen hiç de öyle davranmadığını görüyoruz. Böylece Bacon tereddüt etmeden cisimlerin bir tür hayal gücüne sahip olduklarını kabul etmektedir. Mıknatısa demirin yakınlığını fark ettirmekte ve doğal olayların nedeni olarak ruhların sevgilerinden veya nefretlerinden söz etmektedir. Bundan dolayı "kem göz", "sevgiyle et benlerinin yok edilmesi" vb. Bacon'un doğa anlayışında son derecede mükemmel bir biçimde yerlerini bulmaktadırlar.(62) Bacon, özel bir ilgiyle ele aldığı sıcaklık kuramında bir madenin, bir takım yıldızının vb. sıcaklığını fiziğin anladığı anlamdaki sıcaklıkla birleştirirken, hiç de kendi kendisiyle tutarsızlığa düşmekte değildir.

Bu dönemde Kabbala'nın simyasal-teosofik doğa tasarımı İngiltere'de, özellikle soylular çevresinde o kadar revaçta idi ki Bacon bu noktada bize yeni bir şey öğretmemektedir. O, çevresinin görüşlerini paylaşmakla yetinmiştir ve sırf saraya yaranmak istediğinden aslında özgürlüğünü korumak istemiş olsaydı kabul etmeyeceği bu tür birçok görüşü sınırsız ruh köleliğinin sonucu olarak kabul etmiştir. Öte yandan şu noktaya da dikkat etmemiz gerekir: Paracelcus'un ileri sürdüğü gibi bütün doğa, hatta cansız doğa canlı olarak düşünülürse çok tuhaf bir biçimde materyalizme yaklaşılmış olur. Bu varsayım materyalizme en çok karşı olan diğer aşırı görüştür. Ne var ki o sadece materyalizmle birleşmekle kalmaz; aynı zamanda birçok bakımdan ondan çıkar. Çünkü bu varsayımda, aradaki basamaklar ne kadar çok olursa olsun, sonunda, zihinsel olanın meydana gelişi, sadece maddeyle açıklanmaktadır. Paracelcus'ta gördüğümüz gibi bu, maddenin evrensel ruhunun uydurma bir biçimde bir kişi olarak, kişisel bir varlık olarak tasarlanması, bu dönemin Bacon'un kendisini korumayı başardığı saçmalıklarından birisidir. Bacon'a göre ruhların ne eli, ne ayağı vardır "Doğa bilimlerinin yeniden kurucusu"nun çağın gerçek bilginleri tarafından maskesi indirilmeden doğayı açıklamakta ruhları bu kadar kötüye kullanmayı başarmış olması oldukça şaşırtıcıdır. Ancak bu incelediğimiz bizim kendi tarihimizdir. Hangi yandan bakarsak bakalım tarihimizde buna benzer olaylara rastlamaktayız. Sık sık karşımıza çıkan materyalizmin ahlakla ilişkileri sorununa gelince, eğer daha temiz ve daha sağlam bir karaktere sahip olmuş olsaydı Bacon'un, sahip olduğunu gördüğümüz o düşünce özgürlüğüyle bu alanda gerçekten mater-

---

(62) Schaller'de ("*Gesch. der Naturphilosophie*", Leipzig, 1841) 77-80. sayfalar arasında bulunan seçmelere bkz.

yalist ilkelere varmış olabileceğini hiç tereddüt etmeden kabul edebiliriz. Onun ahlaksızlığıyla birlikte bulunduğunu gördüğümüz şey, şaşmaz bir mantık değil, yarı-bilim ve zaaflardır.

Bacon'a karşıt çizgiyi izleyen filozoflar dizisinin atası olan Descartes, ruhla cisimler dünyası arasındaki ikiliği yeniden kurarak, çıkış noktası olarak ünlü "düşünüyorum, o halde varım"ı alarak, materyalizme onu sadece daha tutarlı ve açık-seçik kılmaktan başka bir katkıda bulunmamış görünmektedir. Ancak bu durumda Fransız materyalistleri içinde en söz dinlemezinin, yani De la Mettrie'nin kendisini bir Descartes'çı olarak ortaya koymakta o kadar ısrar etmesini ve bunun temelli nedenlerden ileri gelmesini nasıl açıklayabiliriz? O halde burada Descartes'la materyalizm arasında daha doğrudan birtakım ilişkiler vardır. Bu ilişkilere ilerde tekrar döneceğiz.

Doğa incelemelerinin ilkelerine ilişkin olarak Bacon ve Descartes, daha önceki her türlü felsefeyi, özellikle Aristoteles'inkini reddetmekle işe başlıyorlar. Her ikisi de her şeyden kuşku duyarak yola çıkıyorlar. Ancak bundan sonra Bacon, doğruyu keşfetmek için kendisini dış algının kılavuzluğuna bıraktığı halde Descartes onu tümdengelim aracılığıyla kendi kendisi hakkındaki bilincinden, şu her şeyden kuşku duyması olayında kendisinden kuşku duymadığı tek şey olarak ortada kalan bilinçten çıkarmak istiyor.

Burada materyalizmin sadece Bacon'da var olduğu tartışılamaz. Yukarda işaret ettiğimiz ilkelerden yola çıkan Descartes'ın sistemine gelince, o mantıksal olarak idealizme gitmek, bütün dış dünyayı bir fenomen olarak görmek ve ancak "ben"in gerçek varlık olduğunu kabul etmek zorundaydı(63). Materyalizm deneycidir, ancak seyrek olarak tümdengelim yöntemine başvurur. Bu yöntemden de sadece, tümevarım aracılığıyla yeterli ölçüde malzeme topladıktan sonra bu malzemeden özgür akıl yürütmeler yoluyla yeni doğruları elde etmekte yararlanır. Oysa Descartes, soyutlama ve tümdengelimle işe başlamıştır. Bu, materyalist bir yöntem değildir, hatta aslına bakılırsa akla yakın bir yöntem de değildir. Bundan ötürü Descartes zorunlu olarak sisteminde başka herhangi bir filozofta bulunduğundan çok daha fazla sayıda bulunan o apaçık mantık yanıltmacalarına (paralogismes) düşmüştür. Bununla birlikte tümdengelim yöntemi bir defa en saf biçimi altında, yani matematik olarak ilk sıraya yükseltilmişti ve Descartes felsefe dışında bu alanda da şerefli bir yer işgal etmektedir. Bacon, matematiğe tahammül edemiyordu. Matematikçilerin kendilerini beğenmişlikleri veya daha iyi bir biçimde söylememiz gerekirse o kesin, şaşmaz mantıkları, onun hoşuna gitmiyordu. O, bu bilimin fiziğin efendisi değil, hizmetçisi olması

(63) "*Mémories pour l'Histoire des Sciences et des Beaux-arts*"da (Trevoux et Paris, 1713, s. 922) ad verilmeksizin, Paris'te yaşayan ve kendisinin yaratılmış tek varlık olmasını çok akla yakın bir şey olarak gören bir Malebranche'çıdan söz edilmektedir.

gerektiğini ileri sürüyordu.

O halde Descartes, özellikle doğa incelemesinde bütün olaylara sayılar ve geometrik biçimlerin ölçütünü uygulayan matematik eğilimin yaratıcısı olmuştur, XVIII. yüzyılın başlarında henüz bu adla çağrılmalarından önce materyalistlere "mekanistler", yani doğayı mekanik açıdan göz önüne alanlar denirdi. İşte Descartes doğayı mekanik açıdan inceleyen ilk kişi olmuştur. Bu yolda Spinoza ve Leibniz onu izlemişlerdir. Bununla birlikte Leibniz, materyalizmin taraftarları arasında sayılmayı kabul etmekten uzaktır.

Materyalizm genel olarak Bacon'a bağlıdır. Ancak şeyler hakkındaki bu tasarıma özellikle De La Mettrie'nin "*Makine-İnsan*"ında kendini gösterecek olan o salt mekanik bir açıklama olma karakterini verdiren Descartes'tır. O halde bütün zihinsel ve fiziksel işlemleri son çözümde mekanik eserler olarak görme eğiliminin sorumlusu olarak Descartes'ı kabul etmek gerekir. Descartes, bütün doğa bilimini şu nihai iddia üzerine dayandırmıştı: "Dışımızda bulunan şeylerin gerçekliğinden şüphe etmemiz gerekir. Ancak öte yandan onların gerçekten var olduklarını kabul edebiliriz. Çünkü dış dünyanın varlığı hakkındaki düşüncemizin kaynağı, Tanrı'dır. Eğer dış dünya gerçekten var değilse, Tanrı'nın bizi aldatmış olması gerekir"

Descartes, bu tehlikeli atlayış sayesinde kendisini doğanın ortasında, yani metafizikten daha başarılı bir tarzda geliştirmiş olduğu bir alanda bulur. Dış doğa kuramının genel ilkelerine gelince, Descartes hiçbir zaman mutlak atomculuğun bir taraftarı değildi. O, atomların tasarlanabileceğini reddetmekteydi: Zihnimiz, ne kadar küçük olurlarsa olsunlar atomların bölünebilmesini düşünebilmektedir. Eğer ortada böylece bölünebilecek kadar küçük atomlar varsa, Tanrı'nın bu bölünmeyi gerçekleştirmesi de mümkündür. Böylece atomların varlığını yadsımakla birlikte Descartes, Aristoteles'le aynı yola girmemekteydi. Uzayın mutlak olarak dolu olduğunu söylerken sadece madde hakkında Aristoteles'inkinden tümüyle farklı bir görüşü benimsemekle kalmamakta, aynı zamanda fizik alanında atomcu kurama çok yaklaşan bir kuramı kabul etmek zorunda kalmaktadır. Descartes, atomlar yerine bir takım yuvarlak cisimciklerin (corpuscule) varlığını kabul eder. Bunlar Descartes'çı sistemde atomlar kadar değişmez bir yapıdadırlar ve ancak zihnen veya bilkuvve olarak bölünebilirler. Eski atomculuğun boşluğu yerine de Descartes son derece ince bazı parçacıkların varlığını farz etmektedir. Bunlar onun görüşüne göre yukarda sözünü ettiğimiz cisimsel parçacıklar yuvarlaklaşırken onların aralarında oluşmuş olan şeylerdir. Bu varsayımı incelerken ciddi olarak kendi kendimize şu soruyu sorabiliriz: Bu, uzayı mutlak olarak dolu bir şey kılan metafizik kuram, acaba Descartes'ın kafasında geleneksel görüşten çok fazla ayrılmamak, ama aynı zamanda doğa olaylarını akla yakın

bir biçimde açıklamak isteyen herhangi birine atomculuğun sağladığı bütün üstünlüklerden yararlanma olanağını veren basit bir hileden ibaret değil midir? Bunun dışında Descartes, moleküllerin hareketini kesinlikle mekanik çarpma kanunlarına uygun olarak cisimlerin birbirlerine geçirdikleri bir hareket olarak açıklamaktaydı. Evet, o her türlü hareketin genel nedeni olarak Tanrı'yı gösteriyordu. Ancak özel olarak bütün cisimlerin belli hareketlerle donanmış olduklarına ve ister cansız, ister canlı bütün doğa olaylarının bir cismin hareketinin başka cisimlere geçmesi sonucu ortaya çıktığına inanmaktaydı. Bu, doğa hakkındaki bütün mistik açıklamaları bir çırpıda dışarı atmak demekti ve Descartes bunu atomcuların benimsemiş oldukları bir ilkeyi temele alarak yapmaktaydı.

XVIII. yüzyıldaki bütün tartışmaların ana konusunu oluşturmuş olan insan ruhuyla ilgili olarak Bacon, aslında bir materyalistti. O yalnızca dinsel nedenlerden ötürü "akıllı ruh"un (anima rationalis) varlığını kabul ediyordu. Çünkü gerçekte Bacon, bu "akıllı ruh"un kavranılmaz bir şey olduğunu düşünüyordu. Bilimsel olarak açıklanması olanaklı tek şey olduğuna inandığı "hayvansal ruh"a gelince (anima sensitiva) eskiler gibi Bacon da onu ince bir madde olarak kabul ediyordu. Genel olarak Bacon, tinsel bir tözün nasıl tasarlanabileceğini kesinlikle anlamıyordu. Öte yandan Aristoteles gibi ruhun bedenin formu olduğunu da hiçbir şekilde düşünmüyordu.

Descartes'a gelince, o özellikle bu noktada materyalistlerle en şiddetli bir çatışma içinde görünmektedir. Bununla birlikte materyalistlerin Descartes'tan en çok yararlandıkları alan da bu ruh sorunu alanı olmuştur.

Cisimsel parçacıklar kuramında Descartes, canlı doğayla cansız doğa arasında temel bir ayrım yapmamaktaydı. Ona göre bitkiler, makinelerdi. Hayvanlara gelince, Descartes hiç olmazsa bir varsayım olarak onların da gerçekte basit makineler olduklarını düşünmekteydi.

Şimdi Descartes'ın çağdaşları hayvanların psikolojisiyle çok ilgilenmekteydiler. Özellikle Fransa'da en çok okunan ve sevilen bir yazar olan şüpheci Montaigne (64) hayvanların insanlar kadar, hatta çoğu kez insanlardan da zeki oldukları yönünde gözü pek bir iddiayı ta halk tabakalarına kadar yaymıştı. Raymond de Sebonde'ın savunması olarak Montaigne'in halka kadar indirmiş olduğu bu görüşleri, Hieronymus Rorarius özel bir yapıtın konusu yaptı. Bu yapıt, 1648 yılında Gabriel Naude'ın *"Hayvanların Aklı Çoğu Kez İnsanlardan Daha İyi*

(64) Montaigne, aynı zamanda Skolastiğin en tehlikeli hasımlarından biri ve Fransız şüpheciliğinin kurucusudur. İster dostu, ister düşmanı olsunlar, XVII. yüzyılın büyük Fransızlarının hemen hemen hepsi onun etkisi altında bulunmaktaydılar. Montaigne'in neşeli ve biraz da hoppaca olan dünya görüşüne karşı olmalarına rağmen Pascal ve Port-Royal münzevilerinde bile bu etkiye rastlanmaktadır.

Kullanmaları Üzerine" adıyla yayınladığı yapıttır.(65).

Bu sav, Descartes'ın savına taban tabana karşıt görünmekteydi. Bununla birlikte hayvanların makineler oldukları, ancak düşündükleri söylenerek bu iki karşıt görüşün uzlaştırılması başarıldı. Hayvandan insana geçilmesi için artık atılması gereken küçücük bir adım kalmıştı. Burada da Descartes gerçek materyalistlere yolu açmıştır ve onun bu materyalistlerin doğrudan doğruya bir öncüsü olduğuna inanabiliriz. Descartes "Ruhun Tutkuları" (Passiones animae) adlı eserinde şu önemli ayrıntıya dikkatimizi çekmektedir: Ölü bir insan, sadece bedeninden ruhu ayrılmış olduğu için ölü değildir. Aynı zamanda beden makinesi kısmen harap olduğu için ölüdür(66). Doğal halde yaşayan ilkel topluluklarda ruh fikrinin bütün gelişmesinin cansız bedenin canlı bedenle karşılaştırılmasından çıktığını, son nefesini vermek üzere olan bir canlının bedeninde kendilerini gösteren fizyolojik olaylar hakkındaki bilgisizliğin bir "ruh" hayalini, yani halk psikolojisinin insanın içinde yaşayan, hareket ettirici ayrı bir güç olarak gördüğü o daha ince ikinci bir insanın varlığını kabul ettirmekte ne kadar önemli bir katkıda bulunduğunu düşünürsek, bu noktada, Descartes'ın buna bütünüyle karşıt olan görüşünün psikolojik materyalizmin ortaya çıkışını büyük ölçüde kolaylaştırmış olduğunu kabul edeceğiz. Harvey'in büyük kan dolaşımını keşfinin kabulü de bundan daha az önemli değildir(67). Bu keşif, Aristoteles ve Galenos'un tüm fizyolojilerini alaşağı etmekteydi ve "yaşamsal ruhlar" görüşünü devam ettirmekle birlikte Descartes, bu görüşte önemli bir değişiklik yapmıştır. Bu ruhlar Descartes'ta, gerek kendilerini maddeye ve ruha bağlayan o belirsiz ve mistik özellikten, gerekse yarı duyusal, yarı tinsel diğer her çeşit ruhlarla ne olduğu anlaşılamaz o sevgi ve itim ilişkilerinden tamamen kurtulmuşlardır. Descartes'ın "yaşamsal ruhlar"ı, sözcüğün en kesin anlamında gerçekten "maddi" şeylerdir. Onlar Epikuros'un diğer nitelikleri yanında irade özgürlüğüne de sahip psikolojik atomlarından daha tutarlı bir biçimde tasarlanmışlardır. Bu yaşamsal ruhlar, Demokritos'ta olduğu gibi Descartes'ta da tümüyle fizik ve me-

---

(65) Montaigne'in "Denemeler"inden önce yazılmış olmasına rağmen Hieronysmus Rorarius'un bu yapıtı bir yüzyıl süreyle basılmaksızın kalmıştır. Bu yapıt ciddi ve sert havası ile dikkati çekmektedir ve bilinçli olarak hayvanların, özellikle kendilerinde varlığı kabul edilmeyen yüksek ruhsal yetilere sahip olduklarını gösteren niteliklerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Yazar bu yapıtta insanların kötülükleri karşısına hayvanların erdemlerini yerleştirmektedir. O halde bir papanın ve imparatorun dostu olan kiliseye mensup birinin kaleminden çıkmış olduğu halde bu yazmanın o kadar uzun bir süre yayınlanmayı beklemiş olmasında şaşılacak bir şey yoktur.

(66) "*Passiones Animae*", art. V: "Ruhun bedene hareket ve sıcaklığı ilettiğine inanmak bir yanılgıdır". art. VI: "Canlı bir vücutla, bir kadavra arasında ne fark vardır?"

(67) Harvey'in büyük keşfinin karşılaştığı büyük direnme ve Descartes'ın onu kabul etmesinin önemi hakkında Bkz: (Buckle, "*Hist. of Civilisation in England*", bölüm VII, II, s. 274, Brockhaus baskısı).

kanik yasalarına göre etkilerde bulunur ve hareketi meydana getirirler. Descartes'ın her düzeyde büyük bir kavrayışla geliştirmiş olduğu bir çarpma ve itmeler mekanizması, karşılıklı olarak a) dış nesnelerin duyular aracılığıyla beyin üzerinde meydana getirdiği aralıksız bir eserler ve b) sinirler ve kas lifleri aracılığıyla beyinden kalkıp dış dünyaya yönelen bir hareketler zincirini meydana getirir.

Bütün bunları gördükten sonra ciddi olarak kendi kendimize şu soruyu sorabiliriz. Materyalizmi savunurken ve bizim kurnaz filozofumuzun (Descartes) sadece Kilisenin hışmını üzerine çekmemek için aslında tamamen gereksiz olan bir "ruh" görüşünü kuramına eklemiş olduğunu söylerken acaba De la Mettrie tamamen haksız mıydı? Eğer bu konuda biz kendi payımıza De la Mettrie kadar ileri gitmiyorsak, bizi engelleyen şey, Descartes'ın felsefesinde idealizmin sahip olduğunu gördüğümüz apaçık önemdir. "Düşünüyorum, o halde varım" kanıtlaması ne kadar karşı çıkılabilir bir şey olursa olsun; aslında son derecede berrak kafalı olan Descartes gibi bir adamın dünyayı kurmaya çalışırken yaptığı atlamalar, içine düştüğü mantıksal çelişkiler ne kadar ayıplanacak şeyler olurlarsa olsunlar; onun olayların bütününün tinsel bir öznenin basit tasarımlarına indirgenebileceği görüşü, gene de herkesten çok kendisinin hissetmiş olması gereken büyük bir öneme sahiptir. Descartes'ta eksik olan şeyi Kant tamamlayacaktır. Bu şey nedir? Bu şey materyalist bir yönde tasarlanmış doğayla bütün doğayı tözünün ne olduğu bilinmeyen bir "ben"in içinde var olan basit bir fenomenal görünüşler toplamı olarak kabul eden idealist bir metafizik arasında sağlam bir birliğin kurulmasıdır. Ancak psikolojik bakımdan Descartes'ın, Kantçılıkta birbirleriyle büyük bir uyum içinde bir arada görünen bilimin iki cephesinden her birini, bu biçimde birbirlerinden ayrıldıklarında birbirlerine ne kadar çelişik görünürlerse görünsünler kendi başlarına almış olması ve onları yapay bir bağla birbirleriyle birleştirmek zorunda olduğunu gördüğü ölçüde de bu ayrılığı daha da kuvvetle vurgulamış olması çok olanaklıdır.

Zaten başlangıçta Descartes doğanın bilgisi ve matematikle ilgili araştırmalarıyla mekanik kuramının doğal olayların bütününe uygulamasını asıl önemli şeyler olarak gördüğü halde, bugün başlıca ününü oluşturan tüm o metafizik kuramına fazla bir değer vermemekteydi.(68) Ancak ruhun ölümsüzlüğü ve

---

(68) Bu, "*Metod Üzerine Konuşma*"nın bir pasajından yeter derecede ortaya çıkmaktadır; "Böylece kendi düşüncelerim pek hoşuma gitse de, başkalarının da belki daha çok hoşlarına giden düşünceleri bulunabileceğini düşündüm. Ama fizik üzerine bazı genel fikirler edinince ve onları birçok özel güçlüklerde deneyince, bu fikirlerin bizi nelere götürebileceğini ve bugüne kadar kullanılan ilkelerden ne kadar farklı olduklarını görerek, bizi, elimizden geldiği kadar bütün insanların iyiliği için çalışmaya zorlayan yasaya karşı büyük bir suç işlemeksizin bu fikirleri gizli tutamıyacağıma inandım. Çünkü onlar bana yaşamda çok faydalı birtakım bilgilere ulaşmanın olanaklı olduğunu ve okullarda okutulan teorik felsefe yerine bir pratiği bulunabileceğini, bu pratik felsefeyle ateş, su, hava, yıldızlar, gökler ve bizi çevreleyen başka bütün cisimlerin kuvvet

Tanrı'nın varlığı hakkındaki yeni kanıtlamasının, kafalarını şüpheciliğin kurcaladığı çağdaşları tarafından çok olumlu bir biçimde kabul edildiğini görünce Descartes, hiçbir direnme göstermeden büyük bir metafizikçi olarak geçinme arzusuna boyun eğdi ve bu andan itibaren öğretisinin bu kısmını gitgide artan özel bir sevgiyle geliştirdi. Descartes'ın ilk evren sisteminin materyalizme sonrakinden daha yakın olup olmadığını bilmiyoruz. Yalnız Kilise'den korktuğundan ötürü yayınlamaya hazırlandığı yapıtını tümüyle yeniden elden geçirmiş olduğunu biliyoruz. Kesin olan şudur: Descartes bu yapıtından dünyanın hareketini kabul ettiği bölümünü çıkarmıştır. Oysa bu hem gerçeğe daha yakındı, hem de Descartes'ın asıl inandığı görüştü.(69)

---

veya etkilerini, sanatçılarımızın çeşitli sanatlarını bildiğimiz kadar açık seçik tarzda bilerek, onları elverişli oldukları işlerde aynı biçimde kullanabileceğimizi, böylece doğanın hâkim ve sahipleri olabileceğimizi göstermişti." (Victor Cousin baskısında 1, s. 192 ve sonrası. Paris, 1824). Ayrıca bir sonraki kısmın 17 numaralı notuna bakınız.

(69) Descartes'ın kişisel karakteriyle ilgili olarak çeşitli düşünceler ileri sürülmüştür. Özellikle büyük keşifler yapmış bir adam görünmek yönündeki ateşli arzusunun ve diğer büyük matematikçi ve fizikçilere karşı duyduğu kıskançlığının kendisini bazan dürüstlük sınırlarının ötesine sürükleyip sürüklemediği sorusu sorulmuştur. Kendisine karşı yöneltilmiş olan, "Shell'in kırılma yasasından yararlanmış olduğu, fakat onu gizlediği" suçlaması ile ilgili olarak Whewell'e (*"Hist. of the Induct. Sciences"*, II, s. 379) ve buna karşı yönde Buckle'ın sert görüşlerine (*"Hist. of Civilisation in England"*, s. 271 ve sonrası) bakınız. Öte yandan Buckle, Descartes'ın önemini birçok bakımdan abartmaktadır. Descartes'ın büyük matematikçi Fermat ile kavgası, Galile'nin hareket kuramı hakkındaki haksız ve küçümseyici görüşleri, dikkate değer fakat yeterli derecede açık olmayan bir görüşe dayanarak Pascal'ın dağlara tırmanıldıkça havanın azaldığına ilişkin büyük keşfini ilk ortaya atma şerefini kendisine mal etme girişimleri vb. bu aynı gruba aittirler. Bunlar çözümleri için zorunlu bütün verilerin elimizde bulunmadığı sorunlardır. Descartes'ın papazlardan korktuğundan dolayı görüşlerini geri alması ise ayrı düzenden bir sorundur. Ancak Buckle, Lerminier'in bu konudaki görüşüne katılarak (*"Hist. of Civilisation in England"*, II, s. 275) Descartes'ı Luther'e benzettiğinde insan içtenliği aşırı bir ölçüye vardıran bu Alman reformcusu ile ustaca bir biçimde düşmandan kaçan ve düşünce özgürlüğüyle işkence etme hastalığı arasındaki kavgada açık açık tutumunu belli etmeye cesaret edemeyen Descartes arasındaki büyük karşıtlığı belirtmek zorunluluğunu duymaktadır. Descartes kendi görüşlerinden özveride bulunarak öğretisine Katolik kilisesinin arzusuna uygun bir biçim verdirmiş ve anlaşıldığına göre öğretisini Aristoteles'in sistemiyle uyuşturmak için elinden geleni yapmıştır. Bu tartışma götürmez olguyu mektuplarındaki şu pasajlar açıkça ortaya koymaktadır:

Mersenne'e yazdığı temmuz 1633 tarihli mektup: (Descartes, Galile'nin bir kitabının mahkûm edildiğini öğrenmiş ve şaşırmıştır. Bunun nedeninin, Galile'nin dünyanın hareketi konusundaki görüşü olduğunu düşünmektedir ve bu durumda kendi yapıtının da mahkûm edilmiş olma durumuna düştüğünü itiraf etmektedir) "...ve o, kitabının bütün kısımlarına o kadar bağlıdır ki geri kalan kısımlarını tümüyle bozmaksızın onu kitabından çıkarmama olanak yok! Yalnız benim kalemimden, içinde Kilisenin onaylamıyacağı en ufak bir sözün bulunacağı bir yazının çıkmasını istemediğim için onu böylece eksik bir biçimde çıkartmaktansa bütünüyle ortadan kaldırmayı daha uygun görüyorum" (Cousin baskısı, VI. s. 239).

Yine Mersenne'e gönderdiği 10 Ocak 1632 tarihli bir başka mektup: "... Kısa bir süre önce Galile'nin Enkizisyon üyelerince paylandığını ve dünyanın hareketine ilişkin görüşün sapkın bir görüş olarak mahkûm edildiğini kuşkusuz biliyorsunuz. Öte yandan bu kitabımda açıkladığım bütün şeyler -ki bu şeyler arasında bu, dünyanın hareket ettiği görüşü de var- birbirlerine o kadar sıkı bir biçimde bağlıdırlar ki içlerinden birinin yanlış olduğunu bilmek, kendilerinden yararlandığım bütün kanıtların hiçbir güce sahip olmadığını bilmek için yeterlidir. Gerçi onların çok kesin ve apaçık kanıtlara dayandığı görüşündeyim. Ama kesinlikle, Kilise'nin otoritesine karşı çıkarak onları savunmak istemiyorum. Şöyle denebileceğini biliyorum: Roma'da Enkizisyon üyelerinin almış oldukları bu karar hemencecik bir dogma niteliğini alma durumunda değildir. Onun önce Konsilden geçmesi gerekir. Ancak ben kendilerini devam ettirmek olanağına sahip olmak için bu tür özel durumlardan yararlanmayı arzu edecek kadar bu düşüncelerime âşık değilim. Rahat, huzur içinde yaşamak ve "*Bene vixit qui bene latuit*" düsturunu temele alarak başladığım yaşamımı devam ettirmek yönündeki arzum şu sonucu doğurmaktadır ki kitabım aracılığıyla arzu ettiğimden daha fazla bilgiye sahip olma korkusu ile onu yazmak için harcadığım zaman ve emekleri yitirmiş olmaktan ötürü üzülmek arasında bir seçim yapmam söz konusu ise ben bu ikinciyi seçiyorum." (Cousin baskısı, VI, s. 242). Buna karşılık bu aynı mektubun sonuna doğru (s. 246) Descartes şöyle diyor: "Eskiden aşağı yukarı aynı biçimde mahkum edilmiş olan Antipodlar görüşünün yaşadığı sürecin aynının tekrarlanacağı ve zamanla "*Dünya*"nın yayınlanabileceği yönündeki umutlarımı kaybetmiyorum. İşte o zaman aklımdan, kanıtlarımdan yararlanmak ihtiyacını duyacağım" Bu son fikir değişikliği son derece açıktır. Descartes kendi kendisine aklını kullanmak iznini vermemektedir. Bundan ötürü de o, kendisini Kilise ile açık bir çatışmaya girmekten kurtarması yönünde arzu ettiği hizmeti görebilecek yeni bir kuram ortaya atmaya karar vermektedir.

ÜÇÜNCÜ KISIM

XVII. YÜZYIL MATERYALİZMİ

Birinci Bölüm
GASSENDİ

Epikurosçuluğun canlandırıcısı Gassendi – Özellikle doğa incelemeleri açısından zamanın ihtiyaçlarına en iyi cevap veren bu sistemin tercih edilmesi – Tanrıbilimle uzlaşma – Gassendi'nin gençliği – "Paradoksal Düşünceler" – Gassendi'nin karakteri – Descartes'la polemiği – Öğretisi – Ölümü – Fizik ve doğa felsefesinin reformundaki rolü.

Gassendi'nin materyalizmin ilkelerine uygun olarak eksiksiz bir evren tasarımını yeniden canlandıran ilk kişi olduğunu söylediğimize göre, ona verdiğimiz bu önemi haklı çıkarmak zorundayız. Her şeyden önce Gassendi'nin İlkçağ'ın en yetkin materyalist sistemini, yani Epikuros'un sistemini yeniden ortaya çıkardığını ve ona XVII. yüzyılın düşüncelerine uygun yeni bir biçim verdirdiğini söyleyeceğiz. Ne var ki Gassendi'nin, Bacon ve Descartes gibi felsefeyi yeniden canlandıran bir kişi olmadığı görüşünü savunanlar ve onun sadece İlkçağ'ın klasik sistemlerini yeniden ortaya koyma yönünde yetersiz çabaların harcandığı bir dönemin basit bir devam ettiricisi olduğunu düşünenler, özellikle de bu noktaya dayanmaktadırlar.(1)

Eğer Gassendi'yi bu biçimde değerlendirirsek, onun içinde yaşadığı çağla il-

---

(1) Gassendi kuşkusuz Descartes'ın bir öncüsüdür. ("*Materyalizmin Tarihi*"nin birinci baskısında bu nokta yeter derecede açıklıkla belirtilmemişti.) O, Françis Bacon'dan bağımsızdır. Kendisinden başkasının değerini hemen hemen hiç kabul etmek eğiliminde olmayan Descartes bile, Gassendi'yi doğa bilimlerinde bir otorite olarak görmekteydi [Descartes'ın "*Mektuplar*"ına bakınız: Cousin baskısı, VI, s. 72, 83, 97, 121]. Descartes'in Gassendi'nin "*Paradoksal Düşünceler*"ini (1624) tanımış olması ve bu yapıtın Gassendi tarafından yakılmış beş kitabı hakkında duyduklarına dayanarak bizim bugün onun sadece "İçindekiler" kısmına dayanarak bildiğimizden biraz daha fazla bilgiye sahip olmuş olması çok muhtemeldir. Ancak şurası da bir gerçektir ki daha sonraları, Kilise'den korkusundan ötürü temelleri Gassendi'ninkilerden tümüyle farklı olan bir evren tasarladığında, özellikle de bilimle Kilise'nin öğretisi arasında bir uzlaştırmayı gerçekleştirmeye çalışmış olmasından dolayı büyük adam olunca, Descartes'ın Gassendi'ye karşı tutumu değişecektir.

Gassendi ile Descartes arasındaki ilişkiler hakkında daha doğru bir anlayışa sahip olunduğu ölçüde, bu birincinin, bugün hâlâ yandaşları olan bir evren tasarımının yaratıcısı olarak kabul edilme hakkına sahip olduğu daha apaçık görünmektedir. Öte yandan üzerinde daha çok incelemeler yapıldıkça, Descartes'ın materyalist görüşleri geliştirdiği ve yaygınlaştırdığı kanısı daha çok

gili olarak Epikuros'un sistemiyle diğer İlkçağ sistemleri arasında var olan ana farklılığı görmezlikten gelmiş oluruz. Kilise Babalarına ne kadar sevimsiz görünmüş olursa olsun Aristoteles'in felsefesi Ortaçağ boyunca Hıristiyanlıkla hemen hemen kaynaşmış olduğu halde, Epikuros hem Aristoteles'e karşı bir saldırıyı, hem de can çekişmekte olan paganlığı temsil etmekteydi. Buna Epikuros'un adı etrafında geçmiş yüzyılların oluşturmuş olduğu sayısız iftiraları eklersek-bazı kavrayışlı filologlar bunların abartılmış olduğuna işaret ediyorlardı; yalnız onları ortadan kaldıramıyorlardı- Epikuros'un yeniden saygınlığına kavuşturulması ve felsefesinin yeniden canlandırılması çabasının sadece bu olumsuz yanıyla, yani Aristoteles'e sistemli bir karşı çıkış olmasıyla bile, devrin en özgün girişimleri arasında sayılmayı hakkettiğini kabul etmemiz gerekir. Ancak bu düşüncemiz de Gassendi'nin yapıtının bütün önemini kavratmak için yeterli olmayacaktır.

Gassendi ne salt bir rastlantıyla, ne de sırf Aristoteles'e karşı çıkmak için Epikuros'un felsefesi ve kişiliğiyle uğraşmıştır. O, fizikçi ve deneyci olarak doğayı incelemekteydi. Şimdi daha önce Bacon, Aristoteles'le savaşırken Demokritos'un İlkçağ'ın en büyük filozofu olduğunu söylemişti. Tarih ve filoloji alanında derin bir bilgiye sahip olan Gassendi, İlkçağ'ın bütün felsefe sistemlerini incelemişti. O, bütün bu sistemler arasında doğru bir kararla, Yeniçağ'ın deneyci eğilimlerine en tam bir biçimde cevap verenini seçmiştir. Böylece Gassendi'nin İlkçağ'dan alıp benimsediği atomculuk, bilim adamlarının elinde uğrayacağı sürekli değişikliklere rağmen daha sonraki çağlarda kalıcı bir önem kazanmıştır.(2)

---

kökleşmektedir. Voltaire, Descartes'çılığın kendilerini artık Tanrı'yı kabul etmeme noktasına ittiği birçok insan tanımış olduğunu söylemektedir ["*Oeuvres Complètes*", 1784 baskısı, C. XXX, Bölüm I].

Schaller'in Gassendi'nin önüne Hobbes'u geçirmesinin nedeni anlaşılmamaktadır ["*Gesch. der Naturphilosophie*", Leipzig, 1841]. Kuşkusuz Hobbes, Gassendi'den önce doğmuştu. Ancak Gassendi'nin entelektüel gelişmesi çok erken bir tarihte kendisini gösterdiği halde, Hobbes'unki daha sonraları ortaya çıkmıştır. Bundan ötürü Paris'teki kalışı sırasında Hobbes, Gassendi'nin öğrencisi rolünü oynamıştır. Zaten bu dönemde Gassendi, uzun zamandan beri edebi çalışmalarını yayınlamış bulunuyordu.

(2) Aslında büyük bilimsel değere sahip bir yapıt olan "*Grundriss der Thermochemie*"sinde (Braunschweig, 1890) Naumann, 11. sayfada şöyle konuşmakta haksızdır: "Atomcu kimya kuramının Lucretius ve Demokritos'un atomculuğu ile hiçbir ilgisi yoktur." Çünkü yapıtımız boyunca kanıtlayacağımız tarihsel süreklilik, atomcu öğretinin kesin sonucu ile ilk gelişmelerini birbirinden ayıran bütün farklılıklara karşın onun ortak bir çizgisini oluşturmaktadır.

Öte yandan bu iki kuram (yani Lucretius-Demokritos'un atomculuğu ile atomcu kimya kuramı), Fechner'in atomculukta en büyük öneme sahip bir öğe olduğunu söylediği ortak bir noktaya sahiptiler: Bu, bu iki kuramda da birbirlerinden ayrı moleküllerin kabul edilmesidir. Bu, bir kimyacı için bir fizikçi için olduğu kadar önemli bir nokta değilse de Naumann'ın da kabul ettiği gibi kimyasal olayları fiziksel olaylarla açıklamaya çaba gösterdiğimiz ölçüde gitgide daha fazla

İnsan, çağdaş materyalizmin babası olarak Digne manastırı baş rahibi, Katolik bir papaz, din adamı olan Gassendi'yi kabul etmekte tereddüt edebilir. Ama tanrıtanımazlıkla sıkı ilişkilerine karşın materyalizm zorunlu olarak tanrıtanımaz değildir. Epikuros da Tanrılara kurbanlar adamaktaydı. Uzun bir alıştırma devresi sonunda XVII. yüzyıl bilginleri tanrıbilimle son derecede iyi ilişkiler sürdürme yönünde hayranlık verici bir ustalık kazanmışlardı. Nitekim Descartes, evrenin oluşumunu cisimsel parçacıklarıyla açıklarken sözlerine Tanrı'nın evreni bir defada yaratmış olduğunun tartışılmaz bir doğru olduğunu, bununla birlikte her ne kadar böyle olmadığını kesin olarak biliyorsak da evrenin sürekli bir gelişimle nasıl meydana gelmiş olabileceğini incelemekte büyük bir yarar bulunduğunu söyleyerek başlamaktaydı. Descartes'ın fizik kuramına bir kez girildikten sonra her yerde evrenin varlığa gelişine ilişkin bu varsayımından başka bir şeye rastlanmaz. Ve bu varsayım olaylarla son derecede iyi bir uyum içindedir. Bu noktadan itibaren Tanrı'nın evreni yaratması sadece basit bir saygı ifadesine dönüşür. Hareketle ilgili olarak da aynı durum söz konusudur: Tanrının hareketin ilk nedeni olduğunu kabul ettikten sonra bilim adamı (Descartes) artık bir daha bu itirafla ilgilenmez. Mekanik itimin (impulsion) sürekli olarak bir cisimden diğerine geçmesiyle kuvvetin korunması ilkesi, aslında çok az dinsel olduğu halde böylece dinsel bir kılığa bürünmüş olur. İşte rahip Gassendi de aynı biçimde davranır. Diğer bir doğa bilgini tanrıbilimci ve aynı zamanda İbranice uzmanı olan Mersenne, "*Tekvin*" üzerine bir yorum yayınlamıştı. Burada o, tanrıtanımazların ve natüralistlerin bütün karşı çıkışlarını çürütmekteydi. Ancak o bunu birçok okuyucusunun eleştirisini üzerine çekecek bir tarzda yapmaktaydı. Çünkü bu karşı çıkışları çürütmekten çok sanki bir araya toplamaya daha fazla önem veriyor gibi görünmekteydi. Descartes ve Gassendi'nin dostu olan Mersenne, onların görüşlerini uzlaştırmaya çalışıyordu. O, İngiliz Hobbes'un da dostuydu. Kralın ve İngiliz rahipler sınıfının ateşli bir savunucusu olan Hobbes bununla birlikte tanrıtanımazların lideri ve atası olarak kabul edilmektedir.

Gassendi'nin din hakkındaki bu çift anlamlı durumunu haklı göstermek için Cizvitlere değil de-ki aslında bu da tümüyle olanaklıydı- Epikuros örneğine

önem kazanmaktadır. Naumann'ın Dalton'dan önce hiç kimsenin atomculuğun hakları ve faydalarını olaylarla kanıtlamamış olduğu görüşü de (bkz: *a.g.e.*, s. 10-11) doğru değildir. Çünkü Gassendi'den hemen sonra kimya ile ilgili olarak Boyle, fizikle ilgili olarak da Newton böyle bir kanıtlamayı vermeyi başarmışlardır. Eğer onlar bu kanıtlamayı çağdaş bilimin yönünde vermiş değillerse, bugün Dalton'un kendisinin kuramının da aşılmış olduğunu unutmamak gerekir. Naumann, Fechner'le birlikte [Fechner, "*Atomlehre*", 1855, s. 3] haklı olarak herkesten çağdaş atomculuğa karşı çıkmadan önce onu kabul etmesini istemektedir. O halde atomculuğun çağdaş atomculukla akrabalığına karşı çıkmadan önce sadece doğa tarihi ile ilgili olayları değil, tarihsel olayları da bilmek gerektiği de söylenebilir.

başvurduğunu görmek ilginçtir. Onun bu Yunan filozof'u üzerine yazmış olduğu "*Yaşam Öyküsü*"nde şöylece özetlememiz olanaklı uzun bir sav vardır: Epikuros içinden istediğini düşünebilirdi. Ama davranışları bakımından ülkesinin yasalarına uyması gerekliydi. Hobbes bu ilkeyi daha da güçlü bir biçimde şöyle dile getirmiştir: Din konusunda devlet, mutlak bir kudrete sahiptir. Birey bu konuda kişisel görüşünü açıkça belirtemez. Ama içinden onu koruyabilir. Çünkü düşüncelerimiz başkalarının iradelerine bağımlı değildir. Dolayısıyla hiç kimseyi bir şeye inanmaya zorlayamayız.(3)

Epikuros'u yeniden saygınlığına kavuşturur ve öğretisini canlandırırken Gassendi onun hakkında her aklına geleni söyleyemezdi. Epikuros'un yaşam öyküsünün başına yerleştirdiği önsöz, o zamanlar bir kişinin Epikurosçu olduğunu söylemesinin ortaya yeni bir evren sistemi koymaktan daha gözü pek bir hareket olduğunu göstermektedir.(4) Ancak Gassendi'nin Epikuros'u savunması derinlikten yoksundur. O, başarılı ancak yüzeysel bir diyalektik olma özelliğine sahiptir. Bu, Kilise karşısında her zaman başarılı olmuş bir taktiktir. Ancak Kili-

---

(3) Bkz. "*De vita et moribus Epicuri*", IV, 4: "Ben sadece şunu söylüyorum: Epikuros, içinden onları tamamen eleştirdiği halde ülkesinin bazı dinsel ayinlerine katılmasında bir dereceye kadar mazurdu. O, bu ayinlere katılmaktaydı; çünkü yurttaşlık hukuku ve kamu düzeni ondan bunu istemekteydi. O, içinden bunları eleştiriyordu; çünkü hiçbir şey bir bilgenin ruhunu sıradan halk gibi düşünmeye zorlayamaz. Epikuros içinden sadece kendi kendisine bağımlıydı. Ama dıştan içinde yaşadığı toplumun yasalarına bağlıydı. O, böylece hem başkalarına, hem kendi kendisine karşı olan görevini yerine getirmekteydi. O zamanlar bir filozofun görevi, azınlıkla birlikte düşünmek, ancak çoğunlukla birlikte konuşmak ve eylemde bulunmaktı (Dico solum, si Epikurus quibusdam relegionis patriae interfuit caeremoniis, quas mente tamen improbaret, videri posse, illi quandam excusationis speciem obtendi. Intererat enim quia jus civile et tranquillitas publica illud ex ipso exigebat: Improbabat quia nihil cogit animum sapientis, ut vulgaria sapiet. Intus, erat sui juris, extra legibus obstrictus societatis hominum. Ita persolvebat eodem tempore quod et aliis debedat, et sibi... Parc haec tum erat sapientiae, ut philosophi sentirent cum paucis, loquerentur vero, agerentque cum multis.). Son cümle, Epikuros'un zamanından çok Gassendi'nin kendi çağı için geçerli görünmektedir. Çünkü Epikuros, düşüncelerini belirtme ve yayma konusunda büyük bir özgürlüğe sahipti ve bu özgürlüğü kullanmaktaydı. Hobbes, devletin dinine boyun eğmenin onun görüşlerine karşı görüşler ileri sürmeme görevini içerdiğini söylemektedir ["*Leviathan*", bölüm XXXII.]. O, davranışlarında bu sözlerine uymuştur. Ancak öte yandan sonuçlar çıkarmasını bilenler için dinin bütün temellerini yıkmaktan çekinmemiştir. "*Leviathan*," 1651'de yayınlanmıştır. "*De vita et moribus Epicuri*"nin birinci baskısı ise 1647'de yapılmıştır. Ancak burada fikirlerin önceliğinin hiçbir önemi yoktur. Çünkü bu, çağın genel zihniyetiydi ve matematik veya doğa bilimleriyle ilgili olmayan bu genel sorunlarda Hobbes hiç kuşkusuz Gassendi ile tanışmasından ve onunla dost olmasından önce bu görüşlerini kazanmıştı.

(4) Burada "*De vita et moribus Epicuri*"nin önsözünün sonuna doğru Gassendi'nin Kilise'nin öğretisinin ayrıcalıklı durumunu kabul ederken kullandığı olağanüstü tumturaklı diline dikkat edilmelidir: "Din konusunda ben, eskilerin görüşü, yani kararlarını her zaman savunduğum ve savunmaya devam edeceğim Roma katolik dininin yanındayım. Ne bir bilgenin, ne de cahil bir kimsenin hiçbir sözü beni ondan ayıramayacaktır"

se'nin görüşlerinin bu görüşlere yabancı, hatta düşman olan öğelerle bilgince ve özgün bir biçimde uzlaştırılması söz konusu olduğunda aynı derecede başarılı değildir.

Gassendi şunları ileri sürmektedir: Eğer Epikuros bir putatapar idiyse Aristoteles de öyleydi. Epikuros boş inançlara, hatta dinin kendisine karşı savaş açmakta haklıydı. Çünkü gerçek dini tanımıyordu. Tanrıların ne cezalandırdıklarını ne de ödüllendirdiklerini söylerken ve onlara sırf yetkin varlıklar olduklarından ötürü taparken, Epikuros kuşkusuz çocukça bir ululamanın, saygının örneğini göstermekteydi. Ancak bu saygı, kölece bir saygı değildi. Dolayısıyla Hıristiyanlarınkine daha yakın, daha saf bir dindarlığı ifade etmekteydi. Epikuros'un yanlışlarından özenle kaçınmak gerekirdi. Gassendi bu kaçınmayı Descartes'çı bir tarzda, onun yaratılış ve ilk hareket kuramlarında benimsediğini gördüğümüz uzlaştırıcı zihniyetini izleyerek uygulamaktadır. Bütün İlkçağ filozofları içinde en temiz bir ahlaka ve töresel davranışlara sahip olanın Epikuros olduğunu göstermek için en içten bir çaba sarf etmektedir. O halde Gassendi'yi materyalizmi gerçekten yeniden canlandıran kişi olarak gösterme hakkımıza kimse karşı çıkmayacaktır. Sonraki kuşaklar üzerindeki etkisinin çok büyük olması da bizi daha çok desteklemektedir.

1592'de Provence'da Digne yakınlarında doğan Pierre Gassendi, yoksul bir köylü ailesinin oğluydu. Zekâsı çok erkenden gelişmiş ve işlenme şansı bulmuştur. Gassendi daha on altı yaşındayken Aix'te hitabet, on dokuz yaşındayken felsefe hocası olmuştur. Bu sırada eğilimlerini açıkça ortaya koyan bir yapıt yazmıştır: "*Aristotelesçiliğe Karşı Paradoksal Düşünceler*". Bu, gençliğin verdiği ateşlilikle dolu ve Aristoteles'in felsefesine şimdiye kadar yapılmış en güçlü, en kendini beğenmiş saldırılardan birini içeren bir yapıttır. Bu yapıt önce 1624'te, sonra 1625'de kısmen basılmıştır. Kısmen basılmıştır; çünkü Gassendi dostlarının öğütleri üzerine ondan beş kitabı çıkarıp yakmıştır. Parlamentodaki dostu, bilgin danışman Peiresc, kısa bir süre sonra Gassendi'nin Digne'de piskoposluk kurulu üyeliğine ve daha sonra manastır baş rahipliğine atanmasını sağlar.

Hızla geçtiği bu görevler Gassendi'yi çok çeşitli incelemeler yapmak zorunda bırakmıştır. Hitabet hocası olarak filoloji öğretmek zorunda kalmıştır ve Epikuros'a karşı özel sevgisinin uzun zamandan beri filologlar tarafından çok beğenilmekte olan Lucretius'un şiiriyle karşılaşması sonunda doğmuş olması muhtemeldir. 1628'de Gassendi Hollanda'da iken Louvain'li filolog Bryceus Putaneus (Henri Dupuy) ona, çok değer verdiği ve üzerinde Lucretius'un resmi bulunan bir kamenin izini hediye etmiştir.(5)

---

(5) "*De vita et de moribus Epicuri*"nin önsözünün (Luiller'ye yazılmış) sonunda şunları okuyoruz: "Şimdi senin elinde onun (Epikuros) biri bir kameden yapılmış, diğeri Louvain'deki kalı-

"*Paradoksal Düşünceler*", gerçekten son derecede büyük bir cesaret ve çok keskin bir kavrayışla yazılmış bir yapıt olmalıdır. Bundan dolayı onun devrin Fransız bilginleri üzerinde belli bir etkide bulunmuş olduğuna inanmak için elimizde her türlü neden vardır. Çünkü Gassendi'ye bu yapıtın sözünü ettiğimiz beş kitabını yakmasını öğütlemiş olan dostları, herhalde bu bölümlerin içeriğini unutmamışlardır. Öte yandan Gassendi'nin yalnızca görüşleri kendi görüşlerine yaklaşan, yapıtını anlayabilecek, değerlendirebilecek ve onda üzerine çekmesi olanaklı tehlikelerden başka şeylerin de olduğunu görebilecek yetenekteki insanlara danıştığını tahmin edebiliriz. Bu dönemde buna benzer birçok ateş ortaya çıkmış, gizlice yayılmış, küller altında için için yandıktan sonra birdenbire başka bir noktada kendisini göstermiş olabilir. Bereket versin Gassendi'nin bu artık yok olmuş kitaplarından bir özet kalmıştır. Onda dördüncü kitapta, Gassendi'nin Kopernik'in sistemiyle birlikte Giordano Bruno'nun Lucretius'tan almış olduğu evrenin sonsuz büyüklüğü kuramını sergilediğini görüyoruz. Bu aynı kitap Aristoteles'in dört öğesine karşı bir saldırıyı içerdiği için onda Aristotelesçi görüşlere karşı atomcu kuramın övülmüş olduğunu tahmin edebiliriz. Ayrıca yedinci kitap Epikuros ahlakına dizilmiş bir övgüyü içermekteydi.(6)

Öte yandan Gassendi, yaptıkları başkalarının yaptıklarına oranla daha kolay bağışlanan şanslı insanlardan biriydi. Zekâsının erkenden gelişimi onu Pascal gibi çok erkenden bilimden iğrendirmemiş ve melankoliye sürüklememişti. Sevimli ve neşeli bir insan olduğu için her yerde çok iyi bir kabul görmekteydi ve alçakgönüllü olmakla birlikte dostlarıyla birlikte olduğunda sık sık zengin esprili, alaycı yanını da ortaya koymaktan çekinmiyordu. Anlattığı öykülerde özellikle görenekçi tıpla alay ediyordu. Bu tıp da oldukça zalimce bir tarzda Gassendi'den bunun öcünü alacaktır. Bununla birlikte Gassendi, belli bir ağırbaşlılıktan da yoksun değildi. İlginç olan şudur: Gassendi'nin gençliğinde en çok hoşuna gitmiş ve kendisini Aristoteles'ten kurtarmış olan yazarlar arasında

---

şım sırasında ünlü Eryceus Futeanus'un bana verdiği iki resmi var. Bu ikinciyi Eryceus Puteanus, Mektuplar'ında da şu övücü sözlerle yayınlamıştır: "Bu çizgilerde hâlâ nefes alan büyük adamın ruhunu seyret, dostum! Bu, bakışı ve yüzüyle Epikuros'tur. Bu çizgilere, bu ellere layık olan, nihayet bütün bakışları üzerine çekmeyi hakkeden bu yüzü seyret.". Diğeri, Roma'da Ludovigi'lerin sarayının bahçesinin girişinde bulunan Epikuros'un heykelinin bir resmidir. Onu bana dostumuz Naudé gönderdi. (Bu Naudé, bir önceki kısımda sözü geçen, Hieronymus Rorarius'un kitabını yayınlayan Naudé'yle aynı kişidir.) Bu resmi yapan, aynı kardinalin konağında görevli ressam Henri Howen'dir. Seçeceğin resmi içine koy. Çünkü onların birbirlerine benzediğini görüyorsun. Bu iki resmin Lyon'da ünlü yargıç Gaspard Monconis Liergues'in çalışma odasında bulunan diğer bir Epikuros portresine benzediğini de hatırlıyorum".

(6) "*Aristotelesçiliğe Karşı Paradoksal Düşünceler*", la Haye, 1655, Önsöz: "Tek sözcükle o, Epikuros'un haz hakkındaki görüşünü kavratmaktadır (1. VII). Çünkü o bize en yüksek iyinin nasıl hazda olduğunu ve insan erdemleriyle, eylemlerinin nasıl bu ilkeye göre ölçüldüğünü göstermektedir".

ilk planda saydığı esprili, alaycı Montaigne değildir, dindar şüpheci Charron'la kişiliğinde acımasız bir tutarlılıkla sert bir ahlakı birleştirmiş olan Louis Vives'tir.

Descartes gibi Gassendi de evren tasarımını sergilerken "kişisel görüşler"inden vazgeçmek zorunda kalmıştır. Bununla birlikte Kilise'nin görüşlerine karşı gösterdiği hatır sayarlığını aşırı ölçülere vardırmak aklına gelmemiştir. Descartes, aslında mecbur kaldığı için doğa felsefesinde kendini gösteren materyalizmini yeniliğiyle göz kamaştıran bir idealizmin bol elbisesi içinde sarıp sarmalayarak verdiği, ancak öte yandan da bununla övündüğü halde, Gassendi esas itibariyle bir materyalist olarak kalmakta devam etmiş ve açık bir hoşnutsuzlukla bir zamanlar kendisiyle aynı görüşleri savunmuş olan adamın (Descartes'ın) buluşlarını seyretmiştir. Descartes'ta matematik üstün gelmiştir, Gassendi'de ise fizik. Descartes, İlkçağda Platon ve Pythagoras'ın yaptıkları gibi kendini matematiğin kolları arasına bırakmıştır. Bu o kadar aşırı bir ölçüde olmuştur ki sonuçlarıyla bütün olanaklı deneyin sınırlarını aşmıştır. Gassendi ise ampirizmden ayrılmamıştır ve dinsel dogma karşı konulmaz bir buyuruculukla kendisini zorlamadığı sürece en gözü pek görüşlerinde bile deneyin sağladığı analojilerle uygunluk halinde olan bir kurgulamanın sınırlarını hiçbir zaman aşmamıştır. Descartes, düşünceyle duyusal sezgiyi sert bir tarzda birbirlerinden ayıran ve bundan ötürü de en gözü pek iddialara yol açan bir sisteme yükseldiği halde Gassendi, düşünce ve duyusal sezginin ayrılmaz birliğini devam ettirmiştir.

Gassendi 1643 yılında haklı olarak sağlam ve ustaca olduğu kadar ince ve zarif olan bir polemiğin en başarılı bir örneği kabul edilen "*Descartes'çılığa Karşı Araştırmalar*"ını yayınladı. Descartes her şeyden, hatta duyusal verilerin gerçekliğinden kuşku duyarak yola koyulmuştu. Gassendi sonuna kadar duyusal herhangi bir veriyi hesaba katmamanın basit olarak olanaksız olduğunu, dolayısıyla "Düşünüyorum, o halde varım"ın kesinlikle bütün diğer doğruların kendisinden çıktıkları en yüce ve ilk doğru olmadığını kanıtlar.

Gerçekten de insanın bir sabah uyandığında birdenbire çocukluğundan beri içine işlemiş olan bütün önyargılardan ruhunu temizlemek üzere kendi kendine duyduğu bu Descartes'çı kuşku, aslında boş düşünceler üzerine dayanan, gayrı-ciddi bir oyundan başka bir şey değildir. Somut bir ruhsal eylemde hiçbir zaman düşünceyi duyusal verilerden ayıramayız. Ama doğal olarak nasıl ki ne tür bir niceliği ifade ettiğini düşünemediğimiz $\sqrt{-1}$ gibi basit birtakım formüllerle hesaplamalar yapıyorsak, aynı biçimde, kuşku duyan özneyi, hatta kuşku duyma eyleminin kendisini sıfıra eşit şeyler olarak düşünme hakkına sahibiz. Gerçi onunla bir şey kazanmayız, ama bu tür kurgulamalar uğruna boşa harcadığımız zamanımız dışında bir şey de kaybetmeyiz.

Gassendi'nin "Düşünüyorum, o halde varım"a yaptığı en ünlü karşı çıkışı, düşünme eyleminden başka herhangi bir eylemden de varlığın çıkarılabileceği yönündeki karşı çıkışı(7) insana o kadar doğal gelmektedir ki çoğu kez Gassendi'nin kendisi bilinmeksizin bu karşı çıkış tekrarlanmış ve yine çoğu kez yüzeysellik ve anlaşılmazlıkla nitelendirilmiştir. Büchner'e göre Descartes'ın bu kanıtlaması şuna eşdeğerdir: "Köpek havlıyor, o halde köpek vardır". Buckle ise(8), bu tür eleştirilerin tümünü dar görüşlü olarak nitelemekte, çünkü burada mantıksal değil, psikolojik bir sorunun söz konusu olduğunu söylemektedir.

Ama bu iyi niyetli savunmaya gün gibi açık olan şu olayla karşı çıkılabilir: Mantıksal ve psikolojik sorunları birbirine karıştıran Descartes'ın kendisidir ve onları birbirinden ayırınca bütün akıl yürütmesinin çöktüğü görülmektedir.

Önce bu akıl yürütmeye kesin bir itiraz hakkı tartışmasız olarak Descartes'ın "*Felsefenin İlkeleri*"nin şu sözleri üzerine dayanmaktadır: "Çünkü düşündüğü o zamanda hiçbir şey olmadığını sanmamız için düşündüğü şeyi reddeder".(1,7) Burada salt mantıksal iddia Descartes'ın kendisi tarafından ileri sürülmektedir. Bu ise Gassendi'nin ikinci itirazını doğurmaktadır. Eğer bunun yerine psikolojik sorun geçirilmek istenirse, bu kez de Gassendi'nin birinci itirazıyla karşılaşılacaktır. Yani Gassendi böyle bir psikolojik sürecin var olmadığı ve olamayacağı, onun tümüyle hayali bir şey olduğunu söyleyecektir.

Burada Descartes'ın haklı olduğu izlenimini veren ve bizi yanıltan, onun kendisinin benimsemiş olduğu savunma tarzıdır. Descartes bu "Düşünüyorum, o halde varım" kanıtlamasının değerini mantıksal bir tümdengelim üzerine dayandırmakta ve "Düşünüyorum, o halde varım"la "Gezmeye gideceğim, o halde varım" arasında şöyle bir farkın var olduğunu düşünmektedir: Benim (yani Descartes'ın) kanıtlamamda "düşünüyorum" öncülü kesindir, Oysa "Gezmeye gideceğim, o halde varım"daki "gezmeye gideceğim" öncülü kesin değildir, şüphelidir. Dolayısıyla bu sonuç olanaksızdır. Ancak bütün bunlar salt yanıltmacadır (sophistique). Eğer ben gerçekten gezmeye gidersem, kuşkusuz bu gezmeyi gerçekte farklı olan bir olayın basit görüntüsü olarak düşünebilirim ve bu aynı şeyi psikolojik bir olay olarak düşürülen kendi düşüncem hakkında da söyleyebilirim. Tam bir yalancı olmaksızın "gezmeye gideceğim" hakkındaki düşüncemi kendi "düşüncem" hakkında düşüncemden daha kolay bir biçimde ortadan kaldıramam. Özellikle de eğer Descartes'ın "düşünce"si, aynı zamanda "isteme" (velle) "tasarlama" (imaginari) ve hatta "duyma"yı (sentire) de içine almaktaysa!

Lichtenberg'in çok iyi bir biçimde ortaya koyduğu gibi varılabilecek bütün

---

(7) "Gezmeye gideceğim, o halde varım" örneği, Gassendi'nin değil, Descartes'ındır. Ancak Descartes cevabında onu tamamen bu itiraz yönünde kullanmaktadır.

(8) Buckle, "*Hist. of Civil.*" II, s. 281, Brockhaus baskısı.

sonuçlar içinde en az sağlam olanı, düşünen bir öznenin var olduğunu ileri sürenidir. Lichtenberg bu konuya ilişkin olarak şunları söylemektedir: "Gök gürlüyor" dendiği gibi "düşünüyor" demek gerekirdi. Eğer onu "düşünüyorum"la karşılıyorsak "cogito" demek, aslında gereğinden fazla bir şey söylemektir. Bu "düşünüyorum"daki "ben"i kabul etmek, onun kabul edilmesini istemek, gerçekte pratik bir ihtiyaçtan doğmaktadır".(9)

1646 yılında Gassendi, krallık matematik hocası olarak Paris'e atandı. Buradaki sayısız dinleyicilerini her yaştan insanlar, bu arada seçkin bilginler oluşturuyordu. Aslında o istemeye istemeye güneydeki evinden ayrılma kararını vermişti. Kısa bir süre sonra bir göğüs rahatsızlığına yakalanınca tekrar Digne'e döndü ve 1653'e kadar orada kaldı. Epikuros ve öğretisi üzerine yazılarının çoğu, yaşamının bu döneminden kalmadır. Bu aynı dönemde Gassendi astronomiyle ilgili birçok yapıt dışında bir dizi yaşam öyküleri de kaleme almıştır. Bunlar arasında özellikle Kopernik ve Tycho Brahe'ninkiler göze çarpmaktadır. Materyalizmin bütün büyük temsilcileri arasında tarih duygusuna, hem de dikkate değer bir tarzda sahip olan tek kişi Gassendi'dir. O, "*Syntagma Philosophicum*"unda da her sorunu önce bütün cepheleriyle tarihsel olarak ele almakla işe başlar."

Evrenle ilgili olarak Gassendi, belli başlı sistemlerin Batlamyus, Kopernik ve Tycho Brahe'ninkiler olduğunu söyler. Batlamyus'un sistemini tamamen

---

(9) Öte yandan bu düşünceyi ilk kez ileri sürenin Kant olduğu görülmektedir. "*Salt Aklın Eleştirisi*"nde ("*Kritik der reinen Vernunft*", Elemantarl. II, 2, 2, 1, Hauptst.) Kant, bu düşüncesini şöyle dile getirmektedir: "Bu düşünen 'Ben' veya 'O' veya 'Şey'le ifade edilen, kendisini her zaman için ancak nitelikleriyle, yani düşünceleri ile tanıdığımız, onlardan ayrı olarak hakkında hiçbir zaman en ufak bir fikre sahip olamayacağımız, düşüncelerin aşkın öznesi olan bir x'ten başka bir şey değildir" Bununla birlikte Lichtenberg'in bu akıl yürütmesinin değeri büyüktür. Şu anlamda ki o, herhangi bir felsefi sisteme dayanmaksızın, öznenin el altından işe karıştırılıp tasdik edilmesini en basit bir biçimde aydınlığa kavuşturmaktadır.

Bu arada kuşkunun kendisinin yardımıyla ruhun varlığını kanıtlama yönündeki ilk girişimin, Descartes'ın "Düşünüyorum, o halde varım"ına şaşkınlık verici bir biçimde benzeyen girişimin, Kilise Babası St. Augustinus'ta bulunduğunu söyleyelim. "*De Trinitate*"nin X. kitabında St. Augustinus şöyle bir akıl yürütmede bulunmaktadır: "Kuşku duyan biri, kuşku duyduğuna göre yaşamaktadır. O, kuşkusunun nedenini hatırlamaktadır. Kuşku duyduğuna göre, kuşku duyduğunu anlar" (Si quis dubitat, vivist; si dubitat, unde dubitat meminit; si dubitat dubitare se intelligt). Bu pasaj o zamanlar çok yaygın olan "*Margarita Philosophica*"da (1468, 1503 ve diğer yıllar) *De Anima*'nın X. kitabının başında zikredilmiş bulunmaktadır. Bu pasajın kendi ilkesiyle gösterdiği benzerlik üzerine dikkati çekilen Descartes, daha önce bundan haberi olmadığını ileri sürmektedir. O, St. Augustinus'un bu yolla gerçekten varlığımızın kesinliğini kanıtlamak istediğini itiraf etmektedir. Ancak buna, kendisinin bu kanıtı düşünen benin "tinsel" bir töz olduğunu kanıtlamak için kullandığını eklemektedir. Böylelikle Descartes, açıkça bir çalma olduğu görülen şeyi bize kendi gerçek kişisel yaratısı olarak sunmaktadır. Bkz. Descartes, "*Ouevres*", Cousin baskısı, C. VIII, s. 421.

reddeder ve şunu ekler: Kopernik'in sistemi en basit ve gerçeğe en uygun olandır. Ancak İncil kesin bir tarzda Güneş'in hareketini kabul etmiş olduğundan Tycho Brahe'ninkini benimsemek gerekir. Bu devrin bir karakteristiği olarak şu noktaya dikkat çekelim: Genellikle o kadar tedbirli olan Gassendi, Kiliseyle bir anlaşmazlığa düşmeden materyalist sistemini her yönden tamamladıktan sonra Kopernik'in sistemini reddetmiş olduğu halde, bu bilgine dizmiş olduğu büyük övgülerden ötürü evren anlayışı ile ilgili olarak sapkın görüşlü olduğundan kuşkulanılmasına engel olamamıştır. Ancak Gassendi'nin açık olarak kendisine saldırmamakla birlikte eski sistemin temellerini nasıl içinden kemirmek ustalığını gösterdiğini görünce, belli bir noktaya kadar, bu eski sistemin yandaşlarının kendisine karşı göstermiş oldukları nefret anlaşılır olmaktadır. Çünkü Kopernik'e karşı olanların pek sevdikleri bir itirazları şuydu: Eğer Dünya dönüyorsa, dimdik olarak havaya atılan bir top mermisinin fırlatıldığı topun üzerine düşmesi olanaksızdır. Gassendi pupa yelken gitmekte olan bir geminin bordasında bir deney yaptırdığını anlatır:(10) Tamamen dikey olarak havaya atılmış bir taş, köprüden atılmış olduğu aynı yere düşmüştür. Bir direğin tepesinden bırakılan aynı taş, dimdik olarak aynı direğin dibine düşmüştür. Bize bugün çok doğal görünen bu deney sonuçlarının, Galile'nin hareketin yasalarını yeni keşfetmiş ve yayınlamış olduğu o günlerde çok büyük bir önemi vardı. Çünkü bu deneyler, Kopernik'e karşı olanların belli başlı kanıtlarını bir daha geri gelmemek üzere ortadan kaldırıyordu.

Gassendi evreni düzenli bir bütün olarak kabul etmektedir. Ancak kendi kendine bu düzenin neden ibaret olduğunu ve her şeyden önce evrenin bir ruhu olup olmadığını sormaktadır. Gassendi şöyle düşünmektedir: Eğer "evren ruhu"ndan kastedilen Tanrı ise ve yine eğer sadece Tanrı'nın, varlığı ve huzuru ile her şeyi bir arada tuttuğu, devam ettirdiği, yönettiği ve adeta her şeye yaşam verdiğini söylemekle yetiniliyorsa, burada hemen hemen itiraz edilecek bir şey yoktur. Bütün filozoflar da sıcaklığın dünyanın her tarafında yayılmış olduğunu kabul etmektedirler. Bu sıcaklık "evren ruhu" olarak da adlandırılabilir. Ama dünyanın diğer canlılar gibi büyüyen, duyan ve düşünen bir ruhu olduğunu kabul etmek, gerçek olaylarla çelişkiye düşmektir. Çünkü dünya, bitkiler ve hayvanlar gibi bir başka dünyayı meydana getirmemektedir. O ne büyümekte, ne yaşamını devam ettirmek için yemek yemekte veya su içmektedir. Onun ne gözü, ne kulağı, ne de diğer canlı varlıklarda görülen başka organları vardır.

Gassendi zaman ve uzayı ne töz, ne ilinek olarak almakta, onları bağımsız

---

(10) Yazarın isteğine rağmen ve Galile'nin Kutsal Kitap'ın dünyanın hareketi kuramı ile nasıl uzlaştırılabileceğine ilişkin bir mektubu ile birlikte Lyon'da 1649'da yayınlanmış olduğu anlaşılan "*De modu impresso a motore translato*" adlı incelemede.

ve kendi başlarına var olan şeyler olarak görmektedir: Bütün cisimsel varlıkların artık var olmaktan kesildikleri yerde sonsuz bir uzay uzanmaya devam eder ve dünyanın yaratılmasından önce de zaman bugünkü kadar tekdüze bir şekilde akıp gitmekteydi. Maddi ilke veya ilk maddeyle daha fazla bölünmesi olanaksız olan maddeyi anlamak gerekir. Örneğin insan bir baş, göğüs, karın vb.den meydana gelir. Bu kısımlar da kilüs (chyle) ve kandan meydana gelirler. Bunlar da kendi paylarına, alınan yiyeceklerden doğarlar. Yiyecekler öğelerden, öğeler de maddi ilke veya ilk madde olan atomlardan yapılmışlardır. O halde kendinde madde henüz bir forma sahip değildir. Maddi kütle olmaksızın formun olmadığı bir gerçektir. Madde, varlıklarda sürekli, kalıcı olan temeldir. Oysa formlar değişirler ve ortadan kalkarlar. O halde madde kendisi bakımından yok edilemez ve varlığa getirilemez ve hiçten, hiçbir cisim çıkmaz. Ancak bu, maddenin Tanrı tarafından yaratılmış olduğunu yadsımak anlamına da gelmez. Atomlar, tözleri bakımından birbirlerine özdeş, formları bakımından birbirlerinden farklıdırlar.

Gassendi'nin atomlar, boşluk, sonsuza kadar bölünememe, atomların hareketleri vb. ile ilgili görüşleri Epikuros'unkilerin aynıdır. Yalnız Gassendi'nin atomlarda kabul ettiği ağırlık ve aşağıya doğru çekim özelliklerini onların içlerinde bulunan hareket etme yetisine özdeş kıldığına dikkat etmemiz gerekir. Öte yandan Gassendi'ye göre atomlara ilk hareketi veren Tanrı'dır.

Toprak ve sudan bitki ve hayvanları çıkartan Tanrı, her şeyin tohumları olacak belli sayıda atomları yaratmıştır. İşte oluş ve yok oluş süreci bu andan itibaren başlamıştır. Bu süreç hâlâ devam etmektedir ve gelecekte de sürüp gidecektir.

"Her şeyin ilk nedeni Tanrıdır". Ne var ki bunu bir kez söyledikten sonra Gassendi, kitabında daha sonra sadece bütün değişimleri meydana getiren ikinci dereceden nedenlerle meşgul olmaktadır. Bu değişimlerin ilkesi zorunlu olarak cisimseldir. Yapma varlıklarda hareket ettirici ilke, kuşkusuz maddeden ayrıdır. Ancak doğada bu ilke, "içten" etkide bulunur ve maddenin en etkin, en hareketli parçasından başka bir şey değildir. Gözle görünen cisimlere gelince, onlar daima birbirlerini hareket ettirirler. Atom ise kendi kendine hareket eden ilkedir.

Gassendi, cisimlerin düşüşünü dünyanın çekimiyle açıklar. Ancak bu çekim bir "uzaktan etki" (actio in distans) olamaz. Eğer dünyadan bir şeyler gelip taşa eklenmese ve onu yakalamasa, taş yeryüzüyle ilgilenmeyecektir. Aynı biçimde mıknatıs da gözle görülmeyen bir tarzda da olsa onu kendine doğru çekmek için demiri yakalamak zorundadır. Ama bu çekimin oltayla veya zıpkınla yakalamak gibi kaba bir hareketle ilgisi olmadığını belirtmek için Gassendi dikkate değer bir örnek verir. Bu, sadece duyularıyla hissettiği bir elma tarafından

bu elmaya doğru çekilen bir çocuk örneğidir.(11) Unutmayalım ki bu noktada Gassendi'nin izinden gitmiş olan Newton da çekim yasasını hiçbir zaman "uzaktan doğrudan bir etki" olarak düşünmemiştir.(12)

Şeylerin doğuş ve yok oluşu, atomların birleşme ve ayrılmalarından başka bir şey değildir. Bir tahta parçası yandığında alevin, dumanın, külün, vb.'nin atomları daha önceden vardılar. Ancak farklı bir bileşim içinde vardılar. Her de-

(11) Bununla birlikte Ueberweg'in bu konudaki yorumunun doğruluğundan çok kuşkuluyum [Ueberweg, "*Grundriss*", III, s. 15 ve sonrası]. Bu yorum kısmen "*Materyalizmin Tarihi*"nin birinci baskısında verdiğim açıklamanın yanlış anlaşılmasına dayanmaktadır; kısmen de bu açıklamanın kendisinde bulunan gerçek bir yanlıştan ileri gelmektedir. Ueberweg, Gassendi hakkında şunları söylemektedir: "Gassendi'nin atomculuğu Epikuros'unkinden daha canlıdır. Gassendi'ye göre atomlar kuvvete, hatta duyarlılığa sahiptirler. Nasıl bir çocuk bir elma gördüğünde elma ağacına gitmek üzere yolunu değiştirirse, aynı şekilde atılmış olan taş da dünyanın çekimiyle yere yaklaşmak üzere doğru boyunca hareketinden sapmak zorunda kalır". "*Materyalizmin Tarihi*"nin birinci baskısında kabul ettiğim gibi, Gassendi'nin atomların bir duyarlılığa sahip olduğu görüşünde olduğunu ileri sürmek bana yanlış görünüyor. Çalışmamı yeniden gözden geçirdiğim şu anda bunun kanıtını vermemin olanaksız olduğunu görüyorum. Bu yanlış "duyulu olmayandan, duyulu, duyarlı olan nasıl çıkabilir?" sorusu ile ilgili olarak Gassendi'nin çok önemli bir noktda Lucretius'u gerçekten aşmış olmasından ileri gelmektedir. Kitabımı yeniden gözden geçirdiğim şu anda elimin altında Gassendi'nin bütün yapıtları olmadığı, öte yandan bu baskının daha fazla ertelenmesine de olanak olmadığı için burada Bernier'yi kullanmak zorunda olduğumdan ötürü üzgünüm [Bernier, "*Abrégé de la Philosophie de Gassendi*", VI, s. 48 ve sonrası.] Sözünü ettiğim pasajda Gassendi şunları söylemektedir: "İkinci olarak (Gassendi, Lucretius'un kullanmadığı, fakat kullanmasının olanaklı olduğunu düşündüğü kanıtları sıralamaktadır), her türlü tohumun canlı olmasından ve sadece çiftleşmeden doğan hayvanların değil, çürüme halindeki maddelerden doğan hayvanların da ya dünyanın ta başlangıcından itibaren veya daha sonra bir araya gelmiş olan tohum moleküllerinden meydana gelmiş olmasından ötürü kesinlikle duyulu şeylerin, duyulu olmayan şeylerden meydana geldiği söylenemez. Tersine daha ziyade nasıl ateşin ilkeleri çakıl taşlarının veya diğer herhangi bir yağlı maddenin damarlarında bulunmaktaysa, aynı şekilde onların da bizzat kendileri bakımından duyma yeteneğine sahip olmasalar da duyumun ilkeleri olan veya bu ilkeleri içeren şeylerden oluştuklarını kabul etmek gerekir". O halde Gassendi burada hiç olmazsa, duyumları alma yetisine sahip organik tohumların dünyanın yaratılışından beri var olmalarının olanağını kabul etmektedir. Ancak bu tohumlar (Epikuros'un kozmogonisiyle bağdaşmaz olduğu görülen) kaynaklarına karşın, atomlar değildirler, en basit türden atom bileşimleridir. Bir elmayı gören çocuğun bu elmaya yönelme hareketini salt zihinsel bir eser olarak açıklamak doğru olmayacaktır. Onunla, fizik yasaları uyarınca ve aynı şekilde meydana gelmekte olan daha karmaşık bir çekme sürecini anlamak gerekir. Bununla birlikte Gassendi'nin burada materyalizmi Descartes'ın "*Passiones Animae*"sinde geliştirdiği kadar tutarlı bir biçimde geliştirip geliştirmediği sorulabilir. Descartes, bu yapıtında her şeyi cisimciklerin basınç ve çarpmasına indirgemektedir.

(12) Voltaire, "*Newton'un Felsefesinin Öğeleri*"nde şöyle demektedir: "Newton, bizim ünlü Gassendi'mizin düzeltmiş olduğu Descartes, Epikuros ve diğer birçok filozofun eski görüşlerini kabul ediyordu. Newton, henüz sağ olan bazı Fransızlara birçok kez Gassendi'yi çok aklı başında, çok bilge bir insan olarak gördüğünü ve sözünü ettiğimiz bütün bu konularda onunla tamamen aynı görüşte olmaktan şeref duyduğunu söylemiştir." ["*Oeuvres Complètes*", 1784, C. XXXI. s. 37.]

ğişim, bir nesnenin parçalarının hareketinden ibarettir. Bundan dolayı basit olan, değişemez. Ancak uzayda hareket etmeye devam eder.

Gassendi atomculuğun zayıf yanını, atomlar ve boşlukla zihinsel yetileri ve duyumu açıklamanın olanaksızlığını hissetmiş görünmektedir. (Bu konuyla ilgili olarak yukarıda sayfa 47 ve devamına, sayfa 135 ve devamına bakınız). Çünkü bu sorunla ayrıntılı olarak uğraşmaktadır. Bu konuda olanaklı olduğu ölçüde açık olarak Lucretius'un verdiği açıklamaları ortaya koymakta ve onları yeni kanıtlarla güçlendirmeye çalışmaktadır. Bununla birlikte burada kavranılmaz bir şeyin bulunduğunu itiraf etmektedir. Ancak buna diğer sistemlerin de bu güçlük karşısında aynı derecede çaresiz kaldıklarını eklemektedir.(13) Bu tam olarak doğru değildir. Çünkü Aristotelesçiler için burada eserin kendisine bağlı olduğu bileşimin formu gerçek bir şeydir. Oysa atomculuk için bunun tersine, o hiçbir şey değildir.

Gassendi, bu noktada, ölümsüz ve ünsel bir ruhun varlığını kabul etmekle kuşkusuz Lucretius'tan ayrılmaktadır. Ama Gassendi'nin Tanrı'sına benzer olan bu ruh sistemin o kadar dışındadır ki rahatlıkla ondan vazgeçilebilir. Ayrıca Gassendi, bireyin birliği sorununu çözmek için de onu kabul etmeyi düşünmemektedir. Onu kabul etmektedir; çünkü Hıristiyanlık onu kabul etmesini istemektedir. Gassendi'nin sistemi sadece atomlardan meydana gelen maddi bir "can"ın (âme) varlığını kabul ettiği için, bu ölümsüzlük ve tinsellik rolünü "ruh"un (esprit) yüklenmesi gerekmektedir. Gassendi'nin bu konuyu ele alış tarzı tamamen İbni Rüştçülüğü hatırlatmaktadır. Örneğin ruh hastalıkları, Gassendi'ye göre, beyin hastalıklarıdır. Bu hastalıklar ölümsüz aklı etkilemezler. Yalnız bu ölümsüz akıl, aracı, yani beyin bozulmuş olduğu için artık kendisini gösteremez. Ancak bireysel bilincin, "ben"in merkezi de bu araçtır ve bu bireysel bilinç, "ben"de hastalık tarafından etkilenir. Bu "ben" hastalığı dışarıdan seyretmemektedir. İşte Gassendi'nin çok yakından ele almaktan kaçındığı bir sorun! Bununla birlikte Kiliseden çekinmese bile Gassendi'nin kendisini deney alanından uzaklaştıracak böyle bir sorunu ayrıntılarında izlemeye pek fazla bir eğilimi olamazdı.

Atomculuğun kendisine büyük hizmetlerde bulunduğu dış doğa kuramı Gassendi'nin psikolojiyle karşılaştırılamayacak ölçüde hoşuna gidiyordu. Gassendi sadece sistemini tamamlamak amacıyla ilgilendiği psikoloji alanında olanaklı olduğu kadar az kişisel düşüncelerle yetinmekteydi. Oysa Descartes, "ben" hakkındaki metafizik anlayışını saymasak bile, bu alanda da özgün bir öğreti geliştirmeye çalışmıştır.

---

(13) Bernier, "*Abrégé de la Philosophie de Gassendi*", Lyon, 1684, VI, s. 32-34.

Eski kafalı hocalar arasında Aristoteles'in felsefesinin hâlâ itibarda olduğu Paris Üniversitesinde genç hocalar gitgide Descartes ve Gassendi'nin tarafını tutmaktaydılar. Böylece orada iki yeni okul, Descartesçı ve Gassendici okullar ortaya çıktılar. Birinci okula ait olanlar akıl, ikinciler ise deney adına Skolastikten kurtulmak istiyorlardı. Bu kavga, özellikle bu zamanda gerici bir akım sayesinde Aristoteles'in felsefesinin yeni bir atılım kazanmış olmasından ötürü daha bir önem kazanmıştı. Aslında son derecede bilgili ve göreli olarak da özgür düşünce yanlısı bir adam olan tanrıbilimci Launoy, sağda solda çağdaşı Gassendi'nin görüşlerinin anlatıldığını duyunca şaşkınlık içinde şöyle haykırmaktaydı. "Eğer Ramus, Litaud, Villon ve Clavuis bu görüşleri ileri sürmüş olsalardı onlara neler yapılmazdı!".(14)

Gassendi, tanrıbilimin kurbanı olarak ölmedi; çünkü alnına tıbbın kurbanı olarak öleceği yazılıydı. Devrin usullerine göre uygulanan bir ateş düşürme tedavisi bütün gücünü alıp götürmüştü. Memleketinde boşuna yeniden sağlığına kavuşmaya çalıştı. Paris'e döndüğünde yeniden ateşlendi ve hekimlerin hasta bedenine tam on üç kez uyguladıkları kan almalar yaşamını sona erdirdi. 24 Ekim 1655'te de 63 yaşındayken bu dünyadan ayrıldı.

Genellikle Descartes'ın adıyla birleştirilen fizik ve doğa felsefesinin reformu olayı, hiç olmazsa aynı ölçüde Gassendi'nin de eseridir. Metafizikten ileri gelen ününün bir sonucu olarak aslında daha adil davranıldığı takdirde Gassendi'ye ait olduğunun kabul edilmesi gereken başarılar, çoğu kez doğrudan doğruya Descartes'a mal edilmiştir. Bu iki sistem arasındaki çok özel karşıtlık ve uyum, kavga ve ittifak ilişkisinin, Descartesçı ve Gassendici akımların birbirlerine karışmasını doğurduğu bir gerçektir. Örneğin bir materyalist ve Gassendi'nin dostu olan Hobbes, Descartes'ın cisimsel parçacıklar kuramının tarafını tutmuştur. Buna karşılık Newton, Gassendi'nin atomlarla ilgili görüşünü paylaşmaktadır. Daha sonraları yapılan keşifler bu iki sistemin birbiriyle birleşmesine yol açtılar. Bu iki görüşten her biri içermiş olduğu bütün gelişmeleri gösterdikten sonra atomlarla moleküllerin yan yana varlıklarını sürdürmelerine izin verildi. Bugünkü atomculuk tartışmasız olarak adım adım Gassendi ve Descartes'ın kuramlarından meydana gelmiştir. Böylece de kaynakları bakımından Leukippos ve Demokritos'a dayanmaktadır.

---

(14) Joannis Launoii, "*De varia Aristotelis in academia Parisiensi fortuna*", Benim kullandığım Wittenberg baskısında Bölüm XVIII, s. 328.

İkinci Bölüm
HOBBES

Hobbes'un entelektüel gelişimi – Fransa'da kalışı sırasındaki çalışma ve serüvenleri – Felsefe tanımı – Yöntemi – Hobbes, Bacon'a değil, Descartes'a bağlıdır – Çağdaş büyük keşiflerden haberi olması – Tanrıbilime karşı savaşı – Hobbes'un siyasal sistemi – Din tanımı – Mucizeler – Temel fizik görüşleri – Göreciliği – Duyum kuramı – Evren ve cisim olarak Tanrı.

Materyalizm tarihinde karşılaştığımız en dikkate değer karakterlerden biri hiç kuşkusuz, Malmesbury'li İngiliz Thomas Hobbes'tur. Babası sınırlı bir eğitim görmüş, ama cemaatine gerekli vaizleri vermesini öğrenebilecek kadar becerikli kendi halinde bir köy papazı idi.

1588 Yılında II. Philip'in "Yenilmez Armada"sı İngiltere kıyılarını tehdit ettiği ve İngilizleri büyük bir heyecan içine sevk ettiği sırada, bu İngiliz papazının karısı korkusundan normal zamanından önce bebeğini, yani Thomas Hobbes'u dünyaya getirdi. Bu çocuk, bünyesinin bu başlangıçtaki zayıflığına karşın tam 92 yıl yaşayacaktı.

Hobbes ancak ileri yaşlarda ve türlü dolambaçlı yollardan geçerek üne, sistemine ve sevdiği uğraşlara erişecektir.

Hobbes 14 yaşında Oxford Üniversitesine geldiği zaman, devrin öğretim anlayışına göre ilkin Aristoteles'in ilkelerine uygun olarak mantık ve fizik okumak zorunda kalmıştır. Beş tam yıl büyük bir tutkuyla bütün bu incelikleri incelemiş ve özellikle mantıkta büyük ilerlemeler göstermiştir. İlke olarak materyalizme o kadar yakın olan nominalist okula bağlandığından bu seçimi kuşkusuz daha sonraki eğilimlerini etkilemiştir. Daha sonraları bu incelemelerle bir daha uğraşmamasına karşın Hobbes, gene de bir nominalist olarak kalmıştır. Hatta onun bu akıma tarihin kaydettiği en sıkı bir gelişmeyi verdirmiş olduğu söylenebilir. Çünkü o, genel kavramların salt uylaşımsal bir değere sahip oldukları görüşüne hemen hemen Yunan Sofistleri tarzında onların göreli bir değerleri olduğu yönündeki kuramını eklemiştir.

Hobbes 20 yaşındayken, daha sonraları Devonshire kontu olacak olan Lord Cavendish'in hizmetine girmiştir. Bu olay onun gelecekteki bütün mesleki yaşamını belirlemiştir. Ayrıca o, görüş ve düşünceleri üzerinde de büyük bir etkide bulunmuş görünmektedir.

Hobbes bu lordun hemen hemen kendisiyle aynı yaşta olan oğlunun arkadaşı veya daha çok mürebbisi olmuştur. Daha sonra aynı biçimde onun da oğlunu eğitmiştir. Böylece bu ünlü ailenin birbirini izleyen üç kuşağı ile ilişkileri olmuştur. Hobbes'un yaşamının İngiliz aristokrasisinin en üst sınıfında geçiril-

miş bir mürebbi yaşamı olduğu söylenebilir.

Bu işi sayesinde Hobbes, dünyayı tanıma olanağını bulmuş ve bu devrin İngiliz filozoflarının özelliğini oluşturan "pratik yaşama sürekli ilgi gösterme" eğilimini kazanmıştır. Yine bunun sayesinde Hobbes, içinde yetiştirilmiş olduğu skolastik bilgiçliğin ve papazlar sınıfının önyargılarının dar ufkunun ötesini görme olanağına kavuşmuştur. Sık sık yaptığı yolculuklar ona Fransa ve İtalya'yı tanıtmış ve Paris'te zamanın ünlü kişileriyle tanışmak olanağı ve zamanını bulmuştur. Bu ilişkiler aynı zamanda İngiltere'deki bazı tarikatların demokratik eğilimlerine karşıt olarak, ona, erken bir tarihten itibaren krallık gücüne ve Kilisenin otoritesine boyun eğmeyi ve bağlanmayı öğretmiştir. Hobbes genç lordla çıktığı ilk yolculuğunda yavaş yavaş unutmaya başladığı Latince ve Yunanca yerine biraz Fransızca ve İtalyanca öğrenir. Her tarafta akıllı kişilerin skolastik mantığı küçümsediklerini görünce, onu bütünüyle terk eder. Buna karşılık bu kez daha hümanist bir açıdan incelediği Latince ve Yunanca'ya büyük bir istekle yeniden başlar. Ta bu zamandan itibaren siyasete dönük olan pozitif zihniyeti bu yeni incelemelerinde ona kılavuzluk eder.

1648 İngiliz Devriminin patlak vermesinden önce İngiltere göklerinde bu devrimi haber veren fırtınalar esmeye başladığında, Hobbes, Thukydides'i İngilizce'ye çevirmekle uğraşmaktadır (1628). Bu çeviriden amacı, açıkça, Atina'nın başına gelmiş olanlarda İngiltere'nin de başına gelecekleri göstererek yurttaşlarını kapılmış oldukları demokrasi deliliklerinden vazgeçirmektir. O zamanlar bugün de kendisinden tam olarak kurtulamadığımız bir yanlış görüş pek yaygındı: Tarihin doğrudan doğruya dersler verebileceği ve onun verdiği bu derslerin alınıp en farklı durumlara uygulanabileceği düşünülüyordu. Kişisel görüşleri ve bu görüşlerinden çıkarılan ünlü kuramı aslında her türlü tutuculuğa taban tabana karşıt olduğu halde, Hobbes'un tuttuğu parti kuşkusuz meşruiyetçi ve tutucu parti idi.(15)

Hobbes, Euklides'in "*Elementler*"ini ancak 1629'da, bir başka genç soyluyla Fransa'ya yaptığı bir yolculuk sırasında incelemeye başlar. Kısa bir süre içinde bu yapıta karşı içinde büyük bir sevgi doğar. Yaşı 41'i bulmuştur ve bu tarihte matematik alanında henüz yeni başlayan bir öğrenci durumunda olduğu halde, kısa zamanda en bilgin matematikçilerin düzeyine erişmekte gecikmeyecektir. Bu bilim onu mekanik ve mantıksal materyalizmine götürecektir.

---

(15) Kitabımın birinci baskısında burada sözlerime, bu kuramın günümüzdeki Napolyoncu siyasete daha iyi uygulanabileceğini eklemiştim. Bu söz, Napolyonlar ailesinin siyasetinin belli bir meşruiyetçiliğe yaklaştığı günümüzde yanlış anlamalara yol açabilir. *Leviathan*'ın ilkelerinin gerçekte, Stuart'ların tanrısal ve kalıtımsal haklar üzerine dayanan iddialarından çok Cromwell'in despotluğu ile uyuştuğunu söylemek daha iyi olacaktır.

Hobbes, iki yıl sonra Fransa'ya yaptığı yeni bir yolculuk sırasında Paris'te doğa bilimlerini incelemeye başlar ve derhal bir sorunu çözmeyi kafasına koyar. Bu sorunun ortaya konulması bile materyalizme doğru bir eğilimi göstermektedir ve onun çözümü de XVIII. yüzyılda meydana gelecek materyalist tartışmaların bir ön-belirtisi olacaktır. Bu sorun şudur: Canlı varlıklarda duyum ve hayal gücünü meydana getiren hareket acaba ne tür bir hareket olabilir?

Birçok yıl sürecek bir incelemesi Hobbes'u "Minim" keşiş Mersenne'le günlük ilişkilere sokar. İngiltere'ye döndükten sonra da Mersenne'le mektuplaşmaya başlar (1637).

Ancak İngiltere'de "Uzun Parlamento" dönemi açıldıktan hemen sonra (1640), halkın partisine karşı olduğunu her zaman o kadar ateşli bir tarzda belirtmiş olan Hobbes'un ülkeden uzaklaşması için her türlü nedeni vardır. Paris'e döner ve Mersenne'le ilişkilerini sürdürür. Kendisinden birden fazla düşüncesini aldığı Gassendi'yle derin dostluk kurar. Paris'teki kalışı bu kez birçok yıl sürer. O zaman Paris'te çok sayıda bulunan İngiliz mültecileri arasında Hobbes'un son derecede seçkin bir yeri vardır. Bundan ötürü daha sonraları İngiltere kralı olacak olan II. Charles'a matematik dersleri vermekle görevlendirilir. Ancak siyasetle ilgili ana yapıtlarını, "*Yurttaş Üzerine*" (*De Cive*) ve "*Leviathan*"ını kaleme almıştır. Bu son kitapta son derece açık olarak sert ve çelişik, ancak kesinlikle meşruiyetçi olmayan bir mutlakıyetçiliği savunmaktadır. Sarayla geçici bir süre arasını açan, Kilise mensuplarının da içinde epeyi sapkın görüşler bulmuş oldukları özellikle bu *Leviathan* olmuştur. Bunun üzerine gözden düşer. Papalığa karşı şiddetli saldırılarda bulunmuş olduğu için de Fransa'yı terk etmek ve o kadar yerdiği İngiliz özgürlüğünden yararlanmak zorunda kalır. İngiltere'de krallığın yeniden kurulmasından sonra Saray'la barışır ve bu andan itibaren kendini tümüyle incelemelerine adamış olarak şerefli bir emeklilik yaşamı sürer. 83 yaşındayken Homeros'tan bir çeviri yapar. 88 yaşındayken de bir "*Cyclometrie*" yayınlar.

Bir gün Paris'te Saint Germain'de şiddetli bir ateşe yakalanmış olarak yatağa düşmüşken, Hobbes'un evine Mersenne gönderilir. Amaç, bu ünlü kişinin Katolik topluluğu dışında ölmemesidir. Mersenne ona Kilisenin günahlarını bağışlatma gücüne sahip olduğunu hatırlatmak isterken, Hobbes konuyu değiştirip ondan Gassendi'yi en son ne zaman gördüğünü anlatmasını rica eder ve bu andan itibaren ikisi arasındaki konuşma başka konular üzerinde devam eder. Bununla birlikte Hobbes, sadece Anglikanizm'in kabul ettiği dualarla yetinmesi koşuluyla Anglikan bir piskoposun kendisine son görevini yapmasına izin verir.

Hobbes'un doğa felsefesi üzerine olan düşüncelerinin bir kısmı siyasetle ilgili yazılarına dağılmış, diğer bir kısmı ise "*İnsan Üzerine* (*De Homine*) ve "*Cisim Üzerine*" (*De Corpore*) adlı iki küçük yapıtında ifade edilmiş olarak bulun-

maktadır, Felsefeye girişi, düşüncelerini açık bir biçimde ortaya koymaktadır: "İnsanlar bugün felsefeye, eski devirlerde dünya nimetlerine davrandıkları gibi davranmaktadırlar. O zamanlar her şey, insanın üzerinde herhangi bir çabası veya kontrolü olmaksızın doğal olarak yetişirdi. Bundan ötürü insanların çoğu geleneksel meyvelerle beslenir ve eğer içlerinden biri yabancı bir meyveyi tatmak isterse, bu genellikle onun sağlığının zararına olurdu. Aynı biçimde bugün de gelenekle yetinenler, felsefenin çekiciliğine dayanamayıp onun arkasından gidenlerden daha aklı başında insanlar olarak kabul edilmektedirler"

Hobbes daha sonra insanların kafasına yerleşmiş ve usta yazarların otoriteleriyle onaylanmış bir fikrin, oradan sökülüp atılmasının ne kadar güç olduğunu gösterir. Bu güçlük, gerçek felsefenin sistemli bir biçimde güzel veya akıcı konuşmayı, hatta her türlü süsü küçümsemesinden ötürü daha da büyümektedir. Gerçek felsefe Hobbes'a göre basit, kuru, hemen hemen insana sevimsiz gelen ilkeler üzerine dayanır.

Hobbes'un bu girişini hemen arkadan felsefenin bir tanımı veya bu sözcüğün geleneksel anlamında "felsefe"nin bir reddedilişi izler: Felsefe, mantıksal akıl yürütmeler aracılığıyla, kabul edilen nedenlerden çıkan eserler veya olayların ve bilinen eserlerden hareketle varlığına geçilen olanaklı nedenlerin bilgisidir. Ancak akıl yürütmek, hesaplamak demektir. Her hesaplama ise bir toplama veya çıkarmaya indirgenebilir.(16)

Şimdi eğer bu tanım, felsefenin bütününü doğa bilimine dönüştürmekte ve bu dünyaya aşkın olan her şeyi ta başından felsefeden dışarı atmakta ise Hobbes'un felsefenin amacının ne olduğu hakkındaki sözlerinde materyalist eğilimin daha da açık bir biçimde ortada bulunduğunu görüyoruz. Bu amaç, eserleri önceden görebilmek ve onları pratik yaşamda kullanmaktır. İngiltere'de Hobbes'un hakkında verdiği bu tanımdan beri "philosophy" sözcüğünün artık hiçbir biçimde Almanca'daki "philosophie" sözcüğünün karşılığı olmadığı ve bu ülkede, yani İngiltere'de gerçek doğa filozofunun artık deneyler yapan bir fizikçiden başka bir kimse olmadığı bilinmektedir. Hobbes burada Bacon'un man-

(16) Söylemek istenen ana fikri, yani *felsefeden doğa bilimine geçişi* olanaklı olduğu ölçüde vurgulamak için birinci baskıda bu tanım daha kısa bir biçimde verilmişti. Bu tanım tam olarak şöyledir: "Felsefe, düzgün bir akıl yürütme yoluyla, meydana gelmesi olanaklı olan oluşumlar gibi tasarlanan nedenler veya oluşumlardan ileri gelen eser veya olayların bilgisidir" (Philosophia est effectuum seu phaenomenon ex conceptis oerum causis seu generationibus, et rursus generationum, quae esse possunt, ex cognitis effectibus per rectam ratiocinationem acquisita cognitio). Bu tanımda işaret edilen yöntem daha yakından incelenmek istendiği takdirde, buradaki "tasarlanan" ve "meydana gelmesiolanaklı olan" deyimlerinin hiç de gereksiz olmadıkları görülecektir. Onlar, Bacon'cu tümevarıma tamamen karşıt olarak deney yardımıyla denetlenip düzeltilen bir kuramla başlayan *koşullu-tümdengelimsel* yöntemin özünü ifade etmektedirler. Metinde daha ileride Hobbes'un Bacon ve Descartes'la ilişkileri üzerine ileri sürdüğüm düşüncelerime bakınız. Zikredilen pasajlar "*De Corpore*"de bulunmaktadır (I. 1. "*Opera Lat.*" Molesworth baskısı C I, s. 2 ve 3).

tıksal bir izleyicisi olarak görünmektedir ve nasıl bu iki adamın felsefelerinin İngiltere'nin maddi gelişmesi üzerinde büyük bir katkısı olmuşsa, aynı biçimde aklı başında, pratik kafalı, güce ve zenginliğe susamış bu halkın, yani İngiliz halkının ta o zamanlar bile hemen hemen tümüyle gelişmiş olan özgün zihniyetinin de bu felsefeler üzerinde olumlu bir etkisi olmuştur.

Hobbes'un zihniyeti ile İngiliz dehası arasındaki bu uyumun yanında, bu halkın "felsefe" sözcüğünü anlama tarzı üzerinde Descartes'ın etkisini de gözden uzak tutmamamız gerekir. Yalnız bizim burada sözünü ettiğimiz Descartes "*Metot Üzerine Konuşma*"sından tanıdığımız Descartes'tır ve Descartesçılıkla ilgili olarak oluşmuş olan geleneksel görüş kesinlikle bizi ilgilendirmemektedir (IV. Kısım 66 numaralı nota bakınız). Fizikle ilgili görüşlerine metafizikle ilgili kuramlarından çok daha fazla önem verdiği bu ilk yapıtında Descartes, okullarda okutulmakta olan kuramsal felsefeden pratik bir felsefeye geçmek üzere yeni bir yol açmış olma şerefinin kendisine ait olduğunu söylemektedir: "Bu pratik felsefe bize ateşin, suyun, havanın yıldızların ve etrafımızdaki bütün cisimlerin kuvvet ve etkileri yanında zanaatkârlarımızın çalışmalarını ve yöntemlerini tanıtacak ve zanaatkârların eserleri gibi bu bilgileri bütün olanaklı ihtiyaçlarımız için kullanmamızı mümkün kılacak ve böylece bizi doğanın efendisi ve sahibi yapacaktır".(17) Kuşkusuz bütün bunların daha önce ve daha kesin bir biçimde Hobbes'un gençliğinden itibaren incelediği ve görüşlerini derinleştirmiş olduğu Bacon tarafından da söylenmiş olduğu hatırlatılabilir. Ancak bu benzerlik yalnızca genel eğilimle ilgili bir benzerliktir. Çünkü Descartes'ın yöntemi, önemli bir noktada Bacon'ınkinden ayrılmaktadır:

Bacon, tümevarımla başlar. O, bireyselden genele yükseldiği zaman araçsız olarak olayların gerçek nedenlerine ulaşacağına inanır. Bu sonucu bir kez elde etti mi gerek yapıyı tamamlamak, gerekse artık keşfedilmiş olan doğrulardan yararlanmak için tümdengelimi kullanmaya başlar.

Buna karşılık Descartes, tam tersine, sentetik çalışır. Ama bu, Platoncu veya Aristotelesçi anlamda değildir ve temele aldığı ilkelerin mutlak olarak doğru olmalarını da zorunlu görmez (Bu görüşü yalnızca metafiziğine, onun gerici

---

(17) Bu pasajı çevirirken Kuno Fischer ve von Kirchmann ["*Rene Descartes' Hauptschriften*", s. 57 ve Phil. Bibl., "*Rene Descartes' phil. Werke*", I, s. 70 ve sonrası.], haklı olarak, Descartes'la Bacon arasındaki benzerlik üzerinde durmaktadırlar. Yalnız Kirchmann (sözü edilen yerde 35 numaralı not) Descartes'ın bir deneyci olduğunu söylediğinde ve "Düşünüyorum, o halde varım"ını bile, onun kendi kendisi üzerinde yapmış olduğu bir incelemesinin sonucu olarak bu eğilimin kendisinden çıkarmak istediğinde tümdengelim yönteminin özünü tamamen tanımazlıktan gelmektedir. Bu yöntem bir alanda deneye uygulanabilir, ama bir başka alanda ona uygulanamaz. Descartes'ın kendisi 1637 yılından itibaren bu noktanın yeter derecede farkındaydı. Bundan ötürü o, aşkın kurgulamaları için istemediği bir şeyi, onların nesnel bir değere sahip olduğunu, fizikle ilgili görüşleri için talep etmekteydi.

bir yönde geliştirilmesine saklayacaktır.) Descartes sentetik çalışır, ama kanıtlamanın asıl gücünün deneyde olduğuna ilişkin de kesin bir inanca sahiptir. O, bir varsayım olarak kuramı ön plana koyar, onunla olayları açıklar. Sonra deneyin yardımıyla bu kuramın doğru olup olmadığını araştırır.(18) Can alıcı noktasını tümevarımda aramamız ve dolayısıyla ondan tümevarım mantığı vesilesiyle söz etmemiz gerekmesine karşın, "koşullu ve tümdengelimsel" bir yöntem diye adlandırabileceğimiz bu yöntem, doğayı inceleyen bilim adamlarının kullandıkları doğru yönteme Bacon'ınkinden daha yakındır. Bununla birlikte bu iki yöntemden hiçbiri asıl doğa araştırmalarının yöntemini tam olarak karşılayamaz. Ancak Hobbes' un bu noktada bilinçli olarak Bacon'a karşı Descartes'ın yanını tutmuş olduğuna hiç kuşku yoktur. Buna karşılık daha sonraları Newton, Bacon'a geri dönecektir. (Ancak o, pratikten ziyade teorik alandadır.)

Bir yandan kendi yolunda yürürken, öte yandan çağdaş doğa incelemelerinin bilime kazandırmış olduğu önemli sonuçları açıkça ve herhangi bir sınırlama getirmeden kabul etmiş olmasından ötürü Hobbes'u övmemiz gerekir. Bacon ve Descartes hâlâ Kopernik'i reddederlerken, Hobbes ona hakkettiği şeref köşesini vermişti. Aynı şekilde Hobbes hemen hemen bütün tartışmalarda açık ve seçik olarak akılcı ve doğru yöntemin yanında olduğunu belirtmekteydi. Buna tek bir aykırı durum olarak Hobbes boşluğun varlığını kabul etmeme konusunda Descartes'ın etkisinde kalmıştır. Onun eğilimlerini değerlendirmek açısından olduğu gibi bu açıdan da "*Cisim Üzerine*" adlı yapıtının ithaf yazısı büyük bir önem taşımaktadır.(19) Bu yazıda şöyle denilmektedir: Dünya'nın Güneş etrafında hareket ettiği görüşü eskilerin aklına gelmiştir. Ancak daha sonra gelen filozoflar bu görüşü ve onun üzerine kurulmuş olan gök sistemini laf salatalarının kaygan ipleriyle boğmuşlardır. Böylece gözlemlenen olaylar dışında astronominin doğuşu ancak Kopernik'ten başlatılabilir. Kopernik XVI. yüzyıla Pythagoras, Aristarkhos ve Philolaos'un görüşlerini aktarmıştır. Daha sonra Galile fiziğin kapısını açmış ve Harvey insan bedeninin bilgisini kan dolaşımı ve hayvanların oluşumu hakkındaki kuramı üzerine dayandırmıştır. Bunlardan önce insanlığın bu konularda sahip olduğu şeyler, ancak birbirlerinden kopuk gözlemler, deneyler ve kozmogonilerden daha bilimsel olmayan bir doğa tarihinden ibaretti. Son olarak doğa bilimleri alanında Kepler, Gassendi ve

---

(18) "*Metod Üzerine Konuşma*"nın sonunda bulunan bir pasaj özellikle kesindir: "Çünkü bence orada kanıtlar birbirlerini karşılıklı olarak o şekilde takip ediyorlar ki sonuncular nedenleri olan birincilerle kanıtlandıkları gibi, birinciler de eserleri olan sonuncularla kanıtlanmaktadırlar ve bu noktada mantıkçıların döngü dedikleri yanlışa düştüğüm de düşünülmemelidir. Çünkü deney bu eserlerin çoğunu pek kuşkusuz kıldığından, onları kendilerinden çıkardığım nedenler, onları (yani eserleri) kanıtlamaktan çok açıklamaya yararlar. Tersine nedenleri, eserler kanıtlar."

(19) Devonshire kontuna, Londra, 23 Nisan 1655, "*Opera Lat.*" Molesworth baskısı, C. I.

Mersenne ortaya çıkmışlardır. Hobbes'un kendisine gelince, o, "*Yurttaş Üzerine*" adlı eserine anıştırmada bulunarak siyaset felsefesini (Philosophia Civilis) yaratma şerefinin kendisine ait olduğunu düşünmektedir.

Bundan sonra Hobbes şöyle devam etmektedir: Eski Yunan'da felsefenin yerine onun saygıdeğer dış görünüşüne sahip olan, ama içinden kandırma vb. pislikle dolu bir "hayalet" (phantasma quaddam) egemen olmuştur. Hıristiyanlığa önce Platon'un fazla zararlı olmayan düşünceleri karıştırılmıştır. Sonra bunlara Aristoteles'in o kadar yanlış ve saçma fikirleri eklenmiştir ki sonunda iman kaybedilmiş ve onun yerine tanrıbilim geçmiştir. Bir ayağı Kutsal Kitap'ta, diğer ayağı Aristoteles'in felsefesinde olan bu tuhaf, topal sistem Empusa'ya benzetilebilir ve o, sayısız tartışmalar ve savaşlara yol açmıştır. Bu hayaleti kovmak için en iyi çare, bireylerin inançlarına karşıt bir devlet dini kurmak, bir yandan felsefeyi doğal akıl üzerine dayandırırken, öte yandan devlet dinini bu Kutsal Kitap üzerine oturtmaktır.

Bu düşünceler daha sonra, özellikle *Leviathan*'da, bazen tuhaf bir korkusuzluk, bazen doğal bir keskin kavrayış ve şaşırtıcı bir tutarlılıkla geniş bir biçimde geliştirilmişlerdir. Hobbes'un Aristoteles'e karşı çıkışıyla ilgili olarak özellikle bu kitabın XLVI. bölümüne dikkat edilmelidir. Burada Hobbes, Aristoteles'in yanılgısının sözcüğü şeyle karıştırmasından ileri geldiğini söylemektedir. Hobbes bu noktada sayısız saçmalıklarının kaynağının "olmak" (être) fiilinin kişiselleştirilmesinde yarattığını fark ederken haklı bir noktaya işaret etmektedir. Aristoteles sanki doğada "dır" sözcüğüyle kendisine işaret edilebilecek bir nesne varmış gibi ona bir varlık verdirmektedir. Buradan Hobbes'un eğer Hegel'i tanımış olsaydı, onun hakkında ne düşünebileceğini kestirebiliriz.

Hobbes'un zararlı, anormal bir yaratık olarak gördüğü "tanrıbilim"e karşı bu saldırısı, ancak görünüşte Kutsal Kitap'a dayanan Hıristiyanlığın lehine dönmektedir. Gerçekte ise bu saldırı, Hobbes'un dinin bizzat kendisine karşı duyduğu gizli nefretiyle daha çok uyuşmaktadır. Ancak Hobbes tanrıbilimden, özellikle Kilisenin siyasal üstünlüğü ele geçirme çabalarıyla birleştiği zaman nefret etmektedir. Hobbes Kilisenin bu amaçlarına şiddetle karşı çıkar: İsa'nın hükümdarlığı bu dünyada gerçekleşemeyeceğine göre, Kilise hiçbir egemenlik iddiasında bulunamaz. Bundan ötürü Hobbes, Papanın yanılmazlığı görüşüne özel olarak saldırır.(20) Zaten onun felsefe hakkında verdiği tanımdan kurgusal

(20) Hobbes, Papanın yanılmazlığı görüşüne karşı çıkar ["*Leviathan*", XLII, III, s. 410 ve sonrası, Molesworth baskısı.]. Bu polemiği Hobbes'un, Papanın dünyadaki bütün hükümdarlar üzerinde egemenlik hakkını savunan Cizvitlerin öğretisinin temsilcisi Kardinal Bellarmin'e karşı verdiği sürekli kavganın ancak bir parçasını oluşturur. Bütün bu kavga Hobbes'un bu iddiadan çıkan ve ancak içinde yaşadığımız devirde herkesin artık açıkça görmeye başladığı tehlikeli sonuçları bütün ciddiliklerinde gördüğünü göstermektedir.

bir tanrıbilimin olanaklı olamayacağı açık olarak ortaya çıkmaktadır. Hobbes'a göre Tanrı'nın bilgisi, genel olarak bilimin alanına ait değildir. Toplanacak, çıkarılacak şeylerin olmadığı bir yerde düşünce, düşünmekten kesilir. Neden-eser ilişkisinin her türlü hareketin bir ilk nedenini, bir ilk ve asli hareket ettiriciyi kabul etmeye bizi ittiği bir gerçektir. Ama bu ilk hareket verdiricinin özünün ne olduğu üzerinde bundan fazla bir bilgi olanaklı değildir. Hatta bu, düşüncenin kendisine aykırıdır. Bundan ötürü Tanrı fikrinin doğrulanması veya geliştirilmesi işi, inanca bırakılmalıdır.

Bacon ve Gassendi de birçok noktada bu aynı yolu izlemekle birlikte, başka hiçbir sistemde inancın körükörüneliği ve saçmalığı Hobbes'un sisteminde olduğu kadar büyük bir açıklıkla tasdik edilmemiştir. Bundan ötürü Schaller, Hobbes'un dine karşı tutumuyla ilgili olarak yerinde bir biçimde şunları söylemektedir: "Böyle bir tutumun psikolojik bakımdan nasıl olanaklı olduğu da aynı şekilde bir bilmecedir. Öyle ki insanın her şeyden önce bu tür özelliklere sahip bir inancın olanaklı olduğuna inanabilmesi gerekmektedir".(21) Bu din anlayışının asıl dayanak noktasına gelince, onun Hobbes'un siyasal sisteminde bulunduğunu görüyoruz:

Hobbes'un siyasal mutlakıyetçiliğin kurucusu olarak tanındığını biliyoruz. O, bu görüşünü en yüksek bir otorite sayesinde herkesin herkesle savaşını önlemenin zorunluluğundan çıkarmaktadır. Hobbes, barışçı doğmuş olsa bile doğal olarak bencil olan insanın kendi kişisel çıkarlarını garantiye almaktan başka bir amacı olmadığından başkalarının çıkarlarına zarar vermeksizin yaşayamayacağını kabul etmektedir. O, insanın arılar, karıncalar, kunduzlar gibi doğal olarak toplumlar kurmak eğiliminde olan bir varlık olduğu hakkındaki Aristotelesçi görüşü reddetmektedir. Hobbes'a göre insanlar bir içgüdüyle değil, korkularından ve akla sahip bir varlık olduklarından ortak güvenliklerini sağlamak amacıyla bir araya gelirler. Hobbes daha sonra son derecede kararlı bir tutarlılıkla iyiyle kötü, erdemle erdemsizlik arasında herhangi bir ayrım yapmayı reddeder. Bun-

(21) Schaller, "*Gesch. der Naturphilosophie*", Leipzig, 1841, s. 42. Öte yandan Schaller'in yapıtında bu konuda derinlemesine bir incelemeyi aramamak gerekir. Kuno Fischer, zekice ve esas olarak haklı bir tarzda Hobbes'un ahlak ve din konusuna yaklaşımını incelemektedir [Kuno Fischer, "*Bacon von Verulam*", s. 393 ve sonrası]. Bununla birlikte bu doğrultuyu Bacon'dan türetir ve Descartes'ı bir hasım olarak sunarken, parlak sınıflamalar vermek söz konusu olduğunda hiç kuşkusuz çok başarılı olan, yalnız güç sorunları çözmekte İskender'in kılıcını gereğinden fazla kullanan Hegelci yönteme özgü bir yanlışa düşmektedir. Buna şunu da ekleyiniz: Benzeri olayları ince bir biçimde değerlendirmeye alışık olmasına karşın Kuno Fischer, Descartes'ın Kilisenin kararlarına karşı gösterdiği o saygılı boyun eğmesinin arkasında gizlenen çıkarcı hafifliğin varlığını görmemiştir. Hobbes, din konusunda tam olarak iki yüzlü değildi. Hiç olmazsa o, Katoliklik karşısında atalarının dininin sadık bir taraftarı olarak kendisini göstermekteydi. Ve sadece bu anlamda olmak üzere Mersenne ve Descartes da – daha az ölçüde Gassendi de – ateşli katoliklerdi.

dan dolayı insan bu ifadelerin değeri hakkında kesin bir yargıya varamaz: İnsanı yöneten sadece kişisel çıkarlarıdır ve nasıl yırtıcı bir hayvan kendisinden daha zayıf varlıkları parçaladığından ötürü kınanamazsa, aynı biçimde devletin en yüksek iradesi olmasa, bir insan da kişisel çıkarları peşinde koştuğundan ötürü ayıplanamaz.

Bütün bu görüşler kendi aralarında son derecede tutarlıdırlar ve Hobbes'un sisteminin bütününe uygundurlar. Bununla birlikte kendi kendisiyle çelişkiye düşmeksizin Hobbes, doğal siyasal bir içgüdünün varlığını, hatta insanlığın olanaklı olduğu kadar genel mutluluğu sağlayan töreleri benimseme yönünde kendiliğinden bir evrim içinde bulunduğunu akla yakın şeyler olarak kabul edebilirdi. Hobbes'ta anlaşılabilir bir şey olan irade özgürlüğünün reddedilişi, henüz kaçınılmaz bir sonuç olarak bencillik ahlakının kabul edilmesini zorunlu kılmamaktadır. Yeter ki bu bencillik sözcüğünün anlamını fazla genişleterek etrafımızdakileri mutlu görmek arzumuzu da -ki bu arzunun amacı doğal bir tatmindir- bencillik olarak adlandırmış olmayalım! Ancak Hobbes, bu tür incelikleri bilmez. Onun için devlet kurucularının bencilliği içten, açık, tam ve doğal bir bencilliktir. O, başkalarının çıkarlarının ve genel çıkarların tam zıddıdır ve kişisel çıkarların çıplak ifadesidir. Duyguların bir çalışma varsayımı olarak (heuristique) önemini kabul etmeyen Hobbes, insanda toplumsal yaşama doğru herhangi bir doğal eğilimin veya toplum çıkarlarını düşünme ve kabul etme yönünde herhangi bir yetinin varlığını reddetmektedir. Böylece o, materyalist bakış açısından kalkarak kendisini ahlak ve siyaset alanında aşkın düşüncelere götürebilecek olan tek yolu terk etmektedir. Hobbes, Aristoteles'in "toplumsal hayvan"ını (zoon politikon) reddedip diğer ilkelerine uygun olmakla birlikte kendisini zorunlu olarak her türlü paradoksal sonuçlara götürecek olan bir savı benimsemektedir. İşte bu amansız tutarlılığından ötürüdür ki Hobbes, yanılmış olduğu durumlarda bile olağanüstü açık seçik bir adamdır ve tarihte hemen hemen bir başka yazar gösterilemez ki bir yandan her gruba ait insanlar kendisine sövüp sayarken öbür yandan onun yüzünden düşüncelerini daha açık seçik, daha kesin bir biçimde ifade etmek zorunluluğunu duymuş olmasınlar.

Daha sonra Rousseau'da rastlanacağı gibi Hobbes'ta da ilk devlet kurucuları bir sözleşme kaleme alırlar ve bu açıdan Hobbes'un kuramı tümüyle devrimcidir. Çünkü bu kuram ne toplumsal sınıfların tanrısal bir kaynağını, ne de kralların kutsal ve babadan dededen geçme haklarını kabul eder; o, bütün bu tutucu görüşler yığınını kesinlikle reddeder.(22) Hobbes, monarşiyi en yetkin

(22) Devletin birliğini oluşturan formül şudur: "Senin bu adama kendini yönetme yetki ve hakkını vermen koşuluyla, ben de bu adama veya bu meclise kendimi yönetme yetki ve hakkımı veriyorum." (Ego nuic homini, vel huic coetui, auctotitatem et jus tuum tui regendi in eumdem transferas). Herkes herkesle böyle konuşunca, bireyler yığını, devlet denen bir birliğe dönüşmek-

bir yönetim biçimi olarak görür. Ama bu ona göre en aşağı doğruluğunu kanıtlamış olduğu bir görüştür. Babadan oğula geçen krallık, sadece faydalı olduğu için yaratılmış bir kurumdur. Bununla birlikte var olduğu her yerde monarşi, mutlak olmalıdır. Bu, bütün devlet yönetiminin bir komiteye veya bir meclise verilmiş olsa bile mutlak olması gerektiğini söyleyen ilkenin basit bir sonucudur.

Hobbes'a göre bencil bir ayaktakımından başka bir şey olmayan insanlığın, doğası bakımından, herhangi bir anayasal düzene saygı göstermek veya yasalara uymak yönünde en ufak bir eğilimi yoktur. Onu ancak kuvvet buna zorlayabilir. O halde kitlelere boyun eğdirilmesi ve en büyük bir kötülük olan herkesin herkesle savaşının önlenmesi için, kuvvet ve devlet gereklidir. Sonsuz derecede daha zararlı ve daha ölçüsüz olan bireysel bencilliklerin devamlı olarak susturulması ve bastırılması için, hükümetlerin bencilliği ön plana geçmeli ve onlar mutlak otoritelerini tesis etmelidirler. Zaten hükümetlerin otoritesini sınırlandırmak olanaksızdır. Anayasayı çiğnediğinde bir hükümete karşı başarılı bir direnme gösterebilmek için yurttaşların birbirlerine güvenmeleri gerekir. Oysa o bencil, ilkel adamların özellikle de yapamayacakları budur. Yalnız başına her birey, hükümetten daha zayıftır. O halde hükümet neden korkacak, neden rahatsız olacaktır?

Herhangi bir yeni hükümeti tesis etmeyi başarır başarmaz, her devrim meşrudur. Bu, bu sistemin kendisinden doğal olarak çıkan bir sonuçtur. "Kuvvet haktan önce gelir" özdeyişi, zorba yöneticileri rahatlatmak için gereksizdir. Çünkü kuvvetle hak aynı şeydir. Hobbes sisteminin bu sonuçları üzerinde durmayı sevmez. O özel bir sevgi ile babadan oğula geçen mutlak bir iktidarın faydalarını anlatır. Ancak bu, kuramı değiştirmez. Herhangi bir yüce kaygı tarafından yöneltilmeksizin bir yeryüzü tanrısı gibi istediği gibi yasalar koyan, kararlar veren, haklar ve zenginlikler dağıtan, yine tümüyle keyfine göre erdem veya suçun ne olduğunu saptayan,(23) önünde diz çöküp kendisine kurbanlar adayan herkesin yaşamını, mal ve mülkünü koruyan bu devlet canavarına Leviathan adının verilmesi çok anlamlıdır.

---

tedir, "ve işte büyük Leviathan'ın veya daha saygılı bir dil kullanmak gerekirse ölümlü Tanrı'nın doğuşu böyledir." (Atque haec est generatio magni illius Leviathan, vel ut dingius loquar, mortalis Dei.) "*Leviathan*", Bölüm 17, III, s. 131, Molesworth baskısı. Soyluları ve doğuştan köleleri kabul eden Aristoteles'e karşıt olarak bütün insanların doğa bakımından eşit oldukları görüşü hakkında bakınız: a.g.e., Bölüm 15, s. 118.

(23) Hobbes'a göre devlet işin içine karışmadığı sürece her insan için iyi, onun arzu ettiğidir ["*Leviathan*", Bölüm VI, III, s. 42, Molesworth baskısı]. Vicdan insanın kendi eylemleri ve sözleri hakkında sahip olduğu gizli, iç bilgisinden başka bir şey değildir ve bu deyim, çoğunlukla sadece dikbaşlılık ve kendini beğenmişliğin dokunulmaz bir şey gibi göstermeye çalıştığı kişisel görüşleri ifade eder [*a.g.e.*, Bölüm VII, s. 52]. Bir insan iyi ve kötünün ne oldukları hakkında kendisinin karar vermek durumunda olduğunu ileri sürdüğü ve vicdanına karşı eylemde bulunmakla suç işlediğine inandığı zaman, yurttaşlık görevine aykırı düşen en ağır suçlardan birini işler (Bölüm 27, s. 232).

Hobbes'a göre devletin mutlak otoritesi, dine ve uyrukların kişisel görüşleri alanına kadar uzanır. Epikuros ve Lucretius gibi Hobbes da dini, korku ve boş inançtan türetmektedir. Yalnız bu ilk iki filozof, bir düşünürün en soylu ve en yüce görevinin dinin engelleri üzerine yükselmek olduğunu düşündükleri halde, İngiliz filozofu bu adi öğeyi kendi anladığı anlamdaki devletin ihtiyaçları için kullanır. Din hakkındaki görüşü tek bir pasajda o kadar açık bir biçimde ifade edilmiş bulunmaktadır ki Hobbes'un tanrıbilimsel öğretisini öğrenmek uğruna harcanmış olan onca çaba ve zahmete ne kadar şaşılsa yeridir. Bu pasaj şudur: "Hayali güçlere veya geleneğin aktarmış olduğu birtakım gözle görünmez kuvvetlere karşı duyulan korkuya, bu korkunun kaynağı devlet olduğu zaman din adı verilir. Bir resmi kaynağa sahip olmadığı zaman ise bu korkuya boş inanç denir" (24) Bu aynı kitapta daha sonra Hobbes son derecede sükûnetle Babil kulesini veya Musa'nın Mısır'da gerçekleştirdiği mucizeleri basit olaylar gibi anlatmaya giriştiğinde,(25) onun din tanımını hatırlayıp şaşmamak olanaksızdır. Mucizeleri çiğnenmeden yutulması gereken haplara benzeten(26) bu adamın, bu olağanüstü olayları uydurma masallar olarak nitelememesi için kuşkusuz tek bir nedeni vardı: Bu, İngiltere'de İncil'in otoritesinin devletin yasalarına dayanmasıydı. O halde Hobbes'un dinsel konulara değindiği her seferinde daima üç durumu birbirinden ayırt etmek gerekir: O, ya sistemine uygun olarak konuşmaktadır. Bu durumda din, onun için özel bir tür boş inançtan başka bir şey değildir.(27) Veya o

(24) "*Leviathan*", Bölüm 6, s. 45: "İster hayali, isterse gelenek tarafından aktarılmış ve devlet tarafından kabul edilmiş varlıklar olsunlar, göze görünmez güçlere karşı duyulan korkuya *din* denir. Devletin onları kabul etmediği durumda ise, *boş inançlar* söz konusudur" (Metus potentiarum invisibilium, sive fictae illae sint, sive ab historis acceptae sint publice, religio est, si publice acceptae non sint, superstitio). Hobbes buna şunu ekliyor: "Bu güçler gerçekten onları kabul ettiğimiz biçimde oldukları zaman, *gerçek dini* ifade ederler." (Quando sutem potentiae illae er vera tales sunt, quales accepimus, vera religio). Ancak bu düzeltme sadece görünüşü kurtarmaktadır. Çünkü hangi dinin izlenmesi gerektiğini belirleyen sadece devlet olduğuna ve ona karşı her türlü itiraz siyasal olarak yasaklanmış olduğuna göre "*gerçek*" din kavramının tamamen göreli bir şey olduğu ortaya çıkmaktadır. Bilimin genel olarak dinle ilgili şeyler hakkında söyleyecek bir şeyi olmadığına göre bu görelilik daha da artmaktadır.

(26) "*Leviathan*", Bölüm 4, III, s. 22: "Bütün bu yeti, Babil kulesi olayında, Tanrı'nın kendisine baş kaldırdıklarından ötürü onları cezalandırmak için bütün insanların başına dillerini unutmaları felaketini getirdiği zaman ortadan kalktı" (Copia haec omnis... interit penitus ad turrem Babel, quo tempore Deus omnem hominem sermonis sui propter rebellionem, oblivione percussit). *a.g.e.*, Bölüm 37, s. 315: "O halde Tanrı ona elinde tuttuğu değneği yılana, daha sonra da yılanı tekrar değneğe döndürme gücünü verdi" (Protestatem ergo illi dedit Deus convertendi virgam, quam in manu habetat, in serpentem, et rursus serpentem in virgam).

(27) Örneğin dinin kaynağı sorununda da Hobbes aynı tarzda davranmaktadır. O, dini insanda doğuştan olan bir nitelikten, yani acele sonuçlara varma eğiliminden vb. çıkartmaktadır ["*Leviathan*", Bölüm XII, başta]. Daha sonra kısaca şunları söylemektedir (s. 89): "Dinin doğal tohumu (semen naturale) şu dört öğeden meydana gelir: Ruhlardan korkma, ikinci derecedennedenleri (causoe secundoe) bilmeme, korkulan şeye tapma ve rastlantıları alâmetlere dönüştürme.

tesadüfen, ilkelerinden yalnızca birini uyguladığı özel durumlarla karşılaşmaktadır. O zaman dinsel öğretiler onun için, haklarında bilimin herhangi bir şey söyleyemeyeceği bir olgudur. Bu ikinci durumda Hobbes Leviathan'a boyun eğmektedir.

Böylece hiç olmazsa görünüşte, en can sıkıcı çelişkileri ortadan kaldırmış olmaktayız; geriye sadece üçüncü durum kalmaktadır. Bu üçüncü durumda Hobbes Leviathan'a, bir yasa koyar gibi dini saflaştırması ve en zararlı boşinançları ortadan kaldırmasıyla ilgili bazı ölçüsüz önerilerde bulunmaktadır. Bu durumda Hobbes'un bilimle inancı birbirinden ayıran uçurumu elinden geldiğince doldurmak istediğini kabul etmemiz gerekir. Hobbes dinde onun özüne ait olan öğelerle öyle olmayan öğeleri birbirinden ayırmaktadır. Kutsal Kitap'ın metinleriyle inanç arasındaki apaçık çelişkileri ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Örneğin dünyanın hareketsizliğiyle ilgili olarak Kutsal Kitap'ın metniyle bu metnin ahlaksal amacı arasında bir ayrım yapmaktadır. Hobbes, bunun dışında, cinlere yakalanmış kişilerin hasta insanlar olduğunu söylemektedir. Hıristiyanlığın kuruluşundan bu yana artık mucizelerin kesildiğini ileri sürmekte, hatta mucizelerin herkes için mucizeler olmadığını sezdirmektedir.(28) Bunlara İncil'in çok dikkate değer tarihsel ve eleştirisel bir açıklığa kavuşturulması çabasını da eklersek, Hobbes'un ta o zamandan akılcılığın bütün silahlarına sahip olduğunu, yalnız bu silahları sınırlı olarak kullandığını rahatlıkla görebiliriz.(29)

Dış doğa-kuramıyla ilgili olarak önce Hobbes'un töz kavramını cisim kavramına özdeş kıldığına dikkat etmemiz gerekir. Bacon hâlâ Aristoteles'in tinsel tözlerine saldırdığı halde, Hobbes o defteri çoktan kapatmıştır ve doğrudan doğruya cisimle ilinek arasında bir ayrım yaparak konuya girmektedir. Hobbes, düşüncemizden bağımsız olarak uzayın bir parçasını dolduran ve bu parçaya tekabül eden her şeye "cisim" adını verir. Cisimle karşılaştırıldığı takdirde ilinek onun gibi gerçek, nesnel bir şey değildir. O ancak cismi "tasarlama tarzı"mızdan ibarettir. Hobbes'un bu ayrımı, temelde, Aristoteles'inkinden daha açıktır ve onun bütün tanımları gibi matematik tarafından biçimlendirilmiş bir zihne tanıklık etmektedir. Öte yandan Hobbes, diğer birçoklarıyla birlikte ilineğin aslında kendisinden tamamen farklı olan "düşünen özne"de olduğunu düşün-

(28) Leviathan'ın pasajları arasında şunlara bakınız: "Çünkü biz Hıristiyanlar için tanrısal yasaların tesis edilmiş olmasından bu yana, mucizeler kesilmiştir" "Anlatılan mucizelere inanmakla yükümlü değiliz" "Mucizelerin kendileri, herkes için mucize değildirler", (Miracula enim ex quo tempore nobis christanis positae sunt leges divinae, cessaverunt) (Miracula narrantibus credere non obligamur) (Etiam ipsa miracula non omnibus miracula sunt). ("*Opera Lat.*", III, s. 64 ve sonrası, s. 207).

(29) "*Leviathan*", Bölüm 32, s. 276: "Yeni Ahid"in kitapları, Kilise önderlerinin onları derlemiş oldukları çağdan daha önceki bir zamana ait olamazlar" (Libri testamenti novi ab altiore tempore derivari non possunt, quam ab eo, quo ecclesiarum collogerant).

mektedir. İlinek olmaksızın cisim varlığına devam ettirebilir. Cismin kendisi de onlarla birlikte ortadan kalkmaksızın ortadan kaldırılamayacak olan biricik iki ilinek, uzam ve formdur. Sükûnet, hareket, renk, katılık vb. gibi bütün diğer ilinekler, cisim varlığını devam ettirdiği halde değişebilirler. O halde onlar birer cisim değildir; sadece cismi tasarlama tarzlarımızdır. Hobbes için hareket, bir yerden başka bir yere sürekli geçiştir (transition). Bu noktada Hobbes, hareket kavramının bu geçişte önceden içerilmiş bulunduğunu gözden kaçırmaktadır. Bacon ve Gassendi'yle karşılaştırılırsa, Hobbes'un tanımlarında sık sık temelde değilse bile hiç olmazsa biçimsel açıdan Aristotelesçiliğe bir dönüş görülür. Bu, Hobbes'un eğitimiyle açıklanır.

Bu Aristotelesçi eğilim, özellikle Hobbes'un madde tanımında kendisini göstermektedir. Hobbes maddenin ne bütün cisimlerden farklı bir cisim, ne de hatta bir cisim olduğunu söylemektedir. Kısaca ona göre madde, sadece bir sözcüktür. Kuşkusuz burada Hobbes, Aristoteles'in madde hakkındaki görüşünü kabul etmektedir. Ancak "ilinek" kavramında olduğu gibi onu da düzelterek kabul etmektedir. Mümkün veya rastlantısal olanın şeylerin içinde değil, ancak bizim şeyler hakkındaki tasarımımızda olabileceğini anlayan Hobbes, "rastlantının ürünü olarak nesnede bulunan ilinek" yerine sadece "öznenin tasarımında bulunan ilinek"i koyarak Aristoteles'in sisteminin ana kusurunu çok iyi bir biçimde düzeltmektedir. Aristoteles'in her şey olabilen, ama kendi başına hiçbir biçimde belirli olmayan maddesi yerine Hobbes'ta yine benzer bir tarzda "madde"nin, genel niteliğinde alınmış cisim olarak, yani düşünen öznenin bir soyutlaması olarak tanımlandığını görüyoruz. Bütün değişmelere rağmen kalan, devam eden, Hobbes'a göre "madde" değildir, sadece ilinekleri değişen, yani kendisini bazen şu biçimde, bazen başka bir biçimde tasarladığımız "cisim"dir. Ancak bu değişen tasarımın temelinde gerçek bir şey, yani cismin parçalarının hareketi vardır.

O halde bir nesne renk değiştirdiğinde, katılaştığı veya yumuşadığında, parçalandığı veya başka şeylerle kaynaştığında, cismin başlangıçtaki miktarı değişmeden kalır. Ama biz, duyularımızda meydana getirdiği yeni durumlara göre bu algımızın nesnesine farklı adlar veririz. Acaba bu algımızın nesnesini yeni bir cisim olarak mı kabul edeceğiz, yoksa daha önce tanıdığımız bir cisme yeni nitelikler yüklemekle mi yetineceğiz? Bu, sözcükler geçer akçeden başka bir şey olmadıklarına göre doğrudan doğruya gramer bakımından kavramlarımızı nasıl saptadığımıza ve dolaylı olarak da keyfimize, arzularımıza bağlı olan bir şeydir. Cisimle (töz) ilinek arasındaki fark da görelidir, tasarımımıza bağlıdır. Parçalarının sürekli hareketiyle duyu organımızda bu harekete karşılık olan hareketleri meydana getiren gerçek cismin kendisi, parçalarının hareket etmesinden başka bir değişmeye uğramaz.

Duyum kuramında olduğu gibi bütün kavramların göreli oldukları hakkın-

daki kuramında da Hobbes'un, Protagoras'ın Demokritos'u aşmasına benzer tarzda materyalizmi aştığına dikkat edilmelidir: Hobbes, atomcu değildi, bunu biliyoruz. Zaten şeylerin özüne ilişkin görüşlerinin bütününü göz önüne alırsak, o atomcu olamazdı da! Hobbes, görelilik kategorisini bütün diğer kavramlara olduğu gibi küçüklük ve büyüklük kavramlarına da -özellikle de onlara- uygulamaktadır. Şöyle demektedir: Birçok sabit yıldız dünyadan o kadar çok uzaktadır ki onlarla karşılaştırılırsa dünyanın güneşe olan uzaklığı uzayda ancak bir nokta gibi kalır. Bu aynı durum küçük diye gördüğümüz moleküller için de geçerlidir. O halde küçükler dünyasında da sonsuz vardır ve fizikçinin kuramı için bu varsayıma ihtiyacı olmasından ötürü "en küçük cisim" olarak gördüğü şey, kendi payına, sayısız küçüklük ve büyüklük derecelerine sahip olan koca bir evrendir.(30)

Hobbes'un duyum kuramında Locke'un duyumculuğunun doğmak üzere olduğunu görüyoruz. Hobbes, cisimsel şeylerin hareketinin havanın aracılığıyla duyu organlarımıza geldiğini kabul etmektedir. Duyularımız bu hareketi beyine, beyin de kalbe iletmektedir.(31) Dış dünyada olduğu gibi insan organizma-

---

(30) "*De Corpore*", IV, 27, I, s. 362-364, Molesworth baskısı – Yöntem açısından çok önemli olan şu sözler de burada (s. 364) bulunmaktadır: "Ölümlüler, sonlu oldukları halde kendilerine büyük göründükleri için büyük şeylerin olduğunu kabul ederler. Görmedikleri bir şeyin büyüklüğünün sonsuz olabileceğini de kabul ederler. Fakat sonsuzla gördükleri veya tasarladıkları en büyük şey arasında bir ortam olduğuna ancak zamanla ve sayısız incelemelerden sonra kanaat getirirler." (Agnoscunt mortales magna esse quae dam et si finita, ut quae vident ita esse. Agnoscunt item infinitam esse posse magnitudinem eorum quae non vident. Medium vero esse inter infinitum et eorum quae vident cogitantve maximum, non tatim nec nisi multa eruditione persuadentur).

Öte yandan büyük ve küçük olanın bölünebilirliği ve göreliliği kuramı söz konusu olmadığında Hobbes, cisimciklere atomlar adının verilmesine karşı çıkmaz. Örnek olarak gravitasyon kuramına bakınız: "*De Corpore*" IV, 30. s. 415.

(31) "*De Corpore*", IV, 25. Burada sözü edilen hareket biçimi, yani "çaba" (conatus) kuramı üzerinde geniş olarak durmak, kendimize çizdiğimiz planın içinde değildi. Bu kuramın daha geniş bir açıklanması için Baumann'a bakınız ["*Die Lehren von Raum. Zeit und Mathem.*", I, s. 32 ve sonrası]. Baumann'ın, duyumun ancak kalpten geri dönen "conatus"tan doğduğu kuramına karşı yöneltiği eleştirinin (s. 328) kesin bir değere sahip olduğunu sanmıyorum. Çünkü Hobbes'a göre bir nesnenin çarpmasına karşı tepki, doğrudan doğruya, kendisine çarpılan şeyin ilk kısmında meydana gelmiş olsa bile, bu hiçbir zaman hareketin sürekli olarak yeni etki ve tepkilerin ortasında geriye doğru bir harekete dönüşeceği öznenin içine doğru yayılmasına bir engel olamaz. Konuyu basitleştirmek için örneğin düz bir doğru boyunca dizilmiş **a, b, c, d,** ... **n** gibi bir dizi plastik top düşünülsün. **a**'nın **b** üzerine tam merkezden bir çarpma yaptığı, bunun **c**'ye geçtiği ve böylece **n**'ye kadar eriştiğini farzedelim. Sonra **n**'nin dik bir tarzda sert bir yüzeye çarptığını farzedelim. Bu hareket (ta baştan itibaren **a**'nın kendisine **b**'nin, **a**'nın hareketini azaltarak bir tepkide bulunması sözkonusu olmakla birlikte) bütün dizide geriye dönecektir. Yalnız bu varsayımı ortaya atanın, duyumu, **b**'nin **a**'ya ilk karşı-tepkisine değil de bu geriye doğru harekette **b**'nin **a**'ya çarpmasına özdeş kılmasına izin verilmesi gerekir. Bu, kuşkusuz olaylara daha iyi uyan bir görüştür. İletimdeki bir kesintinin sonuçları ile ilgili olarak Hobbes'un görüşlerine bakınız: "*De Corpore*", § 4, I, s. 319 ve sonrası, Molesworth baskısı.

sında da her harekete bir karşı hareket tekabül eder. İşte Hobbes duyumu bu karşı-hareket ilkesinden çıkarmaktadır. Ancak duyum ona göre dış duyu organının araçsız bir tepkisinden ibaret değildir. O, kalpten çıkan, beyinden geçerek dış duyu organından geri dönen hareketten ibarettir. Öyle ki bundan ötürü izlenimle duyum arasında belli bir süre vardır. Nesnelere doğru bir "yönelme", bir "çaba" (conatus) olan bu duyum hareketinin geri dönüşü ile bizim duyu imgelerini dışarıya doğru fırlatmamız açıklanır.(32) Duyum, duyumun imgesine (phantasma) özdeştir. Bu duyum imgesi de kendi payına nesnelere doğru yönelme hareketiyle özdeştir; sadece "onun tarafından harekete geçirilmiş" değildir. Böylece Hobbes keyfî bir çözümle, hareketle öznel bir durum olarak göz önüne alınan duyum arası ilişkilerin ortaya çıkardığı Gordiyon düğümünü kesip atar. Ama bu güçlük, bununla hiçbir zaman ortadan kaldırılmış olmaz.

Duyumun öznesi, bütününde alınmış insandır. Nesnesi ise algılanan şeydir. Kendileri aracılığıyla nesneyi algıladığımız imgeler veya duyusal nitelikler, nesnenin kendisi değildirler, bizim içimizden çıkan hareketlerdir. O halde bize parlak cisimlerden ışık, tınlayan cisimlerden ses gelmemektedir. Onlardan sadece bazı hareket biçimleri gelmektedir. Ses ve ışık, duyumları meydana getirmektedirler. Ama ses ve ışık duyumları olarak onlar bizde ancak kalpten çıkan geriye doğru (retrograde) bir hareket biçiminde doğmaktadırlar. Burada "duyusal" denen bütün niteliklerin nesnelere ait olmadığı, onların bizde doğduğunu söyleyen duyumcu (sensualiste) sonuç ortaya çıkmaktadır. Ancak bunun yanında insan duyumunun sadece şeylerin dış hareketlerinin ürünü olan cisimsel parçacıkların bir hareketinden ibaret olduğunu söyleyen son derece materyalist bir görüş de bulunmaktadır. Hobbes, tutarlı bir duyumculuğun lehine olarak bu materyalist görüşten vazgeçmeyi düşünmemiştir. Çünkü İlkçağ'daki Demokritos gibi o da dış varlıkların matematiksel-fiziksel yapısına ilişkin düşüncelerden hareket etmektedir. O halde onun sistemi, içerdiği bazı duyumculuk tohumlarına karşın esasta materyalist olarak kalmaktadır.

Evrenin temaşasına gelince, Hobbes, nedensellik yasasıyla bilinebilecek ve açıklanabilecek olaylarla yetinmektedir. Haklarında kesin bir şeyin bilinemeyeceği konuları tanrıbilimcilere bırakmaktadır. Hobbes'un Tanrı'nın cisimselliği görüşünde dikkati çeken bir paradoks vardır. Bu görüş, Anglikan Kilisesinin dogmalarıyla çelişki halinde olduğu için kesin olarak belirtilmiş değildir. Sadece

---

(32) "*De Corpore*", IV, 25 ve § 2; I, s. 318: "Bu içeriye doğru yönelme, çaba (conatus), duyum eyleminde meydana gelen "çaba"ların sonuncusu olduğunda, **ancak** o zaman, bu bir süre devam eden tepkiden olayın kendisi doğar. Çünkü her zaman için duyu organının dışında gibi görünen bir şey vardır". (Ut cum conatus ille ad intima ultimus actus sit eorum qui fiunt in actu sensionis, tum demum ex ea reactione aliquendiu durante ipsum existit phantasma. Quor propter conatum versus externa semer videtur tanquam aliquid situm extra organum).

Hobbes'un sisteminin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.(33) Eğer Gassendi ile Hobbes arasında mahrem bir söyleşiye tanık olabilseydik belki onların Tanrı'nın acaba her şeye canlılık veren bir sıcaklık olarak mı, yoksa her şeyi içinde kucaklayan hava olarak mı düşünülmesi gerektiği konusunda bir görüş ayrılığı içinde olduklarını görecektik.

---

(33) Bununla ilgili olarak özellikle *Leviathan*'ın Ek'ine, kendi kendisiyle, gerçekten var olan her şeyin cisim olduğunun söylendiği I. bölüme bakınız. Burada daha sonra sonsuz farklı incelik derecelerinde olmakla birlikte bütün ruhların da hava gibi cisimsel nitelikte oldukları belirtilmektedir. En sonunda ise Kutsal Kitap'ta hiçbir yerde "tinsel töz" veya "madde-dışı töz" gibi deyimlere rastlanmadığı üzerine dikkat çekilmektedir.

39 maddeden birincisinin, Tanrı'nın ne bir bedeni, ne de parçası olmadığını söylediği bir gerçektir. Dolayısıyla o inkâr edilemez. Yalnız 20. madde de Kilise'nin ancak Kutsal Kitap'ta belirtilmiş olan şeylere inanılmasını talep etmek hakkına sahip olduğunu söylemektedir (III, s. 537 ve sonrası). Bu apaçık çelişkinin sonucu şudur ki Hobbes, her vesileyle Tanrı'nın kavranılamazlığını belirtir ve ona sadece olumsuz nitelikler yükler. Tertulianus gibi otoritelerden alıntılar yaparak (III, s. 561), İncil'deki ifadeler üzerinde tartışmalar açarak, özellikle sonuçlarını çıkarma işini okuyucularına bıraktığı bazı öncülleri ustaca bir biçimde ortaya koyarak Hobbes her yerde Tanrı'nın bir cisim veya bir hayalet olarak, yani bir hiç olarak tasarlanması durumunda, "*Tanrı kavramı*"nın çok açık-seçik bir durum alacağını ima eder. Tanrı'nın bütün kavranılamazlığı, O'na kesin olarak, "cisimsel-olmayan" bir şey olarak bakılmasının emredilmesinden ileri gelmektedir ["*Opera*", III, s. 87, 260 ve sonrası]. 282. sayfada aynen şunları okuyoruz: "Özü kavranılmaz olduğundan, Tanrı'ya özünü ifade etmekten çok kendisine göstermemiz gereken saygıyı ifade eden adlar yüklemeliyiz" (Cum natura Dei incomprehensibilis sit, et nomina ei attribuenda sint, non tam ad naturam ejus, quam ad honorem, quem illi exhibere debemus, congruentia). Öte yandan Hobbes'un bütün tanrıbiliminin özü, en açık bir biçimde, içinde soğukkanlı bir tarzda şu görüşün ileri sürülmüş olduğu bir pasajda bulunur ["*De Homine*", III, 15, Opera II, b. 347 ve sonrası]: Tanrı, ancak doğa aracılığıyla yönetir; iradesini ise ancak devlet aracılığıyla açığa vurur. Yalnız bundan Hobbes'un panteist olduğu ve Tanrı'yı evrenin bütününe özdeş kıldığı sonucuna geçmemek gerekir. Onun Tanrı'ya evrenin bir parçası, evrenin her tarafına yayılmış, homojen ve kendi hareketiyle mekanik olarak evrenin hareketini belirleyen, her şeyi yöneten bir parçası olarak baktığı anlaşılmaktadır. Nasıl ki evrensel tarih, doğa yasalarının bir açığa çıkışı ise devletin gücü de, gerçekten var olan bir güç olmasından dolayı, tanrısal iradenin bir açığa çıkışını ifade eder.

Üçüncü Bölüm

İNGİLTERE'DE MATERYALİZMİN YARATTIĞI SONUÇLAR

XVII ve XVIII. yüzyıl materyalizmleri arasındaki ilişkiler – İngiltere'de materyalizmin gelişmesine olumlu bir katkıda bulunmuş olan koşullar – Fizik ve doğa bilimlerine dayanan materyalizmle dinsel inancın birleşmesi – Boyle ve Newton – Boyle: Kişiliği ve karakteri – Deneyime özel sevgisi – Boyle, mekanik evren anlayışının taraftarıdır – Newton: Karakteri ve yaşamı – Newton'un yerçekimini nasıl keşfettiği üzerine düşünceler: Newton, yerçekiminin fiziksel bir nedenden ileri geldiği hakkındaki genel varsayımı kabul etmekteydi – Bu, varlığı farz edilen nedenin göksel cisimlerin hareketlerini de belirlediği görüşünün ortaya çıkışı yakındı. Bu görüşün bir hazırlığı yapılmıştı. Bütünün etkisinin özel parçacıklara aktarılmasıyla yapılan şey, atomculuğun mantıksal bir sonucunu çıkarmaktan ibaretti. – Çarpmadan ötürü gravitasyonu meydana getiren ağırlığı olmayan bir madde varsayımını hazırlayan, Hobbes'un atomculuk konusundaki göreciliğiydi – Newton'un kendisi, bugün kuramına ilişkin olarak herkes tarafından kabul edilen yoruma en büyük bir açıklıkta karşı çıkmıştır. Ancak o, sorunun fiziksel yanını matematiksel yanından ayırmaktadır – Salt matematiksel incelemelerin başarıya erişmesinden, yeni bir fizik doğmuştur – Çağın siyasal yapısının sistemlerin sonuçları üzerindeki etkileri – J. Locke – Yaşamı, fikirlerinin gelişimi "İnsan Zihni" hakkındaki yapıtı – Diğer yazıları – John Toland: Felsefi bir dine ilişkin görüşü – Toland'ın "Maddenin Ana Özelliği Olarak Hareket" adlı incelemesi.

Yeni çağ'ın materyalist sistemlerinin gelişmesiyle, materyalizmin özellikle Hıristiyan dünyasını en çok kızdıracak yanlarını ortaya koymaktan hoşlanan bir De la Mettrie'nin gözü pek yazılarının ortaya çıkışı arasında bir yüzyıldan fazla bir süre vardır. Kuşkusuz ne Gassendi, ne de Hobbes sistemlerinin ahlaksal sonuçlarından kendilerini tümüyle kurtaramamışlardı. Ancak Gassendi yüzeysel kalmaya razı olarak, Hobbes da pek doğal görünmeyen birtakım tutarsızlıkları kabul ederek, dolaylı olarak Kiliseyle barış imzalamışlardı. Eğer XVII. ve XVIII. yüzyıl materyalistleri arasında bir fark varsa, bu, Kilise ile ilgili bakış açısını bir yana bırakırsak, esas itibariyle ahlak konusundadır. Gassendi, Epikuros ahlakının en ciddi ve en derin yanını ortaya çıkardığı halde, De la Mettrie, önemsiz bir tatminle, insan yaşamının amacının zevk olduğunu söyleyecek ve böylece iki bin yıllık bir süreden sonra sistemine ilişkin olarak yaptığı bu haksız yorumla Epikuros'un hatırasına saygısızlık edecektir. Oldukça dolambaçlı ve tuhaf yollardan ifade etmiş olmakla birlikte Hobbes, sonunda alışılagelen Hıristiyan ve burjuva ahlakını onaylamaktaydı. Kuşkusuz o bu ahlak anlayışını bir dar görüş-

lülüğün işareti olarak görüyordu. Ama bu, meşru bir dar görüşlülüktü. Bu iki adam (yani Gassendi ve Hobbes) içinde yaşadıkları çağın anlayışına uygun olarak basit ve erdemli bir yaşam sürmüşlerdir.

Bu büyük farklılığa karşın, d'Holbach'ın "*Doğa Sistemi*"ne kadar kendisini göstermeye devam edecek olan benzer eğilimlerle XVII. yüzyıl materyalizmi sürekli bir zincir oluşturur. Oysa de la Mettrie ile Vogt veya Moleschott arasında aynı biçimde yine bir yüzyıl geçmiş olmasına karşın çağımız (yani XIX. yüzyıl) materyalizmi, özel bir incelemeyi gerektirmektedir. Kant'ın felsefesi, daha da önemli olarak son yıllarda doğa bilimleri alanında yapılmış olan büyük keşifler, kuramsal bilim açısından bu özel incelemeyi zorunlu kılmaktadırlar. Öte yandan bu çağın maddi koşulları ve bu dönemde uygarlığın ilerlemesi üzerine kısa bir göz atmamız, Fransız devriminden önce gelen bütün bir dönemi iç birliğinde kavramamızı sağlayabilir.

Önce devlet ve sivil toplumu ele alırsak, XVII. ve XVIII. yüzyıllar arasında bu iki yüzyılı da bugün içinde yaşadığımız çağdan açık olarak ayıran bir benzerliğin olduğunu görürüz. Hobbes ve Gassendi saraylarda veya İngiliz ve Fransız soylularının çevresinde yaşamaktaydılar. De la Mettrie büyük Frederik tarafından korunmaktaydı. Kısaca bu son iki yüzyılın materyalizmi laik Avrupa soylular sınıfında bir destek bulmaktaydı. Onun Kilise karşısındaki tutumu da, kısmen, bu soylular sınıfının ve sarayın Kiliseyle olan ilişkilerinin durumuna göre değişmekteydi. Oysa çağımızın (XIX. yüzyılın) materyalizmi, esas itibariyle demokratik bir eğilim içindedir. O şimdi kendisine, görüşlerini ifade etme hakkına ve halkın kendisine karşı gösterdiği kabule dayanmaktadır. Bugün halk çok sayıdaki materyalist görüşlerle karışmış bir durumda bulunan bilimin sonuçlarına yabancı değildir. Bu sonuçlar, onun anlayabileceği en kolay biçimler altında bulunmaktadır. O halde XVII. yüzyıl materyalizmiyle XVIII. yüzyıl materyalizmi arasında gerçekleşen bu önemli değişmeyi anlamak için toplumun üst sınıflarının durumunu ve onda bu süre zarfında meydana gelen önemli değişiklikleri incelememiz gerekmektedir.

Her şeyden önce burada gözümüze çarpan şey, XVII. yüzyılın ikinci yarısında İngiltere'de olayların aldığı yeni yöndür. İngiltere'de krallığın yeniden getirilişinin arkasından, 1648 Devrimi boyunca egemen olmuş olan Püritenliğin dengesiz ve iki yüzlü katılığına karşı şiddetli bir tepki ortaya çıkmıştır.

II. Charles'ın sarayı bir yandan kendisini en aşırı bir sefahat yaşamının kolları arasına terk ederken, öte yandan Katolikliği desteklemekteydi. Macaulay şöyle demektedir:(34) Bu devrin devlet adamları, belki bozulmuş bir toplumun

(34) Macaulay, "*History of England*", I, Bölüm 2; Özellikle "Toplumun Törelerindeki Değişmeler" (Change in the morals of the community) ve "Siyaset Adamlarının Bozulması" (Profligacy of politicians) alt-bölümlerine bakınız.

en bozulmuş kişileriydiler. Onlar her türlü siyasal ilkeleri küçümseyerek, siyaseti kişisel tutkularının oyuncağı haline getirmişlerdi. Hafiflikleri, dünya zevklerine olan aşırı istekleri bu siyasal ahlâksızlıklarıyla at başı gitmekteydi.

Bu çağda din ve törelerle ilgili olarak saraylara egemen olan tam bir hafiflikti. Her alanda başı çeken Fransa'ydı. Fransa'nın o zamanlar en parlak durumunda olan "klasik" edebiyatı ve bütün Avrupa'daki edebi ve siyasal etkisi XIV. Louis'nin yönetimi sırasında bir araya gelerek, Fransız sarayına olduğu gibi Fransız halkına da onları faydalı olan şeylere doğru her türlü materyalistçe yönelimden uzaklaştıran bir atılım, bir soyluluk veriyorlardı. Bununla birlikte Fransa'da yönetimin merkezileştirilmesinde ortaya çıkan gelişmeler, halkın baskı altında tutulması ve sömürülmesi zihinleri kızıştırmaya başlıyor ve Büyük Devrim'i hazırlıyordu. Materyalizm İngiltere'de olduğu gibi Fransa'da da kök saldı. Ancak bu devirde Fransa'da materyalizmin yalnızca olumsuz öğeleri alındı. Oysa İngiltere'de onun ilkeleri gitgide daha geniş bir biçimde ulusal hayatın ekonomisine uygulanmaya başladı. O halde bu dönemde Fransa'daki materyalizm, İmparatorluk Roma'sının materyalizmine benzetilebilir. Fransızlar materyalizmi, önce onu bozmak, sonra da onunla kendi kendilerini bozmak üzere almaktaydılar. İngiltere'de ise durum tümüyle değişikti. Orada da toplumun üst sınıflarındaki insanlar arasında hafiflik hüküm sürmekteydi. Hiçbir yönelim ilkesine sahip olunmadığı için dindar veya dinsiz olunabilirdi. İnsanlar, tutkularının onlarda buldukları doyuma göre dindar veya dinsiz oluyorlardı. Bununla birlikte II. Charles Hobbes'un derslerinden kralın mutlak kişisel güce sahip olması gerektiği görüşünden daha iyi bir şeyler de kapmıştı. Bu kral, ateşli bir fizikçiydi. Hatta bir de laboratuarı vardı. Bütün soylular sınıfı onun örneğini izledi. Buckingham'ın kendisi bile kimyayla uğraşmaya tenezzül etmiştir. O zamanlar kimya, simyanın gizemli çekiciliğinden, filozof taşı araştırmalarından henüz kendisini kurtaramamıştı. Lordlar, yüksek mevki sahibi papazlar, yargıçlar, boş zamanlarını hidrostatik deneylerine ayırmaktaydılar. En değişik işlerde kullanılmak üzere barometreler, optik aygıtlar yapılmaktaydı. Zarif soylu kadınları gruplar hafinde laboratuarlara geliyorlar, onlara mıknatıs ve elektriğin olağanüstü eserleri gösteriliyordu. Bu hoppaca, yüzeysel merak ve amatörce heveslere gerçek bilim adamlarının ciddi ve derin incelemeleri gelip eklendi ve İngiltere, Bacon'un öndeyilerini gerçekleştirerek doğa bilimleriyle ilgili ilerleme yoluna girdi.(35) O zaman, çok yüksek ölçüde materyalist bir zihniyet her yönde kendi-

(35) Macaulay, "*Hist. of England*", I, Bölüm 3; "İngiltere'de Bilimin Durumu" (State of Science in England) – Buckle'a da bkz.: "*Hist. of Civilisation in England*", II, s. 78 ve sonrası, Brockhaus baskısı. Buckle burada özellikle "Kraliyet Kurumu"nun (Royal Society) kurulmasının etkisini ortaya koymaktadır. Çağın tümevarım zihniyeti bu kurumun çalışmalarında kendisine bir yurt bulmuştur. – Hettner, "Doğa Bilimlerinin geliştirilmesi için Londra Kraliyet Kuru-

sini göstermeye başladı. Bu zihniyet birtakım yıkıcı sonuçlara yol açmak şöyle dursun, Büyük-Britanya üzerine o zamana kadar görülmemiş bir zenginlik ve refah saçtı. Oysa yeni bir Epikurosçuluğun çarpıtılmış görüşleri ve gitgide artan bir yobazlıkla birleşen aynı materyalist zihniyet, Voltaire öncesi Fransa'sının özelliğini oluşturan o çalkantı ve aşırı uçlar arasında gidip gelme olayını doğurdu. O halde Fransa'da hafiflik gitgide artacaktı. Oysa İngiltere'de o, sadece 1648 Devriminin tinsel ilkelerinden büyük ticaret çağının materyalist ilkelerine geçiş döneminde kendisini göstermiştir. Bu geçiş döneminden söz ederken Macaulay şöyle demektedir: "Alaycı zihniyetle Püritenlik arasındaki savaş, kısa bir süre sonra bu zihniyetle ahlak arasındaki savaşa dönüştü. İki yüzlü Püritenlerin ortaya koymuş oldukları ne varsa kepaze edildi. Buna karşılık yasakladıkları ne varsa onaylanıp desteklendi. Nasıl eskiden Püritenler ağızlarını sadece İncil'den metinler okumak için açıyor idiyseler bu dönemde de insanlar sadece en kaba küfürleri savurmak için onu açıyorlardı. Şiirde Shakespeare'in üslûbu yerine Dryden'in beden zevklerini öven üslûbu geçti. Püritenizmin bu dünyaya dönük şiire olan düşmanlığı iki dönem arasında bütün yetenekleri boğmuştu".(36)

Bu tarihlerde, o zamana kadar genç erkekler tarafından oynanan kadın rolleri artık kadın sanatçılara verilmeye başlandı. Bu kadın tiyatro sanatçılarının çapkınlığı teşvikleri, serbest yaşayışları gitgide arttı ve tiyatrolar kısa bir süre sonra sefahat yuvaları oldular. Ancak bu dönemde para kazanma tutkusu da arttı ve hatta o kısa bir süre sonra zevk peşinden koşmanın yerine geçti. Bu, zenginlik elde etme yönündeki sürekli koşuşturmada yürek temizliğinin ortadan kalktığı görüldü. Ama bu arada bir önceki yüzyılın kötülüklerinden bir kısmının da ortadan kalktığı görüldü ve "zevk materyalizmi"nin yerine "ekonomi politiğin materyalizmi" geçti.(37) Ticaret ve sanayi daha önceki kuşakların tahmin edemeyeceği bir düzeye yükseldiler. Ulaşım yolları düzeldi. Uzun zamandan beri terk edilmiş maden ocakları yeniden işletmeye açıldılar. Bütün bunlar, güçlü bir biçimde uyarıldığında diğer dallarda da girişimci zihniyet ve atılımı olumlu bir tarzda destekleyen bir canlılıkla meydana geldi. Bunun sonucunda İngiltere toprakları üzerinde dev kentler ortaya çıkmaya veya o kadar büyük çapta

---

mu"nun (Regalis Societas Londini pro scenta natural promovenda) kurulmasını (15 Temmuz 1662) "II. Charles'ın en şeref verici işi" olduğunu söylemektedir ["*Literaturgeschichte d. 18 Jahrh.*", 3. baskı, I, s. 17].

(**36**) "*Hist. of England*", I, Bölüm 3, "İngiliz Kibar Edebiyatının Ahlaksızlığı" (Immorality of the polite literature of England) – Hettner'e de bkz. [*a.g.e.*, I, s. 197 ve sonrası].

(**37**) İngilizlerde klasik olan ekonomi disiplininin tam olarak oluşmuş bir bilim niteliğinde ortaya çıkışı daha sonra ise de, bu sözünü ettiğimiz dönemde, onun tohumlarına rastlanmaktadır. "Ekonomi politiğin materyalizmi" daha Mandeville'in, "*Arıların Öyküsü*"nde (1708) tamamen gelişmiş olarak bulunmaktadır. Hettner'e bkz. ["*Literaturgesch. d. 18. Jahr.h.*", I, s. 206 ve sonrası].

gelişmeye başladılar ki iki yüzyıl içinde Büyük-Britanya dünyanın en zengin ülkesi haline geldi .(38)

İngiltere'de materyalist felsefe, verimli bir ortam buldu. Nasıl Fransız devrimini Voltaire hazırlamışsa, İngiltere'nin bu olağanüstü ilerlemesi de kuşkusuz Bacon ve Hobbes'tan, Newton'a kadar birbirini izleyen büyük filozof ve fizikçilerin çalışmalarının ürünü olmuştur. Ancak kolayca kabul edilecektir ki felsefe İngiliz halkının yaşamına nüfuz ederken kendi kendisi olmaktan vazgeçmişti. Hobbes, materyalizmi o kadar iyi bir biçimde tamamlamıştı ki ondan sonra ona eklenecek bir şey kalmamıştı.

İngiltere'de Hobbes'tan sonra kurgusal felsefe yerini pratik çalışmalara bırakarak geri çekildi. Epikuros, felsefenin yardımıyla bireye faydalı olmak istiyordu. Hobbes ise felsefenin kendisiyle değil, ondan çıkan sonuçlarla bütün toplumun ilerlemesini hızlandırmak istiyordu. Epikuros her şeyden önce dini ortadan kaldırmaya çalışıyordu. Hobbes ise dini kullanıyor ve muhtemelen, "toplumsal boşinanç"a doğal bir tarzda saygı gösterenleri, aynı sonuca erişmek için felsefenin ilk derslerine ihtiyaç duyanlardan daha iyi yurttaşlar olarak görüyordu. Halkla ilgili olarak dinin amacına daha kolay nasıl erişilebilir? İnançların basit olarak kuşaktan kuşağa aktarılmasıyla mı, yoksa bireylerin din konusundaki görüşlerini saptamadan önce var olan otoriteye saygı göstermekle işe başlayıp onun zorunluluğunu anlamaları gerektiğini görmeleriyle mi? Kuşkusuz ki bu birinciyle ona daha kolay erişilebilir.

Zaten yurttaşların felsefenin kendisini bilmeksizin ondan çıkar kuralları uygulamaya başladıkları, yani genel olarak devletin otoritesine boyun eğdikleri, sadece başarıdan emin oldukları zaman baş kaldırdıkları, geri kalan normal zamanlarda ise bütün güçlerini, bütün etkinliklerini maddi yaşamlarının iyileştirilmesi, yeni şeylerin üretilmesi ve var olan kurumların yetkinleştirilmesi üzerinde yoğunlaştırdıkları an, felsefe toplumsal yaşamda gereksiz bir şey olur. Eğer herkese felsefe öğretmek gereği olmaksızın toplumların bu yola sokulması başarılırsa, kuşkusuz, felsefeye harcanması gereken emekten tasarruf edilmiş olacaktır. Bu durumda felsefenin toplum için en iyi ve en faydalı bir şey olarak bu sözünü ettiğimiz durumun devam ettirilmesini sağlamaktan başka bir görevi olmayacaktır. Felsefe bu durumda sadece krallar, onların danışmanları veya soyluların önderleri için gerekli olacaktır. Çünkü bu kişilerin görevi işlerin normal akışını devam ettirmektir.

Hobbes'un sisteminin bu zorunlu sonuçları sanki çağdaş İngiliz uygarlığı tarihinden çıkarılmışlardır. İngiliz halkı Hobbes'un çizmiş olduğu davranış kurallarına o kadar titizlikle uymuştur! Yüksek soylu sınıfı serbest, özgür düşünme

---

(38) Macaulay, "*Hist. of England*", I, 3; "Kentlerin Büyümesi" (Growth of the Towns).

hakkını sadece kendisine saklamıştır ve bu özgür düşüncesini dinsel kurumlara karşı içten (yoksa acaba "içten hale gelmiş" mi demeliydik?) bir saygısıyla birlikte devam ettirmiştir. İngiliz iş adamları dinsel doğrulara ilişkin her türlü kuşkuyu "pratik değeri olmayan şeyler" olarak görmüşlerdir. Onlar bu dinsel doğrular hakkındaki kuramsal incelemelerin ortaya çıkardığı çelişik kanıtlardan hiç bir şey anlamamış görünmektedirler ve eğer onlar Almancılık'tan (germanisme) korkmaktaysalar, bu öbür dünyadaki yaşamla ilgili umutlarından çok var olan yaşama düzenlerini koruma kaygıları ile ilgilidir. Kadınlar, çocuklar ve duygusal mizaçlı insanlara gelince, onlar dine tümüyle ve yürekten bağlıdırlar. Baskı altında tutulmaları için duygusal yaşamın incelikleri kesinlikle zorunlu görülmeyen toplumun aşağı tabakalarına ait insanlara gelince, onların din adına bildikleri hemen hemen sadece Tanrı korkusu ve papazlardır. Kısaca bu zamanın İngiltere'sinde kurgusal felsefe, hadi zararlı demeyelim ama, gereksiz bir şey olarak görülmektedir. Doğa felsefesi kavramı yerine fizik felsefesi geçmiştir ve Hıristiyanlıkla çok iyi uyuşan ılımlı bir bencillik, devlet için olduğu gibi bireyler için de ahlakın biricik temeli olarak toplumun bütün tabakalarına yayılmış ve kabul edilmiştir.

Çağdaş İngiltere'nin geçirmiş olduğu bu kadar özgün ve örnek değişimi sadece Hobbes'la açıklamak gibi bir düşünceye sahip değiliz. Tersine daha çok gerek Hobbes'un felsefesini, gerekse ondan sonra İngiliz ulusunun karakterinde ortaya çıkan bu büyük değişimi İngiliz halkının gelişmesinin bu döneminde sahip olduğu canlı ve kendisine özgü niteliklerinden, tarihsel ve maddi koşullarının bütününden çıkarmamız gerekir. Her halükarda İngilizlerin toplumsal yaşamının belirgin niteliğini oluşturacak olan bu olayları adeta kâhince bir tahminle önceden sezmiş ve onların bir tablosunu çizmiş olmasından ötürü Hobbes'u övmeye hakkımız vardır.(39) Genellikle gerçek, herhangi bir felsefe sisteminden

(39) Buckle, Hobbes hakkında şunları söylemektedir: "XVII. yüzyılda papazlar sınıfının en tehlikeli düşmanı hiç kuşkusuz zamanının en ince bir diyalektikçisi olan, ayrıca büyük bir düşünce açıklığına sahip ve İngiliz metafizikçileri arasında sadece Berkeley'den daha aşağıda olan Hobbes'tur" ["*Hist. of Civilisation*", II, s. 95]. "Yaşamı boyunca ve ölümünden birkaç yıl sonrasına kadar kendi başına düşünmek cesaretini gösteren her insan bir Hobbesçu veya bazen denildiği gibi "hobbian" olarak damgalanıyordu"

Bu düşüncelerde doğruluk payı vardır. Yalnız madalyonun tersi göz önüne alınmazsa, onlar Hobbes ve etkisi ile ilgili olarak ancak eksik bir fikir verebilirler. Madalyonun ters yüzünü de Macaulay anlatmaktadır. "Thomas Hobbes kendisinden önce gelen bütün metafizikçilerden daha kesin ve daha parlak bir biçimde, kralın iradesinin doğru ve yanlışın ölçütünü oluşturduğunu ve her uyruğun, onun isteğine göre Katolikliği, Müslümanlığı veya putataparlığı benimsemeye hazır olması gerektiğini ortaya koymuştu. Hobbes'un düşüncelerinde neyin doğru, neyin yanlış olduğunu değerlendirme yeteneğinde olmayan binlerce insan, kralın görevlerini yücelten, ahlakı çözüp gevşeten ve dini basit bir devlet işi düzeyine indiren bu kuramı benimsemek için birbirleriyle yarıştılar. Hobbesçuluk kısa bir süre sonra hemen hemen iyi eğitim görmüş her insanın

daha karmaşık, daha çelişiktir ve insanların davranışı, bir düşünürün bütün çabalarına rağmen bir araya getiremeyeceği kadar çok sayıdaki çelişkiyi içinde barındırır. İşte dindar ve aynı zamanda materyalist İngiltere de bize bunun çok çarpıcı bir örneğini vermektedir.

Bu devirde İngiltere'de fizik bilimleri alanında da Kıta Avrupa'sının bilginlerini hâlâ şaşırtmakta devam eden tuhaf bir ittifakın ortaya çıktığı görüldü. Bu, tümüyle materyalist bir sistemin, dinsel geleneğin görüş ve pratiklerine göstermekte devam ettiği büyük bir saygıyla birlikte bulunmasıdır. Hobbes'un hemen arkasından gelen kuşakta bu eğilimi özellikle iki kişi temsil etmektedirler. Bunlar kimyacı Boyle ile İsaac Newton'dur.

Bugünün kuşağı bu iki insanı derin bir uçurumla birbirinden ayrılmış olarak görmektedir. Boyle bugün artık sadece kimya tarihinde anılmaktadır. Kültür tarihindeki önemi ise hemen hemen tümüyle unutulmuştur. Oysa Newton, birinci sınıf bir bilim yıldızı olarak parlamasına devam etmektedir.(40) Ne var ki çağdaşları Boyle ve Newton'u, bugün bizim onları değerlendirdiğimiz açıdan değerlendirmiyorlardı ve daha ciddi, daha özenli bir bilim veya kültür tarihi de bizim bugünkü anlayışımızı paylaşmayacaktır. Bu tarih, Newton'u bugün bizim genel olarak övdüğümüzden daha az ateşli bir tarzda övecek, buna karşılık Boyle'a bilimler tarihinde şerefli bir yer ayıracaktır. Ancak Newton gene de ikisinden en büyüğü olarak kalacaktır ve gravitasyon ilkesinin göksel cisimlere uygulanması daha ziyade zamanın olgunlaştırmış olduğu bir sonuç gibi görünmekteyse de, bu sonuca bu kadar yüksek düzeyde bir matematik bilgisini, bir fizik yöntemini ve inatçı bir çalışma gücünü kişiliğinde toplayan bir adam tarafından

---

karakterinin temel bir parçası haline geldi" ["*History of England*", I, 3: "Toplumun Törelerindeki Değişmeler"]. Daha sonra Macaulay, çok yerinde bir biçimde bu düşüncesiz, kibar beyler sayesinde Anglikan kilisesi papazlarının zenginlik ve saygınlıklarına yeniden kavuştuklarını söylemektedir. Zevklerine düşkün soylulardan meydana gelen bu yüksek rütbeli papazlar, yaşamlarını Kilise'nin kurallarına göre düzenlemeye pek az istekliydiler. Ama öte yandan "dizlerine kadar kan içinde yürüyerek" katedralleri, piskoposluk sarayları, formüllerinin her satırı ve elbiselerinin en küçük bir teli için savaşmaya hazırdılar. Macaulay'ın Bacon üzerine ünlü incelemesinde Hobbes hakkında şu dikkat çekici pasaja rastlanmaktadır: "Onun (Bacon) keskin gözü, kısa bir süre sonra Thomas Hobbes'un üstün yeteneklerini keşfetti. Bununla birlikte onun ne bu öğrencisinin niteliklerini tam olarak değerlendirmiş olması, ne de herhalde o kadar sağlam ve keskin görüşlü bu zihnin kendisinden sonra gelecek iki kuşak üzerinde gerek iyi, gerekse kötü yönde yapacağı büyük etkiyi tahmin etmiş olması muhtemeldir"

(40) Buckle, daha doğru bir değerlendirmede bulunmaktadır: "Bacon'un ölümünden sonraki dönemde en seçkin İngilizlerden biri kuşkusuz Boyle olmuştur. O, çağdaşları ile karşılaştırılırsa, özgün bir düşünür olarak kuşkusuz kendisinden çok daha aşağı birdüzeyde olmakla birlikte hemen Newton'un arkasına yerleştirilebilir" ["*Hist. of Civilisation*", II, s. 75]. Yalnız bu son değerlendirmeye katılmakta tereddüt ediyoruz. Çünkü Newton'un büyüklüğü kesinlikle düşüncesinin özgünlüğünden değil, matematiğe karşı ender bir yeteneğin metinde sözünü ettiğimiz niteliklerle birlikte bulunmasından ileri gelmektedir.

erişilmiş olması asla basit bir rastlantı değildir. Boyle, bütün doğa olaylarını fizik ve mekanikle açıklamak konusunda Newton'la tam bir görüş birliği içindeydi. O, yaşça Newton'dan büyüktü ve fizik bilimlerinin incelemelerine materyalist ilkeleri sokup benimsetmekte en büyük bir katkıda bulunmuş insanlardan biri olarak kabul edilebilir. Kimyada Boyle ile yeni bir çağ açılmıştır.(41). Boyle, simya ve Aristoteles'in görüşleriyle ilişkilerini tümüyle koparmıştır. Bu iki doğa araştırıcısı (Boyle ve Newton), pozitif bilimlere Gassendi ve Hobbes'un felsefelerini soktukları ve buluşları sayesinde bu felsefeyi kesin olarak zafere ulaştırdıkları halde, Hobbes gibi herhangi bir art düşünceleri olmaksızın, gerçekten içtenlikle, evrenin bir ilk nedeni olan Tanrı'ya inançlarını korumaktaydılar. Ne var ki onlar, olaylar dünyası ile uğraştıklarından, bu amaçlarına ancak yetersiz olarak ve bazı sakıncalarla erişebilmişlerdir. Bununla birlikte böylelikle filozof olarak değerlerinden kaybettikleri ölçüde de fizik bilimlerinin yönteminin gelişmesi üzerine sağlıklı bir etkide bulunmuşlardır. Boyle ve Newton, diğer birçok alanda oldukları gibi özellikle şu noktada da öncü olmuşlardır: Onlar deneysel araştırmaların verimli alanıyla içinde bulundukları durumda bilimin üstünde olan veya hiç olmazsa bilim tarafından ele alınamayan sorunlar arasında kesin bir ayrım yapmışlardır. O halde onların her ikisinde de yönteme ilişkin çok büyük bir ilgi kendisini göstermektedir. Kurgusal sorunlar ise onları hemen hemen hiç ilgilendirmemektedir. Onlar kesin olarak deneycidirler ve bu, özellikle Newton'la ilgili olarak doğrudur. O halde onun genel çekim ilkesi ve matematik hakkındaki bilgisi gözlerimizi kamaştırmamalı ve Newton'da sadece bir tümdengelim dehasının varlığını görmemeliyiz.

Kont Richard de Cork'un oğlu olan Robert Boyle (doğumu 1626), babasından kalan büyük servetini, tümüyle, bilimsel araştırmalar uğruna harcamıştır. Karakteri itibariyle melankolik ve içine kapanık biri olan Böyle, büyük ihtimalle fizik bilimlerinin Hıristiyanlıkla ilgili zihninde yaratmış olduğu kuşkuları çok ciddiye almış ve bir yandan İncil ve bu konudaki derin kişisel düşünceleri yardımıyla bu kuşkularını yenmeye çalışırken, öte yandan diğer insanları da

---

(41) Böylece Gmelin ["*Gesch. der Chemie.*", Goettingen, 1798] kimya tarihinin ikinci veya çağdaş dönemini Boyle'la (1661-1690) başlatmaktadır. O, haklı olarak simyanın o kadar çok zihin ve bilim üzerinde haksız olarak sahip olma iddiasında bulunduğu egemenliğini yıkmakta başka hiç kimsenin Boyle kadar katkıda bulunmamış olduğuna dikkati çekmektedir (II, 35). Kopp, Boyle'dan ayrıntılı olarak söz etmektedir: "Boyle'da, kimya alanındaki çabaları salt olarak doğayı incelemek yüce amacına yönelmiş ilk kimyacıyı görüyoruz" ["*Gesch. der Chemie.*", s. 163 ve sonrası]. Kopp, tarihinin özel bölümlerinde, özellikle "*Gesch. der Affinitätslehre*", II, s. 274 ve devamında sık sık ondan söz etmektedir. Burada söylediği birçok şey arasında Boyle'la ilgili olarak, onun elementer moleküller üzerindeki araştırmalarını tamamen çağdaş kimyanın anlayışına uygun olarak tasarladığını ileri sürmektedir.

inançla bilim arasında bir uzlaşmanın var olduğuna inandırmak arzusunu duymuştur. Bu amaçla halka açık konferanslar düzenlemiştir. Bu konferanslardan çeşitli yazılar ve özellikle Clarke'ın içlerinde Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalıştığı çeşitli incelemeleri çıkmıştır. Newton'un evren anlayışından hareket ederek doğal bir din oluşturmaya çalışan Clarke, bu sisteme boyun eğmek istemeyen bütün görüşlerle savaşmıştır. O halde o sadece Leibniz ve Spinoza'ya karşı değil, materyalizm ve duyumculuğun kurucuları olan Hobbes ve Locke'a karşı da yazılar yazmıştır. Ne var ki Clarke'ın kendilerini izlediği Boyle ve Newton tarafından tasarlanmış olan bütün bu evren anlayışı, yani o kadar özgün bir tarzda dinsel öğelerle birleştirilmiş olan bu anlayışın kendisi de kısmen bu aynı materyalizm üzerine dayanmakta ve ondan yeni sonuçlar çıkarmakla yetinmektedir.

Boyle'un dinsel veya düşçü (reveur) karakterini göz önüne alırsak, simyanın bütün boş inceliklerini gün ışığına çıkarttıran o sağlam yargısına şaşmaya hakkımız vardır. Ancak öte yandan onun fizik bilimleriyle ilgili görüşlerinin yer yer kimyada ve özellikle tıpta, bu devirde genel olarak hâlâ bilim alanında hüküm sürmekte olan mistisizmin izlerini taşımakta olduğu da yadsınamaz. Bununla birlikte Boyle, mistisizmin en etkili bir düşmanı olmuştur. Sadece adında bile geleneğe karşı savaş ilan eden "*Şüpheci Kimyacı*" (Chemista Scepticus) adlı yapıtı, kimya tarihinde haklı olarak yeni bir devrin başlangıcı kabul edilir. Boyle fizikte çok önemli keşiflerde bulunmuştur. Daha sonraları onun bu keşifleri kısmen başkalarına mal edilmiştir. Ancak öte yandan onun kuramlarının birçok açıdan karanlık ve yetersiz olduğu da yadsınamaz. Boyle, kesin sonuçlar ortaya koymaktan daha fazla zihinleri uyaran ve hazırlayan bir adamdır.(42).

---

(42) Buckle (II, s. 5) Boyle'a, özellikle, renk ve sıcaklığın ilişkileri üzerine ilk deneyleri, hidrostatiğin temelini ve daha sonra Mariotte yasası olarak adlandırılacak olan havanın basıncının yoğunluğu ile doğru orantılı olarak arttığını söyleyen yasanın ilk keşfini mal etmektedir. Hidrostatik alanında Buckle, Boyle'u sadece diğer İngilizlere oranla övmektedir; böylece dolaylı olarak Pascal'ın üstünlüğünü kabul etmektedir. Aynı yapıtta 68 numaralı nota bakınız. Yalnız burada Buckle'ın hidrostatik alanında Boyle gibi Pascal'ın başarısını da fazla abartıp abartmadığını kendi kendimize sorabiliriz. Dühring'e göre ["*Gesch. d. Princ. der Mechanik*", s. 90 ve sonrası] bu alanda gerçekten yaratıcı olan Galile'dir. Pascal'a gelince o, Galile'nin ilkelerini ustaca uygulamaktan başka bir şey yapmamıştır. Dühring'in adını bile anmadığı Boyle'un değeri, bu durumda, sadece deney aracılığıyla bu yeni ilkelerin doğruluğunu kanıtlamasında bulunacaktır. Mariotte yasasına gelince, Boyle'un bu konudaki önceliği de bana tartışılmaz bir şey gibi görünmemektedir. Boyle fazla aceleci genellemelere karşı büyük bir antipati duyuyordu ve anlaşıldığına göre sıkı bir biçimde formüle edilmiş yasaların öneminin de tam olarak bilincinde değildi. Bu konu ile ilgili ana yapıtında ["*Continuation of new experiments touching the spring and weight of the air and their effects*", Oxford, 1669], havanın basıncının, yoğunluğuna bağlı olduğu görüşü elle tutulur bir durumdadır. Hatta Boyle, kapta kalmış havanın basınç ve yoğunluğunu sayısal olarak belirlemek üzere yöntemler bile verir. Ama gene de sonuç hiçbir yerde kesin olarak belirtilmiş

Bütün doğal kusurlarına karşın Boyle'u o kadar emin bir tarzda yöneten şey, her şeyden önce, Skolastik bilginlerin boş sözlerine ve uydurma bilimlerine karşı duyduğu şiddetli nefretle, önünde gördüğü ve başkalarına da deneylerinin sonuçları olarak gösterebileceği şeylere olan kesin güveniydi.(43) Boyle, II. Charles tarafından kurulan "Kraliyet Kurumu"nun (Royal Society) ilk üyelerinden biri olmuş ve hiç kuşkusuz bu kurumun zihniyeti doğrultusunda herkesten fazla çalışmıştır. Boyle, deneylerine ilişkin düzenli bir günlük tutmaktaydı.(44) ve herhangi bir önemli keşif yaptığında, onu kendi gözleriyle değerlendirebilmeleri için meslektaşlarına ve diğer uzman kişilere göstermeyi hiçbir zaman unutmamaktaydı. Yalnız başına bu çalışma tarzının kendisi bile Boyle'a çağdaş fizik bilimleri tarihinde önemli bir yer sağlar. Yapılmış olan deneyler başkalarının deneyleriyle denetlenmemiş olsalardı, bu bilimler bugün erişmiş oldukları yüksek düzeye erişemezlerdi.

Boyle'un deneyime olan bu eğilimi, doğanın cisimlerinin özüne ilişkin materyalist anlayışı tarafından son derecede kuvvetle desteklenmektedir. Bu konuyla ilgili olarak onun "*Formlar ve Niteliklerin Kaynağı*" adlı bilimsel incelemesini anmamız gerekir.(45) Bu incelemesinde Boyle, yapıtlarından yararlanmış olduğu bir dizi Aristoteles düşmanının adını anar. Ancak kendisinden en çok faydalanmış olduğu kitap, Gassendi'nin Epikuros'un felsefesi hakkında yazmış olduğu küçük, fakat çok önemli "*Özet*"idir (*Compendium*). Boyle bu yapıttaki görüşleri daha önceden benimsememiş olmasından ötürü üzüntü duyar.(46) Boyle'un diğer incelemelerinde de aynı tarzda Epikuros'un felsefesinin övülmesine rastlarız. Ancak onun bu felsefenin tanrıtanımaz sonuçlarına en şiddetli bir biçimde karşı çıktığı da bir gerçektir. Gassendi'den söz ettiğimizde onun karşı çıkışlarının içtenliğinden kuşkulanılabileceğini görmüştük. Boyle'a gelince, onun içtenliğinden kuşku duyulamaz. Boyle evreni Strasbourg'un sanatsal saati-

---

değildir. Böylece o, örneğin şöyle der: "Küvette sıkıştırılmış havanın farklı genişleme derecelerini tüp içinde yükselen cıvanın bu derecelere karşılık olan yükseklikleri ile karşılaştırarak havanın elastikliği hakkında bir yargıda bulunulabilir. *Ancak ben bu kadar ilginç olan bu gözlemlere devam etmedim*" [Exp. 1, § 6, s. 4 (Benim yararlandığım 1694'de Cenevre'de basılan Latince baskıda].

(43) Boyle'u belki çağdaş fizikçiler içinde iyi tasarlanmış ve düzenlenmiş aygıtların yapımı üzerinde ısrar eden ilk kişi olmasından ötürü de övebiliriz.

(44) Özellikle "*Experimantorum nov. physico-mech. continuatio*" (1680, Londra) adlı bilimsel incelemesine bakınız. Burada deneylerin yapılmış olduğu günler tam olarak belirtilmiştir.

(45) "*Origin of forms qualities, according to the corpuscular philosophy*", Oxford, 1664. Daha sonra Latince Oxford (1669) ve Cenevre baskıları (1688). Ben bu son baskıyı kullanıyorum.

(46) *a.g.e.*: "Eğer onu daha evvel okumuş olsaydım, Gassendi'nin Epikuros hakkındaki bu küçük, fakat özlü yapıtından kuşkusuz daha çok yararlanırdım" (plus certe commodi e parvo illo sed locupletissimo Gasendi syntagmate philosophiae Epicuri perceperam, modo tempestivius illi me assuevissem).

ne benzetmektedir.(47) Onun için evren, değişmeyen yasalara göre işleyen büyük bir mekanik yapıdır. Ancak özellikle sözü edilen Strasbourg'daki saat gibi onun da akıllı bir yaratıcısı olmalıdır. Epikurosçuluğun bütün görüşleri içinde Boyle özellikle, "uyum"u "uyumsuzluk"tan çıkaran Empedoklesçi görüşü reddeder. Onun Newton'unkiyle tıpatıp aynı olan evren anlayışı, tanrıbilimi bizzat mekanizmin kendisi üzerine kurar. Acaba Boyle kendisinden daha genç olan ve Gassendi'ye o da büyük bir saygı besleyen Newton'la ilişkilerinden etkilenmiş midir? Yoksa bunun tam tersine bu alışverişte daha çok almış olan Newton mudur? Bunu bilemiyoruz. Yalnız bu iki İngiliz bilgininin, Tanrı'yı, atomların ilk hareket ettiricisi olarak kabul etmekte görüş birliği içinde olduklarını ve daha sonraları da doğanın işleyişinde Tanrı'nın değiştirici müdahalelerine hayran olduklarını belirtmekle yetinelim. Bununla birlikte genel kural olarak onlar, doğada meydana gelen her şeyi atomların hareketine ilişkin mekanik yasalarla açıklamaktaydılar.

Demokritos'un kendilerine "atomlar" adını vermesine neden olan atomların "bölünemezlikleri", genellikle çağdaş düşünürler tarafından pek önem verilmeyen bir özellikleridir. Bu konuda ya atomları yaratan Tanrı'nın onları parçalamaya da gücünün yetmesi gerektiği kanıtı ileri sürülür veya en açık bir örneğini Hobbes'ta gördüğümüz "görecilik" yardıma çağırılır. Maddi dünyanın öğelerinde bile artık mutlak sonsuz küçük kabul edilmez. Boyle, bu noktada hemen hemen hiçbir kaygı duymaz. Kuramına "Cisimcikler Felsefesi" adını verir (Philosophia Corpuscularis). Bununla birlikte o, Descartes'ın atomculuğa soktuğu büyük değişikliklere katılmaktan uzaktır. Boyle, maddenin nüfuz edilemezliğini ve Descartes'a karşı olarak boşluğun varlığını kabul eder. Bu sorun onunla havadan yoksun boş uzayda bile daha ince yapıda bir tür havadan başka bir şey görmeyen Hobbes arasında çok sert bir tartışmaya yol açmıştır.(48) Boyle, maddenin en küçük bir parçasının bile, belli bir biçimi, büyüklüğü ve hareketi olduğunu kabul etmektedir. Bu küçük parçalardan çoğu bir araya geldiğinde, onların uzaydaki durumları (position) ve bir araya geliş biçimlerini de hesaba katmak gerekir. Boyle'da da cisimlerin insanın duyu organları üzerinde bıraktıkları farklı izlenimler, Demokritos ve Epikuros'ta olduğu gibi tümüyle bu öğelerin

---

(47) Bu savın geniş olarak ele alınıp işlendiği "*Utilitate phil. naturalis*"in "Exercitatio IV" kısmına bakınız: "*Deneysel doğa felsefesinin yararları üzerine bazı düşünceler*" (Some considerations touching the usefulness of experimental natural philosophy) ilk kez Oxford'da 1663 ve 1664 yıllarında basıldılar. Latince baskısı "*Exerciationes de Utilitate phil. nat.*" adıyla 1692'de Lindaviae'de yayınlandı. Gmelin Londra'da basılan bir diğer Latince baskısından söz etmektedir ["*Gesch. d. Chemie.*", II, s. 101].

(48) Şu küçük kitapçığa bakınız: "*Examen dialogi physici domini Hobbes de natura aeris*" Genevae, 1695.

farklılıklarıyla açıklanır.(49) Ancak Boyle her yerde psikolojik sorunlara fazla girmekten kaçınır. O ancak Yaratım'dan bir önceki günün akşamı dünyanın içinde bulunmuş olduğu biçimiyle ilgilendiğini söyler. Bununla dar anlamda bir maddi nesneler sistemi olarak dünyayla ilgilendiğini belirtmek ister.(50) Şeylerin doğuş ve yok oluşları İlkçağ atomcuları için olduğu gibi Boyle için de parçacıkların bir araya gelmesi ve ayrılmasından ibarettir ve Boyle, her zaman için mucizelere bir ihtiyat payı bırakmakla birlikte,(51) organik yaşam süreçlerini de aynı açıdan ele alıp inceler.(52). Descartes'ın, ölüm anında sadece ruhun hareket ettirici gücünün bedeni terk etmekle kalmadığı, bunun yanında bedenin iç organlarının da tahrip olduğu genel görüşünü Boyle doğrular ve bu görüşü desteklemek üzere fizyolojik kanıtlar getirir. Daha önce ruhun etkinliğinden bilinen birçok olayın gerçekte salt bedensel nitelikte olduğunu gösterir.(53). Boyle, aynı açıklıkla, tıpçı-mekanikçi (medico-mecanique) eğilimin ilk temsilcilerinden biri olarak, ilaçlar ve zehirler hakkındaki yaygın kurama karşı çıkar. Bu kuram, bu ilaç ve zehirlerin insan bedeni üzerinde meydana getirdikleri etkilerin örneğin terleme, uyuşturma vb. nin, onların özel bir niteliklerinin, özel güçlerinin (vertu) bir sonucu olduğunu ileri sürmektedir. Oysa Boyle'a göre ortaya çıkan bu etki, bu maddelerin genel niteliklerinin organizmanın özel yapısıyla bir araya gelmesinin sonucundan başka bir şey değildir. Bu bağlamda, basit olarak havanda dövülmüş cam parçacıklarının bağırsakları tahrip ettiğini kabul etmek yerine

---

(49) "*De origine qualitatum et formarum*", Genevae, 1588, s. 28 ve sonrası. Yalnız burada Boyle'un hareketi, maddenin özsel bir niteliği olarak almadığına dikkat etmek gerekir. Boyle'a göre madde, sükunette bulunduğu zaman bile doğası bakımından değişmez. Ancak hareket, maddenin "birinci dereceden bir modus"udur ve maddenin cisimciklere bölünmesi, Descartes'ta olduğu gibi hareketin bir sonucudur. (Bu aynı yapıtta s. 44 ve sonrasına da bakınız).

(50) Bkz: "*Tractatus de ipsa natura*" Bu da felsefi bakımdan önemli bir incelemedir. Cenevre baskısı I. kısım, sonda, s. 8. (Burada da ancak 1688 Cenev Latince baskısını zikredebiliyorum).

(51) Böylece örneğin "*Tractatus de ipsa natura*" s. 76'da Boyle, evrenin işleyişindeki düzenliliği övmektedir. Güneş tutulmaları, Nil'in taşmaları vb. gibi görünüşteki düzensizlikler bile, yazara göre, Tanrı tarafından bütün zamanlar için bir defada yaratılmış olan doğanın işleyiş kurallarının öngörülen sonuçları olarak kabul edilmelidirler. Joshua'nın emri üzerine Güneş'in durması ve İsraillilerin Kızıl Deniz'den geçişleri ise Tanrı'nın özel işe karışması sonucu ortaya çıkması mümkün ender ve önemli ayrıcalıklı durumlar olarak göz önüne alınmaktadırlar.

(52) "*De utilitate phil. exper. exerc.*", V § 4 (Lindaviae, 1692, s. 308) "İnsan vücudu bana basit bir organlar ve sıvı kısımlar toplamı olarak görünmemektedir. O bana kendi aralarında birbirleriyle birleşen birtakım parçalardan meydana gelen bir makine gibi görünmektedir" (Corpus enim hominis vivi non saltem concipio tanquam membrorum et liquorum congreriem simplicem, sed tanquam machinam e partibus certis sidi adunitis consistentem). "*De Origine Formarum*", s. 2: "Canlıların vücutları, yani bu bilgiç ve özenle yapılmış makineler" (corpora viventum, curiosas hasce et elaboratus machinas). Diğer birçok pasajda da buna benzer örnekler vardır.

(53) "*De Origine Formarum*", Gen., 1688, s. 81.

camın belli bir "sağlığa zararlı" niteliğe (facultas de leteria) sahip olduğu görüşü bile ileri sürülmüştür.(54) Bu tür yöntem sorunlarına karşı ilgisi pozitif araştırmalara karşı olan ilgisi kadar büyük olan Boyle, bir dizi bilimsel inceleme yazısında sıcaklığın, mıknatısın, elektriğin, bileşik cisimlerdeki değişmelerin mekanik özlerini göstermeye çalışmıştır. Buralarda Epikuros'tan daha açık kavramlara sahip olmakla birlikte, çoğu zaman onun gibi basit "olanaklar" üzerinde tartışmakla yetinmek zorunda kalmıştır. Ancak bu tartışmaları, onu her yerde peşinden koşmakta olduğu o en yakın amacına ulaştırmakta yeterli olmuşlardır. Bu amaç, her türlü gizli (occulte) nitelikleri, özsel formları dışarı atmak, bütün doğa olayları alanına gözle görünür bir nedensellik anlayışını egemen kılmaktır.

Evren hakkında mekanik bir kuramı tesis etmekte Newton'un etkisi daha az karmaşık, ancak daha güçlü olmuştur. Tanrıbilim öğretisinde Boyle'dan daha ılımlı, hatta gelenekçi Hıristiyanlar tarafından Socinianist olmasından kuşkulanılmış olan Newton, ileri yaşlarında ve artık zekâsının zayıflamaya yüz tutmuş olduğu bir dönemde, büyük bilimsel buluşlarıyla o kadar tuhaf bir çelişki meydana getiren Yuhanna Apokalyps'i üzerindeki mistik düşüncelerine kapılmıştır.(55) Büyük eserinin tamamlanmasına kadarki yaşamı, olağanüstü matematik yeteneğini geliştirmek ve sükûnet içinde büyük ve geniş kapsamlı çalışmalarını bitirmek için gerekli olan bütün imkânlara sahip bir bilginin sakin ve sessiz yaşamı olmuştur. Kendisine verilen parlak görevle (Krallık darphanesi müdürlüğü) bir anda bilimsel çabalarının ödülünü almış olan Newton.(56) ününü oluşturan çalışmalarına önemli yeni bir şey eklemeksizin daha uzun yıllar yaşamıştır. Çocukluğunda Newton, sadece mekaniğe karşı yeteneğiyle kendini göstermiş görünmektedir. Kendi halinde ve hastalıklı bir çocuk olan Newton, okulda sivrilmemiştir ve akrabalarının mesleğine ilişkin hiç bir özel yetenek göstermemiştir. Ancak 18 yaşında Cambridge'de Trinity kolejine girdiğinden (1660) kısa bir süre sonra, geometri teoremlerini öğrenmesindeki kolaylık ve özgünlüğü ile hocasını şaşırtmıştır. O halde Newton, XVII. yüzyılda örneklerine o kadar sık rastladığımız, şu adeta matematik için yaratılmış zekâlardan birisidir. İnsanın bunları görünce, adeta Avrupa ırkının doğuştan bu yönde gelişmiş genel bir içgüdüye sahip olduğuna inanası gelmektedir. Gerçekten Newton'un elde etmiş olduğu sonuçların derinlemesine bir incelenmesi, onların he-

---

(54) *a.g.e.*, s. 8

(55) Newton, "*Annotationes in Vaticina Danielis, Habacuci et Apocalypseos*", Londra, 1713.

(56) Newton 1696 yılında 15.000 sterlinglik bir maaşla Krallık Darphanesi yöneticiliğine atandı. Söylendiğine göre el yazmalarından bir bölümünün kaybolması, 1693 yılından itibaren, zihinsel yetilerini bozacak ölçüde onu üzmüş ve hasta etmiştir. Whevell'in "*Histoire des Sciences Inductives*" adlı yapıtının çevirisinde (*Gesch. d. ind. Wissenschaften*) Littrow'un Newton'un yaşam öyküsü hakkında verdiği bilgilere bakınız: (Stuttgart, 1840, II, s. 163, not).

men hemen her zaman ustaca ve sabırlı bir matematik çalışmasının ürünü olduklarını göstermektedir. Newton 1664 yılından itibaren "fluxion"lar (sonsuz küçükler) hesabını tasarlamıştır. Ama onu ancak 20 yıl sonra, Leibniz bu yaratımının şerefini elinden almak tehlikesini gösterdiği zaman, yayınlayacaktır. Newton, gravitasyon fikrini de hemen hemen bu kadar uzun bir süre zihninde saklı tutmuştur. Ancak "sonsuz küçükler" kuramı, hesaplamalarındaki verimliliğini derhal parlak bir biçimde kanıtladığı halde, dünyadaki cisimlerin düşüşüyle gök cisimlerinin birbirlerini çekişini aynı bir yasanın yönettiğini kanıtlamak için öncülleri o an için henüz var olmayan matematik bir formüle ihtiyaç vardı. Newton'un birini sessizce kullanmak, diğerini ise olgunlaşmaya bırakmak için, bu iki büyük buluşunu o kadar uzun bir süre kafasında saklamasındaki soğukkanlılığı hayranlığımızı hakketmektedir ve bize hayret verici bir tarzda ünlü öncüsü Kopernik'in bundan daha az olmayan sabır ve direşkenliğini hatırlatmaktadır. Bir diğer ayrıntı da Newton'un büyük kişiliğini daha iyi tanımanıza yardımcı olabilir: Newton, dünyadaki cisimlerin düşüşü yasasıyla gök cisimlerinin elips yörüngeleri yasası arasındaki karşılıklı bağıntıya ilişkin keşfini, bu keşfinin doğruluğundan emin olduğu ve bununla ilgili hesaplarını tamamlamış olduğu halde, ayrı başına yayınlamamıştır. Onu basit olarak, içinde genel bir tarzda evrensel çekimle ilgili bütün matematik ve fizik sorunlarını açıklığa kavuşturduğu büyük yapıtı "*İlkeler*"i içine katmıştır. O halde, Newton, haklı olarak bu yapıtına o iddialı, "*Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri*" adını verebilirdi.

Bu aynı filozofla ilgili son bir olayın daha da büyük bir önemi vardır: Daha önce de Newton'un "çekim"i, "her maddenin ana kuvveti" olarak görmekten uzak olduğunu söylemiştik. (Oysa, bugün Newton, bu büyük keşfi yapmış olmasından ötürü yüceltilmektedir). Ancak Newton evrensel çekimin fiziksel nedenine ilişkin henüz olgunlaşmamış ve karanlık tahminleri tamamen bir yana bırakmak ve ancak kanıtlayabildiğine, yani fiziksel özü ne olursa olsun aradaki uzaklığın karesiyle ters orantılı olarak etkide bulunan bir çekim ilkesi varsayımı içinde olayların yalnızca matematiksel nedenlerine önem vermek suretiyle, evrensel çekim görüşünü kabul ettirmede olumlu katkıda bulunmuştur.

Burada bütün materyalizm tarihinin en önemli dönemlerinden birine geliyoruz. Bu dönemi asıl nitelikleriyle görmemiz için burada Newton'a borçlu olduğumuz gerçek sonuçların neler olduğuna ilişkin bazı düşüncelerimizi ortaya koymamız gerekmektedir.

Bugün biz soyut bir kuvvet kavramına veya daha doğrusu soyutlamayla somut sezgi arasında mistik bir karanlık içinde yüzen bir kuvvet kavramına o kadar alışığız ki aralarında doğrudan doğruya bir temas olmaksızın maddenin bir molekülünün diğer bir molekülü üzerinde etkide bulunmasında artık şaşırtıcı bir şey görmemekteyiz. Hatta "maddesiz, kuvvet yoktur" dediğimizde son dere-

ce materyalist bir savı ileri sürdüğümüzü düşünebilir, bununla birlikte boşlukta aralarında hiçbir maddi bağlantı olmaksızın maddenin moleküllerini birbirleri üzerine rahatça etkide bulundurtmaktan da korkmayız. XVII. yüzyılın büyük matematikçileri ve fizikçileri ise, bu tür bir düşünceden çok uzaktılar. Bu noktada onların hepsi, İlkçağ materyalistleri anlamında gerçek materyalistler olarak kalmakta devam ediyorlardı. Onlar, moleküllerin doğrudan doğruya birbirleriyle temaslarından ortaya çıkan etkilerden başka bir etkiyi kabul etmiyorlardı. Atomların birbirlerine çarpması veya çengelli uçlu moleküller yardımıyla birbirlerine doğru çekilmeleri, yani çarpmanın basit bir değişik biçimi, her türlü mekanist görüşün sahip olduğu ilkel tasarımdı ve bu yüzyılda bütün bilim, bir mekanik olmaya yönelmişti.

İki önemli durumda, yani Kepler yasalarında ve Galile'nin keşfettiği cisimlerin serbest düşmesi yasasında, matematiğin ortaya koyduğu yasalar, fiziksel açıklamanın önüne geçmişti. Bu yasalar bütün bilim dünyasını kaygı içinde kendi kendisine şu soruyu sormaya itti: Bu olayların, yani cisimciklerin çarpışmasıyla cisimlerin düşüşü ve gök cisimlerinin hareketlerinin, mekanikle açıklanabilecek olan nedeni - doğal olarak "fiziksel neden"i - nedir? Newton'dan sonra olduğu gibi ondan önce de uzun bir süre kuramsal fiziğin gözde konusu, özellikle, bu gravitasyonun nedeni oldu. Fizikle ilgili bu genel kurgulama zemini üzerinde doğal olarak ilkin akla gelen düşünce, bu iki kuvvetin özleri itibariyle birbirlerine özdeş oldukları düşüncesi idi. Zaten bu zaman atomculuğunun varsayımlarına göre bütün doğa olaylarında ancak tek bir ana kuvvet vardı. Yalnız bu kuvvet, farklı biçimler altında ve farklı durumlarda etkide bulunmaktaydı ve bu andan itibaren artık Epikurosçu fiziğin o zayıf "olanaklar"ıyla yetinilmiyordu. Kanıt, matematiksel formül isteniyordu. Galile'nin Descartes'a, Newton ve Huygens'in Hobbes ve Boyle'a üstünlüğünü meydana getiren şey işte birincilerin tutarlı olarak bu koşula uymaları olmuştur. Oysa ikinciler uzun uzun şeylerin nasıl "olabilecekleri"ni açıklamaktan hoşlanıyorlardı. Newton'un çabaları sonucunda üçüncü kez matematiksel kurgulama fiziksel açıklamanın önüne geçti ve bu sonuncu kez, bu durum, Newton'un kendisinin de tahmin etmediği bir önem kazanacaktı.

O halde elmanın düşüşü öyküsü anlatılırken övülen büyük genelleme, Newton'un keşfinde kesinlikle can alıcı noktayı belirtmemekteydi.(57) Yukarda

---

(57) "Bkz: Whevell, "*Histoire des Sciences Inductives*", Littrow çevirisi, II, s. 170. Oldukça güvenilir kaynaklardan, Pemberton ve Voltaire'in yazılarından ve Newton'un kendisinin verdiği bilgilerden, onun 1686 yılından itibaren (o zaman henüz 24 yaşındaydı) bir bahçede oturup yerçekimi üzerinde düşündüğü ve bu çekimin, bildiğimiz en uzak yerlerde bile etkisini gösterdiğine göre ayın hareketi üzerinde de etkide bulunması gerektiği sonucuna vardığı ortaya çıkıyor görünmektedir.

üzerinde durduğumuz atomcu kuramın etkisini hesaba katmasak bile, yerçekimi olayının evrenin bütününe genelleştirilmesi düşüncesinin bu dönemde zihinlerden çok uzak olmadığına inanmamız için elimizde yeterli sayıda ipuçları vardır. Hatta İlkçağ'da bile Ay'ın eğer Dünya'nın etrafında dönmemiş olsaydı, onun üzerine düşeceği görüşünün ileri sürülmüş olduğunu görüyoruz.(58) Newton, kuvvetlerin bileşimi ilkesini biliyordu.(59) Bu andan itibaren, o halde, şu varsayıma erişmek için atılması gereken sadece tek bir adım kalmıştı: Ay, gerçekten Dünya'ya doğru düşmektedir. Bu düşüşten ve tanjant yönündeki doğru boyunca bir hareketten Ay'ın hareketi ortaya çıkmaktadır.

Güçlü bir bilimsel dehanın kişisel eseri olarak bu düşüncenin kendisi doğurmuş olduğu eleştiriden daha az önemliydi. Newton'un Ay'ın hareketiyle tam uyuşmayan hesaplarını bir süre için bir yana bırakmış olduğunu biliyoruz.(60) Temel görüşünü bütünüyle terk etmeksizin Newton, Ay'ın hareketiyle hesapları arasında bulduğu bu farklılığın nedenini bilmediği bir etkinin işe karışmasında aramış görünmektedir. Ancak bu saptırıcı gücü kesin olarak bilmeden kanıtlamasını tamamlayamadığı için bir süre araştırmaları bu noktada kalmıştır. Bununla birlikte daha sonra Picard'ın bir boylam derecesini ölçerek (1670) dünyanın o zamana kadar bilindiğinden daha büyük olduğunu gösterdiğini ve bu faktörün düzeltilmesinin de Newton'un hesaplarına arzu ettiği kesinliği sağladığını biliyoruz.

Newton'un kanıtlaması için olduğu kadar onun uzak sonuçları bakımından da büyük bir önemi olan şey, bir gök cisminin çekiminin, onu meydana ge-

---

(58) Dühring'e ("*Krit. Gesch. der allg. Principien der Mechanik*", Berlin, 1873, s. 175) ve konumuzla ilgili Kopernik ve Kepler'in dikkate değer sözlerine bakınız (*a.g.e.* s. 180 ve devamı). Son olarak Whevell'de, Borelli'nin görüşlerine bakınız (Littrov çevirisi, II, s. 140). Descartes'ın çevrintiler kuramında aynı zamanda yerçekiminin mekanik nedenini de bulduğu, dolayısıyla bu iki olayın birbirine özdeş olduğu fikrinin bu dönemde herkes tarafından bilinen bir şey olduğu da hatırlatılabilir – Dühring, haklı olarak burada gök cisimlerinin birbirlerine yaklaşması veya "düşüş"ü ile ilgili belirsiz bir fikrin, Galile'nin bulmuş olduğu dünyadaki cisimlerin düşüşü hakkındaki matematiksel olarak belirli yasayla uzlaştırılmasının söz konusu olduğuna dikkati çekmektedir. Ne olursa olsun bu öncüler, o zamanın bilginlerinin bu sentezin kendisine ne kadar yakın olduklarını göstermektedir ve biz yapıtımızda metin kısmında bu sentezin atomcu kuramdan nasıl yardım aldığını gösterdik. Newton'un başarısı genel bir düşünceyi matematiksel bir soruna dönüştürmesinde ve her şeyden önce de bu sorunun parlak bir çözümünü vermesinde yatmaktaydı.

(59) Bu konuda özellikle Huygens, güçlü bir biçimde Newton'a giden yolu açmıştı. Ancak bu kesin kuramın öğeleri burada da Galile'ye kadar geri gitmektedir. Bkz. Whevell, "*Hist. d. Sci. ind.*", Littrov çevirisi, II, s. 79, 81, 83; Dühring, s. 163 ve sonrası, ve s. 188.

(60) Whevell, "*Hist. d. Sci. ind.*", Littrov çevirisi, II, s. 171 ve sonrası. Newton'un hesaplarını yeniden ele alması öyküsüyle ilgili olarak Hettner'le ("*Literaturgesch. d. 18. Jahrh.*", I, s. 23) karşılaştırın

tiren bütün kütlelerin çekimlerinin toplamından başka bir şey olmadığı varsayımı oldu. Bundan doğrudan doğruya çıkan sonuç, dünyadaki kütlelerin de karşılıklı olarak birbirlerini çektikleri ve ayrıca onların en küçük moleküllerinde dahi bu durumun geçerli olduğu idi. Böylece molekül fiziği doğdu. Burada da bu genellemenin ortaya atılması o kadar yakındı ki atomcu veya cisimcikçi kuramın yandaşları için o adeta elle tutulur bir hal almıştı. Çünkü bütünün etkisi, ancak onun parçalarının etkilerinin toplamı olabilirdi. Eğer "atomculuk her şeyi atomların birbirleriyle çarpışmasına dayandırmaktadır. Oysa burada bir "çekim" söz konusudur" tarzında düşünülerek, atomculuğun bu kuramı olanaksız kılmış olması gerektiği görüşüne gidilirse, yeniden Kant ve Voltaire'den beri Newton'un öğretisi olarak bilinen şeyle Newton'un bu konudaki gerçek görüşü birbirine karıştırılmış olacaktır.

Hobbes'un ta kendi zamanından itibaren atomculuğu nasıl bir değişime uğrattığını hatırlamamız gerekir. Onun atomlar konusundaki göreciliği, sonuç olarak fizikte "esir"le "tartıya gelir madde" arasında daha açık bir ayrımın yapılmasını doğurmuştu. Hobbes duyularımızla algılanamayacak kadar küçük ve belli bir bakış açısından "atomlar" olarak adlandırılabilecek cisimlerin var olabileceğini düşünmektedir. Ancak ona göre bu atomların yanında onlarla karşılaştırılırlarsa daha küçük başka atomların, bu ikinci dizi atomların yanında onlardan da küçük bir üçüncü dizi atomların olduğunu ve bunun böylece sonsuza kadar gideceğini kabul etmek gerekir. Fizik önce bütün cisimlerin öğelerini ağır, yani yerçekimine tabi olan atomlara ayrıştırmak üzere bu zincirin sadece birinci halkasını kullandı. Daha sonra ise sonsuz derecede daha küçük olan, üzerinde durmaya değer bir ağırlığı olmayan, bununla birlikte maddi nitelikte ve aynı çarpma, hareket vb. yasalarına tâbi diğer atomları da kabul etti. Yerçekiminin nedeni işte bu atomlarda arandı ve hiçbir büyük fizikçi o zamanlar çarpma hareketinden başka bir nedenin ve mekanizmanın var olduğunu düşünmüyordu.

O halde yerçekimini esirden parçacıkların çarpışmasından çıkarırken Descartes bu görüşünde yalnız değildi.(61) Günümüzde bir Huygens ve Newton'un kanıtlamalarıyla karşılaştırıp onun gözü pek varsayımlarını çok acımasız bir biçimde yargılama alışkanlığı ortaya çıkmıştır. Ancak bütün bu adamların doğa olaylarına ilişkin anlayışlarında, o birlikçi ve açıkça mekanist anlayışlarında, Descartes'la tam bir görüş birliği içinde oldukları unutulmaktadır. Oysa bu, tartışma götürmez bir gerçektir. Çünkü bu adamlar Descartes'ın okulundan yetişmedirler.

Üzerinde durduğumuz dönemde bugün egemen olan şu "uzaktan etkide

---

(61) Descartes, "*Metafiziğin İlkeleri*", IV, v. Kirchmann çevirisi, s. 182 ve sonrası.

bulunma" varsayımına son derece basit olarak, "saçma" bir varsayım gözüyle bakılmaktaydı. Bu konuda Newton da bir istisna meydana getirmemekteydi. Newton bu büyük yapıtı boyunca birçok kez yöntemle ilgili nedenlerden ötürü yerçekiminin bilinmeyen fiziksel nedenlerini bir yana bıraktığını, ama onların varlığından kuşku duymadığını söyler. Örneğin merkezcil (centripètes) kuvvetleri "belki fiziğin dili kullanılacak olursa daha ziyade "çarpmalar" (impulsus) olarak adlandırılmaları gerektiği" halde "çekmeler" (attractions) olarak tasarladığını belirtir.(62) Dahası var: Taraftarlarının işgüzarlığı yerçekimini her türlü maddenin ana kuvveti olarak görmeye gidecek kadar yolunu şaşırınca - ki bu, "tartıya gelmez" moleküllerle diğer her türlü mekanik açıklamayı dışarı atmaktaydı - Newton, 1717'de, "*Optik*"inin ikinci baskısına yazmış olduğu önsözde, kesin olarak bu görüşe karşı çıkmak zorunluluğunu duymuştur.(63)

Bu son açıklaması ortaya çıkmadan önce büyük öncüsü ve çağdaşı Huygens, Newton'un yerçekimini maddenin bir ana özelliği olarak gördüğüne inanamayacağını belirtmişti. Aynı Huygens, ışık üzerine incelemesinin birinci bö-

---

(62) "*Phil. nat. princ. math.*", I, II, başta; tamamen benzer eğilimli diğer bir pasaj bu aynı bölümün sonuna doğru bulunmaktadır (Amsterdam baskısı, 1714, s. 147 ve 172). Bu son pasajda Newton, verdiği itmeyle gravitasyonu meydana getiren varsayımsal maddeyi "ruh" adıyla adlandırmaktadır. Burada aslında birbirinden tamamen farklı olanaklar da anılmaktadır. Bunlar arasında cisimlerin birbirlerine doğru gitmeleri yönünde gerçek bir eğilimlerinden ve hatta maddi olmayan bir aracının etkisinden söz edilmektedir. Yalnız bu pasajın gerçek amacı, sözü edilen fiziksel neden ne olursa olsun matematiksel gelişmenin mutlak bir genel değere sahip olduğunu göstermektir. Bütün yapıtın sonucu, Newton'un en sevdiği görüşünün nerede ifade edilmiş bulunduğunu açıkça göstermektedir. Bu son paragrafın tam metni şudur: "Şimdi katı cisimlere nüfuz eden ve onlarda gizli (latent) bir durumda bulunan çok ince bir ruh hakkında birkaç söz söylememize izin verilecektir: Bu ruhun etkisi ve eylemiyle, cisimlerin parçacıkları yakın mesafelerde karşılıklı olarak birbirlerini çekerler; birbirlerine bitişik olduklarında da birbirlerine yapışırlar. Elektrikli cisimler komşu cisimleri gerek çekmek, gerekse itmek üzere daha uzak mesafelerde etkide bulunurlar. Işık yayılır, yansır, kırılır ve doğrultusundan sapar. O, cisimleri ısıtır. Her duyum bir uyarılma sonucu meydana gelir. Hayvanların kol ve bacakları, kuşkusuz dış duyu organlarından beyine, beyinden kaslara kadar kılcal sinir lifleri içinde yayılmış olan bu ruhun titreşimleri ile istemli olarak hareket ederler. Ancak bütün bu ayrıntılar birkaç sözle anlatılamazlar. Ve bizim elimizde de bu ruhun etkide bulunması ile ilgili yasaları özenle saptamamıza ve kanıtlamamıza olanak verecek ölçüde yapılmış yeterli sayıda deneyler yoktur!" (Adjicere jam liceret nonnulla de spritu quodam subtilissimo corpora crassa pervadente et in iisdem latente, cujus vi et actionibus particulae corporum ad miminasdistantias se mutuo attrahuht, et contiguae faitae cohaerent; et corpora electirica agunt ad distantias majores, tam repellendo, quam attrahendo corpuscula vicina; et lux emittitur, reflectitur, refringitur, inflectitur et corpora calefacit; et sensatio omnis excitatur, et mebra animaliurn ad voluntatem moventur, vibrationibus scilicet hujus spiritus per solida nervorum capillamenta ab externis sensuum organis ad cerebrum et a cerebro in musculos propogatis. Sed haec paucis exponi non possunt; neque adest sufficiens copia experimentorum, quibus leges actionum hujus spritus accurate determineri et monstrari debent).

(63) Bkz: Ueberweg, "*Grundriss*", 3 baskı, III, s. 102.

lümünde kesin olarak gerçek felsefede bütün doğal eserlerin nedenlerinin, mekanik sebeplerle (per rationis mechanicas) açıklanmaları gerektiğini söylemiştir. Şimdi bu görüşler arasındaki yakınlık görülmekte ve Leibniz, Jean Bernouilli gibi adamların bile bu yeni ilkeyi reddetmiş olmaları anlaşılır olmaktadır. Bernouilli, Descartes'ın kuramlarında benzer bir biçimde olaylarla uyuşabilecek bir matematiksel yapının bulunup bulunamayacağını araştırmakta ısrar etmiştir.(64)

Bu adamların hiçbiri, mekaniği fizikten ayırmak istemiyor ve salt fizik açısından Newton'un kuramını anlayamıyorlardı.

Burada Kopernik'in kuramının karşılaşmış olduğu güçlüğün aynı ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte önemli bir noktada bu durum, diğerinden farklıydı. Her iki durumda da duyuların bir önyargısının alt edilmesi söz konusuydu. Ama dünyanın kendi etrafındaki hareketiyle ilgili olarak, mutlak olmayan, göreli bir hareketi hissetmekte olduğumuza güven getirmemiz için, son çözümde, bu aynı duyulara baş vurabilirdik. Oysa burada her türlü fiziğin ilkesi olan şeye, yani duyusal apaçıklığa ters düşen, bugün de hâlâ ters düşmekte devam eden bir fizik kuramını kabul etmek söz konusuydu.(65) Daha önce gördüğümüz gibi Newton'un kendisi de bu direnmeyi paylaşıyordu. Yalnız o verebildiği matematiksel açıklamayı, bulamadığı fiziksel açıklamadan ayırıyordu. Böylece o kendisine rağmen, ta ilk öğelerinde apaçık bir çelişkiyi içeren yeni bir evren tasarımının kurucusu oldu. "Varsayım uydurmam" (Hypoteses non fingo) derken o, kuramsal materyalizmin ta İlkçağ'dan kalma ilkesini, özellikle de bu ilke tam en parlak bir zaferi kazanır göründüğü anda, alaşağı ediyordu.(66)

---

(64) Whevell, "*Hist. des Sci. Ind.*", Littrow çevirisi, II, s. 145 – Bununla birlikte o zamanlar Huygens, Bernouilli ve Leibniz, Kıta Avrupa'sında Newton'un matematik çalışmalarını tam olarak değerlendirme yeteneğinde olan yegâne insanlardı. Özellikle Newton'un gravitasyon kuramının başlangıçta İngiltere'nin kendisinde bile karşılaştığı dirençle ilgili olarak Littrow'un ilginç görüşüne bakınız (*a.g.e.*, II, s. 141 ve sonrası).

(65) Yerçekimini apaçık fiziksel nedenlerle açıklamak yönündeki denemelerin niçin sürekli olarak kendilerini gösterdikleri, o halde, çok iyi anlaşılmaktadır. Örneğin H. Lesage'ın (164) açıklama denemesi ile ilgili olarak Ueberweg'e bakınız ["*Grundriss*", 3. baskı, III, s. 102]. Son zamanlarda Scramın da benzer bir girişimde bulunmuştur ["*Die alg. Bewegung der Materie als grundursache aller Naturerscheinungen*", Wien, 1872]. Ancak insanoğlunda alışkanlığı gücü öyledir ki bu tür denemeler bugün yetkili kişiler tarafından çok soğuk karşılanmaktadır. Zamanımızda artık uzaktan etki fikrine alışılmıştır. Hiçbir şekilde onun yerine bir başkasını geçirmek yönünde bir ihtiyaç duyulmamaktadır. Hagenbach'ın, her zaman için daha "basit" olduğunu söyledikleri birtakım ilkelerle çekimi açıklamaya çalışan insanların ortaya çıktığı görüşü ["*Die Zielpunkte der physik. Wissensch.*", s. 21], karakteristik bir yanlış anlamayı ifade etmektedir. Çünkü bu girişimlerde "*basitleştirmek*" değil, onu daha açık, daha anlaşılabilir kılmak söz konusudur.

(66) "Varsayım uydurmam" (hypetheses non fingo) deyimi, Newton'un yapıtının sonunda, yani yukarıda 62 numaralı notta verdiğimiz pasajın birkaç satır üstünde ve aşağıdaki sözlerle bir-

Yukarıda Newton'un gerçek değerinin her şeyden önce tam bir yapıt ifade eden matematiksel kanıtlamasında bulunduğunu söyledik. Kepler yasalarının, aradaki uzaklığın karesiyle ters orantılı olarak etkide bulunan merkezi bir kuvvetle açıklanabileceği düşüncesi birçok İngiliz matematikçisinin zihninde aynı anda doğmuştu.(67) Newton sadece bunlar içinde hedefe ulaşan ilk kişi değildi; O aynı zamanda bu sorunun o kadar görkemli genel ve pozitif bir çözümünü bulmuş ve deyim yerindeyse mekanik ve fiziğin bütün kesimlerine o kadar bol miktarda ışık saçmıştır ki bu yeni kuramının ana savı daha sonra o kanıtlanmış olduğu kadar parlak bir biçimde kanıtlanmamış olsaydı dahi, "*Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri*" gene de hayranlık verici bir kitap olmaktan çıkmış olmazdı. Newton örneği İngiliz matematikçi ve fizikçilerinin gözlerini o kadar kamaştırmıştır ki uzun bir süre onlar, herhangi bir özgünlükten yoksun olarak matematik ve fizik bilimlerinin idaresini Alman ve Fransızlara teslim etmek zorunda kalmışlardır.(68)

Böylece salt matematiğin zaferi, tuhaf bir tarzda yeni bir fiziği doğurmuştur. Şu noktaya dikkat etmek gerekir: Cisimlerin düşüşü ve Ay'ın Dünya etrafındaki hareketi gibi iki olay arasında salt matematiksel bir bağ, ancak, olayların uzayın her yanında etkide bulunan maddi fiziksel bir ortak nedeni olduğu varsayımı sayesinde insanı bu büyük genellemeye götürebilirdi. Tarih yürüyüşüne devam ederken bu bilinmeyen maddi fiziksel nedeni dışarı attı ve matematiksel yasanın kendisini fiziksel nedenin yerine geçirdi. Atomların çarpışması da dünyayı herhangi bir maddi aracı olmaksızın yöneten birlikli bir düşünceye dönüştü. Newton'un felsefe eğitimi almış herhangi bir zihnin kabul edemeyeceği ka-

---

likte bulunmaktadır: "Olaylardan çıkmayan her şey, varsayım olarak adlandırılmalıdır ve ister metafiziksel, ister fiziksel, ister gizli niteliklere ilişkin, isterse mekanik varsayımlar olsunlar, deneysel felsefede varsayımların yeri yoktur" (Quidquid ex phaenomenis non deducitur, hypothesis vocanda est; et hypotheses, seu metaphysicae, seu physicae, seu qualitatum occultarum, seu mechanicae, in philosophia experimentali locum non habent). Newton'a göre deneysel bilimin gerçek yöntemi, savların (propositiones), olaylardan çıkartılmasını ve sonra tümevarımla genelleştirilmesini istemektedir ["*Principes*", Wolfers çevirisi, s. 511]. Kesinlikle doğru olmayan bu iddialar ve 3. kitabın başında bulunan "doğanın incelenmesi için 4 kural", Newton'un, kendisini anlamaya hiç hazır olmadığı Descartes'a karşı sistemli direncini ifade etmektedir. (Whevell'de Voltaire'in sözlerine bakınız: II, s. 143).

(67) Newton, Christopher Wren ve Hooke'un (bu sonuncu hatta gravitasyonun tüm kanıtlamasını ilk kez tasarlamış olma şerefinin kendisine ait olduğunu ileri sürmekteydi) kendisinden herhangi bir yardım almaksızın ve haberleri olmaksızın, aradaki uzaklıkla ters orantıyı bulmuş olduklarını kabul etmekteydi. Hooke'un tersine Newton'un en içten hayranlarından biri olan Halley, dağılan kuvvetin üzerinde yayıldığı küresel yüzeyin her zaman aynı oranda büyümesinden ötürü, çekimin, zorunlu olarak belirtilen oranda azalması gerektiği görüşünü ilk kez düşünmüştü. (Bkz: Whevell, "*Hist. des Sci. Ind.*", Littrow çevirisi, II, s. 155-157.)

(68) Bkz: Snell, "*Newton und die mechan. Naturwissenschaft*", Leipzig, 1858, s. 65.

dar "saçma" olduğunu söylediği şey, yani "evrensel uyum",(69) daha sonraki kuşaklar tarafından onun en büyük buluşu olarak ilan edildi. Ne var ki sorunu iyi incelersek, gerçekten o da Newton'un buluşudur. Çünkü ister ince ve her yere nüfuz eden bir madde çarpma yasalarına uygun olarak onu gerçekleştirmiş olsun, isterse atomlar herhangi bir maddi aracı olmaksızın matematiksel yasalara göre hareketlerini yapsınlar, bu "uyum" aynı uyumdur. Eğer bu son durumda, zihnimize aykırı gelen "saçmalık"ı ortadan kaldırmak istersek, bir şeyin, var olmadığı bir yerde etkide bulunduğu düşüncesini bir kenara itmemiz gerekir. Böyle bir durumda birbirleri üzerine "etki"de bulunan atomlar anlayışının bütünü, doğayı insan gibi görme eğiliminin bir ürünü olarak yıkılmış olacak ve nedensellik fikrinin kendisi daha soyut bir biçim almak zorunda kalacaktır.

Kendi denetimi altında ikinci kez yeniden bastırdığı (1713) Newton'un "*İlkeler*"inin başına yazmış olduğu önsözünde, yerçekimini her türlü maddenin ana özelliği olarak ortaya koyan İngiliz matematikçisi Cotes, o zamandan bu yana egemen olmuş olan bu düşüncesine, her şeyi zorunluluktan çıkaran, hiçbir şeyi Tanrı'nın iradesinden çıkarmayan materyalistlere karşı sert bir eleştirisini eklemiştir. O, Newton'un sisteminin, her şeyi Tanrı'nın mutlak özgürlük ve iradesinden çıkarmış olduğu için üstün bir sistem olduğunu söylemektedir. Cotes'a göre doğa yasaları, doğada en bilgece bir amacın var olduğuna dair sayısız belirtileri ortaya koymakta, buna karşılık zorunluluğun hiçbir izine tanıklık etmemektedirler.

Aradan henüz yarım yüzyıl geçmemişti ki Kant, "*Genel Doğa Tarihi*" adlı yapıtında(1755), Newton'un öğretisini halka kadar indirdi, yaygınlaştırdı ve ona bugün Kant-Laplace kuramı adıyla bilinen gözü pek kuramını ekledi. Bu yapıtının önsözünde Kant, kuramının Epikuros, Leukippos ve Demokritos'un kuramlarına çok benzediğini kabul eder.(70) O halde artık hiç kimse maddi öğeler arasındaki evrensel çekimde mekanik bir ilkeden başka bir şey görmeyi düşünmemekteydi ve bugün materyalistler Newton'un evren sistemine, XVIII. yüzyılın ortalarına kadar eski atomculuğa verilmiş olan rolü verdirmekten hoşlanırlar. Onlara göre bu sistem, her türlü maddede ortak olan bir özellikten ötürü her şeyi zorunluluktan çıkaran bir sistemdir.

Newton ve Boyle'un dinle ilgili fikirlerinin etkisi, çalışmalarının insanlığın genel kültürünün gelişmesi üzerinde meydana getirdiği sonuçlarda bilimsel buluşlarının etkisinden kolayca ve hızla ayrıldı. Bununla birlikte bu birinci etki İngiltere'de kendisini hissettirmiş görünmektedir (Bu ülkede ta ilk zamanlardan

---

(69) 1693'de Bentley'e yazdığı bir mektupta Newton görüşünü böyle açıklıyordu. Bkz: Hagenbach, "*Die Zielpunkte der physikal. Wissenschaft.*", Leipzig, 1871. s. 21.

(70) "*Kants Werke*", Yayınlayan: Hartenstein, Leipzig, 1867, I, s. 216.

beri, onun yerli bir ürünü olarak tuhaf bir materyalizm ve inanç karışımına rastlanır). Boyle ve Newton'un tutucu karakterlerinin, öte yandan, bir dereceye kadar, içinde yaşamış oldukları dönemin ve bu dönemin koşullarının bir sonucu olmuş olmaları da mümkündür. Buckle'un ilginç düşüncesine göre zamanın devrimci karakteri, hele Birinci İngiliz Devrimi'nin siyasal ve toplumsal fırtınaları, İngiliz yazarlarının zihninde, özellikle onlarda otoriteye karşı saygıyı sarsmak ve şüpheci bir zihniyeti doğurmak suretiyle, büyük ve derin bir etkide bulunmuştur.(71) Boyle'un kimya alanındaki şüpheciliği de Buckle'a, bu zamanın bir ürünü olarak görünmektedir. Özellikle II. Charles zamanında devrimci hareket hiç olmazsa bir alanda, yani gitgide daha büyük bir ateşlilikle sürdürülen deneysel araştırmalar alanında kesintisiz olarak sürüp gitmiştir. Öte yandan Boyle ve Newton'un en önemli keşiflerinin 1648 ve 1688 Devrimleri arasında kalan göreli sükûnet ve tepki devresinde yapılmış olduklarına dikkat etmek gerekir. Zaten onlar kişisel olarak siyasetten fazla etkilenmemişlerdir.(72) Siyasal çatışmalar, Bacon ve Hobbes'tan sonra İngiltere'de felsefi hareketin en seçkin önderi olarak görülebilecek olan bir adamın, Kıta felsefesi üzerine yapmış olduğu etkisiyle bu iki öncüsünü de çok aşmış olan Locke'un üzerinde çok daha büyük bir etkide bulunmuştur.

1632'de doğmuş olan İngiliz duyumcularının önderi John Locke, birçok bakımdan materyalizm tarihini ilgilendirmektedir. Yaşı bakımından Boyle ile Newton arasında olan Locke, en büyük etkinliğini ancak Newton'un en önemli çalışmalarını tamamlamış olduğu zamandan sonra göstermiştir. 1688 Devrimini doğuran ve ona eşlik eden olaylar, Locke'un mesleki yaşamı üzerinde çok büyük bir etkide bulunmuşlardır. Hobbes'un olduğu gibi Locke'un da geleceğini İngiltere'nin önde gelen soylu ailelerinden biriyle olan ilişkileri belirlemiştir. Hobbes gibi Locke de Oxford Üniversitesinde felsefe okumuştur. Ancak bu incelemeleri sırasında Locke, Skolastiğe karşı bir küçümseme duymuştur (Bu küçümseme Hobbes'ta daha sonraları ortaya çıkmıştı). Bu dönemde tanıdığı Descartes'ın Locke'un üzerinde belli bir etkisi olmuştur. Ama kısa bir süre sonra Locke, kendini tıbba vermiştir. Bundan kısa bir süre sonra da ilerde Shaftesbury

---

(71) "*Hist. of Civilisation*", II, s. 70 ve sonrası – Thomas Browne'ın fikir değiştirmesi örneğiyle ilgili olarak (bkz: *a.g.e.*, s. 72 ve sonrası) Morhof'un Polhystor'unda yayınlanmış olan iddiayı anabiliriz. Bu iddiaya göre Browne, "*Religio Medici*"yi tanrıtanımazlığından kuşkulanılmaması için yazmıştır. Bu örneğin kendisi Buckle'ın düşündüğü kadar çarpıcı olmasa da, onun kanıtlamak istediği görüş kuşku götürmez bir doğruluğa sahiptir.

(72) Whevell'de, devrimin fırtınalarının büyük İngiliz matematikçi ve doğa bilginlerinin yaşamları ve eylemleri üzerine yaptığı etkilerin bir değerlendirilmesine rastlanmaktadır ["*Hist. des Sci. Ind.*", "Littrow çevirisi, s. 150 ve sonrası]. Bu bilginlerin çoğu, 1645'te, Boyle ile birlikte, daha sonra II. Charles tarafından kurulacak "Kraliyet Kurumu"nun çekirdeğini oluşturan "Görünmez Kolej"i oluştururlar.

kontu olacak olan Lord Ashley'in evine tıp danışmanı olarak girmiştir. Locke tıbbı, o zamanlar İngiltere'de bozulmuş olan tıp sanatını düzeltmeye çalışan ünlü Sydenham gibi anlamaktaydı (Sydenham'ın İngiltere'de yaptığı işi, daha sonra Boerhave da Hollanda'da yapacaktır) Daha bu sıralarda Locke, boşinançlar ve metafizikten aynı derecede uzak, sağduyu sahibi bir insan olarak görünmektedir. O, fizik bilimlerini de büyük bir arzuyla incelemekteydi. Nitekim Boyle'un yapıtları arasında yıllarca Locke tarafından tutulmuş olan ve içinde barometre, termometre ve higrometre yardımıyla hava üzerinde yapılmış gözlemleri kapsayan bir günlüğe rastlamaktayız.

Ancak Lord Ashley kısa bir süre sonra Locke'un dikkatini siyasal ve dinsel konular üzerine çevirmiştir ve bu andan itibaren Locke, aynı derecede büyük bir gayret ve sebatla bu konuları incelemeye koyulmuştur.

Hobbes, mutlakıyetçi olmuştu. Locke ise liberal partiye katıldı. Onun çağdaş anayasal sistemlerin babası olarak adlandırılması belki de haksız değildir. İngiltere'de zafere eriştiğini gördüğü yasama ve yürütme güçlerinin birbirinden ayrılması ilkesini kuramsal olarak ilk kez sergileyen Locke'tur.(73) Kısa bir süre Ticaret Bakanlığında görev yaptıktan sonra Locke, dostu ve koruyucusu Lord Shaftesbury ile birlikte kendisinin de muhalefet saflarına katıldığını görmüştür. Kıta Avrupa'sında uzun yıllar önce gönüllü olarak kendi kendine uyguladığı, ancak daha sonra hükümetin kovuşturmalarının onu "zorunlu" hale çevirdiği bir sürgün yaşamı yaşamıştır. Dinsel hoşgörü ve siyasal özgürlüğe olan sevgisini bu okulda kazanmıştır. Saraydan affını sağlamak isteyen nüfuzlu dostlarının yardımını suçsuz olduğunu söyleyerek geri çevirmiştir. Yurduna ancak 1688 Devrimiyle dönebilmiştir.

Locke, siyasal yaşamının başlangıcından hemen sonra, 1669'da, Kuzey Amerika'da Carolina eyaleti için bir anayasa kaleme almıştır. Ancak bu anayasa uzun süre devam etmemiştir. Zaten bu anayasanın onun ilerki yaşlarının liberalizmiyle pek ilgisi yoktur. Buna karşılık Locke'un para sorunu üzerindeki incelemeleri çok daha önemlidir. Gerçi o bu incelemelerini devletten alacağı olan kişilerin özel çıkarları doğrultusunda yazmıştır. Ancak bu yazılar o kadar çok miktarda parlak düşünceleri içerirler ki haklı olarak Locke'a, İngiliz ekonomistlerinin öncüsü gözüyle bakılabilir.(74)

---

(73) Bkz: Mohl, "*Gesch. und Liter. der der Staatswissensch.*", I, s. 231 ve sonrası.

(74) Locke'la dönemin maliye bakanı Lowndes arasındaki tartışma için K. Marx'a bakınız ["*Zur Kritik d. polit. Ökonomie*", Berlin, 1859, 1. defter, s. 53 ve sonrası]. Lowndes, kötü ve değerden düşmüş paralar eritildiğinde şilini, daha önceleri yasaya göre olması gerekenden daha hafif basmak istiyordu. Locke ise uzun zamandanberi artık uygulanmamakta olan yasal ağırlığa geri dönülmesini sağladı. Bunun sonucunda daha önceleri hafif şilinlerle alınmış olan borçlar, özellikle devlet borçları, şimdi daha ağır şilinlerle ödenmek zorunda kalındı. Bu konuda aslında

O halde burada yine gerçek yaşama katıldıktan ve insanlığı bütün yanlarıyla inceledikten sonra soyut sorunların çözümüyle uğraşmış olan İngiliz filozoflarından biri karşısında bulunmaktayız. Locke 1670 yılından itibaren "İnsan Zihni" hakkındaki ünlü yapıtı üzerinde çalışmaya başlar. Bu yapıtın bütününün yayınlanması ancak 20 yıl sonra gerçekleşebilecektir. Bu yapıtta yazarı üzerinde ağır basan sürgün yaşamının etkileri hissedilmektedir. Ancak öte yandan Locke'un sürekli olarak ele aldığı konusunu derinleştirdiği ve yapıtını gitgide daha yetkinleştirmek yönünde çabalar sarf etmiş olduğu da kesindir.

Locke'un söylediğine göre sıradan bir olay, bir kaç dostu arasında sonuca bağlanmamış bir tartışma, kendisini insan zihninin kaynağı ve sınırları konusunu incelemeye itmiştir.(75) Bu aynı espri ile Locke, araştırmalarında sadece basit, fakat kesin bir değeri olan düşüncelerden yararlanır. Bugün Almanya'da bir tür metafizik tembellikle, fikirlerin nasıl meydana geldiği konusunda uzun inceleme yazıları yazan ve hatta "iç sezgi yardımıyla kesin gözlemler yapmış olmak"la övünen sözüm-ona birtakım filozoflar vardır. Bunlar belki bizzat kendi evlerinde bir taraflarda çocuklu odalar bulunduğunu ve buralarda kendi gözleri ve kulaklarıyla bu aynı gelişimi ayrıntılı olarak izleyebileceklerini unutmaktadırlar. İngiltere'de bu tür hastalıklar ortaya çıkmamıştır. Doğuştan fikirlere karşı açtığı savaşta Locke, çocuklarda ve aptallarda olup bitenlere başvurur: Cahillerin bizim soyut kavramlarımızdan haberleri yoktur. Ama gene de onların doğuştan olduklarını söylemeye cesaret edilmektedir. Doğuştan fikirlere sahip olduğumuz, ancak onların farkında olmadığımız itirazı ise Locke'a göre tam bir saçmalıktır. Ayrıca, aklımızı kullanmaya başlar başlamaz genel kavramların bilincine vardığımız da ileri sürülemez. Tam tersine biz, tikel fikirleri benimsemekle düşünmeye başlarız. Çocuk, mantıksal olan çelişki fikrini bilmeden çok önce tatlı olanın acı olmadığını bilir.

Böylece Locke zihnin gelişiminin tam karşıt bir yol izlediğini gösterir: Zih-

---

Lowndes haklıydı. Ama o, Locke'un başarılı bir biçimde çürüttüğü kötü kanıtlara dayanıyordu. Locke'un siyasal tutumunu açıklarken Marx, şöyle demektedir: "Bütün biçimleri altında yeni burjuvaziyi, yani işçilere ve yoksullara karşı sanayicileri, eski moda tefecilere karşı tüccarları, devlete borcu olanlara karşı para babalarını temsil eden, bu konuya ayırmış olduğu özel bir yapıtında burjuvazinin kanıtlarının insanlığın normal kanıtları olduğunu gösteren Locke, Lowndes'in düello önerisini kabul etti. Sonunda galip gelen Locke oldu ve 10 veya 14 şilin değerindeki sterlinglerle alınmış olan borçlar 20 şilin değerindeki sterlinglerle ödendi." Marx'ın bugün politik ekonominin tarihini en iyi bilen yazar olduğu bilinmektedir. İmdi Marx, daha sonra, Locke'un para kuramına getirmiş olduğu en değerli bilgilerin ta 1632'de Petty'nin yayınlamış olduğu görüşlerin soluk bir yansımasından ibaret olduğunu söylemektedir. Bkz: Marx, "*Das Kapital, Kritik der Polit. Ökonomie*", Hamburg, 1867, I, s. 50.

(75) "*Essay Concerning Human Understanding*"in başında bulunan "Okuyucuya Mektup"taki öyküye bkz. Ayrıca Hettner'e de bkz: "*Literaturgesch. d. 18 Jahrh.*" I, s. 150.

nimiz daha sonra deneyin özel öğeleriyle tamamlayacağı bazı genel kavramlara sahip değildir. Tersine, bilgilerimizin ilk kaynağı deney, duyusal deneydir. Duyular bize ilkin, Locke'un deyimiyle, bazı "basit fikirler"i verirler (Bu "basit fikirler", hemen hemen Herbartçıların "tasarımlar" (Vorstellungen) diye adlandıracakları şeylere karşılık olan genel bir terimdir). Bu basit fikirler renkler, sesler, dokunma duyusunun verdiği direnç, uzay ve hareket tasarımlarıdır. Duyular belli sayıda benzer basit fikirleri verdiğinde, ayni türden düşüncelerin bileşimi ortaya çıkar. Bu da kendi payına soyut kavramları doğurur. Duyuma iç algı veya düşünme (reflexion) eklenir ve bu ikisi, yani duyum ve düşünme, karanlık ve henüz işlenmemiş olan zihne, kendileri aracılığıyla ışığın sızdığı biricik pencerelerdir. Tözler, değişik özellikler ve bağıntılarla ilgili fikirler, bileşik fikirlerdir. Aslında biz tözleri, sadece ana-nitelikleriyle (attribut) biliriz. Bunlar da duyuların üzerine sesler, renkler vb.in bırakmış oldukları basit izlenimlerin sonuçlarıdırlar. Bu ana-nitelikler çoğunlukla birbirleriyle belli bir bağlantı içinde göründükleri için, sadece bundan dolayı, bizde bu değişik olaylara temel ödevi gören bir töz fikri doğar. Duygular ve heyecanlar da duyuların verdiği basit duyumların tekrarlanmasından ve değişik bileşimlerinden doğarlar.

İşte ancak bu tarihten itibaren ruhun bir boş levha (tabula rasa) olarak başladığını ve daha önce duyularda olmayan hiçbir şeyin zihinde var olmadığını söyleyen eski Aristotelesçi görüşler veya sözüm-ona Aristotelesçi görüşler bugün kabul edilmekte olan önemlerini kazandılar ve bu açıdan bu görüşler Locke'un adına bağlanabilirler.(76)

Duyu izlenimleri ve bileşik fikirlerin oluşturulmasıyla ilgili olarak bir "kap"

---

(76) "Üzerinde hiçbir şeyin yazılı olmadığı boş levha" imgesi Aristoteles'te bulunur ["*Peri Psykhes*", III, Bölüm IV.]. Locke'a gelince [II, 1, § 2.], o, zihni basit olarak "beyaz kâğıt"a benzetir ve Aristoteles'in imkânla gerçeklik arasında kurduğu karşıtlıkla ilgili olarak hiçbir şey demez. Oysa Aristoteles'te boş levha, yazının bütün harflerini kabul etme imkânı, ideal bir imkân veya sadece uygun olmayan koşulların bir yokluğu olarak alınmadığı, tersine gerçek bir imkân olarak alındığı için bu karşıtlığın özellikle bu noktada büyük önemi vardır. O halde Aristoteles ruhta tümüyle hazır düşünceleri değil de bu düşüncelerin imkânının koşullarını kabul eden, öyle ki düşünce dediğimiz olayın, insani düşüncenin özünü oluşturan özelliklerle birlikte dış dünya ile temas sonucu ortaya çıktığını düşünen Leibniz ve ondan daha bilgince bir tarzda bu konuya yaklaşan Kant gibi filozoflara yaklaşmaktadır. Bu nokta, yani tüm olaylar dünyamızın temeli olarak düşüncenin öncel ve öznel koşulları sorunu Locke'un yeter derecede ilgisini çekmemiştir – Leibniz'in Locke'a karşı polemiğinde "zihnin kendisinden başka" (nisi intellectus ipse) [Ueberweg, "*Grundriss*", 3. baskı, III, s. 127] sözüyle tamamlayacağı şu "daha önce duyumlarda olmayan hiçbir şey zihinde yoktur" (nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu) savına gelince, Aquino'lu St. Thomas da insanda gerçek düşünme eyleminin ancak zihnin duyusal bir olayla işbirliği yapmasıyla gerçekleştiğini söylüyordu. Ancak sorunu imkân açısından ele aldığımızda, zihnimiz bizzat kendisinde düşünülebilen her şeyi içermek durumundadır. Bu önemli nokta Locke'da bütün anlamını kaybetmektedir.

ödevi gören insan zihni, daha sonra kazanmış olduğu soyut kavramları sözcüklerle tespit eder ve keyfi olarak bu sözcükleri, düşüncelere bağlar. Ne var ki buradan itibaren insan zihni, doğal deneyin kesinliğinin artık ortadan kalktığı bir yola girer. İnsan, duyusaldan uzaklaştığı ölçüde yanlışlara düşer. Bu yanlışlar özellikle dille yayılır. Şeylere tıpatıp uygun (adequate) imgeler yerine sözcükleri alıp, aslında bazı fikirlerle ilgili olarak ihtiyatlı bir biçimde kullanılmaları gereken keyfi işaretlerden başka şeyler olmadıkları halde onları gerçek ve gözle görünen şeylerle karıştırmaya başlar başlamaz, sayısız yanlışlara neden olan bir yola girmiş oluruz. Bundan dolayı Locke'da aklın eleştirisi, dilin bir eleştirisine dönüşür ve bu temel görüşler sayesinde bu eleştiri, onun sisteminin başka herhangi bir bölümünden daha fazla önem kazanır. Locke dilde salt olarak mantıksal öğeyle, psikolojik-tarihsel öğe arasındaki önemli ayrımı ilk kez ortaya atan adamdır. Ne var ki dilcilerin birtakım taslak çalışmaları dışında Locke'dan bu yana bu yolda hemen hemen hiçbir ilerleme kaydedilmemiştir. Bununla birlikte felsefi bilimlerde kullanılan kanıtlardan çoğu, sözcükle kavramın birbirlerine karıştırılmasından ötürü ağır bir biçimde mantığa aykırıdırlar. O halde sözcüklerin bütünüyle uylaşımsal bir değere sahip oldukları konusundaki eski materyalist görüş, Locke'da, sadece uylaşımsal olarak saptanmış sözcükleri kabul etmek yönünde bir çabaya dönüşmektedir. Çünkü Locke'a göre sözcükler, ancak bu sınırlama sayesinde kesin bir anlam kazanırlar.

"*İnsan Zihni*" hakkındaki yapıtının son bölümünde Locke, doğrunun ve zihnimizin özünü inceler. İşaretleri, yani bir yargıyı oluşturan sözcükleri, uygun bir biçimde bir araya getirdiğimizde bir doğruyu ifade etmiş oluruz. Böylece basit sözlerle karşıladığımız doğru, öte yandan bir "hayal"den başka birşey olmayabilir. Doğruya erişmekte kıyasın fazla bir yararı yoktur. Çünkü düşüncemiz dolaysız veya dolaylı olarak daima özel bir durumla ilgilidir. "Vahiy" bize, basit fikirler veremez. Dolayısıyla, gerçek anlamda bilgilerimizin alanını genişletemez. İnanç ve düşüncenin birbiriyle ilişkisi söyledir: Son çözümde, alanının izin verdiği ölçüde, herhangi bir konu üzerinde yalnız başına karar vermek yetkisine sahip olan düşüncedir, inanç değildir. Bununla birlikte Locke, sonunda aklımızın üstünde olan ve dolayısıyla inanç alanına ait olan farklı şeylerin varlığını kabul eder. Dindar bir insanın doğruya sahip olduğu hakkındaki çoşkun güvenine gelince, o doğrunun bir ölçütü değildir. Aklın, vahyi yargılaması gerekir ve bağnazlık, bir öğretinin tanrısal kaynaklı olduğunu kanıtlamaz.

Locke bunun dışında "*Hoşgörü Üzerine Mektuplar*" (1685-1692), "*Eğitim Üzerine Düşünceler*" (1693), "*Hükümet Üzerine*" (1689) ve "*Akla Uygun Hıristiyanlık*" (1695) adlı yapıtlarıyla da büyük etkide bulunmuştur. Ancak bütün bu yazıları materyalizm tarihini ilgilendirmemektedir. Locke'un keskin bakışı Ortaçağ'dan kalmış kurumların hangi noktada kokuşmuş olduğunu açıkça gör-

müştür: Bu, siyasetle dinin birbirine karışmış olmasından ve herhangi bir görüş veya kuramın sürdürülmesi veya ortadan kaldırılması için laik devletin kullanılmasından doğmaktaydı.(77) Şurası kolaylıkla görülecektir ki eğer Locke kafasındaki amaca, yani Kiliseyle devletin birbirinden ayrılması ve düşüncenin bütün görünüşlerine evrensel bir hoşgörünün sağlanmasına erişmiş olsaydı, materyalizmin durumu zorunlu olarak değişecekti. Avrupa'da XVIII. yüzyıla kadar devam etmiş olan kişisel görüşlerin saklanması yavaş yavaş ortadan kalkacaktır. Varlığını en çok devam ettirecek şey, yazdığı yapıtlara ad koymama geleneği olacaktır. Ama bu da önce Hollanda'nın, sonra büyük Frederik'in ülkesinin özgür düşünürlere güvenli bir sığınağı sağlamalarıyla, en sonunda da Büyük Fransız Devriminin Eski Rejime öldürücü darbeyi indirmesiyle tümüyle ortadan kalkacaktır.

Locke'a bağlanan ve onun görüşlerini geliştiren İngiliz Serbest Düşünürleri içinde materyalizme en yakın olan kişi John Toland'dır. Toland, materyalist değilse de salt natüralist bir temel üzerinde yeni bir din kurmak isteyen belki de ilk kişi olmuştur. "*Anahtarlık*" (*Clidophorus*) adlı yapıtında eski filozofların, biri halka, diğeri ise öğrencilerine dönük iki ayrı öğretimleri olması (exotérique-ésotérique) geleneğini hatırlatmaktadır. Bu vesileyle yapıtının XIII. bölümünde şu düşüncesini araya sokmaktadır: "Birçok kez şunu söyledim: Gerçi bugün eskilerin kabul ettikleri kadar açık ve kesin bir biçimde kabul edilmemektedir ama, bu iki öğretim zamanımızda da her zaman olduklarından daha sık olarak mevcutturlar. Bu, Lord Shaftesbury'nin yakın bir akrabasının bana anlattığı bir öyküyü hatırlatmaktadır: Lord Shaftesbury ile Binbaşı Wildmann bir gün yeryüzünde var olan sayısız dinler üzerine söyleşirlerken, sonuçta papazların çıkarları ve halkların bilgisizliğinden doğmuş olan sayısız görüş ayrılıklarına rağmen bilge ve aklı başında kişilerin hepsinin aynı bir dine mensup oldukları konusunda görüş birliğine varırlar. Ancak Lord Shaftesbury, bunun hemen arkasından şunları ekler: Yalnız dostum, akıllı insanlar bunu hiçbir zaman söylemezler". Toland da bu yöntemi onaylar. Yalnız o, doğruları halka yaymanın şaşmaz bir yolunu bulmuş olduğu inancındadır: "Dinsizce işler yapmadıkça kendisini cezalandırmaya veya şerefine gölge düşürmeye kalkmaksızın, herkese özgürce düşüncelerini ifade etme olanağını verelim. Herkes ortaya atılacak olan bu görüşleri istediği gibi onaylama veya reddetme olanağına sahip olacağına göre, sonunda doğrunun bütününe sahip olacağımızdan

(77) Devletin uyruklarına dinsel özgürlük tanıması gerektiği düşüncesine gelince, bu görüşü Locke'dan önce diğer birçokları ile birlikte T. Morus ["*Utopia*", 1516.] ve Spinoza ileri sürmüşlerdi: O halde bu alanda da Locke etkisini, düşüncelerinin özgünlüğünden çok yeni zihinsel ortama cevap veren bu düşünceleri zamanında ve verimli bir biçimde geliştirmesine borçludur. Tanrıtanımazlar ve Katolikleri, kendilerine dinsel özgürlük verilecek insanların listesi dışında tutmasına gelince, Hettner'e bkz: (I, s. 159 ve sonrası).

emin olabiliriz. Bu biçimde davranmadıkça olsa olsa ancak doğrunun parçalarına sahip olabiliriz"

Toland'ın kendisi bu, sadece öğrencilerine dönük "gizli" öğretimini, yazarının adı belirtilmeksizin yayınlanmış olan "*Pantheistikon*"unda (Cosmopolis, 1720) oldukça açık bir biçimde sergiler. Burada her türlü vahyi dışarı atarak felsefeyle uyuşacak yeni bir din önerir. Toland'ın Tanrı'sı, her şeyin kendisinden geldiği ve kendisine geri döndüğü Evren'dir. Toland'ın, dini, bilge kişinin en yüce üç perisi olan "Doğruluk", "Özgürlük" ve "Sağlık"a başvurur. Onun azizleri ve Kilise Babaları, bütün çağların, özellikle Klasik Yunan-Roma çağının belli başlı yazarlarıdır. Ancak bunlar insan zihninin özgürlüğünü herhangi bir biçimde kısıtlama hakkına sahip olan otoriteler değildirler. Sokratesçi okulda başkan "Hiçbir üstat üzerine yemin etmeyin" der. Topluluk ona şu karşılığı verir: "Sokrates'in üzerine de".(78)

Bunun dışında *Pantheistikon*'da Toland o kadar genel görüşlerle yetinir ki onlardan materyalizmi, açık olarak ortaya çıkmaz. Örneğin Cicero'ya dayanarak(78-b) doğanın özü, kuvvet ve maddenin (vis et materia) birliği hakkında söyledikleri, aslında materyalist olmaktan çok panteisttir. Buna karşılık bir Spinoza'cıya hitaben yazılmış olan ve "Serena'ya Mektuplar"ının (Letters to Serena, London, 1704) arkasında bulunan iki mektupta materyalist bir fizikle kar-

---

(78) Toland'la, özellikle tümüyle Locke'çu bir yönde kaleme alınmış olan ilk yapıtıyla ilgili olarak "*Christianity not mysterious*" (1696)'a bakınız [Hettner, "*Literaturgesch. d. XVIII. Jahrh.*" I, s. 170 ve sonrası.]. Hettner, "Liturgie Socratique"den "en çarpıcı pasajlar"ı zikretmektedir [*a.g.e.*, s. 180 ve sonrası]. Yine haklı olarak Hettner, İngiliz yaradancılığı ile Masonlar topluluğu arasındaki ilişkileri göstermektedir. Toland'ın kurmuş olduğu "panteistler" dinini, eskilerin gizli felsefelerinin bir benzeri, yani "gizli bir aydınlar derneği" gibi düşündüğüne de dikkat edelim. Toland, hükümet ve toplum üzerindeki nüfuzlarıyla bağnazlığı zararsız kılmayı başarmaları koşuluyla, bu yeni dine girenlerin, kendilerine oranla koruma altında tutulan bir çocuklar yığınından başka bir şey olmayan halkın kaba görüşlerini bir noktaya kadar paylaşmalarına izin vermektedir. Bu düşünceler, özellikle "*De Duplici Pantheistarum Philosophia*"nın sonundaki ekte belirtilmişlerdir. Bu ekin ikinci bölümünden karakteristik bir pasajı aktaralım: "Zalimliği bazen değişmekle birlikte, boşinanç her zaman aynı sağlamlıktadır. Bunu bildiğinden dolayı bilge kişi boş inancı boşuna zihinlerden söküp çıkarmaya çalışmayacaktır. Çünkü bu, imkânsızdır. Bununla birlikte o, olanaklı olan tek şeyi denemeli, nerede ve hangi biçimde olursa olsun, etrafa zarar vermesine engel olmak için bu canavarın, bütün canavarlar arasında en kötüsü ve en tehlikelisi olan bu canavarın, dişlerini sökmeye, pençelerini koparmaya çaba göstermelidir. Var olduğu her yerde dinsel özgürlüğü, boşinançlara karşı bu düşmanca duyguları taşıyan hükümdarlar ve devlet adamlarına borçluyuz. Dinsel özgürlük, edebiyatın, ticaretin ve toplumsallığın olumlu bir kaynağıdır. Boşinançlı kimselere, ikiyüzlü dindarlara, tanrıya tapanlara, korkusundan ötürü sofuluğa yönelenlere gelince, uyuşmazlıkların, isyanların, cezalandırmaların, çapulların, kara çalmaların, hapse atmaların, sürgüne göndermelerin, ölüme mahkum etmelerin, bütün bunların nedenleri bu insanlardır ["*Pantheistikon*", Cosmopoli, 1720 s. 79 ve sonrası].

(78-b) "*Acad. Quoest*", I, Bölüm 6 ve 7.

şılaşmaktayız. Bu seçme mektuplara adını veren Serena, Leibniz'le dostluğunu bildiğimiz Prusya kraliçesi Sofie-Charlotte'dan başkası değildir. Sofie Charlotte, Almanya'daki uzun kalışı sırasında Toland'a da iyi davranmış ve görüşlerini ilgiyle dinlemiştir. Serena'ya yazılan ilk üç mektup genel konular üzerinde durur. Ancak Toland bu "Mektuplar"ın önsözünde kesin bir ifadeyle, bu saygıdeğer prensesle çok daha ilginç konular üzerinde mektuplaştığını belirtir. Elinde onların düzgün birer kopyası olmadığı için Toland, bu mektuplar yerine bir Spinozacıya yazmış olduğu iki mektubu koyması gerektiğini düşünmüştür. Bu mektupların birincisinde, hareketi, dünyanın ve kısımlarının iç çeşitliliğini açıklamanın olanaksız olduğunu düşünen Spinozacı sistemin bir çürütülmesi söz konusudur. İkinci mektup ise her materyalist öğretinin ana noktasıyla ilgilidir. Eğer kendi adı olan "*Maddenin Ana Niteliği Olarak Hareket*" (*Motion Essential to Matter*) daha açık olmamış olsaydı ona "*Kuvvet ve Madde*" adını verebilirdik.

Maddeyi hareketsiz ve cansız bir töz olarak tasarlayan eski görüşün, bütün metafizik sorunlarda ne kadar derinlere kök salmış olduğunu daha önce de birkaç kez görmüştük. Bu görüşün karşısında materyalizm, tek sözcükle söylememiz gerekirse, haklıdır. Burada her biri aynı derecede doğru farklı görüş açıları söz konusu değildir. Sadece bilimsel bilginin farklı dereceleri söz konusudur. Materyalist dünya görüşünün daha ileri birtakım açıklamalara ihtiyacı olabilir. Ancak o bizi hiçbir zaman geriye götürmeyecektir. Toland mektuplarını yazdığı sırada Gassendi'nin atomculuğuna alışılalı yarım yüzyıldan fazla bir zaman geçmişti. Huygens'in dalga kuramı, en küçük moleküllerin yaşamını derinlemesine araştırmayı olanaklı kılmıştı ve Priestley'in oksijeni bulmasına, böylelikle sonsuz kimyasal olaylar zincirinin ilk halkasını ortaya çıkarmasına daha 60 yıl olduğu halde deney, en küçük moleküllerine kadar maddenin canlı olduğunu göstermişti. Toland'ın hemen hemen her zaman büyük bir saygıyla adını andığı Newton, kuşkusuz ilk itimi kabul ederek ve evren makinesinin hareketini zaman zaman düzeltmek üzere Tanrı'nın işe karışmasını desteklemek zayıflığını göstererek maddeyi edilgen bir varlık olarak anladığını belirtmişti. Ancak "her maddenin, içkin ana niteliği olarak çekim" özelliğine sahip olduğu görüşü, kısa bir süre sonra, Newton'un gereğinden fazla tanrıbilimsel kaygılarla ortaya koymaya çalışmış olduğu bu "uyarlama"nın faydasız olduğunu gösterdi. İçinde evrensel çekimin hüküm sürdüğü evren, kendi kendine yaşamaktaydı ve başta Voltaire olmak üzere XVIII. yüzyıl Serbest Düşünürlerinin kendilerini Newton'un doğa felsefesinin havarileri olarak görmüş olmalarına şaşmamamız gerekir.

Newton'un önermelerine dayanan Toland, hiçbir cismin mutlak bir

sükûnet içinde olmadığını söyleyecek kadar ileri gitmektedir.(79). Dahası var: İngiliz halkının doğa felsefesi alanında o kadar ileri bir adım atmasına olanak vermiş olan eski nominalizmden esinlenerek Toland, büyük bir düşünce derinliğiyle etkinlik ve edilgenlik, sükûnet ve hareketin yalnızca göreli kavramlar olduğunu söylemektedir. Buna karşılık maddenin ona özü gereği ait olan öncesiz-sonrasız bir etkinliği vardır ve bu etkinlik gerek bir cismi başka kuvvetlerin karşısında göreli olarak sükûnette tutarken, gerekse ona hızlandırılmış bir hareketi verdirirken aynı bir kuvvetle iş görmektedir.

"Her hareket, onu veren cisme göre edilgin, bu hareketin durumunda bir değişiklik meydana getirdiği cisme göre etkindir. Bu konuda sayısız yanlışlara ve tartışmalara yol açan şey, işte bu sözcüklerin göreli değerleri yerine mutlak bir değerin geçirilmesidir".(80) Çağdaşlarının çoğuyla ortak olarak paylaştığı bir yanlıştan, tarih bilmemeden ötürü Toland, mutlak kavramların kendiliklerinden ortaya çıktıklarını, buna karşılık göreli kavramların bilimin ve entellektüel gelişmenin bir ürünü olduklarını görmemektedir. "Katı ve uzamlı maddenin kısımlarında hareket belirlenimleri, doğa olayları dediğimiz şeyleri oluştururlar. Duyularımız üzerinde etkide bulunup bedenimizde acı veya zevk meydana getirmelerine ve yaşamımızın devamına veya ortadan kalkmasına katkıda bulunmalarına göre biz olaylara adlar takar, amaçlar yükler, onların yetkin veya kusurlu olduklarını söyleriz. Onları her zaman "esneklik", "katılık" "yumuşaklık", "akışkanlık", "nicelik", "şekil" ve özel cisimlerin bağıntıları gibi gerçek nedenlerine veya kendilerinden meydana geldikleri maddelerine göre adlandırmayız. Tersine hayvanların iradi hareketleri, arzularından doğan hareketleri gibi bazı özel hareketlerin çoğunlukla hiçbir nedeni olmadığını düşünürüz. Oysa kendilerine düşüncelerin eşlik etmesi olanaklı olmakla birlikte, bu hareketlerin de hareket olmaları bakımından fiziksel nedenleri vardır. Bir köpek bir tavşanı kovaladığında, bu dış nesnenin formu, bütün itici veya çekici gücüyle, sinirler üzerinde etkide bulunur. Sinirleri kaslar, eklemler ve bedenin diğer kısımlarıyla, hayvan denen makinede çeşitli hareketleri olanaklı kılacak tarzda ayarlanmıştır. Cisimlerin birbirleri üzerine doğrudan doğruya veya kendilerinden sürekli olarak çıkan görünmez parçacıklar aracılığıyla etkide bulunduğunu bilen ve bu bilgisine mekanik, hidrostatik ve anatomi hakkındaki bir bilgiyi ekleyen bir insan,

---

(79) "*Letters to Serena*", London, 1704, s. 201. "*Principia*"nın orada zikredilen pasajları [1. baskıda s. 7 ve 162.] başlangıç açıklamalarıyla ilgili notta ve I. kitabın II. bölümünün başında [Wolfers çevirisinde, s. 27.] bulunmaktadır: "Çünkü gerçek bir sükunet içinde olan hiçbir cismin var olmaması olanaklıdır" ve sayfa 166'da: "Buraya kadar hareketsiz bir merkeze doğru çekilen cisimlerin hareketini inceledim. Ancak böyle bir durum doğada hemen hemen mevcut değildir."

(80) "*Letters to Serena*", s. 100.

oturmak, ayakta durmak, uzanmak, kalkmak, koşmak, yürümek vb. için yapılan hareketlerin her birinin kendi özel, dış, maddi ve uygun bir belirlenimi olduğundan kesin olarak emin olacaktır".(81)

Hiç kimse daha açık olunmasını isteyemez. Toland, görüldüğü gibi, düşünceyi kesin bir biçimde, galvanik bir akımı izleyen ışık gibi sinir sisteminin maddi hareketleri ile birlikte bulunan onlardan ayrılmaz bir olay olarak görmektedir. Buna göre iradi hareketler, diğerleriyle aynı yasalara uygun olarak, yalnız daha karmaşık aygıtlarda meydana gelen madde hareketleridir.

Bundan sonra Toland, Newton'unkinden daha genel bir iddianın arkasına saklanıp sisteminin yönetici bir aklın varlığını gereksiz kıldığına inananların görüşüne karşı çıktığında, onun halka dönük "açık" öğretimle sınırlı bir zümreye dönük "gizli" öğretim arasında yaptığı ayrımı hatırlamak zorundayız. Yazarının adı belirtilmeden yayınlanmış ve dolayısıyla bir "gizli" öğretim kitabı olarak görülebilecek olan "*Pantheistikon*", bu dünyaya aşkın hiçbir evren ruhunu yüceltmemekte, sadece madde ve ruhtan oluşan değişmez birliğinde evreni yüceltmektedir. Ne olursa olsun bu mektupların en dikkate değer olanının en son sonucundan şunu çıkarabiliyoruz: Toland İlkçağ materyalistleri gibi evreni bir rastlantının ve sonsuz sayıda tekrarlanan kusurlu denemelerin bir ürünü olarak görmemekte, tersine yüce ve değişmez bir erekliliğin bütün evreni yönettiğine inanmaktadır.(82)

Toland, temaşa etmekten zevk duyulan bir olgudur (fenomen). O, kendisinde bütün insan yetkinliklerinin bir uyum içinde birbirleriyle birleştiği bir kişiliği gösterir. Çalkantılı bir yaşamdan sonra tam bir ruh huzuruyla, kır yaşamının yalnızlık ve sükûnetinden yararlanabilmiştir. Henüz elli yaşlarında iken metin bir biçimde karşıladığı bir hastalığa yakalanmıştır. Ölümünden bir kaç gün önce mezarına yazılacak yazıyı kaleme almış, dostlarıyla vedalaşmış ve o dikkate değer zekâsı sükûnet içinde sönüp gitmiştir.

---

(81) *a.g.e.*, s. 231-233.

(82) *a.g.e.*, s. 234-237. Toland burada Empedokles tarafından tasarlanmış organizmaların meydana gelişi anlayışına ciddiye alır gibi göründüğü bir örnekle karşı çıkmaktadır: Alfabenin harflerini karmakarışık bir biçimde milyonlarca kez birbirleriyle birleştirmek suretiyle bir *Aeneis*'i veya *Ilyada*'yı meydana getirmek ne kadar güçse, atomların rastlantısal bir araya gelişleriyle bir çiçeği veya bir sineği açıklamak o kadar güçtür. Bu kanıt yanlıştır; ancak inandırıcı görünmektedir. O, ihtimaller hesabı alanına girmektedir; Van Hartmann'ın "bilinçdışı" felsefesini tam bir kötüye kullanımı üzerine oturttuğu ihtimaller hesabı alanına. – Öte yandan Toland en önemli noktalarda hiçbir zaman Epikuros'un görüşlerini paylaşmamaktadır. O, ne atomları, ne boşluğu, ne her türlü maddeden bağımsız uzayı kabul etmektedir.

DÖRDÜNCÜ KISIM

XVIII. YÜZYIL MATERYALİZMİ

Birinci Bölüm

MATERYALİZMİN FRANSA VE ALMANYA'DAKİ ETKİLERİ

İngiltere, materyalizmin ve dinsel fikirlerle materyalist fikirlerin birbirlerine karışımının klasik ülkesidir – XVIII. Yüzyıl İngiliz materyalistleri: Hartley – Priestley – Fransa'da Şüphecilik – La Mothe le Vayer – İngiltere'yle Fransa arasında entelektüel ilişkilerin başlaması – Voltaire – Voltaire'in Newton'un sistemini hâkim kılma çabaları – Materyalizme karşı tutumu – Shaftesbury – Diderot: Materyalizm ile ilişkileri – Almanya'nın entelektüel durumu – Descartes ve Spinoza'nın etkileri – İngilizlerin etkisi "Ruhun Özü Üzerine Mektuplar" – Materyalizmin çeşitli izleri.

Çağdaş materyalizm kuşkusuz ilk kez Fransa'da örgütlenmiştir. Bununla birlikte İngiltere, materyalist dünya görüşünün klasik ülkesidir. İngiltere'de onun zeminini Roger Bacon ve Occam'lı William hazırlamıştır: Materyalizme erişmesi için biraz daha tutarlılık ve düşünce açıklığından başka bir şeye ihtiyacı olmayan F. Bacon, zamanının ve ulusunun adamı olmuştur. Çağdaş materyalistlerin en tutarlısı olan Hobbes'a gelince o, materyalizmini hiç olmazsa arkasından gitmiş olduğu Gassendi kadar İngiliz geleneklerine borçludur. Newton ve Boyle kuşkusuz maddi evren makinesini yeniden tinsel bir yaratıcının yönetimine teslim etmişlerdir. Ancak bu büyük makinenin tanrısal bir yaratıcısını kabul edip dinle bir uzlaşma sağlandığı ölçüde, doğa olayları hakkında mekanist ve materyalist bir anlayış gitgide daha güçlenen köklere sahip olmaktaydı. Materyalizmle dinsel inancın bu tuhaf karışımı[1] ta günümüze kadar İngiltere'de varlığını sürdürmüştür. Bu konuda bir örnek olarak büyük buluşlarını, bütün fizik ve kimya sorunlarına mekanik ilkeyi uygulamasındaki canlı hayal gücüne borçlu olan dar kafalı dindar Faraday'ı hatırlamamız yeterlidir.

XVIII. yüzyıl ortalarına doğru Kıta Avrupa'sında Fransız materyalistleri zihinleri kızıştırırken İngiltere de kendi özel materyalist düşünürlerine sahip oldu. Hekim David Hartley 1749 yılında, büyük yankı uyandırmış olan iki ciltlik bir

---

(1) Yukarıda 247 ve daha sonraki sayfalara bkz. Ta Hartley'de Hobbes'un başlatmış olduğu tutucu hareketin sonuçlarının ortaya çıktığı görülmektedir.

yapıt yayınladı. Bu yapıtın tuhaf bir adı vardı: "*İnsan, Doğası, Ödevleri ve Umutları Üzerine Düşünceler*".(2) Bu "umutlar" sözcüğüyle Hartley, öteki dünyayla ilgili umutları kastediyordu. Bu kitabın içinde bir fizyolojik veya psikolojik, bir de tanrıbilimsel kısım vardır. Özellikle yankı uyandırmış olan bu ikinci kısımdır. Hartley'in tanrıbilimle ilgili konularda derin bilgisi vardı. Bir papazın oğlu olan Hartley eğer 39 dinsel kurala karşı tiksintisi kendisini tıbba itmemiş olsaydı, herhalde babasının yolunu izleyecekti. O halde o din konusunda, kesin olarak bir Hobbes'çu değildi. Çünkü eğer öyle olmuş olsaydı, bu sözünü ettiğimiz tiksintisinin bir engel oluşturmaması gerekirdi. Bu kitabından Hartley'in kaygılarını öğrenmekteyiz. Hartley burada İncil'le birlikte mucizeleri savunmakta, uzun uzun gelecekteki yaşamdan söz etmektedir. Ancak cehennem azabının sonsuza dek süreceğine karşı çıkmaktadır. Bu, hiyerarşiyi temelinden dinamitlemek demekti ve aynı zamanda Hartley'in diğer bütün görüşleri üzerine üzüntü verici bir sapkın görüşlülük gölgesini düşürmekteydi.

Yapıtının fizyoloji ile ilgili kısmında Hartley'in insanın düşünce ve duyumlarını tamamen beynin titreşimlerine indirgemeye çalıştığı bir gerçektir ve materyalizmin bu görüşten geniş ölçüde yararlanmış olduğu yadsınamaz. Ancak Hartley'in inancına göre bu anlayışı, Hıristiyanlığa aykırı değildir. Hartley insanı bilinçli olarak iki kısma ayırmaktadır: Beden ve ruh. Beden, ruhun aracıdır; beyin ise duyum ve düşüncenin aracıdır. Hartley, diğer sistemlerin de zihnin her değişikliğinin bu değişikliğe karşılık olan bedensel bir değişiklikle birlikte bulunduğunu kabul ettiklerine dikkati çeker. Fikirlerin çağrışımı üzerine dayanan sistemi, onlara karşılık olan beyindeki değişmelerin tam bir kuramını vermekle yetinir. Zihinsel işlemlerin temeli olarak fikirlerin çağrışımı öğretisi, tohum halinde ta Locke'da bulunur. Kiliseye mensup biri, rahip Gay,(3) bütün ruhsal olayları çağrışımlar yardımıyla açıklamaya çalışarak Hartley'in doğrudan öncüsü olmuştur. İngiltere'de psikoloji bugüne kadar bu temel üzerinde devam etmiştir. Ancak İngiltere'de hiç kimsenin bu çağrışımların kendilerinin kayna-

---

(2) Hartley (David), M. Dr., "*Observations on Man, his Frame, his Duty and his Expectations*", London 1749, 2 Cilt, 8. (düzeltilmiş ve yeniden gözden geçirilmiş 6. baskısı Londra'da 1834 yılında yayınlanmıştır). Yazarın önsözü Aralık 1748 tarihini taşımaktadır. 1746 yılında aynı yazarın "*De Sensu, Motus et Idearum Generatione*" adlı yapıtı yayınlanmıştı. Yalnız bu yapıt, 1749 yılında yayınlanmış olan birinci yapıttan daha az dikkati çekmiştir. Hettner (I, s. 422) Priestley'in "*Observations*"un üçüncü ve son kısmını 1755 yılında "*İnsan Zihni Hakkında Kuram*" adı altında (*Theory of Human Mind*) yayınlamış olduğunu söylerken yanılmaktadır. Aşağıda 7 numaralı nota bakınız.

(3) "*Observations*"ın önsözünde söylediği gibi Hartley'i önceleri Gay'in bazı şifahi açıklamaları belirlemişti. Gay daha sonra, görüşlerini erdemin temel ilkesinin ne olduğu üzerine kaleme aldığı yapıtında ortaya koydu. Law, bu görüşleri King'den yaptığı İngilizce çevirisinde "*De Origine Mali*" yayınladı.

ğında beyinde meydana gelen birtakım olayların olduğundan veya daha dikkatli bir dil kullanmak gerekirse, onların kendilerine karşılık olan birtakım beyin işlevleriyle birlikte bulunduğundan ciddi bir kuşkusu yoktu. Hartley'in getirmiş olduğu şey, sadece bu sorunla ilgili fizyolojik bir kuramdır. Ancak bütün itirazlarına rağmen kendisini bir materyalist yapan da bu özelliğidir. Çünkü belirsiz ve genel bir tarzda beynin işlevlerinden söz edildiği sürece, herhangi bir çelişki kendini göstermeden zihne bu aracını (beyni) istediği gibi kullanmasına izin verilebilir. Ama genel ilkeyi en son sonuçlarına kadar ileriye götürme kararı alınır alınmaz, maddi beynin de maddi doğanın yasalarına uyduğu görülür. Düşünceye eşlik eden görünüşte o kadar zararsız titreşimlerin, şimdi, dış bir neden tarafından harekete geçirilmiş bir mekanizmanın sonuçları olduğu ortaya çıkar. Bu mekanizma ise sonuna kadar maddi dünyanın yasalarına göre işlemek zorundadır.(4) Bir fiiller dizisinin "olay" olarak mutlak bir tarzda zorunlu olduğu, ama "kendinde şey" olarak özgürlüğe dayandığı yönündeki Kant'ın o gözü pek fikrine birdenbire erişilemez. Beynin işlevleri söz konusu olduğunda zorunluluk kaçınılmaz bir biçimde kendini kabul ettirir ve psikolojik olayın zorunluluğu onun dolaysız bir sonucudur. Hartley bu sonucu kabul eder. Ama onu ancak birçok yıl çağrışımlar kuramıyla uğraştıktan sonra ve istemeye istemeye kabul ettiğini ileri sürer. O halde Hobbes'un tam bir açıklıkla ve herhangi bir kaygı duymadan ele almış olduğu, Leibniz'in kendisinde dine aykırı hiçbir şey görmeksizin akla uygun bir gerekirciliği (déterminisme) kabul ederek açıklığa kavuşturmuş olduğu bir nokta materyalist Hartley'i çok uğraştırmıştır. Hartley, insanların eylemlerinde irade özgürlüğünü, yani insanın sorumluluğunu yadsımadığını söyleyerek kendisini savunmaktadır. O daha da büyük bir gayretle ikinci bir şeyi, cehennem azabının sonsuza dekliğini, yani onun günahkârları korkutacak ve Kilise'nin vaat ettiği kurtuluşun benzeri olmayan bir nimet, bir iyilik olduğunu gözler önüne saracak kadar uzun süreli olduğunu kabul ettiğini kanıtlamaya çalışır.

Hartley'in bu ana yapıtı Fransızca'ya da, Almanca'ya da çevrilmiştir. Yalnız bu iki çeviri arasında dikkate değer bir farklılık vardır. Gerek Fransız, gerekse Alman çevirmen yapıtın birbirinden farklı iki kısımdan meydana geldiğini görmüştür. Yalnız Alman onun tanrıbilimle ilgili kısmını en önemli kısmı olarak görür ve çağrışımlar kuramını son derece özetleyerek aktarır.(5) Buna karşılık

---

(4) O halde her gerçek materyalizmin hilozoizme karşı ana kanıtına (I. Kısmın 1 numaralı notuna bkz.) Hartley'de de rastlamaktayız. Bundan ötürü dinsel görüşlerine rağmen Hartley'i materyalistler arasında sayabiliriz.

(5) "*David Hartley's Betrachtungen über den Menschen, seine Natur, seine Pflichten und Erwartüngen*", aus dem Engl. übersetzt und mit Anmerkungen und zusaetzen begleitet, 2 Cilt, Roston ve Leipzig, 1772 ve 1773. Bu çeviri Spieren'li bir öğretmen tarafından yapılmıştır. Ona notlar ve

Fransız onda özellikle psikolojik işlevlerin açıklamasına önem verir ve tanrıbilim kuramını bir yana iter.(6) Bu Fransız çevirmenin anlayış tarzını, Hartley'in takipçisi olan Priestley de izler. Hartley'den daha cesur olan Priestley, kendisi de bir tanrıbilimci olmasına karşın bu yapıtı yeniden elden geçirirken, Fransız çevirmen gibi onun tanrıbilimle ilgili olan kısmını tümüyle dışarı atar.(7) Priestley gerçekte aralıksız kavgalar etmiştir ve onun "materyalizmi"nin, hasımlarının saldırılarında büyük bir rol oynamış olduğu tartışılamaz. Ancak Kilise mensuplarıyla tutucuları tamamen başka nedenlerden ötürü kızdırmış olduğunu da unutmamalıyız. Ayrılıkçı bir cemaatin savunucusu olan Priestley'in fizik bilimlerini incelemeye kendini verecek kadar boş vakti olmuş olduğu bilinmektedir. Ama onun aynı zamanda en ateşli ve en gözü pek bir akılcılık taraftarı olduğu daha az bilinmektedir. Priestley "*Hıristiyanlığın Sahtekârlıkları*" adlı iki ciltlik bir yapıt yayınlamıştır ve bu sahtekârlıklar arasında İsa'nın Tanrı olduğu doğmasını saymaktadır. Başka bir yapıtında Priestley, doğal dini savunur.(8) Din alanında olduğu gibi siyasette de bir liberal olan Priestley, yazılarında hükümeti eleştirmiş ve özellikle Kilise kurumlarına, İngiliz din adamları sınıfının ayrıcalıklarına saldırmıştır. Böyle bir adamın duyumların beynin işlevleri olduğu gö-

---

ekler ekleyen yayımcısı H. A. Pistorius, bu yapıtını aydın bir tanrıbilimci ve papazlar meclisi danışmanı Spalding'e ithaf etmiştir. Bu Spalding bir söyleşi esnasında Hartley'in dikkatini determinizmle Hıristiyanlığın uzlaştırılmasının olanakları üzerine çekmiştir.

(6) "*Explication physique des Idees et des Mouvements tant volontaires qu'involontaires*", İngilizce'den çeviren Reims'te matematik profesörü Abbe Jurain, Reims, 1755 (çeviride Buffon'a yapılmış bir ithaf da vardır).

(7) Bkz: Joseph Priestley, "*Hartley's Theory of the Human Mind, on the Principle of the Association of Ideas, with Essays relating to the Subject of it*" Londra 1775, (2. Baskısı 1790). Hettner, haksız yere bu yapıtın, Hartley'in "*Observations*"unun üçüncü kısmı olduğunu söylemektedir (I, s. 422). Bu sadece onun birinci kısmının bir özetidir. Çünkü Priestley genellikle anatomiyle ilgili ayrıntılar üzerinde durmamıştır ve gerçekte sadece, aynı konudaki kendi görüşleriyle birlikte Hartley'in psikoloji kuramını vermiştir.

(8) Bkz: "*Geschichte der Verfaelschungen des Christenthums*" von Joseph Priestley, Hukuk doktoru ve Londra Kraliyet Bilimler Kurumu üyesi, İngilizce'den çevirilmiştir, 2 Cilt, Berlin, 1785 – "*Anleitung Zur Religion nach Vernunft und Schrift*" von Joseph Priestley, St. Petersbourg imparatorluk akademisi üyesi, Londra Kraliyet Kurumu Üyesi. Notlarla birlikte İngilice'den çevrilmiştir, Frankfurt ve Leipzig, 1782. Priestley'in özel olarak materyalizmi ele alıp işleyen yapıtlarına gelince, bildiğim kadarıyla onlar Almanca'ya çevrilmemiştir. Bkz: *Disquisitions relating to Matter and Spirit, with a History of the philosophical Doctrine concerning the Origin of the Soul and the Nature of matter, with its influence on Christianity, especially with respect to the doctrine of the preexistence of Christ*", Londra, 1777 – "*The doctrine of philosophical necessity illustrated with an answer to the letters on materialism*" Londra, 1777. Burada sözü edilen "*Materyalizme karşı Mektuplar*" Richard Price'ın yergili bir yapıtıdır (pamphlet). Price öte yandan, sadece Priestley'e saldırmamıştır, aynı zamanda İngiliz felsefesine egemen olan ampirizm ve duyumculuğa da karşı çıkmıştır.

rüşünü ileri sürmemiş olsaydı dahi, üzerine yıldırımları çekeceğini anlamak zar değildir.

İngiliz materyalizminin bir diğer özelliğini daha belirtelim: Bu tarihlerde İngiliz dinsizlerinin önderi ve sözcüsü, aklımıza gelebileceğinin tersine materyalist Hartley değildir; görüşleriyle materyalizmi de, dinin dogmatizmini de, metafiziği de ortadan kaldıran Hume'dur. Bu aynı dönemde Alman akılcılarının materyalizme karşı çıktıkları gibi, Priestley de tanrıbilim ve yaradancılığın açısından Hume'u eleştiren yazılar yazmıştır. Priestey, Fransız materyalizminin ana yapıtı olan "*Doğa Sistemi*"ne de saldırmıştır. Yalnız bu "*Doğa Sistemi*"nde Tanrı'nın var olmadığını kanıtlama çabası, kesin olarak, materyalizmin kendisini kanıtlama arzusundan daha ağır basmaktaydı. Priestley'in bütün bu saldırılarındaki içtenliğini ortaya koyan sadece Boyle, Newton ve Clarke gibi evreni bilinçli bir yaratıcının başyapıtı olarak överken gösterdiği o inançlı havası değildir; aynı zamanda daha sonraları Schleiermacher'in de yapacağı gibi dinden ayrılmış insanları ona yeniden geri getirmek amacıyla, dini, her türlü boş inançtan kurtarmaya çalışırken gösterdiği o ateşliliğidir.(9)

O zamanlar birçok akılcı tanrıbilimcinin yaşadığı Almanya'da Hartley ve Priestley'in yazıları dikkatle okunmaktaydı. Yalnız onların materyalizmlerinden çok tanrıbilimlerine önem verilmekteydi. Bu ağırbaşlı ve dindar akılcıların var olmadığı Fransa'da ise yalnızca bu İngilizlerin materyalizmleri etkide bulunabilirdi. Yalnız bu ülkenin bu açıdan artık bilimsel bir uyarıcıya ihtiyacı yoktu. Orada kısmen daha eski İngiliz etkilerinin sonucunda, materyalist öğretinin sahip olabileceği kusurların üzerinden hiç çekinmeden atlayıp geçen ve fizik bilimlerinden aldığı olay ve kuramları birbirleriyle şöyle bir birleştirerek hazırlamış olduğu bir temel üzerine son derecede gözü pek sonuçlardan meydana gelen bütün bir yapıyı oturtan bir zihniyet gelişmişti. De la Mettrie, Hartley'le aynı dönemde yazmaktaydı. "*Doğa Sistemi*" ise Priestley'in kişiliğinde bir hasımla karşılaşmıştır. Bu iki olay, İngiltere'de materyalist fikirlerin gelişmesinde önemli bir yol oynamış oldukları halde, Hartley ve Priestley'in diğer ülkelerde materyalizmin genel ilerlemesi üzerinde önemli bir katkıda bulunmamış olduklarını açıkça göstermektedir.

---

(9) Bkz: Joseph Priestley, "*Briefe an einen philos. Zweifler in Beziehung auf Hume's Gespraeche, das System der Natur und aehnliche Schriften*", İngilizce'den çeviri, Leipzig, 1782 (Bunun aslı olan "*Letters to a Phil. Unbeliever*", 1780 yılında Batlı'da basılmıştır). Bu yapıtın adı bilinmeyen çevirmeni Priestley, Reimarus ve Jerusalem'i yan yana getirmekte ve Priestley'in Hume'ı çoğunlukla yanlış anlamış olduğu yönünde haklı bir uyarıda bulunmaktadır. Ne var ki bu Priestley'in kendi görüşlerinin önemini azaltmaz – Öte yandan Priestley'in ilk felsefe yapıtı olan "*Examination of Dr. Reid's Inquiry into the Human Mind, Dr. Beattlex's Essay on the Nature and Immutability of Truth and Dr. Oswald's Appeal to Common Sense*" (Londra, 1774) Hume'a karşı yöneltilmiş olan "sağduyu" felsefesini çürütmeye çalışarak Hume'un tarafını tutmaktadır.

Nasıl İngilizlerin ulusal karakteri daima materyalizme doğru bir eğilim göstermekteyse, Fransızlar tarafından her zaman tercih edilmiş olan felsefi sistem de hiç kuşkusuz "Şüphecilik" olmuştur. Dindar Charron'la toplum adamı Montaigne, dogmatizmi temelinden çökertmekte görüş birliği içindeydiler. Onları bu çabalarında izleyenler de la Mothe la Vayer ve Pierre Bayle olacaktır. Bu arada Descartes ve Gassendi mekanik bir doğa anlayışının yolunu açmışlardır. Fransa'da şüpheci akım o kadar güçlü bir biçimde kalmıştır ki XVIII. yüzyıl materyalistleri arasında en gözü pek ve en ileri gidenler olarak kabul edilenler bile Hobbes'un sistemci tekelciliğinden epeyi uzaklaşırlar ve materyalizmlerinden sadece dini güç duruma düşürmekte yararlanmak ister gibi görünürler. Diderot, Kiliseye karşı savaşını şüphecilik bayrağı altında açmıştır. XVIII. yüzyıl Fransızları içinde Epikuros'un dogmatizmine en çok bağlı olan de la Mettrie de kendisinin "Pironcu" olduğunu söylemekte ve düşünme cesareti gösteren ilk Fransızın Montaigne olduğunu ileri sürmekteydi.(10)

La Mothe le Vayer XVI. Louis zamanında Danıştay üyesi ve daha sonra kral naibi olacak olan Philippe Duc d'Orleans'ın mürebbisiydi. "Beş Konuşma" adlı yapıtında tanrıbilime karşı inancı savunmaktadır. Bir yandan filozoflarla tanrıbilimcilerinin sözüm-ona bilimlerinin hiçbir değer ifade etmediğini gösterirken, öte yandan sürekli olarak şüphenin kendisini vahye dayanan bir dine boyun eğmenin hazırlayıcı bir aşaması olarak görmektedir. Ancak Vayer'in yapıtlarının havası, başlangıçtaki şüpheciliği sonunda filozoflara karşı yatışmak bilmez bir kine dönüşmüş olan ve inanca saygısı sadece içten olmakla kalmayıp, aynı zamanda dar görüşlü ve bağnazca olan Pascal'ınkinden çok farklıdır. Hobbes'un Tanrıbilime saldırmak amacıyla inancı yüceltttiğini biliyoruz. Vayer bir Hobbes olmadığı gibi kesinlikle bir Pascal da değildi.(11) Sarayda bir dinsiz olduğu düşünülüyordu ve o ancak davranışlarının kusursuz mazbutluğu, tedbirliliği ve hareketlerinin soğuk kendini beğenmişliğiyle oradaki durumunu koruyabilmiştir. Vayer'in yazılarının "Aydınlanma"nın ilerlemesine yardımcı olduğu ve özellikle yüksek sınıflarda sahip olduğu saygınlığının yapıtlarının etkisini arttırmış olduğu kesindir.

Pierre Bayle'in etkisi çok daha büyük olmuştur. Kalvinist bir ana babadan doğmuş olan Bayle, gençliğinde Cizvit olmuştu. Ama yeniden Protestanlığa dönmekte gecikmedi. XIV. Louis'nin Protestanlara karşı almış olduğu sert önlemler Bayle'i, bu dönemde Avrupa'nın bütün Serbest Düşünürlerinin kendile-

---

(10) Bkz: "*Makine-İnsan*", "*De la Mettrie'nin Felsefi Yapıtları*" (*Oeuvres Philosophiques*) III, s. 57 ve "*Mutluluk Üzerine Konuşma*" (*Discours sur la Bonheur*) "*De la Mettr. Fels. Yapıtları*", II, s. 182 (Bu son yapıtta Montaigne sık sık zikredilmektedir).

(11) *Hettner* (II, s. 9) La Mothe ile Pascal'ı yan yana getirmektedir. Bu ise, bu iki yazarın karakterlerinin birbirinden tümüyle farklı olmasından ötürü bana çok doğru gelmemektedir.

rine bir barınak olarak seçtikleri Hollanda'ya sığınmak zorunda bıraktı. Bayle, Descartesçı idi. Ancak Descartes'ın sisteminden onun hiçbir zaman çıkarmamış olduğu bazı sonuçları çıkardı. Descartes her zaman için bilimi dinle barıştırmak havasında olduğu halde Bayle, özellikle onların birbirlerinden farklılığını ortaya koymaya çalıştı. Voltaire'in de belirttiği gibi Bayle, ünlü "*Tarihsel ve Eleştirisel Sözlük*"üne, Hıristiyanlığa açık olarak saldıran tek bir satır koymamıştır. Buna karşılık amacı karşısındakinde bir kuşku uyandırmak olmayan tek bir satır da yazmamıştır. Akılla vahiy birbiriyle uyuşmazlık durumunda olduğunda, Bayle, bu sonuncunun, yani vahyin lehine karar verir gibi görünmekteydi. Ama bu tür yerlerde cümleleri, okuyucuya buna tümüyle karşıt bir izlenim verdirecek bir biçimde kurulmuştu. Çok az kitap Bayle'in bu yapıtı kadar yankı uyandırmıştır. Yazarının herkesin önüne koyduğu çok değişik bilgiler yığını bir yandan bilim adamlarının bile ilgisini çekebilecek bir nitelikteyken, öte yandan yüzeysel okuyucu kitlesi de onun bilimsel konuları zevkli, iğneleyici, hatta aynı zamanda rezalet çıkarmaya çalışan bir biçimde ele alışından çok hoşlanmaktaydı. Hettner şöyle demektedir: "Bayle'in üslubu son derece etkileyici bir canlılığa, tazeliğe, sadeliğe, gözü pekliğe ve kışkırtıcı bir ataklığa sahiptir. Bununla birlikte o her zaman açıktır ve dosdoğru söylemek istediği şeyi söyler. Ele aldığı konuyla esprili bir tarzda oynar gibi görünerek onu yoklar ve en gizli derinliklerine kadar iner" "Bayle'de Voltaire ve Ansiklopedistlerin kullanacakları taktiğin kaynağına rastlanır. Hatta onun üslubunun, gençliğinde bu Fransız filozofunu büyük bir ateşlilikle incelemiş olan Lessing'in üslubu üzerinde etkide bulunmuş olduğuna işaret etmek gerekir".(12)

XIV. Louis'in ölümü (1715), çağdaş tarihte unutulamayacak bir evrimin, aydın sınıfların felsefesi ve ulusların siyasal-toplumsal gelecekleri üzerinde çok büyük bir etkide bulunacak olan bir evrimin işareti oldu: Bununla kastettiğimiz Fransa'yla İngiltere arasındaki ilişkilerin birdenbire ve dikkate değer bir ölçüde artmasıdır. "*Uygarlık Tarihi*" adlı kitabında Buckle, çok canlı hatta bazen gereğinden fazla canlı renklerle bu evrimin bir tablosunu gözlerimiz önüne sermektedir. Buckle, XVII. yüzyılın sonuna doğru Fransa'da edebiyatçı veya bilim adamı olarak İngiliz dilini iyi bilen beş kişinin var olduğundan kuşku duymaktadır.(13) Ulusal kendini beğenmişliği Fransız toplumuna öyle bir kendi kendine yeterlik duygusu verdirmişti ki Fransızlar, İngiliz uygarlığını "ilkel" (barbare) olarak görmekteydiler ve Fransız sarayının göz kamaştırıcı parlaklığı, mağrur XIV. Louis'nin zaferleri, bu görkemliliğin ne büyük özveriler pahasına sağlan-

---

(12) Boyle'un mükemmel özellikleri ve etkisi ile ilgili olarak Hettner'e bkz: "*Literaturgesch. des 18. Jahrh.*", II, s. 45-50.

(13) Buckle, "*Hist. of Civil.*", III, s. 100, Brockhaus baskısı.

mış olduğunu onlara unutturduğu sürece, İngiltere'nin geçirmiş olduğu o iki Devrim de Fransızların İngilizler hakkında duydukları bu küçümsemelerini arttırmaktan başka bir şey yapamazdı. Ancak kralın yaşlanmasıyla birlikte baskıları daha da arttığı ve prestiji azaldığında, halkın yakınma ve sızlanmaları daha fazla duyulmaya başladı ve düşünen bütün kafalarda, mutlakıyetçi idareye boyun eğmesiyle Fransız ulusunun, sonu çok kötü bitecek olan bir yola girmiş olduğu kesin inancı doğdu. İngiltere'yle ilişkiler yeniden kuruldu. Eskiden Bacon ve Hobbes, kültürlerini arttırmak için Fransa'ya gelmiş oldukları halde, şimdi Fransa'nın en iyi kafaları bu ülkenin dilini ve kültürünü öğrenmek için İngiltere'ye akın etmeye başladılar.(14)

Fransızlar siyaset alanında ülkelerine İngiltere'den yurttaş özgürlüğü ve birey hakları fikrini getirdiler. Bu fikir Fransa'da karşı konulmaz bir biçimde ortaya çıkmaya başlayan demokratik eğilimlerle birleşti. Tocqueville'in de gösterdiği gibi (15) bu eğilimler, aslında, eşitliği herkesin kölece boyun eğmesi olarak anlayan ve Büyük Devrimin o kadar acıklı bir biçimde ortadan kaldıracağı eski monarşik yönetimin bir ürününden başka bir şey değildiler. Aynı şekilde düşünce alanında da İngiliz materyalizmi, Fransız şüpheciliğiyle birleşti ve bu birleşmenin sonucu, İngiltere'de Newton ve Boyle'dan bu yana mekanik doğa anlayışı ile uzlaşmayı başarmış olan Hıristiyanlığın ve Kilisenin köktenci bir biçimde mahkûm edilişi oldu. Tuhaf, fakat açıklanması güç olmayan bir sonuçla, Newton'un felsefesi Fransa'da tanrıtanımazlığın başarısına katkıda bulundu. Oysa onu Fransa'ya getirmiş olanlar, bu felsefenin Hıristiyanlığa Descartes'çılıktan daha elverişli olduğunu ileri sürmekteydiler!

Newton'un felsefesini Fransa'ya getiren, İngiliz zihniyetiyle Fransız zihniyetini barıştırmaya çalışan bu ilk insanlardan biri ve kuşkusuz onlar içinde en etkilisi, Voltaire'dir.

Voltaire'in büyük ve geniş kapsamlı etkinliği, bugün haklı olarak bu yüzyılın birinci yarısında olduğundan daha doğru ve daha olumlu bir biçimde değerlendirilmektedir. Bugün İngilizler ve Almanlar, kusurlarını gizlemeksizin bu büyük Fransız'a kültür tarihimizde hakkı olan yeri verdirmek üzere birbirleriyle yarışmaktadırlar.(16) Geçici olarak bu büyük adamın başına gelmiş olan küçümsenme olayının nedeni du Bois-Reymond'a göre "bu iddia ne kadar çelişik gö-

---

(14) İngiltere'yi ziyaret eden ve İngilizce bilen Fransızların uzun listesiyle ilgili olarak Buckle'a bakınız: "*Hist. of Civil.*" III, s. 101-111.

(15) Tocqueville, "*L'Ancien Régime et la Révolution*", 4. baskı, Paris, 1860.

(16) İngilizler arasında özellikle Buckle'ı, Alman yazarlar arasında ise Hettner'i (*Literaturgesch. des 18. Jahrh.*) anmamız gerekir; Ayrıca Strauss'un "*Voltaire, sechs Vortræge*" (1870)sini ve Du Bois-Reymond'un "*Voltaire in s. Bez. zur Naturwissenschaft*" adlı konferansını (Berlin, 1868) anmalıyız. Bu son küçük yapıt, bir monografi görünümünde olmakla birlikte genel olarak yararlıdır.

rünürse görünsün, hepimizin farkında olmaksızın ve kendi kendimizin öyle olduğumuzu düşünmeksizin, az veya çok Voltaire'ci olmamızda yatmaktadır. Çağımızda Voltaire'in zihniyeti o kadar güçlü bir biçimde egemen olmuştur ki onun uzun süren hayatı boyunca yorulmak bilmeyen bir gayret, tutkulu bir özveri, bütün entelektüel silahları, özellikle o korkunç alaycılığıyla uğrunda dövüştüğü yüce fikirler, yani hoşgörü, düşünce özgürlüğü, insana saygı, hakseverlik, bugün yaşamımızın hava gibi, su gibi ancak eksik olduklarında farkına vardığımız birer vazgeçilmez parçası olmuşlardır. Tek bir cümleyle eskiden Voltaire'in kaleminde en gözü pek bir fikir gibi görünen şey, bugün artık beylik bir görüş olmuştur".(17)

Voltaire'in Kıta Avrupa'sına Newton'un evren sistemini benimsetmesindeki himmeti de uzun zaman çok az takdir edilmiş olarak kalmıştır. Burada ne Newton'u anlamadaki güçlük, ne insanın İngiliz bilgininin tarafını tuttuğunu söylemesi için sahip olması gereken cesaret, aşması gereken onca engeller göz önüne alınmıştır. Tek bir olayı belirtelim: Voltaire, "*Newton'un Felsefesinin Öğeleri*" adlı yapıtını Fransa'da yayınlatmak için gerekli izni (imprimatur) elde edememiştir. Onu yayınlatmak için de Hollandalıların sahip oldukları özgürlüğe başvurmak zorunda kalmıştır. Öte yandan Voltaire'in Newton'un sisteminden, sadece Hıristiyanlığa saldırmak için yararlandığını ve yalnızca bu yapıtı Voltaire'ci bir yergi ile çeşnilendirdiğini ileri sürmek haksız olacaktır. Bu yapıt, bütünüyle ciddi, ağırbaşlı, açık seçik ve basit bir üslupla kaleme alınmıştır. Hatta bu yapıtta birçok sorunun hemen hemen belli bir çekingenlikle ele alınmış olduğu görülmektedir. Oysa Voltaire'in sık sık fikirlerinden yararlandığı Leibniz, Newton'dan daha cesur ve daha tutarlı davranır. Voltaire, Tanrı'nın bütün eylemlerinin belirleyici nedenleri olduğunu söyleyen Leibniz'i göklere çıkarır. Oysa Newton bunun tersine Tanrı'nın birçok şeyi, bu arada örneğin dünyanın batıdan doğuya hareketini, sadece öyle istediği için, yani kendi iradesi dışında herhangi bir neden olmaksızın yarattığını düşünmektedir. Voltaire, Clarke'ın Leibniz'le tartışmasında kullandığı kanıtların yetersiz olduğunu hisseder ve onları kendi tasarlamış olduğu kanıtlarla güçlendirmeye çalışır. İrade özgürlüğü sorununda da daha az tereddüt içinde görünmemektedir.(18) Daha sonraları Voltaire'de, Locke'un uzun bir inceleme-

---

(17) Du Bois-Reymond, "*Voltaire in s. Bez. zur Naturwissenschaft*", s. 6.

(18) Burada anılan düşünceler "*Newton'un Felsefesinin Öğeleri*"nde bulunmaktadır (I, 3 ve 4, 1738. "*Oeuvres Complètes*", 1784, CXXXI). Hettner ("*Literaturgesch.*", II, s. 206 ve sonrası) özgür irade sorunu üzerinde Voltaire'in görüşlerindeki değişiklikleri kronolojik olarak izlemektedir. Burada bizim için her şeyden önce önemli olan de la Mettrie'nin ortaya çıkışından önce Voltaire'in bu konudaki düşüncesinin ne olduğunu saptamaktı. Çünkü diğer birçok konuda olduğu gibi bu konuda da Voltaire'in en kararlı görüşleri ancak 1767 yılında, yani "*Makine-*

sinin (19) şu biçimde, kısa ama açık bir özetini gördüğümüz doğrudur: "Özgür olmak, insanın istediği şeyi isteyebilmesi değildir; istediği şeyi yapabilmesidir". Ve bu sav, iyi anlaşıldığı takdirde, gerek gerekircilikle, gerekse Leibniz'in özgürlük kuramıyla uyuşur. Ancak "*Newton'un Felsefesinin Öğeleri*" (1788), Voltaire'in bu konuda henüz tam bir açıklığa erişemeyecek kadar Clarke'ın görüşlerine bağlı olduğunu göstermektedir. Voltaire burada seçme özgürlüğünün belki olanaklı fakat önemsiz olduğunu düşünür. Voltaire göre sorun, iradem dışında herhangi bir neden olmaksızın önce sol veya sağ ayağımı atıp atamayacağımı bilmem değildir; Cartouche ve Nadir Şah'ın kan dökmemek ellerinde miydi, değil miydi, onu bilmemdir. Bu soruya, Locke ve Leibniz'le aynı fikirde olan Voltaire, doğal olarak "hayır" cevabını vermektedir. Ama güç olan bu "hayır"ı açıklamaktır. Sorumluluğu insanın karakterinde arayan gerekirci görüşü savunan biri, o insanda bu karakterine karşıt sürekli bir iradenin ortaya çıkabileceğini yadsıyacaktır. Eğer görünüşte bunun tersi meydana gelirse, bu sadece o insanın karakterinde bizim o zamana kadar dikkat etmediğimiz bazı güçlerin uyuklamakta olduğunu ve şimdi onların uyanmış olabileceğini gösterir. Ancak eğer bu yolda iradeyle ilgili herhangi bir sorun tam olarak çözülmek isteniyorsa, görünüşte tam bir eşitliğin olduğu bir durumda, başka deyişle eski Skolastiklerin "equilibrium arbitrii" diye adlandırdıkları durumda karar vermek sorunu, hiç de Voltaire'in sandığı kadar önemsiz bir sorun değildir. O halde iradeyle ilgili sorulara bilimsel ilkeleri genel olarak uygulamaya başlamadan önce bu yanılgıyı tümüyle ortadan kaldırmak gerekir.

Voltaire'in bu konulardaki tutumu, onun Newton'un Tanrı ve evrendeki ereklilik üzerine görüşlerini salık verirken son derecede içten olduğundan kuşku duymamızın olanaklı olmadığını göstermektedir. O halde Newton'un sistemi nasıl olup da buna rağmen Fransa'da materyalizmin ve tanrıtanımazcılığın gelişmesine katkıda bulunabildi?

Burada her şeyden önce şunu unutmamalıyız ki bu yeni evren görüşü, Fransa'nın en güçlü zihinlerini en büyük bir ilgiyle Descartes'ın zamanında ortaya atılmış olan bütün sorunlar, yeniden ele almaya ve aydınlatmaya yöneltti. Descartes'ın mekanik evren görüşüne ne kadar büyük bir katkısı olduğunu daha önce gördük. İlerde onun diğer izleriyle de karşılaşacağız. Yalnız Descartes'çılığın uyarıcı etkisi XVIII. yüzyıl başlarında hemen hemen tümüyle tükenmişti. Özellikle, Fransız okullarında Cizvitlerin onu gem altına almalarından ve

---

İnsan"ın yayınlanmasından 20 yıl sonra yazılmış olan "*Bilgisiz Filozof*"ta (le Philosophe Ignorant) bulunmaktadır. "*Makine-İnsan*"ın yazarından söz ederken ne kadar küçümseyici bir dil kullanmış olursa olsun, Voltaire büyük ihtimalle de la Mettrie'nin kanıtlarından etkilenmiştir.

(19) Locke, "*Essay Concerning Human Understanding*", II, Bölüm XXI, § 20-27.

kendi isteklerine elverişli bir kılığa sokmalarından bu yana, artık bu sistemden beklenebilecek büyük sonuçlar kalmamıştı. Bir büyük düşünceler dizisinin başlangıçtaki tazeliğiyle çağdaşları üzerine yaptığı etkiyle, bu aynı düşüncelerin geleneksel önyargılarla karışmış olarak meydana getireceği etki aynı şeyler değildir. Yeni bir öğretinin şu veya bu tür bir zihniyetle karşılaşması da önemsiz bir şey değildir. Şunu hiç çekinmeden söyleyebiliriz ki Newton'un evren tasarımının tamamlanması için, XVIII. yüzyıl Fransa'sının aydınlarınınkinden daha yetenekli, daha uygun zihinler bulunamazdı.

Descartes'ın çevrintilerinin (tourbillon) bir eksiği vardı: Matematiksel onaylanmaları! Oysa Newton'un zaferinin özelliğini meydana getiren şey, özellikle matematiksel niteliğiydi. Du Bois-Reymond haklı olarak Voltaire'in kibar salonların yüksek sosyetesi üzerindeki etkisinin, bu yeni evren tasarımını kabul ettirmekte az rol oynamamış olduğunu belirtmektedir: "Ancak kadınların süslenme odalarında Fontenelle'in '*Dünyalar*'ı yerine Voltaire'in '*Newton'un Felsefesinin Öğeleri*' geçtikten sonradır ki Fransa'da, Newton'un Descartes üzerine zaferine artık kesin gözüyle bakılabildi" Bu sonuç kaçınılmazdı. Fransızların ulusal kendilerini beğenmişliklerinin, bir Fransız'ın Newton'un kuramını kanıtlamayı tasarlaması ve bunu gerçekleştirmesini görmekten memnun olacağı da açıktı [20] Ancak bu önemli bilimsel değişikliği doğuran hareketin temelinde, Newton'un etkisinin Fransızların matematiğe karşı olan doğal yeteneklerine verdirmiş olduğu güçlü atılımı görüyoruz. XVII. yüzyılın büyük dehaları, kendilerinden sonra gelenlerde aynı parlaklıkla yeniden yaşadılar. Pascal ve Fermat'ların dönemini, Maupertius ve d'Alembert'den herhangi bir Yaratıcı varsayımının kendisini dışarı atarak Newton'un sisteminden en son sonuçlarını çıkarmış olan Laplace'a kadar uzun bir Fransız matematikçiler dizisi izledi.

Genel olarak köktenci tutumuna karşın, Voltaire'in kendisi bu sonuçları çıkarmadı. Üstatları Newton ve Clarke'ın Kiliseyle imzalamış oldukları barış antlaşmasını onaylamaktan uzak olmakla birlikte, gene de onların metafiziğinin iki büyük ilkesine sadık kaldı. Bütün gücüyle Katolik dinini ortadan kaldırmaya çalışan, ünlü "Alçağı ezin" (écrasez l'infâme) sloganını ortaya atan bu adamın arılaştırılmış bir tanrıbilimin ateşli bir taraftarı olarak göründüğü ve belki bütün diğer İngiliz yaradancılarından (deist) daha derinden Tanrı'nın varlığına inandığı yadsınamaz. Ona göre Tanrı, dünyayı bilgece bir erekliliğin ilkelerine göre yaratmış olan, ne yaptığını bilen bir sanatçıdır. Daha sonraları Voltaire'in, kesin olarak, dünyada kötülüğün varlığını ortaya koymaya çalışan karamsar bir öğretiyi benimsemiş olduğu gerçektir.[21] Ancak gene de o, doğa yasalarının körü kö-

---

(20) Bkz: Du Bois Reymond, *Voltaire in s. Bez. zur Naturwissenschaft*', s. 10.

(21) Hettner (II, s. 193) Voltaire'in ancak 1755 yılında meydana gelen Lizbon depreminden sonra iyimserliğinden vazgeçtiğini göstermektedir.

rüne işledikleri türünden bir görüşü kabul etmekten çok uzaktır.

Voltaire, materyalist olmak istemiyordu. Birçok kez şu son derecede anlamlı cümleyi söylerken: "Eğer Tanrı olmasaydı, O'nu yaratmak gerekirdi", onda açıkça Kant'ın ahlak kuramının belirsiz ve bilinçsiz bir tarzda kendini gösterdiği görülmektedir. Kant, pratik ahlakın temeli olarak Tanrı'nın varlığını talep ettiğimizi söyler. Voltaire şöyle demekteydi. Dinsiz bir devletin olanaklı olduğuna inanan Bayle'in yöneteceği beş, altı yüz köylüsü olmuş olsaydı, kısa bir süre sonra tanrısal adalet fikrini vaaz ettirmeye başlardı. Bu görüşü ciddi olmayan kılıfından soyacak olursak, Voltaire'in gerçek düşüncesine göre Tanrı'ya inancın toplumda erdem ve adaletin sürdürülmesinin vazgeçilmez bir koşulu olduğunu görürüz.

Şimdi Voltaire'in tanrıtanımazlığın İncil'i olan "*Doğa Sistemi*"ne ciddi olarak karşı çıkmasını anlayabiliriz. Bununla birlikte Voltaire, bu konuda Rousseau kadar bağnaz bir tarzda d'Holbach'la kavgaya girişmemiştir. Voltaire çok daha fazla insanbilimsel (antropolojik) materyalizme yaklaşmaktadır. Burada genel olarak felsefesi üzerinde en büyük etkiyi yapmış olan Locke'u izlemektedir. Locke'un kendisinin bu noktayı belirsiz bırakmış olduğu bir gerçektir. Çünkü Locke, insanın her türlü etkinliğinin duyularının etkinliğinden çıktığını söylemekle yetinir ve duyuların verdiği malzemeyi toplayan şeyin madde olup olmadığı, onun düşünüp düşünmediği sorununu ele almaz. Özünü oluşturan uzamla uyuşmaz olduğunu ileri sürerek maddenin düşünme yeteneğine sahip olmadığını ısrarla ileri sürenlere karşı Locke, oldukça yüzeysel bir biçimde, düşünen bir maddenin varlığının olanaksız olduğunu iddia etmenin dinsizce bir şey olduğunu söyler: Çünkü eğer Tanrı istemiş olsaydı, mutlak kudretinden ötürü, düşünebilecek bir maddeyi yaratabilirdi. Soruna verilmiş olan bu tanrıbilimsel yön, Voltaire'in hoşuna gitmiştir. Çünkü bu ona dindarlarla tartışmalarında arzu ettiği dayanak noktasını sağlamaktaydı. Voltaire öyle ateşli bir tarzda bu sorunun üzerine atılmıştır ki Locke'un yaptığı gibi onu cevapsız bırakmamış, tersine materyalist yönde bir çözüme bağlamıştır.

İngilizler üzerine Londra mektuplarında Voltaire şöyle der: "Ben bedenim ve düşünüyorum. Bu konuda daha fazla bir şey bilmiyorum, Tanıdığım tek verimli nedene bu kadar kolaylıkla yükleyebildiğim bu olayı, şimdi tutup da tanımadığım bir nedenden mi bileceğim? Gerçekten hangi insan saçma bir dinsizliğe gitmeksizin, Tanrı'nın maddeye düşünce ve duygular vermesinin olanaksız olduğunu söylemeye cesaret edebilir?"

Kuşkusuz bu açıklamada, materyalizmin bu konudaki kesin tutumunu hatırlatan hiçbir şey yoktur. Voltaire, maddenin basit bir hareketinin duyan ve düşünen varlıkları meydana getirmekte yeterli olduğunu kabul etmek için insa-

nın her türlü sağduyusunu yitirmiş olması gerektiğini düşünüyordu.(22) Böylece Tanrı, sadece maddeye düşünme yeteneğini verdirmek için zorunlu değildir; aynı zamanda bu Tanrı, örneğin Hobbes'da olduğu gibi, maddenin basit bir hareketiyle düşünceyi yaratamaz. Voltaire'in düşüncesine göre bunun için, Tanrı'nın maddeyi özel bir kuvvetle donatması gerekir. Bu kuvvetin kendisi, muhtemelen hareketle aynı şey değilse de (iradi eylemlerde) hareketi meydana getirebilir. Sorun bu biçimde anlaşıldığı takdirde bir hilozoizm zemini üzerinde bulunuyoruz demektir (I. Kısım'da 1 numaralı nota bakınız.).

Kuvvetin sakımı yasasını bildiğimizden bu yana, salt kuramsal alanda gerçek materyalizmi hilozoizmden derin bir uçurum ayırmaktadır. Bu yasayla uyuşabilen sadece materyalizmdir. Daha Kant bile, kuşkusuz doğa olaylarının mekanik anlayışını olanaksız kıldığından ötürü hilozoizmi her türlü doğa felsefesinin ölümü olarak adlandırmaktaydı.(23) Bununla birlikte Voltaire'de bu ayrım üzerinde fazla durmak doğru olmayacaktır. Ona göre, bazı sonuçlar ilkelerden daha önemlidirler ve Voltaire'in bakış açısını belirleyen şey, Hıristiyan diniyle bu dine dayanan Kilisenin otoritesine karşı çıkan bir fikirden çıkarabileceği pratik sonuçlardır. Bundan ötürü Hıristiyanlığa karşı verdiği savaş sertleştikçe, Voltaire'in materyalizmi artmaktadır. Gene de Voltaire, ruhun ölümsüzlüğü konusundaki görüşünü hiçbir zaman açık olarak belirtmemiştir. O, bunun akla yakın olmadığını gösteren kanıtlarla, kabul edilmesini öğütler gibi görünen pratik kaygılar arasında kararsız durmaktadır. Burada yine Kant'ı akla getiren bir ayrıntıyla karşı karşıyayız: Çünkü burada ahlaksal yaşamın temeli ve dayanağı olarak aklın hiç olmazsa varlığının kanıtlanamaz olduğunu söylediği bir şey kabul edilmektedir.(24)

Ahlakta da Voltaire İngilizlerin görüşlerini izlemiştir. Yalnız bu alandaki otoritesi Locke değil, onun bir öğrencisi olan Lord Shaftesbury idi. Bu adam bizi özellikle, XVIII. yüzyılda Almanya'nın entelektüel yaşamını yönetmiş olan zihinler üzerinde yapmış olduğu büyük etkisinden ötürü ilgilendirmektedir. Locke, ahlak alanında da doğuştan fikirlerle savaşmıştı ve Hobbes'un ortaya attığı iyi ve kötünün göreli şeyler oldukları görüşünü tehlikeli bir biçimde halka

---

(22) Bkz: Hettner, "*Literaturgesch. des 18. Jahrh.*", II, s. 183.

(23) "*Kants metaph. Anfangsgr. der Natur Wissensch.*" III. Hauptst. Lehrs.3. *Anm.*; "*Werke*", Hartenst. TV. s. 440.

(24) Strauss, "*Voltaire, sechs Vortraege*" adlı yapıtında (1870) Voltaire'in özellikle 1761'den sonra nasıl gitgide daha saldırganlaştığını çok iyi bir biçimde göstermiştir (s. 188). Voltaire'in ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin düşüncelerinde geçirdiği değişiklikler ve Kant'ı hatırlatan evrimiyle ilgili olarak bkz: Hettner, II, s. 201 ve sonrası. Bu son bakımdan özellikle Hettner'in zikrettiği şu sözlere bakınız: "Veyl yüzerken birbiriyle boğuşan insanlara! Canını kurtaran kaptan! Ama 'boşuna yüzüyorsunuz, çünkü ayağınızı basabileceğiniz bir kara parçası yok' diyen adam cesaretimi kırıyor ve bütün gücümü alıyor"

yaymıştı. Locke, Mingrelien'lerin herhangi bir pişmanlık duygusu duymadan çocuklarını diri diri gömdüklerini, Topinambaus'ların düşmanlarını öldürdükten sonra yiyerek cenneti hakkettiklerine inandıklarını bize anlatmak için olanaklı olan bütün gezi öykülerini toplar.(25) Voltaire de bazen buna benzer öykülerden yararlanır. Ancak bunlar onun, hak ve haksızlık kavramlarının temelde her yerde bir ve aynı oldukları hakkındaki kesin inancını sarsmazlar. Bu kavramlar, Voltaire'e göre, mükemmel bir biçimde belirlenmiş olarak insanda doğuştan var değillerse de insan, hiç olmazsa, onları tasarlama yetisine doğuştan sahiptir. Kendilerinden ancak daha sonra yararlanmayı öğrendiğimiz halde bacaklarımızla birlikte doğmaktayız. Deyim yerindeyse aynı biçimde haklıyı haksızdan ayırt etmemizi sağlayacak organı da doğarken kendimizle birlikte getiririz ve zihnimizin gelişmesi, zorunlu olarak bu organın kullanılmasını doğurur.(26)

Coşkun bir heyecan Shaftesbury'i "ideal"e doğru sürüklemekteydi. Onun güzele doğru katıksız yönelimiyle birlikte bulunan evren hakkındaki bütünüyle şiirsel anlayışı ve Klasik Yunan-Roma uygarlığı hakkındaki derin bilgi ve kavrayışı, bu sırada ulusal edebiyatı zengin bir gelişme dönemine girmek üzere olan Almanya üzerinde özellikle etkide bulunabilecek bir nitelikteydi. Fransızlar da Shaftesbury'den sayısız düşünceler aldılar ve bunlar sadece "her insanın ruhunda erdemli olmaya doğal bir eğilim vardır" görüşü gibi pozitif türden düşünceler değildi. Ama önce bu öğretiyi inceleyelim: Locke "coşku"dan temelde olumsuz bir dille söz etmişti. Coşku, ona göre, bağnazlık ve taşkınlığın (exaltation) kaynağı, aşırı derecede uyarılmış bir zihnin tümüyle akıl dışı, zararlı, tehlikeli bir ürünüydü.(27) Böyle bir düşünce, Locke'un genel dünya görüşünün kuruluk ve yavanlığı ile tam bir uyuşma halindedir. Bu noktada Saftesbury'nin şiir duygusu kendisini, Locke'u aklının yönettiğinden daha güvenli bir biçimde yönetmektedir. Shaftesbury sanatta, güzelde, Locke'un psikolojisinde hiçbir yeri olmayan – tabii o küçümsenen "coşku"nun yanı müstesna – bir öğeyi keşfetmektedir. Bununla birlikte bu öğenin önemi ve büyüklüğü, Saftesbury için, tartışılmaz görünmektedir. Böylelikle bu sorun üzerine parlak bir ışık çevrilmektedir. Coşkunun, bağnazlık ve boş inançları doğurduğunu da yadsımamakla birlikte Shaftesbury onu insan zihninin sahip olduğu en büyük, en yüce şeylerin kaynağı olarak görmektedir. Shaftesbury böylece ahlakın kaynağını bulmuştur. Din de bu aynı kaynaktan çıkar: Doğal olarak iyisi de, kötüsü de; insanı mutsuz,

---

(25) Locke, "*Essay Conc. Human. Underst.*", 1, 3, § 9.

(26) Hettner, II, s. 210 ve sonrası.

(27) Locke, "*Essay Conc. Human. Underst.*", IV, Bölüm XIX: "Coşku Üzerine" (Of Enthusiasm).

bahtsız anlarında teselli edeni de, zavallıları ateş yığınları üzerinde yaktıranı da; insan kalbinin Tanrı'ya doğru en saf atılımı da, insan saygınlığına karşı yapılan en iğrenç saldırılar da. Hobbes'ta olduğu gibi din yeniden boş inançların dolaysız müttefiki olur. Ancak onları birbirinden ayırmak için Shafterbury, Leviathan'ın ağır kılıcını değil, insanın güzellik duygusunu kullanır: Neşeli, mutlu ve iyimser bir karaktere sahip olan kişiler soylu, yüce, bununla birlikte insanlara dostça davranan iyi kalpli Tanrılar yaratırlar; Mutsuz, karamsar, hırçın insanların Tanrıları da kendilerine benzer; onlar kin ve öç Tanrılarıdır.

Shaftesbury Hıristiyanlığı barışçı ve iyiliksever dinler gurubu içine sokmak istemektedir. Ama bunun için "tarihsel" Hıristiyanlığın vücudunda ne yaralar açmak zorunda kalacaktır! Kilise'nin kurumlarına karşı ne kadar şiddetli eleştiriler yöneltecektir! Hıristiyanların kutsal ve dokunulmaz olarak gördükleri ne kadar çok geleneği, kesin bir dille mahkûm edecektir!

Shaftesbury'nin, genel olarak kendisine saygı duyduğu Locke'un din konusundaki tutumu üzerine çok sert bir yargıda bulunduğunu görüyoruz. Öte yandan bu eleştirisi sadece Locke'a değil, Hobbes'çu olmakla suçladığı İngiliz yaradancılarının tümüne yöneltilmiştir. İngiliz Serbest Düşünürlerinin çoğuna yöneltmiş olan bu eleştiride ana nokta, Shaftesbury'nin onları dinin ruhunu ve özünü oluşturan şeye derinden düşman olmakla suçlamasıdır. Öte yandan Locke'un yapıtlarının yayımcısı, bu eleştiri okunun ucunu Shaftesbury'nin kendisine çevirme hakkına sahip olduğunu düşünür ve Locke'un "gelenekçi Hıristiyanlığı"nı savunarak Shaftesbury'i, vahye dayanan Hıristiyanlığı gülünçleştiren bir dinsiz ve ahlak ilkelerini abartan bir "coşkucu" olmakla suçlar.(28)

Eğer bu yayımcı Shaftesbury'i, özellikle, Kilisenin otoritesine, öğretisinden daha fazla önem veren kiliseci (clerical) bakış açısından yargılamaktaysa, tümüyle haksız değildir. Ancak daha ileri gidebilir ve şunları diyebiliriz: Temelde Shaftesbury genel olarak dinin ruhuna Locke'dan daha yakındı. Ancak o, Hıristiyanlığın gerçek özünü anlamıyordu. Onun dini, iyimser olmak için fazla güçlüğü olmayan mutlu insanların diniydi. Shaftesbury'nin dünya görüşünün aristokratik olduğu söylenmiştir. Bu tanımı tamamlamak veya daha doğrusu onu şu biçimde düzeltmek gerekir: Shaftesbury'nin dünya görüşü, kendi görüş ufkunu insanlığınki ile karıştıran ayrıcalıklı sınıflardan gelen saf ve kaygısız bir çocuğun dünya görüşüdür. Hıristiyanlık başlangıçta yoksul ve bahtsız insanların dini olarak vazedilmiştir. Ama ilkelerinin çok ilginç bir dönüşüm geçirmesiyle daha sonra, yoksulluk ve acıları her zaman için var olmuş ve gelecekte de var olacak tanrısal kaynaklı kurumlar olarak gören insanların, bu tanrısal kurumlardan kendi ayrıcalıklı durumlarının temelini oluşturdukları için daha da çok

(28) Bkz: "*John Locke'un Yapıtları*", 10 cilt, Londra baskısı, 1801. Yazarın Yaşamı, I, s. XXIV, notlar.

hoşlanan insanların gözde dini olmuştur. Bu, yoksulluğun sözüm-ona tanrısal olan kaynağını kabul etmemek bazen dine karşı en ağır, en doğrudan bir saldırı anlamına gelmektedir. Burada Shaftesbury'nin Lessing, Herder ve Schiller üzerinde yapmış olduğu etkiyi incelersek, iyimser olmakla dünyayı bu iyimserlikle uyuşturacak bir tarzda biçimlendirmek üzere bilinçli bir karar almayı birbirinden ne kadar küçük bir aralığın ayırdığını görürüz.

Bir yanda "*Arıların Öyküsü*"nün yazarı Mandeville, diğer yanda Kilise'nin yandaşları olmak üzere birbirlerine en karşıt grupların Shaftesbury'e karşı o dikkate değer birleşmelerinin nedeni işte budur. Shaftesbury'nin yaşamı ve öğretisi hakkında yazılmış en yeni kitabın yazarı olan Dr. Gideon Spicker bu birleşmeyi çok güzel bir tarzda göstermektedir.(29) Yalnız burada İngiliz kilisesinin yandaşlarıyla erdemsizliği savunmuş olan kişiyi aynı hizaya yerleştirmek hakkına sahip olmamız için bu kişiyi, yani Mandeville'i iyi anlamamız gerekmektedir. Shaftesbury'e karşı gerçek erdemin insanın kendi kendisi üzerine kazanması gereken zaferden ve doğuştan eğilimlerin bastırılmasından ibaret olduğunu söylerken Mandeville'in kastettiği, kesinlikle kendisi veya kendi eğilimleri değildir. Çünkü "eğer zenginlerin arzuları sınırsız olmamış olsa, ticaret ve sanayi durur ve devlet ortadan kalkar." Mandeville burada işçilerin arzularını, tutkularını kastetmektedir. "Azla yetinme, gözü tokluk ve aralıksız çalışma; yoksul için maddi mutluluğun yolu budur ve bunlar devlet için zenginliğin kaynağını oluştururlar".(30)

Shaftesbury'nin ateş yığınlarına, cehenneme, mucizelere, aforoza, rahiplerin kürsüsüne, kateşizme saldırdığını, Kilise tarafından sövüp sayılmayı en büyük bir onur saydığını bilirsek, Voltaire'in Kilise'ye karşı savaşının malzemesini nereden almış olduğunu kolayca görebiliriz. Ancak Shaftesbury'nin felsefesinin pozitif kısmı da Voltaire üzerinde etkide bulunmaktan geri kalmamıştır ve yukarda üzerinde durduğumuz gibi, Voltaire, Kant'ın öncüsü olmasına yol açan düşüncelerinin kaynağını Shaftesbury'e borçlu olabilir.

Bu dünya görüşünün pozitif öğeleri, Diderot gibi bir adam üzerinde Volta-

---

(29) Dr. Gideon Spicker, "*Die Philos. des Grafen von Shaftesbury*", Fribourg, 1872, s. 71 ve sonrası. Sözü uzatmamak için okuyucuyu Shaftesbury hakkındaki bütün diğer düşüncelerle ilgili olarak bu mükemmel monografiye gönderiyorum. Hettner'e de bkz: I, s. 211-214.

(30) Bkz. Karl Marx, "*Das Kapital*", Hamburg, 1867, s. 602, not73. Hettner (I, s. 23) Mandeville'in erdem konusundaki görüşünde Hıristiyanlıkla uyuşma halinde olup olmadığını değil, kendi kendisiyle uyuşma halinde olup olmadığını bilmenin önemli ve bilinmesi gereken asıl sorun olduğunu belirttiğinde ona verilecek cevap basittir: Ahlaksızlığın savunucusu, herkesten vazgeçme erdemine sahip olmasını isteyemez. Onun ilkeleriyle çok iyi bir biçimde uyuşan şey, yoksullara Hıristiyanlığı ve hıristiyan erdemlerini öğütlemektir. O bunları herkese öğütler gibi görünmektedir. Ama kötü eğilimlerine kendini kaptırmak olanağına sahip olan biri ne yapması gerektiğini iyi bilir ve böylece toplumun devamı güven altına alınmış olur.

ire üzerinde olduklarından çok daha güçlü bir etkide bulunacaklardı. XVIII. yüzyıl entelektüel hareketinin bu güçlü önderi, coşkun bir karaktere sahipti. Diderot'nun karakterinin ve çok çeşitli sorunlar üzerine uygulanan edebi etkinliğinin zayıf yanlarını ve çelişkilerini çok sağlam bir biçimde ortaya koymuş olan Rosenkranz onun yeteneğinin göz kamaştırıcı özgünlüğünü de şu parlak çizgilerle ortaya koymaktadır. "Diderot'yu anlamak için, onun da Sokrates gibi öğretisini sözlü olarak yaydığını ve yine Sokrates gibi, Regence'dan Büyük Devrim'e kadarki süre içinde yer alan olayların akışının onun gelişiminin birbirini izleyen aşamalarını belirlemiş olduğunu hatırlamamız gerekir. Sokrates gibi Diderot'nun da "cin"i (daimon) vardı. Yine Sokrates gibi o da ancak doğru, iyi ve güzelin kavramlarına yükseldikten sonra tam olarak kendisini bulmuştu. Kendi anlattığına göre, dış görünüşünün bile varlığını haber verdiği, önce saçlarının alnının ortasındaki hareketiyle, sonra bütün vücudunu kaplayan bir ürpermeyle hissettiği coşku anlarında, o, Sokrates gibi, parlak konuşması herkesi büyüleyen gerçek Diderot oluyordu.(31) Böyle bir adamın Shaftesbury'nin "*Ahlakçılar*"ına yani Hettner'in diliyle "bütün dünyaya nüfuz eden ve görünüşteki bütün uyumsuzlukları tam ve derin bir uyuma çeviren bu öncesiz-sonrasız güzellik şarkısı"na vurulmuş olması doğaldır. İçlerinde yazarının ahlakçı eğiliminin tümüyle burjuva bir sadelikle ortaya çıktığı, ancak çok canlı, çok ilginç olaylarla dolu Richardson'un romanları da Diderot'nun coşkun hayranlığını doğurmuştur. Bakış açısı sürekli olarak değişmiş olmakla birlikte Diderot, erdeme olan inancını hiçbir zaman kaybetmemiş, doğanın zihnimize onun tohumlarını derin bir biçimde ekmiş olduğunu düşünmüştür. Bu değişmez inancını, kuramsal görüşlerinin görünüşte birbirleriyle en çelişik öğeleriyle birleştirmeyi bilmiştir.

Zamanımızda Diderot o kadar ırkatçı bir biçimde Fransız materyalizminin önderi ve sözcüsü veya Locke'un duyumculuğunu materyalizme dönüştürmüş olan ilk filozof olarak takdim edilmektedir ki bir sonraki bölümde, özellikle XVII. ve XVIII. yüzyılların felsefelerini ele aldığında, zamandizinine (chronologie) o çok yukardan bakan tutumundan ötürü her şeyi berbat edip birbirine karıştıran Hegel'in sentez hastalığını kesin bir çözüme bağlayıp ondan kurtulmaya kendimizi zorunlu hissedeceğiz. Burada yalnız şu çok basit olguya işaret etmekle yetinelim: De la Mettrie'nin "*Makine-İnsan*"ı yayınlanmadan önce Diderot, materyalist falan değildi. Onun materyalizmi d'Holbach ve çevresiyle olan ilişkileri sonucunda gelişti ve Maupertius, Robinet, hatta muhtemelen de la Mettrie gibi diğer Fransızların yazıları Diderot üzerinde, onun kendisinin materya-

(31) Rosenkranz, "*Diderot's Leben und Werke*", 2 cilt, Leipzig, 1866. Zikrettiğimiz pasaj, bu yapıtın II. Cildinde 410-411. sayfalarda bulunmaktadır. Diderot'nun materyalizm tarihindeki yeri konusunda yazarı ile pek aynı görüşte olmamamıza karşın, XVIII. yüzyıl entelektüel hareketi ile ilgili bu zengin derlemeyi elimizden geldiği ölçüde kullandık.

lizmin diğer herhangi bir önemli temsilcisi üzerinde yapmış olduğu etkiden çok daha kesin bir etkide bulunmuştur. Burada üstün bir açıklık-seçiklikte olan kuramsal bir ilkeyi kendisine benimsetmek yönünde diğer zihinlerin Diderot üzerine yapmış oldukları "belirleyici" etkiden söz ediyoruz. Ancak Diderot'nun kendisi de hiç kuşkusuz büyük bir etkide bulunmuştur ve bu devirde ortam o kadar olgunlaşmıştı ki devrimci herhangi bir niteliği olan her şey, genel zihinsel hareketi hızlandırmaya katkıda bulunuyordu. Diderot'nun ahlaka dizmiş olduğu coşkun bir övgü, bir başka zihinde bizzat ahlakın kendisinin temellerine saldırma düşüncesini uyandırabilirdi. Halkın tüm istediği sadece herhangi iki yazarın, papazların ahlakına ve din adamları sınıfının o bütün insanlık için alçaltıcı egemenliğine karşı aynı bir kinle dolu olmasıydı. Voltaire, Tanrı'nın varlığını ilan ederken tanrıtanımazlar yaratabilirdi. Ancak onun için her şeyden önce önemli olan, o kadar yolsuzluklarla kirletmiş olduğu tanrıbilim tekelini Kilisenin elinden almaktı. Her türlü otoriteye saldıran bu karşı konulmaz akım sonucunda, kamu oyu kuşkusuz gitgide daha köktenci oldu. Ona yön verenler de sonunda dine karşı silahlar olarak aynı anda tanrıtanımazcılık ve materyalizmi kullanmaya başladılar. Bununla birlikte, bu hareketin ta başından itibaren, "yenilikçi" Fransızlar, hâlâ İngiliz yaradancılığına veya bu yaradancılıkla şüpheciliğin bir karışımına dayanırlarken, en sıkı bir materyalizm kuramsal açıdan tümüyle örgütlenmiş ve ortaya çıkmış bulunuyordu.

Diderot'nun uyarıcı eylemi büyük etkisini, kuşkusuz onun ender rastlanan yazarlık yeteneğine, kanıtlama alanındaki gücüne, ayrı ayrı yayınlamış olduğu felsefi yazılarına ve özellikle büyük "*Ansiklopedi*"ye yapmış olduğu yorulmak bilmez katkılarına borçludur. *Ansiklopedi*'de Diderot'nun her zaman kendi kişisel görüşlerini belirtmemiş olduğu kesindir. Ama bu yapıt yayınlanmaya başladığında Diderot henüz tanrıtanımazcılığına ve materyalizmine ulaşmış değildi. "*Doğa Sistemi*"nin büyük bir bölümünün Diderot tarafından yazılmış olduğu bilinmektedir. Ama d'Holbach'ı en son sonuçlara iten Diderot değildi; tersine, kendisinden çok daha özgün bir düşünür olan Diderot'yu çalışma arkadaşı ve taraftarı kılan, güçlü iradesi, açık seçik düşünceleri, sakin karakteri ve sebatkârlığıyla d'Holbach'tır.

De la Mettrie 1745 de, içinde materyalizmin hemen hemen açık bir biçimde kendisini gösterdiği "*Ruhun Doğal Tarihi*"ni yayınladığında Diderot hâlâ lord Shaftesbury'nin bakış açısını bırakmamıştı. "*Başarı ve Erdem Üzerine*" adlı yapıtında Diderot, Shaftesbury'nin görüşlerini yumuşatır ve notlarında, onun kendisine fazla ileri gitmekte gibi görünen fikirleriyle savaşır. Belki bu Diderot'nun hesaplı bir tedbirliliğinin sonucuydu. Yalnız gerek doğada bir düzenin var olduğunu savunurken – ki daha sonra d'Holbach'la birlikte onu inkâr edecektir – gerek tanrıtanımazcılıkla savaşırken Diderot, bir yıl sonra yazılmış olan

ve hâlâ İngiliz erekçiliğiyle tam bir uyum içinde bulunan "*Felsefi Düşünceler*'inde olduğu kadar içtendir. Diderot bu yapıtında, özellikle doğa bilimlerinde yapılmış olan son araştırmaların tanrıtanımazcılık ve materyalizme en büyük darbeleri indirdiğini düşünür. Mikroskobun ortaya serdiği harikalar, Tanrı'nın gerçek mucizeleridir. Bir kelebeğin kanadı, bir sineğin gözü, tanrıtanımazcıyı ezmek için yeterlidir. Bununla birlikte daha şimdiden Diderot'nun bu sözlerinde yeni bir soluk hissedilmektedir. Çünkü felsefi tanrıtanımazcılığın bu acımasız bir tarzda çürütülmesinin içinden, doğrudan doğruya, eğer mevcut toplum, devlet, kilise, aile ve okul tarafından kabul edilmiş olan Tanrı'yla savaşan ve bu Tanrı'yı reddeden tanrıtanımazcılığı kısaca bu adla adlandırmamız olanaklıysa, "toplumsal tanrıtanımazcılık"ın en verimli köklerinin fışkırdığını görüyoruz.

Diderot "iğrenç zindanlara kapatılmış inleyen bedenleri gördüğünde ve onların iç çekişlerini, acıklı çığlıklarını duyduğunda" sadece hoşgörüsüzlükle savaştığı iddiasındadır. Ama bu hoşgörüsüzlük, bütünüyle, hâkim Tanrı fikrinden ileri gelmektedir. Diderot sorar: "Bu zavallılar hangi suçu işlemişlerdir? Onları bu işkencelere mahkûm eden kimdir? – Kendisine karşı saygısızlık ettikleri Tanrı! – Peki kimdir bu Tanrı? – İyilik dolu bir Tanrı – İyilik dolu bir Tanrı, insanların gözyaşlarıyla banyo yapmaktan nasıl zevk alabilir? Öyle insanlar vardır ki kendilerinden söz ederken Tanrı'ya karşı bir saygı duyduklarını söylemek yerine O'ndan korktuklarını belirtmek gerekir. Yüce Varlık'a ilişkin olarak bana çizilen portreye, O'nun çabuk öfkelenmesi, dinmek bilmeyen öç alıcılığı, yardım elini uzatmaya tenezzül ettiği insanların sınırlı sayısıyla karşılaştırılırsa mahvolmalarına ses çıkarmadığı insanların o korkunç miktarıyla ilgili olarak bana söylenenlere bakarsa, en adil bir insan bile 'bu Tanrı keşke hiç varolmasaydı' diye düşünmekten ve bunu arzu etmekten kendini alamaz".(32)

Bu dokunaklı sözler o zamanki Fransız toplumunu "*Makine-İnsan*"ın herhangi bir pasajından çok daha güçlü bir biçimde etkilemiş olmalıdır ve işin kuramsal yanını hiç göz önüne almayarak, materyalizmi sadece Kilisenin inancına karşı bir hareket olarak gören bir insanın Diderot'yu materyalizmin en gözü pek sözcülerinden biri olarak adlandırabilmesi için, "*D'Alembert'in Rüyası*"nı (1769) beklemeye ihtiyacı yoktur. Asıl materyalizm yanında, ona benzeyen veya paralel olan sistemleri de göz önüne almak yönündeki plan ve amacımız bizi her ne kadar ona zorlamaktaysa da, görevimiz bu karıştırmaya yardımcı olmak değildir.

İngiltere'de soylu Shaftesbury, hiç korkmadan "öç alıcı" Tanrı'yı terazinin kefelerinden birine koymuş ve onu çok hafif bulmuştu. Almanya'da Schiller, doğanın sadece işkence araçlarıyla birlikte gördüğü ve insanların göz yaşların-

(32) Rozenkranz, "*Diderot*", I, s. 39.

dan başka bir şeyden zevk almayan bu Tanrı'nın tapınaklarının kapatılması çağrısında bulunmak cesaretini göstermiştir (yalnız bu çok daha sonradır).(33) Eğitim görmüş, kültürlü insanlar bu Tanrı kavramı yerine daha saf bir anlayışı geçirmek yeteneğine sahiptiler. Ama halk için, özellikle Katolik Fransız halkı için, sözünü ettiğimiz öç tanrısı aynı zamanda sevgi Tanrı'sıydı. Halk dininde, geleneksel bir düşüncenin sarsılmaz kesinliğiyle cennet ve cehennem, kutsama ve lanetleme mistik bir bütün içinde birbirlerine karışmaktaydı. Diderot'nun sadece ayıplarını ortaya çıkardığı bu Tanrı, halkın Tanrı'sıydı. Halkın güvendiği, korktuğu, saydığı Tanrı idi. St. Bonifaçius'un vaktiyle pagan Tanrı heykellerini devirdiği gibi bu Tanrı da devrilebilirdi. Ama onun yerine ustaca bir hareketle Shaftesbury'nin Tanrı'sı geçirilemezdi. Bir ve aynı su damlası içine girdiği kimyasal eriyiklerin çeşitliliğine göre çok farklı çökeleklere yol açar: Diderot kuramsal olarak tanrıtanımazcılığı ezmeye çalışırken, gerçekte uzun zamandan beri onun uğrunda dövüşmekteydi.

Bu koşullar altında Diderot'nun materyalizminin içeriğini ayrıntılı olarak incelemenin tarihsel bakımdan fazla önemi yoktur. Ancak bu sistemin (yani materyalizmin) eleştirisiyle ilgili olarak Diderot'nun görüşleri üzerine birkaç söz söylememiz gereksiz olmayacaktır. Diderot'nun öğretisi, oldukça belirsiz bir zemin üzerinde olmakla birlikte, fark edilmesi zor olmayan bazı çizgilerle, Demokritos'tan Hobbes'a kadar atomculuğa yapılmış olan ana itirazı savuşturmayı olanaklı kılar gibi görünen materyalizm üzerinde yapılmış yepyeni bir değişikliği ifade etmektedir.

Bu kitabın başından beri birkaç kez materyalizmin duyumun atomların kendilerinden değil, onların bir araya gelmelerinden, düzenlerinden ileri geldiği görüşünde olduğuna işaret ettik. Atomculuğun ilkelerine göre, atomlar teker teker kendi başlarına alındıklarında duyusuzdurlar. O halde duyum ancak atom-

---

(33) Bkz: Schiller, "*Freigeisterei der Leidenschaft*", st. 75-Sonuç, "*Werke*", 4. Baskı, Stuttgart, 1868, s. 26. Schiller, bu dizelerde, "Thalie"de bulunan nota karşın (1786, 2. defter, s. 59) kendi görüşlerini sergilemektedir. Şiirinin iç birliğinden özveride bulunmakta ve sonuna doğru kendisini bu şiiri yazmaya iten şeyi unutarak onu tanrısal varlık kavramı üzerine genel düşüncelerle bitirmektedir. Bütün bunların kanıtlanmasına gerek yoktur. "*Doğa Sisteminin Gerçek Anlamı*"nı (*le Vrai Sens du Systeme du Monde*) "*Neunundzwanzig Thesen des Materialismus*" adıyla Almanca'ya çeviren, (Halle, 1783) haklı olarak "doğa ancak acı içinde olduğun zaman sana dikkat eder" ve "ruhlar bu Neron'a taparlar" dizelerinin "*Doğa Sisteminin Gerçek Anlamı*"nın XIX. Bölümüyle tam bir uyuşma içinde olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte bundan ne Schiller'in bu yapıtı okumuş olduğu, ne de "*Doğa Sistemi*"nin ağzı kalabalıklığını, doktriner havasını ve soğuk nesrini Goethe'den daha fazla beğenmiş olduğu sonucuna geçmek gerekir. Aynı düşünceler Diderot'da da bulunmaktaydı ve onların başlangıçları ta Shaftesbury'e kadar geri götürülebilir. Bu şiirin yazıldığı veya tasarlandığı dönemde Schiller'in, Diderot'yla ilgilenmesi hakkında bkz: Palleske, "*Schillers Leben und Werke*", 5. baskı, I, s. 535.

ların uzayda özel bir biçimde yan yana gelmelerinden ortaya çıkabilir. Bütün çabalarına karşın Gassendi'nin bu güçlüğün üstesinden gelemediğini, Hobbes'un da düşünceyi basit olarak cisimlerin hareketlerinin belli bir biçimine özdeş kılan kesin görüşü ile bu soruna daha fazla bir açıklık getirmemiş olduğunu gördük. Burada o halde denenmesi gereken son bir yol, son bir çare vardı. Bu, duyumu maddenin ana-niteliği olarak en küçük moleküllerin kendilerine götürüp onların içlerine yerleştirmekti. De la Mettrie "*Makine-İnsan*"ında (1748) hâlâ eski, Lucretius'un görüşüyle yetinirken, "*Doğa Kitabı*" adlı yapıtında (1671) Robinet bunu yapmaya çalıştı.

Robinet'nin içinde düşçü öğelerle gözü pek varsayımlarının bol miktarda bulunduğu özgün sistemi, bazen Leibniz'in monadlar kuramının gülünç bir biçimi, bazan Schelling'in doğa felsefesine bir giriş, bazan da saf bir materyalizm olarak betimlenmiştir. Gerçi bu kitapta insanın hangi zemin üzerinde bulunduğunu bilmeden okuyabileceği tüm bölümler vardır. Ama onun hakkında en uygun belirleme, gene de bu sonuncusudur, yani saf bir materyalizm olduğudur. Robinet, maddenin en küçük parçacıklarının bile bir yaşam ve zekâya sahip olduklarını ileri sürmektedir: Cansız doğadaki nesneleri meydana getiren parçacıklar kendi kendileri hakkında bir bilince sahip olmamakla birlikte, içlerinde duyum ilkesini taşıyan, canlı tohumlardır. Öte yandan insan da sadece duyumu bilir (Kant'ın kuramının yeni ve önemli bir öğesi daha!). İnsan kendi özünü bilmez. Kendi kendisini bir töz olarak tanımaz. Daha sonra Robinet uzun bölümler boyunca maddenin cisimsel ilkesiyle tinsel ilkesini birbirleri üzerine etkide bulundurtur ve insan buralarda en aşırı bir hilozoizm zemini üzerinde bulunduğu duygusuna kapılır. Ancak birdenbire kısa, fakat çok ciddi olan şu iddiayla karşılaşılır: Ruhun madde üzerindeki etkisi, bedenin almış olduğu maddi izlenime bir tepkisinden başka bir şey değildir. (Öznel olan) bu tepkide beden makinesinin "özgür" hareketleri, onun sırf organik (yani mekanik) hareketinin sonuçlarından ibarettir(35) Bu andan itibaren bu ilke sonuna kadar tutarlı, ancak aynı zamanda ihtiyatlı bir biçimde uygulamaya konulur. Böylece örneğin, duyusal bir izlenim ruhu herhangi bir şeyi arzu etmeye ittiğinde, burada tüm olay, beyindeki düşünce liflerinin arzu lifleri üzerine koşullu olarak yapmış oldukları mekanik etkiye indirgenir ve bu arzu sonucunda insan elini ileri doğru uzatmak istediğinde, bu istek de beyinden kalkarak, sinirler ve kaslar yardımıyla kolu harekete geçiren tümüyle mekanik bir doğal süreçler serisinin iç, öznel görüntüsünden başka bir şey değildir(36)

---

(35) J.B. Robinet, "*Von der Natur*", Fransızca'dan çeviri, Frankfurt ve Leipzig, 1763, s. 385 (IV. Kısım, III. Bölüm, 1. Yasa: "Makinenin iradi hareketlerinin kaynağını teşkil eden belirlenimlerin kendileri, kaynaklarını makinenin organik işleyişinde bulurlar").

(36) Bu aynı yapıtın özellikle IV. Kısım, XXIII. Bölüm, s. 445 ve sonrasına bkz.

Hilozoizmi, her türlü felsefeyi öldürdüğünü ileri sürerek eleştiren Kant, Robinet'in burada içine yerleşmiş olduğu bakış açısını çürütemez. Çağdaş dille söyleyecek olursak, Robinet'ye göre beynin işlevlerinin sonuçları olan duyu izlenimlerinden, sözler ve eylemlere kadar "fenomenal insan" düzeyindeki her şeyde, kuvvetin sakımı yasası geçerlidir. Robinet büyük bir kavrayışla, bu görüşüne Locke ve Voltaire'in özgürlük kuramlarını bağlamaktadır. "Özgür olmak, insanın istediği şeyi isteyebilmesi değildir. İstediği şeyi yapabilmesidir". Kolumun hareketi iradi bir harekettir. Çünkü benim irademden ötürü meydana gelmiştir. Dışarıdan bakılırsa bu iradenin doğuşu, onun meydana getirmiş olduğu sonuçla bağıntısı kadar zorunlu bir şeydir. Ancak bu doğal zorunluluk, özne için ortadan kalkar ve onun için sadece "özgürlük" varlığını sürdürür. İrade öznel olarak sadece zihinsel nitelikteki nedenlere boyun eğer. Ancak bu nedenler, nesnel olarak beynin kendilerine karşılık olan liflerinde meydana gelen süreçlere bağlıdırlar.

Burada yine tutarlı bir materyalizmin bizi nasıl her materyalizmin ortadan kalktığı noktaya götürdüğünü görüyoruz. Madde ve onun hareketlerinin "mutlak gerçekliği"nden azıcık kuşku duyulsun, derhal iki nedensel seriyi, yani dış dünyada zorunluluğa dayanan doğanın nedenselliğiyle, insanda özgürlüğe ve zihinsel nedenlere dayanan bilincin nedenselliğini, gerçek özünü bilmemizin henüz mümkün olmadığı üçüncü bir gizli serinin basit "fenomen"leri olarak gören Kant'ın bakış açısına erişilmektedir.

Robinet'nin kitabının yayınlanmasından uzun zaman önce Diderot buna benzer bir kurama yönelmekteydi. İlk kez Maupertius (1751), takma bir ad altında yayınladığı bir incelemesinde duyulu (sensible) atomlardan söz etmiş ve Diderot "*Doğanın Açıklanması Üzerine Düşünceler*" (1754) adlı yazısında bu varsayıma karşı çıkmakla birlikte onun kendisine ne kadar apaçık geldiğini sezdirmişti. Ancak bu kez de bu görüş iz bırakmaksızın geçip gitmişti.(37)

Diderot, Robinet'nin bu fikirlerini kabul etmedi. Ama materyalizm üzerinde yapılan bu değişikliğin her zaman için gösterdiği zayıf noktayı da fark etmedi. "*d'Alembert'in Rüyası*"nda bu rüyanın kahramanı sık sık bu konuya döner.(38) Aslında sorun basittir. Elimizde bu kez kendi başlarına duyulu olan atomlar vardır. Ancak onların özel izlenimlerinin bütünü nasıl olup da bilincin

---

(37) Rozenkranz, "*Diderot*", I. s. 134 ve sonrası. Maupertuis'nin Doktor Naumann takma adıyla yayınlamış olduğu yapıtını görmedim. Diderot ve Rosenkranz'a göre onun, Robinet'nin materyalizmini, yani zihinsel olayların dış olayları yöneten salt mekanik yasalara mutlak olarak bağımlı olduğu görüşünü içermesi veya hilozoizmi, yani doğanın tinsel içeriğinin, salt mekanik yasalardan başka yasalarla doğanın mekanizmini belirlediği görüşünü ileri sürmüş olması kuşkuludur.

(38) Rosenkranz, "*Diderot*", II, s. 243 ve sonrası, s. 247 ve sonrası.

birliğini meydana getirebilmektedir? Burada karşımıza çıkan güçlük psikolojik bir güçlük değildir. Çünkü eğer bir müzik parçasının sesleri arasındaki uyuma benzer bir biçimde bu duyumlar herhangi bir tarzda birbirleriyle kaynaşıp bir bütün meydana getirebilmekteyseler, aynı biçimde bir ilkel duyumlar toplamının da nasıl bilincin en zengin ve en önemli öğesini oluşturabileceğini düşünebiliriz. Ancak bu ilkel duyumlar bir atomdan diğerine geçmek için boşluğu nasıl aşacaklardır? Sözünü ettiğimiz rüyayı gören d'Alembert, yani Diderot bu güçlükten ancak duyulu moleküllerin birbirleriyle doğrudan doğruya temas halinde olduklarını ve böylece kesintisiz bir bütün oluşturduklarını kabul ederek kurtulabilir. Ancak böyle düşününce de o, atomculuğu terk etmek ve yaşamının son yıllarında "gizli" (ésoterique) felsefesinde Ueberweg'in benimsemiş olduğu türden bir materyalizme geçmek zorunda kalacaktır.(39)

Şimdi de İngiliz materyalizminin Almanya üzerinde yapmış olduğu etkileri inceleyelim: Ama önce Almanya'nın bu yönde özgün olarak ortaya koyabildiği şeyin ne olduğuna ilişkin bir iki söz söyleyelim: Bu alanda çok az şey göreceğiz. Bunun nedeni, ateşli bir idealizmin, tekelci bir biçimde bu ülkeye egemen olmuş olması değildir; Alman ulusal gücünün Reform'un büyük kavgaları, siyasal çalkantılar ve derin bir moral bozukluğu yüzünden tükenmiş olmasıdır. Bütün diğer uluslar genç düşünce özgürlüklerinin güçlendirici soluğuyla serpilip gelişirlerken, Almanya'nın bu aynı özgürlük uğruna savaşırken yenik düştüğü ve can verdiği söylenebilirdi. Taşlaşmış dogmatizm başka hiçbir yerde Alman Protestanlarında olduğundan daha dar görüşlü görünmüyordu. Almanya'da her şeyden önce doğa bilimleri sert bir saldırıya karşı kendilerini savunmak zorunda kaldılar. "Protestan din adamları sınıfı, sırf Katolik kilisesinin ön ayak olmasıyla gerçekleştirilmiş olduğu için Gregoryen takvimin kabul edilmesine karşı çıktı. Tübingen Kurulunun bu konudaki kararında (24 Kasım 1584), İsa'nın Belial ve Deccal'la birlikte yürüyemeyeceği söylenmekteydi. Astronomide büyük bir reform yapmış olan Kepler, Stuttgart papazlar kurulu tarafından 25 Eylül 1612'de fazla atılgan mizacına hâkim olmaya, her şeyde hareketlerini Tanrı'nın sözlerine göre ayarlamaya, İsa'nın "Ahd"ini ve kilisesini, kılı kırk yaran incelikleri, kuruntuları ve boş yorumlarıyla karıştırmamaya davet edilmekteydi".(40)

---

(39) İleride materyalizmin bu değişik biçimi hakkında daha geniş bilgi verilecektir. Diderot'nun materyalizmine gelince, Diderot'nun hiçbir yerde zikrettiğimiz pasajlarda (35 No'lu not) Robinet'nin belirttiği kadar açık ve kesin bir tarzda görüşlerini belirtmediğine işaret edelim. Rosenkranz, "*D'Alembert'in Rüyası*"nda da büyük bir dinamizm bulmaktadır. Ancak bu dinamizm, Diderot sorunu gerçekten Rosenkranz'ın istediği gibi anlamış olsa bile, bu son derece ileri, cesurca yazıya sadece bir tanrıtanımazlık havası kazandırmaktadır. Yoksa onda gerçek bir materyalizmin varlığına tanıklık etmemektedir.

(40) Hettner, "*Literaturgesch. d. 18. Jahrh.*", III, 1, s. 9.

Wittenberg'li profesör Sennert, Alman fizikçilerine atomculuğu tanıtmasıyla bu alanda istisnai bir durum oluşturmuş görünmektedir. Ancak bu yenilik, Alman fiziğine fazla yararlı olmamıştır ve ondan az veya çok materyalizme yaklaşan herhangi bir doğa tasarımı çıkarılamamıştır. Gerçi Zeller, Alman fizikçilerinin uzun süre hemen hemen "Demokritos'un tasarlamış olduğu cinsten bir atomculuğa" büyük bir saygıyla baktıklarını, öyle ki Leibniz'e göre bu atomculuğun yalnız "Ramus"çuluğu gölgede bırakmakla kalmayıp, aynı zamanda Aristoteles'in öğretisini de ciddi bir biçimde tehdit etmiş olduğunu söylemektedir.(41) Bununla birlikte Leibniz'in abarttığını söyleyebiliriz. Hiç olmazsa Sennert'in "*Doğa Bilimi Üzerine*" adlı küçük yapıtında (*Epitome Naturalis Scientai*, Wittenberg, 1618) atomculuğun izleri o kadar siliktir ki onun ileri sürdüğü görüşlerin tümüyle skolastik temelini tehdit eden, atomculuktan çok Paracelsus'tan aldığı öğelerdir.(42)

Fransa'da Montaigne, la Mothe le Vayer ve Bayle sayesinde şüphecilik, İngiltere'de Bacon, Hobbes ve Locke sayesinde materyalizm ve duyumculuk, adeta ulusal felsefeler düzeyine yükselmiş oldukları sırada, Almanya, bilgiç (pedant) Skolastiğin geleneksel kalesi olarak kalmaya devam etmekteydi. Erasmus'un

---

(41) Pierre Ramus ve Almanya'daki taraftarları hakkında bkz: Zeller, "*Geschichte der deutschen Philosophie*", s. 46-49. Öte yandan Ramus, o kadar gürültü koparmış olan öğretisinin bütün öğelerini Vives'ten almıştır. "*Enc. des. ges. Erz. u. Unterrichtwesens*"de "*Vives*" maddesine bakınız.

(42) Sennert'in bütün atomculuğu, Aristoteles'in karışım kuramı üzerinde yapılan çekingen bir değişiklikten ibaret gibi görünmektedir. Demokritos'un atomculuğunu kesin bir biçimde reddettikten sonra Sennert, kendinde öğelerin süreksiz kısımlardan oluşamayacağı ve bölünemeyen öğelerden herhangi bir sürekliliğin meydana gelemeyeceğini söylemektedir ("*Epitoma nat. scientiae*", Wittebergae, 1618, s. 63 ve sonrası). Buna karşılık Sennert karışım esnasında, farklı öğelerin maddesinin (daha sonraki bölünebilirliği bir yana) önce fiilen çok küçük parçalara bölündüğünü ve dolayısıyla ancak bir amalgam oluşturduğunu kabul etmektedir. Bu moleküller daha sonra Aristoteles ve skolastik filozoflar tarafından kabul edilen nitelikleriyle, yani sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlıkla birbirleri üzerinde etkide bulunmakta ve bu, bu niteliklerin karşılıklı olarak birbirlerini etkisiz bir duruma getirmelerine kadar devam etmektedir. O zaman Skolastikler tarafından haklı olarak kabul edilmiş olan karışımın sürekliliği yeniden ortaya çıkmaktadır (Bkz: "*a.g.e.*", s. 69 ve sonrası ve s. 225). Bir bütünün "tözsel form"u yanında, parçalarının tözsel formlarının da daha aşağı bir düzenden olmakla birlikte belli bir etkinliğe sahip oldukları yönündeki varsayım da buna bağlıdır. Bu kuramla, gerçek bir atomcu kuram arasındaki fark, Boyle'da açıkça görülmektedir. Boyle, yapıtlarının çoğunda, özellikle "*De Origine Formarum*"da, sık sık Sennert'i zikreder ve onun varsayımlarına karşı çıkar. Sennert'in bu konuda hangi noktalarda geleneksel çizgiden sapmaya cesaret etmiş olduğunu anlamak için bugün Skolastiklerin fiziğini iyi bilmek gerekir. Oysa Boyle her cümlesinde bize bir Yeniçağ fizikçisi olarak görünmektedir. Bu açıdan ele alındığında, Sennert'in öğretisinin uyandırmış olduğu büyük heyecan (bu heyecanı Leibniz'den öğreniyoruz) o sıralar bütün Almanya'da yaygın olan gecikmiş Skolastiklerin sayısı hakkında doğru bir fikir edinmemize olanak vermektedir.

alaycı bir dille kendilerine "Kentaurlar" adını takmış olduğu Alman soylularının kültürsüzlüğü, bu sistemlerin felsefenin o kadar önemli bir rol oynadığı İngiltere'de olduğu gibi aristokratik bir zemin üzerinde gelişmelerine olanak vermedi. Fransa'da mayalanmakta ve gitgide daha keskin çizgilerle varlığını açığa vurmakta olan devrimci öğe, Almanya'da tümüyle yok değildi. Ancak dinsel fikirlerin egemenliği, Alman ulusunu adeta çıkışı olmayan bir yeraltı labirentine soktu ve Katoliklerle Protestanları birbirinden ayıran mezhep far 'ılıkları, Alman ulusunun en zinde güçlerini bitmek tükenmek bilmeyen kısır kavgalar içinde yiyip bitirdi. Üniversitelerde kürsüler ve öğrenci sıraları gitgide daha kültürsüz bir kuşak tarafından işgal edilmekteydi. Melanchton'un gerçek bir Aristotelesçiliği yeniden canlandırmak yönündeki tepkisi, kendisinden sonra gelenleri Ortaçağ'ın karanlık dönemlerini hatırlatan bir hoşgörüsüzlük içine itti. Descartes'ın felsefesi hemen hemen ancak Prusya hanedanına ait prenslerin aydın koruyuculuğu altında birazcık Hollanda düşünce özgürlüğünün teneffüs edildiği küçük Duisburg kentinde güvenli bir sığınak buldu. Birçok kez değerini takdir ettiğimiz bu düşmanlıkla karışık koruma sistemi, XVII. yüzyılın sonuna doğru bile hâlâ Descartes'ın öğretisine uygulanmaktaydı. Buna rağmen Descartes'çılık yavaş yavaş ilerledi ve XVII. yüzyılın sonuna doğru daha güzel çağların belirtileri birçok zihinde kendilerini gösterdikleri sırada, Descartes'çı felsefenin neden olduğu tanrıtanımazlığın yaygınlaşmasıyla ilgili sayısız yakınmaların ortaya çıktığını görüyoruz. Gelenekçi Hıristiyanlar başka hiçbir devirde bu devirde olduğu kadar çok "tanrıtanımaz" sözcüğünü kullanmamışlardır. Bununla birlikte Almanya'da özgürlüğe vurgun zihinlerin, Fransa'da daha önce Cizvitlerin kendisiyle uzlaşmış oldukları bir öğretiye sıkı sıkıya bağlandıkları anlaşılmaktadır.(43)

Bundan çıkan diğer bir sonuç şuydu: Descartes'çılık Almanya'da daha derin kökler saldıkça, Spinoza'nın etkisi de kendisini hissettirmeye başladı. Skolastiğe ve Hıristiyanlığa savaş açanlar arasında Spinozacılar, aşırı solu temsil ederler. Onlar, Spinozacı öğretinin mistik-panteist öğelerinin izin verdikleri ölçüde materyalizme yaklaşırlar. Bu Alman Spinozacıları içinde en dikkate değer olanı "*Akıl ve İnancın Uzlaştırılması*" (*Concordia Rationis et Fidei*, 1692) adlı yapıtın yazarı olan Friedrich Wilhelm Stosch'dur. Bu yapıt yayınlanır yayınlanmaz büyük yankı uyandırdı ve sansasyon yarattı. Öyle ki Berlin'de onun bir nüshasını evinde bulunduran herkes 500 talerlik para cezasına çarptırılmakla tehdit edilmekteydi. Stosch, ruhun tinselliği ve ölümsüzlüğünü kesin olarak reddeder.

---

(43) Almanya'da Descartes'çılığın yayılması ve doğurmuş olduğu kavgalarla ilgili olarak bkz: Zeller, "*Gesch. d. deutschen Philos.*", s. 75-77 ve Hettner, "*Literaturgesch. d. XVIII. Jahrh.*", C. III, I, s. 36-42. Burada Descartes'çı Balthasar Becker'in şeytanlar, büyücüler ve hayalet hikâyeleri ile ilgili boş inançlara karşı verdiği kavganın önemi doğru bir biçimde değerlendirilmektedir.

"İnsan ruhu düzenli olarak tertemiz kanallardan akan ve çeşitli istemli, istemsiz hareketleri meydana getiren uygun bir kan ve hıltların karışımından ibarettir". "Akıl, insanın en yetkin parçasıdır. İnsan, onunla düşünür. Akıl, beyinden ve onun sayısız organlarından meydana gelir. Bunlar ise ince bir maddenin akımı ve dolaşımıyla çeşitli değişikliklere uğrarlar. Bu maddenin kendisi de çeşitli tarzlarda değişir" "Ruh veya aklın, özü veya doğası gereği ölümsüz olmadığı ve insan vücudunun dışında bir varlığı olmadığı açıktır".(44)

Genel olarak Kilise'nin dogmalarına karşı çıkış bakımından olduğu gibi özel olarak materyalist görüşlerin yayılması bakımından da İngilizlerin etkisi daha geniş ve daha çarpıcı oldu. 1680 yılında, hayali bir konuyu işleyen bir yapıtın çok tanınmış adından yararlanarak bu yapıta karşı yazdığı "*Üç Büyük Sahtekâr Hakkında*" (*De Tribus İmpostoribus Magnis*) adlı kitabını yayınlayan şansölye Kortholt, Herbert of Cherbury, Hobbes ve Spinoza'yı Hıristiyan doğrusunun üç büyük düşmanı ilan etmiştir.(45) O halde bu üçlüde iki İngiliz'i görüyoruz. Bunlardan birini, yani Hobbes'u oldukça tanıyoruz. Diğeri, 1642 yılında ölmüş olan Herbert ise, vahye dayanan dine karşıt olan "doğal tanrıbilim" veya "akıl dini"nin en eski ve en etkili temsilcilerinden biridir. Hobbes ve Herbert'in Almanya üzerindeki etkilerini Genthe'nin yayınlamış olduğu ve XVI. yüzyıla ait olması olanaklı olmayan "*Dinlerin Sahtekârlıkları Hakkında Özet*" (*Compendium de İmpostura Religionum*) adlı bir yapıt açıkça ortaya koymaktadır. Bu kitap daha çok Kortholt'un misilleme yapmaya çalıştığı dönemden çok uzak olmayan bir dönemin ürünüdür.(46) Bu dönem, çoğunluğu Serbest Düşünürler ta-

---

(44) Stoch, Mathias Knudzen ve Theodore-Louis Lau hakkında daha geniş bilgi için Hettner'e bakınız: "*Literaturgesch. d. XVIII. Jahrh.*" III, 1. s. 45-49. Spinoza ve Spinozacılığa önceleri özel bir bölüm ayırmak niyetindeydik. Yalnız yapıtımızı fazla şişirmemek ve gerçek hedefinden uzaklaştırmamak için, onun çerçevesini genişletmek yönündeki diğer tasarılarımızla birlikte bu düşüncemizden de vazgeçmek zorunda kaldık. Genel olarak Spinozacılıkla materyalizm arasındaki benzerlikler fazla abartılmaktadır (Yeter ki materyalizmle, ona az veya çok yaklaşan bütün diğer eğilimler birbirlerine özdeş kılınmasınlar). 3. kısmın son bölümünün gösterdiği budur. Bu bölümde Spinozacılığın Almanya'da nasıl idealist öğelerle birleştiği görülmektedir. Oysa materyalizm hiçbir zaman böyle bir şey yapmamıştır.

(45) Bkz: Hettner, "*a.g.e.*", III, s. s. 43. Kitaplarda dolaşan hayaletle ilgili olarak yukarıda 2. Kısımdaki 22 numaralı nota bakınız.

(46) I. Baskıda, Genthe ve Hettner'e dayanarak (III, 1, s. 8 ve 35) yanlışlıkla bunu ileri sürüyorduk. Serbest Düşünce literatürü üzerinde uzman olan Köln'lü bilgin doktor M. Weinkauff bana, "*Compendium de impostura religionum*"un, ancak XVII. yüzyıl sonlarına doğru kaleme alınmış olduğunu kanıtlayan bir mektup gönderdi. Bu yapıtın bilinen en eski baskısının 1598 tarihini taşımakta olduğu bir gerçektir. Ancak bu tarih, açık olarak, uydurmadır. Bu alanda bir uzman olan Brunet ["*Manuel de Libraire*", Paris, 1864, v., 942.] bu yapıtın XVIII. yüzyılda Almanya'da basılmış olduğuna inanmaktadır. 1716 yılında Berlin'de yapıtın bir yazmasının açık artırmayla 80 talere satılmış olduğu kesindir. 1680 yılından itibaren var olması gereken bu yaz-

rafından kaleme alınmış ve daha sonraları unutulacak olan bu tür denemeler bakımından çok zengindir. Söylendiğine göre 1755'de ölmüş olan şansölye Mosheim'in kütüphanesinde tümü Descartes ve Spinoza'dan, dolayısıyla Herbert ve Hobbes'tan sonraki döneme ait olan bu tür yedi kitap bulunmaktaydı.(47)

İngiliz etkisi özellikle tümüyle materyalizm tarihine ait olan küçük bir kitapta kendisini göstermektedir. Günümüze en yakın edebiyat tarihçilerinin bile takdir etmediği, hatta belki tanımadığı bu yapıt üzerinde bundan ötürü daha da ayrıntılı olarak durmak istiyoruz.

Bu sözünü ettiğimiz yapıt, yayınlandığı tarihte, (1713), büyük yankılar uyandırmış ve arka arkaya birçok yeni baskısı yapılmış olan "*Ruhun Özü Üzerine Mektuplar*"dır. Bu yapıta gazete makalelerinde ve broşürlerde saldırılmış, hatta iena'lı bir profesör sırf onu çürütmek için özel bir ders yapmıştır.(48) Bu yapıt, iki kişinin birbirine yazmış olduğu üç mektuptan oluşmaktadır. Üçüncü bir kişi bu mektuplara ayrıntılı bir önsöz yazmıştır ve bu kişi, yapıtın IV. baskısı olarak işaret edilen 1723 yılında yapılmış yeni bir baskısında, herkesle birlikte, nasıl olup ta bu üç mektuba el konulmamış olmasına şaşmaktadır.(49) Weller,

---

madan veya bu yazmanın kopyalarından Kortholt'un haberi olması çok muhtemeldir. Bütün diğer baskıları bu tarihten sonradır. Ve onun bu tarihten önceki herhangi bir yazmasına ilişkin elimizde kesin bilgi yoktur. İç nedenler bizi bu baskının ancak XVII. yüzyılın ikinci yarısında yapılmış olduğuna inanmaya itmektedir. Yapıtın hemen başlangıcı (*Esse deum, eumque colandum esse*) Cherbury'li Herbert'le açık bir ilişkinin varlığını gösteriyor gibidir. Ayrıca Reimann'ın da kabul etmiş olduğu gibi bu yapıtta Hobbes'un etkisi tartışılmaz görünmektedir. Onda Brahmanlar'dan, Veda'lardan, Çinlilerden, Büyük Moğol'dan [Babür Şah] söz edilmesi, yazarın Rogeris ["*Indisches Heidentum*", Amsterdam, 1651; Almanca'sı Nuremberg'te 1663'de.], Baldeus ["*Malabar, Coromandel und Zeylon*", Amsterdam, 1672, Hollandaca ve Almanca.] ve Alexander Ross'un ["*A view of all religions*", London, 1653, Almanca'ya üç kez çevrilmiştir.] yapıtları hakkında bilgi sahibi olduğunu göstermektedir. Bu kitaplar Hint ve Çin edebiyatı ve mitolojisini tanıtmış ve dinlerin birbirleriyle karşılaştırılmasına yol açmıştır. Öte yandan bu yapıt, Almanya'da basılmış olmasına karşın Alman kaynaklı görünmemektedir. Çünkü onun en eski yazmalarında ve Genthe'de "sortitus est" (o çıktı) deyimine rastlanmaktadır. Daha sonraki yazma ve baskılarında ise bunun düzeltilmiş şekli olan "agressus est"le (o çıktı) karşılaşılmaktadır. Bu durum, Fransız bir yazara veya Fransız bir kaynağa işaret etmektedir.

(47) Bkz: Mosheim, "*Geschichte der Feinde der christlichen Religion*", yayınlayan Winkler, Dresden, 1783, s. 160.

(48) İena'lı profesör Syrbius, "*Ruhun Özü Üzerine Mektuplar*"a (*Briefwechsel v. Wesen der Seele*) karşı bir ders yaptı ve bu yapıtın yazarlarını tamamen çürütmek istedi (Önsöz)-ayrıca bkz: "*Acta eruditorum*", Almanlar, X. Kısım, Sayı 7, s. 862-881; "*Unschuldige Nachrichten*", I. Yıl, 1713, Sayı 23, s. 155 ve öteki yerler.

(49) "*Materyalizmin Tarihi*"nin birinci baskısında bu yapıtın Bonn kütüphanesinde bulunan 1723 tarihli bir nüshasını kullandım. Şu anda ise onun, Zürich şehir kütüphanesinden aldığım 1713 tarihli, yani birinci baskı bir nüshasını kullanıyorum. Metnin kendisinde, sırf işleri basit-

"*Takma Adlar Sözlüğü*"nde bu mektuplaşan kişiler olarak J.U.Westphal (Delitzsch'li bir hekim) ve J.D. Hocheisel'in adlarını (Acaba Wittenberg Felsefe Fakültesinde vekil profesör Hocheisen mi?) vermektedir. İlginç bir ayrıntıyı verelim: Geçen yüzyıl bu mektupların sahiplerinin iki tanrıbilimci olan Roeschel ve Bucher oldukları görüşündeydi. Bunlardan ikincisi ateşli bir hıristiyandı ve kuşkusuz, bu bakımdan bir dinsizle (o zamanlar bir Descartes'çı, Spinozacı, yaradancı vb. böyle adlandırılmaktaydı) mektuplaşmaya razı olamazdı. Soruna sırf mantıksal bir açıdan bakarsak, aynı zamanda bir fizikçi olan Roeschel, (materyalizme karşı bir tutum takınan) ikinci mektubun yazarı olabilir. Ama bütün yapıtın değilse bile materyalizmi savunan birinci ve üçüncü mektupların gerçek sahibi kimdi? Bunu söylemek hâlâ güçtür.(50) Acınacak kadar kötü üslubu kaleme alınmış olduğu zavallı dönemi yansıtan bu küçük yapıt Almanca yazılmıştır. Yalnız arasına Latince, Fransızca deyimler serpiştirilmiştir. Onda canlı bir zekâ, derin bir düşünceyle karşılaşılır. Eğer bu yapıtta rastlanan fikirler kendine güveni olan bir ulusta klasik bir biçim altında verilmiş olsalardı, belki Voltaire'in yazıları kadar başarı kazanabilirlerdi. Ne var ki bu dönemde Alman nesri itibarının en alt düzeyinde bulunuyordu. Bu dönemin seçkin Serbest Düşünürler zümresi, bilgi edinmek için Fransız Bayle'in yazılarına baş vuruyordu ve birçok baskısı Alman okurları tarafından adeta okunup yutulduktan sonra, bu kitap unutulup gitti.

Bu mektupların yazarı durumun gayet iyi farkındaydı. O, şöyle demekteydi: "Bunları Almanca yazmış olmamdan ötürü bana kızılmayacağını umarım. Sonsuza dek gelecekteki kuşaklar tarafından okunmak gibi bir iddiam yoktu". Bu mektupların sahibi Hobbes'u okuduğunu söylemekteydi. Ancak buna hemen, onu "başka bir zihniyetle" okumuş olduğunu ekliyordu. Fransız "yenilikçileri"ne (novateur) gelince, onlar hakkında henüz hiçbir şey bilemezdi.(51)

---

leştirmek için, 1723 tarihli baskısından aldığım pasajları hiç değiştirmeden oldukları gibi bırakıyorum. Yani tersi açık olarak belirtilmedikçe bu baskıda da metindeki alıntılar bu yapıtın 1723 tarihli baskısına aittirler. Yapıtın genişliğini düşünürsek, sayfa numaraları ile ilgili daha özel işaretler büyük bir sakınca doğurmaksızın ihmal edilebilirler. Ancak onun birinci baskısından aldığımız her alıntıda, ilgili pasajlarını çok açık olarak belirttik.

(50) Benim yararlandığım nüshada (bir yukarıki nota bakınız) bilinmeyen bir el şunları yazmıştır: "Yazan: Hocheisser ve Roschel".

(51) Bütün bu yapıt üzerindeki etkisi apaçık olan Hobbes bu yapıtta sık sık anılmaktadır. Onun adı önce adı bilinmeyen biri tarafından yazılmış olan "*Neşeli Önsöz*"de (birinci baskıda böyle denmektedir) 11. sayfada geçmektedir. Burada *Leviathan*'a ve onun *Ek*'ine atıfta bulunulmaktadır. Sonra Birinci Mektupta (sayfa 18) şu sözlerle ondan bahsedilmektedir: " Bu görüşün ne yeni, ne de pek bilinmeyen bir görüş olmadığı görülmektedir. Çünkü onu birçok İngilizin ileri sürdüğü söylenmektedir. Ben bunlardan sadece Hobbes'u ama başka bir zihniyetle okudum". Hobbes'un adı İkinci (sayfa 55 ve 56) ve Üçüncü Mektup'larda da (sayfa 84) geçmektedir. – Locke'a gelince, ondan İkinci Mektup'ta söz edilmektedir (sayfa 58). Ayrıca Üçüncü Mek-

1713'de, yani bu yapıtın yayınlandığı tarihte, Diderot daha yeni doğuyordu ve bu tarihte 19 yaşında olan Voltaire, hükümete karşı yazdığı yergili şiirlerinden ötürü Bastille'e atılmıştı. Bu "*Ruhun Özü Üzerine Mektuplar*'ın yayımcısı, önsözünde, eski ve Descartes'çı felsefenin yanlışlarını gözler önüne sererek sözlerine başlamaktadır. Daha sonra kısa bir süre önce fiziğin nasıl metafiziğin yerini aldığını belirtmekte, en sonunda tartışmayı genelleştirerek, kendi kendine acaba artık modası geçmiş ve gözden düşmüş bir otoriteyi savunarak bütün yeni düşünceleri boğmak mı, yoksa bu otoriteye karşı direnmek mi gerektiğini sormaktadır: "Bazı insanlar bilgisiz ve yanılgı içinde olan halk yığınlarının (captum vulgi erronei) anlayış seviyesinden ileri gitmemeyi ve onların çocukça oyunlarına katılmayı öğütlemektedirler. Diğer bazıları ise tam tersine açıkça buna karşı çıkmakta (solenniter) ve ne pahasına olursa olsun kafalarındaki doğrular uğruna can vermek istemektedirler. Bu tartışmada hangi tarafın haklı olduğu konusunda karar verecek yetkim yok! Ancak benim fikrimce her gün paylandığı, uyarıldığı takdirde sokaktaki insanın yavaş yavaş daha aklı başında olması muhtemeldir. Çünkü deneyin de gösterdiği gibi, bir su damlası, düşüşünün şiddetinden ötürü değil, sürekliliğinden ötürü taşı deler (nicht vi sed soepe cadendo, experientia testi cavat gutta lapidem). Öte yandan sadece sokaktakı insanın (beim Laico) kafasında değil, bilginler olarak adlandırılan kişilerde bile önyargıların (prejudicia) hâlâ büyük bir güce sahip olduklarını yadsımak istemiyorum ve insanların kafasında bu kadar derin kökler salmış bu yanlışları, oradan söküp atmak için çok zahmet ve sıkıntılara katlanmak gerekecektir. Çünkü Pythagorasçıların "bunu üstat söyledi"leri ("autos epha") tembelliğe çok elverişli bir öğe ve birçok filozofun, içinde yüzdüğü bilgisizliğini örtmesi için son derecede uygun bir elbisedir. Ama artık yeter! Bütün eylemlerimizde (actionibus) iğrenç, hatta kölece önyargılarımızı (prejuducia auctoritatis) gizlememiz yeter!

Bu konuda gösterebileceğim binlerce örnek arasından birini, ruhumuzu ele alayım: Zavallı şimdiye kadar ne kadar farklı yazgılarla (fate) karşılaşmıştır! Kaç kez insan vücudunda amaçsız bir serseri gibi dolaşıp durmak zorunda kalmıştır! Onun özüne ilişkin ne kadar gülünç yargılar bütün dünyaya yayılmıştır! Bazen biri çıkıp onu beyine (cerebrum) yerleştirir ve bunun hemen arkasından, birçok başkaları da onu aynı yere yerleştirir. Başka bir kez bir başkası onun yerinin ko-

---

tupta da (sayfa 70) kaynağı hiç kuşkusuz Locke'da bulunan şu düşünceye rastlanmaktadır: "Tanrı'nın bedenimizi meydana getiren maddeden, insanı diğer yaratıklardan ayırt etmeyi sağlayacak bir eseri çıkarabilecek kadar güçlü olmadığını söylemenin Hıristiyanlığa aykırı bir düşünce olduğu görüşündeyim" Bu kitapta sık sık genel olarak İngilizlerin "mekanizm"i söz konusudur. Lampsakos'lu Straton'la birlikte Spinoza da bir tanrıtanımaz olarak ele alınmaktadır (s. 42, 50 ve 76) 44. sayfada Blaigny'nin "*Zodiaque Français*"deki ifadesine dayanılarak Fransa'nın "güçlü zihinleri"nden söz edilmektedir.

zalaksı bez (glandulam pinealem) olduğunu söyler ve doğal olarak birçok insan onu taklit eder. Daha başkalarına bu yer çok dar, çok sıkıntılı gelir! Ruhun burada kendileri gibi bir elinde kahve fincanını tutup iskambil (hombre) oynayamayacağını görürler. Bundan ötürü onlar, ruhun, tümüyle bedenin her parçasında (in quomvis corporis partem) ve aynı zamanda tümüyle bütün bedende (in toto corpore) yayılmış olduğunu ileri sürerler. Aslında akıl, bu durumda bir insanda ne kadar madde parçacığı varsa o kadar da ruh olması gerektiğini rahatlıkla görür. Ama üstadının kendisinin, yani 20 yıl süreyle üniversitenin en saygı değer bir rektörü (rector scholae dignissimus) olduktan sonra 75 yaşında ölmüş olan efendisi merhum profesörün, onu en muhtemel bir fikir olarak kabul etmiş olmasından ötürü bu aynı görüşü benimseyen birçok maymun zihniyetli insan vardır.

Ciğer bazıları ruhu, kalbe yerleştirirler ve kanın içinde yüzdürürler. Bir başka grup, onu karıncıkta (ventriculum) sürünmeye zorlar. Bir başka düşçü, bu alandaki kitapların şöyle bir gözden geçirilmesinin (aspektio der Bücher) açıkça gösterdiği gibi, onu bir türlü yerinde duramayan kıç kasarasının kapısı yapar.

Ama bütün bu insanlar ruhun özünden söz ettiklerinde daha da büyük bir aptallık örneği sergilemektedirler. Kendisine karşı saygım sonsuz olan Mösyö Comenius'un boyalı bir küre üzerinde (salvo honore, orbe picto), sırf noktalardan meydana gelen eciş bücüş "ruh"unu gördüğümde aklıma neler geldiğini söylemek istemiyorum. Bu oyunda bir rolüm olmamasından ve bedenimde bu kadar çok pislik taşımamaktan ötürü Tanrı'ya şükrediyorum.

Yüksek bilgin Aristoteles'in kendisi ciddi bir bakalorya sınavında (im examen rigorosum baccareale) "entellekya"sının ne olduğunu açıklamakta zorluk çekecektir ve Hermolaus Barbarus "rectihabea"sını Almanca'ya "Berlin'in sokak kandili" olarak mı, yoksa "Leipzig gözetleme noktalarının kaynana zırıltısı" olarak mı çevirmesi gerektiğini bilemeyecektir. Ruhlarını şu dinsizce sözcük "entellekya" ile kirletmek istemeyen, fakat aynı zamanda bir şeyler de söylemek isteyenler, ruhun "gizli bir nitelik" (qualitas occulta) olduğunu söylemektedirler. Gizli bir nitelik olduğuna göre bırakalım onların ruhu "gizli" kalsın (occultam)! Ruh hakkında verdikleri bu tanımın kendisine gelince, onu küçümsememeliyiz. Çünkü bu tanım, kendi kendisini çürütmek meziyetine sahiptir!

İyisi mi biz Hıristiyanlığa daha uygun bir tarzda konuşmayı ve İncil'le görüş birliği içinde kalmayı arzu eden insanlara dönelim. Bu dindar insanlar ruhu, "tin" olarak adlandırmaktadırlar. Bu, ruhun, nesnesini bilmediğimiz -belki de o,, hiçbir zaman var olmayan- bir ad taşıması demektir"

Birinci mektubun materyalist görüşlü yazarı hangi yöntemle kendi kuramına vardığını geniş olarak açıklamaktadır: Fizyologlar ve onlarla birlikte filozofların ruha, sanki ona hiç çekinmeden her türlü yükü yüklemek olanaklıymış gibi

insanın en karmaşık işlevlerini yüklediklerini görünce, yazar bu işlevleri her bakımdan incelemek için insanların eylemlerini hayvanlarınkilerle karşılaştırmak suretiyle işe başlamıştır. Bundan sonra yazar şöyle devam etmektedir: "Hayvanların ve kaba saba insanların duygu ve heyecanlarının gösterdiği benzerlik (affectionibus animaliurn et brutorum) çağdaş filozofları kapa saba insanların da tinsel bir ruhları (animam immaterialem) olduğuna götürmüş olduğu için aklıma kendi kendime şu soruyu sormak geldi: Çağdaş filozoflar bu sonuca vardıklarına, eski filozoflar ise kaba saba insanların eylemlerini onlara buna benzer ruhları yüklemeksizin açıklamış olduklarına göre, acaba genel olarak insanların eylemlerini de herhangi bir ruhu işe karıştırmaksızın açıklamak olanaklı değil midir?" Daha sonra yazar bütün İlkçağ filozoflarının aslında ruhu, bugün çağdaş filozofların ondan anladıkları gibi "tinsel" bir töz olarak göz önüne almamış olduklarını ortaya koyar. Aristoteles'in felsefesinin "formu"nu Melanchton, çok doğru bir biçimde "şeyin yapısının kendisi" (ipsam rei exoedificationem) olarak tanımlamıştır. Cicero, ruhun sürekli bir hareket olduğunu (endellekheia) ve bu hareketin sistemli bir biçimde organize olmuş insan vücudunun yapısından ileri geldiğini söylemiştir. O halde, ruh, canlı insanın (hominis viventis) ondan ayrılmaz bir parçasıdır. O, canlı insandan gerçekte ayrılamaz. Ancak kendisini düşünen bir insanın zihninde ondan ayrılabilir (nicht realiter, sondern nur in mento concipientis divisa). Yazar bununla ilgili olarak İncil'i, Kilise Babalarını ve çeşitli mezhepleri de zikreder. Andığı şeyler arasında Anabaptist'lerin 1568 de Cracovie'de bastırdıkları şu sav da vardır: "Biz, ölümden sonra herhangi bir ruhun yaşamasına devam edeceğini kabul etmiyoruz" Yazarımızın ruh hakkındaki kişisel görüşleri ise hemen hemen şunlardır:

Genellikle inorganik diye adlandırılan ruhsal işlevler, yani algı ve irade, duyuma dayanırlar. Bilgi olayı (processus intelligerdi) şu tarzda meydana gelir: Bir duyu organı (organum sensus) özellikle görme ve duyma organı (visus et auditus), herhangi bir nesne üzerine yöneldiğinde beynin liflerinde, tümü daima bir duyu organına gelip dayanan (fibris cerebris) çeşitli hareketler meydana gelir. Beyindeki bu hareket, güneş ışınlarının karanlık bir odada (camera obscura) bulunan bir tabakanın üzerine düşmesi ve onun üzerinde bir imge yaratması hareketinin aynıdır. Ancak bu imge gerçekte tabakanın üstünde değildir, gözün kendisinde doğar. Retinanın lifleri uyarılmış olduğundan bu hareket beyine aktarılır ve orada "tasarım"ı (Vorstellung) doğurur. Nasıl bir sözcüğü meydana getiren dilin hareketleri ise, aynı biçimde beyin liflerinin hareketinden de bu tasarımların birbirleriyle birleşmesi olayı ortaya çıkar. Bu ortaya çıkış anında şu ilke gerçekleşmiş olur: "Daha evvel duyumda olmayan hiçbir şey zihinde yoktur" (nihil est in intellektu guod non prius fuerit in sensu). Eğer beyninin lifleri duyular tarafından uygun bir biçimde uyarılmazsa, insan hiçbir şeyi bilemez. Bilgi

eğitim, alıştırma ve alışkanlıktan doğar. İnsan nasıl dış görünüşü bakımından ana babasıyla benzerlik gösterirse, iç kısımları bakımından da öyle olması gerekir.

Tanrıbilimcilerle çoğu zaman rahat rahat alay eden yazarımız, insan hakkındaki materyalist görüşlerini korumakla birlikte, tanrıbilimle çok açık bir tartışmaya girmekten sakınmaktadır. Bundan ötürü evren ve onun Tanrı'yla ilişkileri üzerinde felsefe yapmaktan tamamen kaçınmaktadır. Birçok yerde maddedışı bir töz fikrini oldukça açık bir tarzda reddettikten sonra, bu ilkesini bütün evrene uygulamayı düşünmemiş olmasından ötürü kendi kendisiyle çelişkiye düşmektedir. Yalnız bu gerçekten bir tutarsızlık mıdır? Yoksa burada "su damlası sürekli düşüşünden ötürü taşı deler" (Jutta cavat lapidem) ilkesine mi uymaktadır? Bu konuda bir şey diyemiyoruz. Tanrıbilim alanında yazarımız İngiliz Cudworth'un görüşünü izlediğini iddia etmektedir. Başka deyişle Kilise'nin inancına karşı çıkmamak için, Cudworth'la birlikte kıyamet gününde ruh ve bedenin yeniden canlanacağını kabul etmektedir. Bundan başka Tanrı'nın ilk insanlara yetkin bir beyin verdiğini, yalnız hastalıktan ötürü belleğini kaybeden insanlarda olduğu gibi bu beynin Adem'in düşüşünden sonra bozulduğunu söylemektedir.

Yazarınıza göre bir eylemde bulunduğumuzda, irademiz daima en güçlü olan dürtümüzü (impulsion) izler ve irade özgürlüğüne sahip olduğumuzu ileri süren görüş kabul edilemez. İradenin dürtüleri, tutkulara ve doğa yasalarına indirgenmelidir. Belki bu kadar çok hareketin beyinde zorunlu olarak bir karışıklığa yol açacağı düşünülebilir. Ama bize nesnelerin imgelerini getirirken ne kadar çok güneş ışınının birbiriyle karşılaştığını, bununla birlikte bu birbiriyle birleşen güneş ışınlarının nasıl her zaman amaçlarına eriştiklerini hatırlamamız yeterlidir. Dilimiz birçok sözcüğü söyleyebildiğine ve konuşmayı meydana getirebildiğine göre beynimizin lifleri niçin daha çok sayıdaki hareketi meydana getiremeyecektir? İmdi özellikle sanrılarda (delire) görüldüğü gibi her şey, bu liflere bağlıdır. İnsanda kan kaynadığında, dolayısıyla bu lifler düzensiz ve karışık bir biçimde uyarıldıklarında, sayıklama, kendinden geçme ortaya çıkar. Eğer bu hareket kendisiyle birlikte herhangi bir ateş olmaksızın meydana gelirse, bu, "taşkınlık hastalığı" (manie) demektir. Kuduz, örümcek sokması vb. gibi hastalıkların gösterdiği gibi kanın bizzat kendisi "sabit fikirler"e yol açabilir.

Diğer bir zihin hastalığı, eğitim, öğretim ve disiplinin bizi kendisinden kurtarması gereken, bilgisizliktir. "Bu eğitim ve öğretim, insanı akıllı bir varlık yapan gerçek ruhtur" (I. Baskı, 25. sayfa). Bir başka pasajda (sayfa 39) yazar, insanda "can, ruh ve beden" gibi üç öğe ayırt edenlerin "ruh"tan, insanların almış oldukları eğitim ve öğretimi, "can"dan, bedenin bütün kısımlarının, özelikle beynin liflerinin yeteneklerini, tek sözcükle düşünme yetisini anlamış olsalar

daha iyi edeceklerini düşünür. (Die aptitudinem omnium membrorum corporis nostri, sonderlich fibrarum cerebri, mit einem worte facultatem).

Yazar İncil'le uyum halinde olduğunu göstermeye çalışırken sözü çok uzatmaktadır. Bununla birlikte alaycı ve kötü niyetli sözleri, çoğunlukla onun dindarlığının sadece görünüşte bir dindarlık olduğunu açığa vurmaktadır. Öte yandan bu birinci mektubun özü, formu maddenin bir özelliği olarak kabul eden Aristotelesçi öğretimin ilkel materyalist zihniyetine çok yaklaşmaktadır. Bundan ötürü yazarımız, kendilerinin tanrıtanımazcılığını paylaşmadığını belirtmekle birlikte Straton ve Dikearkhos'tan özel bir sevgiyle söz etmektedir. Ama en çok hoşuna giden Melanchton'un ruh tanımıdır. Bundan ötürü sık sık bu tanıma döner. Canın veya ruhun "öğretim"in (instruction) bir ürünü olarak tanımlanması bu yapıtta bir yerde, kesin olarak İbni Rüşt'e ve Themistius'a mal edilir (I. Baskı, 35. Sayfa). Ancak burada kolaylıkla, İbni Rüşt'ün Platoncu panteizminin materyalizme dönüştüğü görülmektedir. Kuşkusuz İbni Rüşt bütün insanlardaki ölümsüz aklın, bilimin nesnel içeriğine özdeş olan bir ve aynı öz olduğunu söylemiştir. Ancak onda bu zihinle onun içeriğinin birbirine özdeşliği, düşünceyle gerçek varlığın özdeşliği görüşüne dayanmaktadır. Bu düşünce şeyleri düzenleyen tanrısal akıl olarak gerçek varlığına bireyin dışında sahiptir ve bireyde ancak tanrısal ışığın bir parıltısı olarak kendisini gösterir. Oysa yazarımızda öğretim, ağızdan çıkan sözlerin beyin üzerinde meydana getirdiği maddi bir eserdir. O halde bu farkında olmaksızın Aristoteles'in sistemine getirilen bir yumuşatma gibi görülmemektedir. Yapılan şey daha çok kendisine materyalist bir karakter kazandırılmasıyla bu Aristotelesçi öğretinin sistemli bir biçimde değiştirilmesidir.

Üçüncü mektupta, yazar düşüncelerini şu sözlerle anlatmaktadır: "Bu konuyla ilgili birçok tartışmayı duymuş olmama karşın, insan ruhunu (animam hominis) maddi bir varlık olarak alıp almama konusunda şimdiye kadar hiçbir zaman bir karara varamadım. Bu sorunda (in hic materia) böyle bir görüşü benimsemekte fiziğin ne yararı olabileceğini de asla anlamadım. Ancak kafam özellikle şunu kabul etmeyi reddetmektedir: "Diğer yaratıklar öyle bir yapıya sahiptirler ki onların gözle görülen eylemleri, Tanrı'nın öylece biçimlendirmiş olduğu maddelerinden ileri gelmektedir. Buna karşılık bütün hayvanlar içinde yalnız insan bu lütuftan yoksundur. Tersine insanın maddesi tamamen cansız, hareketsiz, güçsüz vb.dir (iners, mortuus, inefficace) ve insanda, sadece onun eylemlerini diğer yaratıkların eylemlerinden ayırt etmeyi sağlamak için değil, ayrıca ona yaşamın kendisini vermek için de bir başka şeyin (yani ruhun) varlığını kabul etmek gerekir"

Bununla birlikte yazar bir "mekanist" (mechanicus), yani materyalist olduğu yönündeki eleştiriyi şiddetle reddetmek zorunluluğunu duymaktadır: "Ben

sadece Aristotelesçilerin formlarının ortaya koyduğu maddenin mekanizmasından veya yapısından (disposition) söz ediyorum. Ve yeni bir felsefe ortaya atmakta olduğum izlenimi edinilmemesi için burada "otoritelere boyun eğme"kle suçlanmayı daha uygun buluyor ve beni bu görüşe, formu, yani insandaki ruhu açıklamak için "maddenin özel yapısı" (exoedificationis materie) deyimini kullanan Melanchton'un sürüklediğini itiraf ediyorum.". Aristoteles'in benimsemiş olduğu bakış açısını göz önüne alırsak, buradaki "maddenin özel yapısı" veya daha doğrusu "bizzat nesnenin, şeyin yapısı" (ipsius rei exoedificationio) deyimlerinin bize, "yapma yeteneği"nin maddeden mi ileri geldiği, yoksa onu özel, üstün, kendi kendisiyle var olan ve kendisine "ruh" sözcüğüyle işaret etmemizde hiçbir sakınca olmayan bir ilke olarak formdan mı bilmemiz gerektiği hakkında kesin bir bilgi vermediklerini kolayca görebiliriz. Açıkça görüldüğü gibi burada yazarımız ya Melanchton'un otoritesinin arkasına gizlenmek istemektedir veya tanrıbilimcilerin canını sıkmak! Hatta belki aynı zamanda her ikisini istemektedir. O, bunun hemen arkasından formların açıklanması konusunda ortaya attığı itirazların gösterdiği gibi, Aristotelesçi bakış açısını pek fazla ciddiye almamaktadır. Bu itirazlar onu sonunda doğanın tüm cisimlerinin formlarının koruyucusu olarak gördüğü Demokritosçu atomlara başvurmaya götürmektedir.(52) Görünüşte materyalizmin düşmanı olan ikinci mektubun sahibi, öğretisinden çıkan tanrıtanımazca sonuçlardan ötürü birinci mektubun sahibini eleştirdiğinde, insan aynı şekilde sanki ortada bir saklambaç oyununun oynanmakta olduğu izlenimini edinmektedir. Bunun Bayle'inkine benzer ve amacı okuyucuyu aynı sonuçlara götürmek olan bir taktik olması olanaksız değildir ve bu da bütün bu yapıtın bir ve aynı kalemden çıkmış olduğuna inanmamız için diğer bir nedendir. Bu incelediğimiz ilginç yapıtın, dikkatleri üzerine çekmesi gerekirdi;

---

(52) "*Materyalizmin Tarihi*"nin 1. baskısında burada (s. 161) şöyle bir cümle vardı: "Buna karşılık o, ilk bakışta Demokritos'un atomlarını kabul etmekteyse de bu ayrıntı, sisteminin geri kalan kısmı ile bağdaştırılamaz". "maz" sözcüğü baskıda çıkmamıştı. "*Ruhun Özü Üzerine Mektuplar*"ı ikinci kez okuduktan sonra fikrimi değiştirdim. Burada yazarın gerek felsefi, gerekse tanrıbilimsel ortodoksisiyle ikili bir oyun oynadığını düşünüyorum. Şöyle ki: o bir yandan her ihtimale karşı kendisine bir geri çekilme imkânını araştırmaktaysa da, öte yandan açık bir biçimde alay etmektedir – Burada Zeller'in, Leibniz'e dayanarak sözünü ettiği atomculukla, tözsel formlar kuramının değişik bir biçiminin birbiriyle kaynaşması olayının bir gelişmesi karşısında bulunmamız olanaklıdır (Yukarıda 42 numaralı nota bakınız). Ancak bu, bu yapıtın yazarının büyük bir özgürlükle üzerinde hareket ettiği genel bir temelden başka bir şey değildir. – Öte yandan yapıtımızın 1. Kısmında yeterli ölçüde kanıtladığımız üzere, "*conservatores specierum*", yani formların ve türlerin koruyucuları olarak atomlar anlayışı, Demokritos'un değil Epikuros'un sistemine aittir. Çünkü doğadaki formların düzenliliğinin korunmasıyla farklı atom biçimlerinin sınırlı sayısı arasında bir ilişki kuran Epikuros'tur. Çoğu kez olduğu gibi burada da Epikuros, Demokritos'la karıştırılmıştır. Bunun nedeni sadece atomculuğun ana fikrinin Demokritos'tan çkması değildir; aynı zamanda onun adının Epikuros'unkinden daha az tepki uyandırmasıdır.

Çünkü o Almanya'daki düşünce kavgasının tek anıtı ve Gassendi'yi hesaba katmazsak, çağdaş materyalizmin Almanya'da Fransa'dan daha eski olduğunun hiç de tek kanıtı değildi. Bugün ta 1697 yılında, bizzat kendisinin "*Cogitationibus Medico-Legalibus*" adlı yapıtında söylediği sözleriyle, "bilim dünyasının yargısına (judicio) ve eleştirisine" "düşünceler, tinsel bir ruhun eylemleri değildirler. Onlar insan bedeninin ve özellikle beynin mekanik eserleridir" savını sunan yetkin hekim Pancrace Wolff'u kim tanımaktadır? Wolff, 1726'da, kuşkusuz bu süre zarfında geçirmiş olması gereken tatsız bir deney sonucunda, içinde eski görüşünün, bu görüşünden çıkarılmış olan bütün Hıristiyanlığa aykırı sonuçlara gerçekte yol açamayacağını belirttiği küçük bir broşür yayınlar. Bu sonuçlara göre, Wolff, Tanrı'nın özel inayetini (providence), irade özgürlüğünü ve ahlakın bütün ilkelerini yadsımaktadır. Wolff bütün bunların gerçek olmadığını söyler. O, ateşin neden olduğu sanrıları inceleyerek, yani de la Mettrie'nin izlemiş olduğunu söylediği yönteme benzer bir yöntem uygulayarak sonuçlarına erişmiştir.

Söylendiğine göre Leipzig'li ünlü tıp profesörü Michel Ettmüller de maddi bir ruh kabul etmekteydi. Ancak öte yandan onun ölümsüzlüğünü de reddetmemekteydi. Ettmüller, tıpçı-kimyacı (medico-chimique) okulun bir önderi olarak hemen hemen "materyalist" sözcüğünden anladığımız anlamda bir "materyalist" olarak göz önüne alınamaz. Ancak XVII. yüzyıl sonu, XVIII. yüzyıl başından itibaren, Fransız materyalizminin yayılmasından çok önceleri, Alman hekimleri kendi kişisel görüşlerini izlemek üzere tanrıbilimcilerin ve Aristoteles'in psikolojisinden kurtulmaya doğru gitmekteydiler. Öte yandan gelenekçiler de kendi paylarına aslında "materyalist" adını hakketmeyen birçok kuramı "materyalist" olarak niteliediler. Bu arada doğa bilimlerinde olduğu gibi tıpta da belli bir gelişme çizgisinin hekimleri tutarlı bir materyalizme götürdüğü unutulmamalıdır. Bundan ötürü bir materyalizm tarihi bu geçiş dönemlerini önemle incelemek zorundadır. Ancak bu üzerinde konuştuğumuz sorunla ilgili olarak arzu edebileceğimiz bir ölçü ve nitelikteki başlangıç çalışmalarının bugün bile hemen hemen her yönde eksik bir durumda bulunduğunu görüyoruz.(53)

---

(53) Burada, tarihsel çalışmalarda, bir döneme ilişkin tam ve sadık bir tablonun edinilmesinde kılı kırk yaran bir tarzda kaynaklara başvurulmasının yeterli olmadığı görülmektedir. İnsanoğlunun bir kez zikrettiği kaynaklara artık her zaman başvurmak ve başlangıçta bir kez unuttuğu bir şeyi gitgide daha çok unutmak gibi bir eğilimi vardır. Elden geldiğince sağlanması gereken gazeteler, bu tekyanlılığa karşı iyi bir güvenceyi oluştururlar. "*Makine-İnsan*"ın Almanya'daki etkilerine ilişkin eleştiri yazılarını ve onun diğer izlerini ararken önce "*Ruhun Özü Üzerine Mektuplar*" ve Pancrae Wolff'un adıyla karşılaştığımı hatırlıyorum. Genel olarak bana öyle geliyor ki Almanya'nın entelektüel yaşamının 1680-1740 devresi ile ilgili bilgilerimizde büyük ve sayısız boşluklar bulunmaktadır.

İkinci Bölüm

DE LA METTRİE

Zamandizinsel sıra – Yaşam öyküsü – "Ruhun Doğal Tarihi" – Arnobius'un varsayımı ve Condillac'ın heykeli – "Makine-İnsan" – De la Mettrie'nin karakteri – Ahlak kuramı – Ölümü.

Julien Offray de la Mettrie veya genellikle kısaca Lamettrie, edebiyat tarihinin en kötülenmiş adlarından birisidir. O, fırsat düştüğünde kendisini yermeyi uygun gören sınırlı insanlar grubu tarafından bile az okunmuş, az tanınan biridir. Bu gelenek, haydi taraftarlarından demeyelim ama çağdaşlarından gelmektedir. De la Mettrie XVIII. yüzyılda Fransa'da materyalizmin şamar oğlanı olmuştur. Düşmanca bir niyetle materyalizme yaklaşan herkes, bu sistemin en aşırı bir temsilcisi olarak ona saldırmaktaydı. Kendisi de materyalist görüşlere eğilim duyan biri ise, önce de la Mettrie'ye bir tekme atmak suretiyle en şiddetli eleştirilere karşı kendisini güvence altına almaktaydı. Bu, çok kolay ve rahattı. Çünkü de la Mettrie Fransız materyalistleri içinde sadece en aşırısı değildi; ayni zamanda zaman bakımından da onlar içinde en önce geleniydi. O halde ortada çifte bir rezalet söz konusuydu. Uzun yıllar boyunca birçok insan, bir yandan görüşlerini yavaş yavaş benimserken öte yandan kızgın bir edayla onu bir cani gibi parmakla gösterebilmiştir. Çağdaşlarının aklını karıştırmış olan bir oybirliğiyle ve büyük protestolarla kendisinden ayrıldıklarını ilan etmiş olduklarından bu insanlar, ondan almış oldukları fikirleri utanmadan özgün fikirleri olarak etrafa satabilmişlerdir.

Her şeyden önce zamandizinsel sırayı yeniden kuralım. Felsefe tarihine Hegel'in soktuğu yöntem bize sayısız fantezileri miras bırakmıştır. Burada aslında yanlışlardan – hiç olmazsa çoğul olarak – söz edilemez. Çünkü bilindiği gibi Hegel, fikirlerin gerçek sırasını kendi koymuş olduğu ilkelere göre kuruyordu ve doğa bir insanı veya bir kitabı birkaç yıl erken veya geç meydana getirmek yanlışlığını işlediğinde, Hegel, Pontus-Pilatus gibi, bunun sorumluluğunu kendi üstünden atıyordu. Onun öğrencileri de bu yanlışları devam ettirmişlerdir ve artık bu biçimde tarihi çarpıtma hakkına sahip olmadığımızı kabul edenler bile, hâlâ Hegel'in zararlı etkisinden kurtulamamaktadırlar. Örneğin Zeller, "*Yunan Felsefesi Tarihi*"ni zamandizine karşı yapılmış bütün bu saygısızlıklardan koruyabilmiştir ve "*Leibniz'den Bu Yana Alman Felsefesi Tarihi*"nde de sürekli olarak kendisini şeylerin gerçek akışına uydurmaya çalışmaktadır. Ama arada Fransız materyalizmine temas ettiğinde ihtiyatlı bir dil kullanmasına karşın, onu, Condillac'ın Locke'un ampirizminden almış olduğu "duyumculuğu"nun basit bir

sonucu olarak göstermektedir. Ancak onun de la Mettrie'nin bu sonucu XVIII. yüzyılın birinci yarısından itibaren çıkarmış olduğunu söylediği de bir gerçektir.(54) Bugüne kadarki gelenek Yeniçağ'ın en etkili ve en özgün düşünürlerinden biri olan Hobbes'un ya ihmal edilmesini, siyaset tarihine atılmasını veya sadece Bacon'ın bir yankısı olarak ele alınmasını istemektedir. Daha sonra, zamanının sert Hobbes'çuluğunu halka indirerek ve yumuşatarak Locke, İngiliz ve Fransız iki ayrı filozoflar zincirinin atası olarak kendisini göstermektedir. Bu Fransız filozoflar sistemli bir biçimde birbirlerini şu sıraya göre izlemektedirler: Voltaire, Condillac, Ansiklopedistler, Helvetius ve en son olarak d'Holbach. Bu sınıflamaya o kadar alışılmıştır ki Kuno Fischer onları ele aldığında da la Mettrie'yi Holbach'ın bir çömezi(!) olarak tanıtmaktadır.(55) Bu yanlış yöntem, etkisini felsefe tarihinin sınırları ötesinde de sürdürmektedir. Hettner, "esas itibariyle Diderot'nun "*Felsefi Düşünceleri*"nden etkilenmiş olarak de la Mettrie'nin 1745 yılında "*Ruhun Doğal Tarihi*"ni ve 1748'da "*Makine-İnsan*"ı yazdığı"nı söylerken bizzat kendisinin daha önce vermiş olduğu zamandizinsel bilgileri unutmaktadır. Schlosser'in "*Evren Tarihi*"nde, de la Mettrie'nin son derecede

---

(54) Bkz: Zeller, "*Gesch. der deutschen Philos. seit Leibniz*". Munich, 1873, s. 304, 360 ve sonrası. Bu kitabı okuyan onun şu tür cümlelerini elinde olmaksızın kronolojik bir dizi yönünde anlamaktadır: "Aynı şekilde Condillac, duyumculuktan materyalizme giden adımı atmadı", "Helvetius daha ileri gitti", "Duyumculuk onda, daha şimdiden materyalizme doğru açık bir eğilimin varlığına tanıklık etmektedir", (s. 397), "Bu görüş tarzı, de la Mettrie, Diderot ve d'Holbach'ta daha açık bir biçimde kendisini göstermektedir". Burada Zeller'in işaret ettiği sırayla yetinilirse, de la Mettrie ile ilgili olarak tarihsel bir yanlışa düşülmüş olacaktır. Öte yandan bu tarihsel sırayla ilgili Hegelci anlayış, mantıksal sonuç açısından da tümüyle yanlıştır. Fransa'da Condillac'tan d'Holbach'a giden gelişme çizgisi, çok basit olarak materyalizmin, popüler olmasından dolayı, dinsel inanca karşı daha güçlü bir silahı oluşturmuş olmasıyla açıklanma durumundadır. Felsefe, duyumculuktan materyalizme geçtiği için Fransa devrimci olmamıştır; çok daha derin nedenlerden ötürü Fransa devrimci bir duruma geldiği için düzene karşı çıkan filozoflar gitgide daha basit (ilkel) görüş açılarını benimsemişler ve Diderot'yla d'Holbach'ın yazılarını özetleyen Naigeon, sonunda günün gerçek adamı olmuştur. Kuramsal gelişme herhangi bir engelle karşılaşmaksızın gerçekleştiği takdirde ampirizm (örneğin Bacon) doğrudan doğruya materyalizme (Hobbes), materyalizm duyumculuğa (Locke), duyumculuk idealizme (Berkeley) ve septisizme veya kritisizme (Hume ve Kant) götürür. Natüralistlerin kendilerinin, duyuların bize sadece bir "evren tasarımı" verdiğini düşünmeye alışık olmalarından dolayı, bu doğru gelecekte daha açık bir biçimde geçerli olacaktır. Bununla birlikte bu sıra, yukarıda andığımız pratik nedenlerin etkisi ile her an için bozulabilir ve derin bir biçimde "bilinç-dışı"nda saklı bulunan iç nedenlerini hemen hemen sadece ekonomik yanı ile bildiğimiz büyük devrimlerde, materyalizmin kendisi sonunda artık o kadar popüler ve muzaffer olmaktan kesilir ve efsane üzerine efsane, inanç üzerine inancın ortaya çıktığı görülür.

(55) Kuno Fischer, "*Franz Bacon von Verulam*", Leipzig, 1856, s. 426: "Locke'u sistemli bir tarzda devam ettiren Condillac'tır. Ondan sonra Ansiklopedistler gelir. Onlardan çıkarılabilecek tek bir sonuç kalır: Bütün yalınlığıyla materyalizm. Holbach'çı okul onu de la Mettrie ve "*Doğa Sistemi*"nde geliştirmiştir.

bilgisiz ve başkalarının buluş ve gözlemlerini kendisininmiş gibi yayınlayacak kadar utanmaz bir adam olduğuna ilişkin ifadelere rastlanabilir.(56) Oysa bunun tam tersine, de la Mettrie'nin düşünceleriyle ondan daha çok tanınmış çağdaşlarından herhangi birinin düşünceleri arasında çarpıcı bir benzerliğe rastladığımız her seferinde, hemen hemen daima öncelik tartışmasız olarak de la Mettrie'ye aittir.

Doğum tarihi bakımından de la Mettrie Fransız Akılcılığı döneminin en eski yazarlarından biridir. Daha önceki kuşağa ait olan Montesquieu ve Voltaire'in dışında bu akımın hemen hemen bütün diğer temsilcileri ondan daha gençtirler. 1707'den 1717'ye kadarki on yıl içinde sırasıyla ve küçük zaman aralıklarıyla Buffon, de la Mettrie, Rousseau, Diderot, Helvetius, Condillac ve d'Alembert doğmuşlardır. D'Holbach ise ancak 1723'de dünyaya gelmiştir. Bu sonuncu, konuklara her zaman açık olan evinde "d'Holbach Topluluğu" adı verilen zeki ve esprili Serbest Düşünürler çevresini bir araya getirdiğinde, de la Mettrie çoktan ölmüştü. Özellikle bizim konumuzla ilgili yazar olarak da, de la Mettrie bütün bu filozoflar zincirinin başında bulunmaktadır. Bacon büyük doğa tarihinin ilk üç cildini 1749'da yayınlamıştır. Ama çeşitli organizmaların başlangıçtaki birliği fikrini, daha sonra Maupertius'nin takma bir adla yayınlamış olduğu bir yazısında (1751) ve Diderot'nun *"Doğanın Yorumu Üzerine Düşünceler"*inde (1754) kendisiyle yeniden karşılaştığımız bu fikri.(57) ancak bu yapıtının dördüncü cildinde geliştirmiştir. Oysa ta 1748 yılında de la Mettrie bu fikri büyük bir açıklık ve kesinlikle ortaya koymuştu. *"Bitki-İnsan"* adlı kitabında de la Mettrie, 1747 yılında yapmış olduğu bitki sınıflamasıyla bu yolda çığır açan Linne'den esinlenmişti. Zaten de la Mettrie'nin her kitabında onun çağının bütün bilimsel ilerlemelerinden haberdar olduğunun kanıtlarını görürüz. De la Mettrie, Linne'yi anar; ama kendisini okumuş oldukları hiç kuşkusuz olan izleyicilerinden hiçbiri onu anmayacaktır. Zamandizinini göz önüne almadan kendini bu konudaki geleneksel görüşlere bırakacak olan her insan, doğal olarak, "bilgisiz" de la Mettrie'yi başkalarının düşüncelerini aşırmakla suçlama eğiliminde olacaktır.

Rosenkranz, Diderot üzerine yazmış olduğu kitabında, arada, de la Mettrie'nin yaşamı ve yazılarına ilişkin genellikle doğru bir özet vermektedir (Cilt II, sayfa 65 ve sonrası). Onun 1745 yılında basılmış olan *"Ruhun Doğal Tarihi"*ni de anmaktadır. Ancak bu, Rosenkranz'ın "Condillac'ın Paris'ten Fransa'nın geri kalan bölgelerine yaymış olduğu biçimindeki Locke'un duyumculuğunun,

---

(56) Hettner, II, s. 388 (*"Makine-İnsan"* 1748 yerine yanlışlıkla 1746 tarihini taşımaktadır) Schlosser, *"Weltgeschichte. d. deutsche Volk"* (1854), XVI, s. 145.

(57) Bkz: Rosenkranz, *"Diderot"*, I, s. 136.

Fransız materyalizminin gerçek başlangıcı" olduğunu söylemesine engel olmamaktadır. Ancak sonra o, Condillac'ın ilk kitabının 1746 yılında yayınlanmış olduğunu belirtmektedir. Bu durumda, burada hareket noktası, doğurmuş olduğu sonucundan daha ilerki bir tarihte ortaya çıkmaktadır! Çünkü *"Ruhun Doğal Tarihi"*nde materyalizmi artık sadece saydam bir örtü örtmektedir. Ayrıca bu aynı kitapta büyük ihtimalle Condillac'a ünlü "duyarlı heykel" (statue sensible) fikrini esinlendirmiş olan bir görüşe rastlıyoruz.

Bu söylediklerimiz, geçici olarak yeniden doğruya saygıyı kazandırmak için yeterli olacaktır. Eğer olayların gerçek tarihsel akışı bu kadar uzun bir süre çarpıtılabilmişse, bunun nedeni Hegel ve okulunda, özellikle de de la Mettrie'nin Hıristiyan ahlakına karşı yaptığı saldırıların doğurmuş olduğu skandalda aranmalıdır. Bu tepki, onun kuramsal yapıtlarını, özellikle onların en etkileyici, en ciddi olanlarını, bu arada *"Ruhun Doğal Tarihi"*ni tümüyle unutturmuştur. Bir insan ve yazar olarak de la Mettrie'ye yöneltilmiş olan birçok sert eleştiri, aslında sadece onun ahlakla ilgili yapıtlarını hedef almaktaydı. Unutulmuş olan yapıtlarına gelince, onlar kesinlikle genel olarak sanıldığı kadar boş ve yüzeysel değildirler. Bununla birlikte de la Mettrie'nin, yaşamının son yıllarında, özel bir hırsla çabalarının bütününü ahlakın getirmiş olduğu zincirleri kırmaya yöneltmiş olduğunu itiraf etmek gerekir. Ta ana yapıtının (*Makine-İnsan*) adında kendini gösteren insanı bir makine olarak tasarlamakla takındığı kışkırtıcı tutumu ile birleşen bu durumun, de la Mettrie'nin adının zihinlerde çok kötü çağrışımlar uyandırmasında özel bir katkısı olmuştur. En hoşgörülü yazarlar bile artık onda herhangi bir övülebilir niteliğin varlığını kabul etmek istememektedirler. Onlar özellikle de la Mettrie'nin Büyük Frederik'le olan ilişkilerinden incinmişlerdir. Ancak duyusal hazla ilgili ahlak-dışı kitabına ve yediği bir tabak mantar ezmesi sonucunda hazımsızlıktan ölmesine karşın, de la Mettrie bize Voltaire ve Rousseau'dan daha yüce ruhlu bir adam olarak görünmektedir. Fakat değerlendirilmeleri pek kolay olmayan bu iki ünlü kahramandan daha az güçlü bir zekâya sahip olduğu da kuşkusuzdur. Bunların her zaman coşkun bir halde bulunan enerjileri bütün XVIII. yüzyılı sarsmış olduğu halde, de la Mettrie'nin etkisi onlarınkiyle karşılaştırılamayacak kadar dar sınırlar içinde kendisini göstermiştir.

O halde de la Mettrie bir tür çağdaş materyalizmin Aristippos'u olarak adlandırılabilir. Ancak onun yaşamın amacı olarak düşündüğü hazzın Aristippos'un idealiyle ilişkisi, bir Roussin heykelinin Medici'lerin Venüs'üyle olan ilişkisi kadardır. De la Mettrie'nin en çok eleştiriye uğramış olan kitapları ne büyük bir şehevi güçlülük, ne de sürükleyici bir esin bolluğu gösterirler ve hemen hemen, kesin olarak kabul edilmiş bir ilkeye entelektüel olarak tutarlı kalmak için yazılmış yapay bir yapıt izlenimini verirler. Büyük Frederik haklı ola-

rak, de la Mettrie'nin doğal ve sarsılmaz bir ruh sükûnetine, iyilikseverliğe sahip olduğunu söylemekte, saf bir insan ve şerefli bir karakter olarak onu övmektedir. Bununla birlikte de la Mettrie her zaman hafiflikle suçlanacaktır. Çok yardımsever ve sadık bir dost olmuş olabilir. Ancak özel olarak Albert de Haller'in öğrenmek zorunda kalacağı gibi, öç vasıtalarını seçişinde kötü ve bayağı bir düşman olmuştur.(58)

De la Mettrie 25 Aralık 1709'da St. Malo'da doğdu.(59) Babası ticaret sayesinde oğluna mükemmel bir eğitim verdirebilecek kadar zenginleşmiş biriydi. Genç de la Mettrie, kolejde sınıfının bütün ödüllerini toplamaktaydı. Özellikle hitabet ve şiire yeteneği olduğu görülüyordu. Edebiyata tutkundu. Ancak yaşamın güçlükleriyle bir din adamının bir şairden daha iyi baş edebileceği görüşünde olan babası, onu papazlar sınıfının içine sokmak istedi. Bundan ötürü de la Mettrie Paris'e gönderildi. Orada Jansenist bir hocanın yönetiminde mantık öğrendi ve hocasının düşüncelerini o kadar çok benimsedi ki sonunda kendisi da ateşli bir Jansenist oldu. Hatta bu tarikatça pek tutulan bir kitap yazmış olduğu söylenmektedir. Yaşam öyküsü, Jansenistlerin özelliğini oluşturan o mistik sert ahlaklarıyla sofuca ibadetlerine uyup uymadığı hakkında bize bilgi vermemektedir. Ne olursa olsun, bu pratikleri uzun süre uygulamış olamaz.

Doğum yeri olan St. Malo'da kısa bir kalışı sırasında bölge hekimlerinden biri de la Mettrie'ye tıp zevkini aşıladı. Babası da sonunda "iyi bir reçetenin iyi bir günah çıkarmadan daha kârlı bir iş" olduğuna ikna oldu. Genç de la Mettrie büyük bir hırsla fizik ve anatomi okudu. Reims'de tıp diplomasını aldı ve kısa bir süre hekimlik yaptı. 1723'de büyük Boerhaave'ın ününü duyarak, orada yeniden tıp incelemelerine başlamak üzere Leiden'e gitti.

Bu sırada Boerhaave, artık ders vermemekle birlikte etrafında dikkate değer genç ve ateşli bir hekimler grubunu toplamıştı. O zamanlar Leiden Üniversitesi daha sonra benzeri görülmeyecek olan bir tıp incelemeleri merkezi idi. Boerhaave'ın da etrafında kendisine sonsuz bir saygı gösteren öğrenciler toplanmıştı. Bu adam büyük ünü sayesinde epeyce yüklü bir servet sahibi olmuştu. Bununla birlikte o kadar alçak gönüllü ve basit bir yaşam sürüyordu ki ancak aşırı cömertliği ve sonsuz iyi kalpliliği, zenginliğinin ölçüsü hakkında bir fikir verme kteydi. Hayranlık verici hocalık yeteneği dışında, karakterinin mükemmelliği ve hatta tanrıtanımazcılığından kuşkulanılmasına ve muhtemelen kuramsal görüşlerini her zaman için korumuş olmasına karşın, dindarlığı övülmekteydi. De la Mettrie gibi Boerhaave da önce papazlık mesleğine girmişti. Ama Spinozacı fel-

(58) Bkz: Zimmermann, "*Leben des Herrn von Haller*", Zurich, 1755, s. 226 ve sonrası.

(59) De la Mettrie'nin yaşam öyküsü hakkında verdiğimiz bilgilerde bazen Büyük Frederik tarafından kaleme alınmış olan "*Eloge de la Mettrie*"yi olduğu gibi izliyoruz: (Histoire de l'academie royale des sciences et belles-lettres, yıl 1750, Berlin, 1752, 4. s. 3-8).

sefeye karşı apaçık ilgisi ve bağlılığı, onu bundan vazgeçmek zorunda bırakmıştı. Çünkü din adamlarının gözünde Spinozacılık ve tanrıtanımazcılık eşanlamlı sözcüklerdi.

Daha sonra son derecede sağlam ve pozitif kafasıyla önce hekim, sonra tanınmış bir tıp profesörü olduğunda, Boerhaave, kendi natüralist dünya görüşünü kabul etmeyen diğer öğretilerin yandaşlarıyla her türlü tartışmadan özenle kaçınmıştır. O sadece hekimlik mesleğini uygulamak ve bu alanda kendisini mükemmelleştirmekle yetinmiştir. Bununla birlikte yaşamının bütünü, öğrencileri arasında materyalist görüşlerin yayılmasında olsa olsa ancak olumlu bir katkıda bulunmuş olabilir.

O zamanlar Fransa tıp alanında İngiltere, Hollanda ve Almanya'dan çok geriydi. Bundan ötürü ülkesine daha iyi bir yöntemi sokmak için de la Mettrie, Boerhaave'ın yapıtlarını Fransızca'ya çevirmeye girişir. Onlara kendi yazılarından da birkaç tane ekler ve kısa bir süre sonra kendisini o sıralarda Paris'te birer otorite durumunda olan bilgisiz profesörlere karşı ateşli bir kavganın içinde bulur. Bununla birlikte doğduğu kentte, hekimlik mesleğini çok büyük bir başarıyla uygulamakta ve sürekli olarak tıp literatürüyle uğraşmaktadır. Ateşli karakteri onu birçok bilimsel tartışmalara sürüklemekle birlikte, bu dönemde de la Mettrie henüz felsefeyle ilgilenmemektedir.

De la Mettrie 1742 yılında Paris'e gider. Burada nüfuzlu dostları sayesinde kralın muhafız birliğine askeri hekim olarak atanır. Bu görevle Almanya'da bir sefere katılır ve bu sefer, onun daha sonraki yönelimlerini belirler: Şiddetli bir ateşe yakalanınca bundan kendi vücudu üzerinde kanın kaynamalarının etkilerini incelemekte yararlanır. Düşüncenin, beden dediğimiz makinenin yapısının bir ürünü olduğu sonucuna varır. Nekahet döneminde, bu düşünceyle dolu olarak, anatomi yardımıyla zihinsel işlevleri açıklamaya çalışır ve bu konudaki varsayımlarını "*Ruhun Doğal Tarihi*" adı altında yayınlar. Birliğin papazı derhal tehlike işaretini verir ve kısa bir süre sonra de la Mettrie'ye karşı genel bir kızgınlık kendisini gösterir. Kitapları sapkın görüşlü ilan edilir ve muhafız birliğindeki hekimlik görevini koruyamaz. Bu sırada, ne yazık ki, kralın hekimleri arasına girmek isteyen bir dostuna duyduğu sevgiden ötürü, bu dostunun muhtemel rakipleri olan Paris'in en tanınmış hekimlerine karşı bir yergi yazmıştır. Yüksek mevkilerde bulunan dostları de la Mettrie'ye, kendisine karşı gelişmekte olan bu genel kinden kaçmasını öğütlerler ve o, 1746 yılında Leiden'e sığınır. Orada derhal hekimlerin şarlatanlığı ve bilgisizliği üzerine yeni bir yergi yazar. Kısa bir süre sonra da (1748) "*Makine-İnsan*"ı yayınlanır.(60)

---

(60) Kitabımın 1. baskısında Zimmermann'a dayanarak ("*Leben des Herrn von Haller*", s. 226), "*Makine-İnsan*"ın yayınlandığı tarih olarak 1747 yılının sonunu veriyordum. De la Mett-

"*Ruhun Doğal Tarihi*",(61) Aristoteles'ten Malebranche'a kadar hiçbir filozofun henüz ruhun özünün ne olduğunu bize açıklayamamış olduğunu göstermekle söze başlar: Madde ve cisimlerin özü gibi, insan ve hayvanların ruhunun özü de bizim için daima bilinmeyen bir şey olarak kalacaktır. Formsuz madde gibi, bedensiz ruh da kavranılmaz bir şeydir. Ruh ve beden birlikte ve aynı anda meydana gelmişlerdir. Buna karşılık ruhun özelliklerini bilmek isteyen bir insan, önce, ruhun yaşam ilkesini oluşturduğu bedenin özelliklerini incelemek zorundadır.

Bu düşünce de la Mettrie'yi duyulardan daha güvenilir kılavuzlar olmadığı görüşüne götürür; "Benim filozoflarım bunlardır" der. Onlara ne kadar yukardan bakılırsa bakılsın, ciddi olarak doğruyu arayan bir insan, her zaman duyulara dönmek zorundadır. O halde dürüst ve tarafsız olarak, var olmayan bir şeyi görmekte ısrar etmeksizin, duyuların bize maddede, cisimlerde ve özellikle organizmalarda neyi gösterdiklerini inceleyelim: Madde kendisi bakımından edilgindir; O, ancak eylemsizlik (inertie) kuvvetine sahiptir. Böylece bir hareket gördüğümüz her yerde bu hareketi, zorunlu olarak, bir hareket ettirici ilkeye geri götürmemiz gerekir. O halde eğer bedende kalbi attıran, sinirlerin duymasını, beynin düşünmesini sağlayan bir hareket ettirici ilkeyi bulursak, bu ilkeye "ruh" diyeceğiz.

Buraya kadar de la Mettrie'nin benimsediği bakış açısı aslında deneyci bir bakış açısıdır, tam olarak materyalist değildir. Bununla birlikte daha sonra yapıt, sürekli olarak skolastik ve Descartes'çı görüş ve ifadelere bağlı kalmakla birlikte hissettirmeden çok ustaca bir biçimde materyalizme geçmektedir. De la Mettrie maddenin özünü, form ve uzamla ilişkilerini, edilgin özelliklerini ve son olarak hareket etme ve duyma yetilerini tartışmaktadır. Bütün buralarda o,

---

rie'nin yapıtları hakkında en geniş ve en doğru (yalnız henüz tamam olmayan listeyi veren Querard, bu yapıtın yayınlanış tarihi olarak 1748 yılını göstermektedir [*France Litteraire*]. Öte yandan Büyük Frederik'in "methiyesi"ne göre de la Mettrie Berlin'e 1748 Şubatında gelmiştir.

(61) De la Mettrie'nin felsefi yapıtlarında bu yapıt "*Ruh Hakkında*" (*Traité de l'Âme*) değişik adı ile geçmektedir. Bu yapıtla "*Ruhun Doğal Tarihi*" bir ve aynı yapıttır. Bunu de la Mettrie'nin kendisinin "*Ruh Hakkında*" adlı yapıtında yaptığı bir uyarısından (Bölüm XV, Öykü VI) öğreniyoruz: "Bu yapıtın 1. baskısını yayınladığım sırada Paris'te vahşi bir kızdan çok söz ediliyordu vb." Bu vesileyle bu yapıtın bütününün düzenlenmesinde olduğu gibi çeşitli bölümlerinin adlandırılmasında da büyük bir karışıklığın hüküm sürdüğünü belirtelim. Şu anda önümde bulunan dört baskısı içinde en eski baskısında, yani Amsterdam baskısında (1752), bu alt-bölüm "Öykü VI" olarak gösterilmiştir ve herhalde bu doğrudur. bu XV. Bölüm'ün arkasından 7 paragraflık bir ek gelmektedir. Bu 7 paragraftan ilk altısı "Öykü I", "Öykü II" vb. olarak işaretlenmiştir. 7. paragraf ise Arnobius'un güzel varsayımını içermektedir. 1764 Amsterdam baskısında da durum aynıdır. Yalnız 1774 Berlin ve yine 1774 Amsterdam baskılarında bu bölüm VI. Bölüm olarak gösterilmektedir. Oysa yapıttaki numaralama sırası bu bölümün XVI. Bölüm olmasını gerektirmektedir.

skolastik felsefenin herkes tarafından kabul edilen en genel fikirlerine uyar gibi görünmekte ve bu fikirleri sanki hepsi ana sorunla ilgili olarak bir görüş birliği içindeymişler gibi, çok belirsiz bir tarzda, İlkçağ filozoflarına mal etmektedir. Daha güvenli bir biçimde kendisini ortadan kaldırmak için eskilerin maddeyle töz arasında yapmış oldukları kesin ayrıma dikkati çekmektedir. Daha sonra küçük bir manevra ile kendilerini maddenin basit özellikleri, maddenin özünden ayrılamaz, vazgeçilmez özellikleri kılmak üzere kendinden edilgin olan maddeye özel varlık tarzını ve hareketini veren biricik şeyler olan formlardan söz etmektedir.

Daha önce Stratonculukta olduğu gibi bu konuda esas nokta, Aristoteles'in evrenin dışında var olan ve ona hareketi verdiren, kendisi hareketsiz ilk hareket ettiricisini (primum movens immobile), yani Tanrı'sını ortadan kaldırmaktır: Madde ancak formla birlikte belli bir töz olmaktadır. Ama o, bu formu nereden almaktadır? Benzer biçimde maddi doğada olan diğer bir tözden, o da bir diğerinden, o da bir diğerinden! Ve bu böylece sonsuza kadar gider. Bu ise maddeyi, ancak bir formla birleşmiş olarak bildiğimiz anlamına gelir. Madde ve formun bu çözülmez birliğinde karşılıklı olarak birbirini değiştiren şeyler birbirleri üzerine etkide bulunurlar ve bu aynı durum hareket için de geçerlidir. Şimdi edilgin varlık, ancak düşüncemizde (formdan) ayırdığımız maddeden başka bir şey değildir. Somut ve gerçek madde ise hiçbir zaman ne formdan, ne de hareketten yoksundur. O halde o, tözle aynı şeydir. Varlığının farkına varılmadığı bir yerde bile hareket, bir imkân olarak vardır. Böylece madde, imkân olarak (de la Mettrie "kuvve olarak" demektedir) bütün formları kendi içinde taşır. Maddi dünyanın dışında bir etkinin varlığını kabul etmek için en ufak bir neden yoktur. Bu etken, bir akılsal varlık bile olamaz. Descartes'ın Tanrı'nın hareketin biricik nedeni olduğu varsayımının, kanıt isteyen felsefenin gözünde hiçbir değeri yoktur. Bu sadece onun imanın ışığının etkisi altında tasarlamış olduğu bir varsayımdır. Bundan sonra bu yapıtta duyma yetisinin de maddeye ait olduğunun kanıtlanması gelir. Burada yeni bir yol açılır ve de la Mettrie burada bu görüşün en eski ve en doğal bir görüş olduğunu kanıtlar. Daha sonra onun çağdaş filozofların özellikle bu görüşe karşı bir savaş açmış olan Descartes'ın yanlışlarını çürütmekten başka yapacak bir işi yoktur. İnsanın hayvanla ilişkileri, Descartesçı filozofların bu çok zayıf yanı, doğal olarak bu tartışmada egemen bir rol oynamaktadır. De la Mettrie büyük bir ince görüşle şu savı ortaya atar: Temelde ben, ancak kendi duyumlarım hakkında araçsız bir bilgiye sahibim. Ancak diğer insanların da birtakım duyumları olduğunu biliyorum. Bunu nereden biliyorum? Onların ağızlarından çıkan sözlerinden çok daha fazla bu duyumlarını gösteren hareketlerinden, bağırıp çağırmalarından anlıyorum. Şimdi bu heyecanların güçlü dili, hayvanlarda da insanlarınkinin aynıdır ve bu, Descartes'ın

bütün yanıltmacalarından daha üstün bir kanıtlama gücüne sahiptir. Eğer dış görünüşün farklılığı yardıma çağırılırsa, buna verilecek cevap şudur: Karşılaştırmalı anatomi, insanlarla hayvanların iç yapıları arasında tam bir benzerliğin olduğunu göstermektedir. Şimdilik bizim için duyma yetisinin nasıl olup da maddenin ana bir niteliği olduğunu anlamak olanaksızsa, bu, diğer binlercesine benzeyen bir sır karşısında bulunduğumuz anlamına gelir. Leibniz'in deyişiyle bu sırlarda biz şeyin kendisi yerine, onu örten örtüyü görürüz. Madde acaba kendi başına duyma yetisine sahip midir? Yoksa onu sadece organizmanın formu aracılığıyla mı kazanır? Bunları bilmiyoruz. Ama bu son durumda bile duyum ve hareket, hiç olmazsa bir imkân olarak, bütün maddeye ait olmalıdırlar. Yetkili kişilerce felsefeleri genellikle çağdaş filozofların yetersiz denemelerine tercih edilen eskiler de böyle düşünmekteydiler.

De la Mettrie daha sonra tözsel formlar kuramına geçmektedir ve burada da geleneksel görüşlerden ayrılmamaktadır. Böylece nesnelere varlık veren şeylerin sadece formlar oldukları görüşüne varmaktadır: Çünkü nesneler formlara, yani kendilerini belirleyen belirlemelere sahip olmadıkları sürece, neyseler o şey değildirler. Tözsel formlarla cisimlerin ana niteliklerini belirleyen formlar, ilineksel formlarla ise onların rastlantısal değişmelerinin formları anlaşılmaktaydı. Eski filozoflar canlı varlıklarda birçok formun, yani bitkisel ruh, hayvansal ruhun ve bu arada insanlarla ilgili olarak da "akıllı ruh"un varlığını kabul etmişlerdi.(62)

Bütün duyumlar bize duyu organlarımızdan gelirler. Duyu organları sinirler aracılığıyla duyumun merkezi olan beyinle ilişki halindedirler. Küçük sinir kanallarında bir sıvı, yani hayvansal veya yaşamsal ruh hareket eder. De la Mettrie bunun varlığının deneyimle kanıtlandığını düşünmektedir: O halde duyu organı, bu yaşamsal ruhlar üzerinde etkide bulunan bir değişmeyi (modification) duymadığı sürece duyum yoktur. Bu yaşamsal ruhlar duyumu alıp ruha aktarırlar. Ruh, kesinlikle duyduğunu sandığı noktada duymaz. Bununla birlikte

---

(62) VII. Bölümün sonunda "*Makine-İnsan*"ın bakış açısını son derecede açık bir biçimde haber veren bir pasaj bulunmaktadır (Tabii eğer bu pasaj "*Ruhun Doğal Tarihi*"nin daha sonraki yeniden elden geçirilmesi sırasında yazılmamışsa ve "*Makine-İnsan*"ın kaleme alınmasından sonra ona eklenmemişse). Çünkü de la Mettrie burada, bitkisel ruhtan söz etmeden önce bir itirazı cevaplaması gerektiğini söylemektedir. De la Mettrie'ye, bizzat kendisi hayvanlarda maddeden farklı bir ilkenin varlığını kabul etmediğine göre Descartes'ın hayvanların birer makine oldukları yönündeki iddiasını nasıl olup da saçma bulabildiği sorulmaktaydı. De la Mettrie çok kısa bir biçimde bunun nedeninin Descartes'ın, makinelerinde duyarlılığın varlığını kabul etmemesi olduğunu söylemektedir. Bunun insana da uygulanabileceği görüşünün elle tutulur bir durumda olduğu açıktır. De la Mettrie "makine"de, mekanizm görüşünü reddetmiyor, sadece onun "duyarlılığı" olmadığı görüşünü reddediyor. Öte yandan burada da Descartes'ın materyalizme ne kadar çok yaklaştığı açıkça görülüyor.

duyumların niteliği için kendi dışında bulunan bir yeri gösterir. Ancak duyu organlarının tözünün de duyumu duyup duymadığını bilemeyiz. Bunu ancak tözün kendisi bilebilebilir. Hayvanın bütünü bilemez.(63) Ruhun bedenin sadece bir noktasını mı, yoksa bir bölgesini mi kapladığını bilmiyoruz. Ancak bütün sinirler beyinde bir ve aynı noktada sona ermediklerine göre bu birinci varsayım pek akla yakın değildir. Bütün bilgiler, ancak bu bilgiler üzerinde bir etkide bulundukları anda ruhtadırlar. Bu bilgilerin daha sonraki korunma ve devam ettirilmeleri organik durumlarla açıklanmalıdır.

"*Ruhun Doğal Tarihi*" böylece sıradan düşüncelerden kalkarak hissettirmeden materyalizme ulaşır. Bir dizi bölüm sonunda şu sonuca varılır: Duyumları hisseden şey de maddi olmalıdır. De la Mettrie'nin kendisi de bunun nasıl olduğunu bilmemektedir. Ama Locke'un da dediği gibi, Tanrı'nın gücünü, bilgisizliğimizden ötürü niçin sınırlandıralım? De la Mettrie bundan sonra bellek, hayal gücü, tutkular vb.nin mutlak olarak maddi şeyler olduklarını söyler.

Bu yapıtta çok daha kısa olan "Akıllı Ruh" hakkındaki bölüm yine bizi olanaklı olduğu kadar materyalizme götürecek bir tarzda, ama bu sonucu "Akıllı Bir Ruhun Var Olduğu Hakkındaki Varsayımımızda Bizi Destekleyen Sadece Dinsel İnançtır" başlıklı bölüme kadar saklayarak, özgürlük, düşünme yargılama vb. gibi konuları ele alır. Bununla birlikte bu aynı bölümün amacı metafizik ve dinin, bir ruhun varlığını kabul etme noktasına nereden geldiklerini göstermektir: Gerçek felsefe güzel "ruh" sözcüğüyle çağrılan eşsiz varlığın kendisi için bilinemez bir şey olduğunu açık yüreklilikle kabul etmek zorundadır. Burada de la Mettrie büyük bir hazla, Voltaire'in hiçbir maddenin düşünemeyeceğini göstermek için ortaya atılmış olan skolastik kanıtla nasıl alay ettiğini göstererek, onun şu ünlü sözünü zikreder: "Ben bedenim ve düşünüyorum"

De la Mettrie'nin bu kitabının "Bütün Fikirlerin Duyumlardan Geldiğini Gösteren Olaylar" başlıklı son bölümünü(64) insan ilgiyle okumaktadır: Chartres'lı anadan doğma bir sağır-dilsizin birdenbire duymaya ve konuşmaya başladığında, çocukluğundan itibaren bütün dindarca ayinler ve uygulamalar içinde yetiştirilmiş olduğu halde, herhangi bir dinsel fikirden yoksun olduğu görülmüştür. Cheselden'li anadan doğma bir kör, ameliyattan sonra, bir bilyeyi tavla zarından ayırt edemeden sadece karışık bir renkler yığınını görmüştür. De la

---

(63) "Bilgisiz" ve "sığ" de la Mettrie'nin burada ne kadar tedbirli ve basiretli davrandığına dikkat edilsin! De la Mettrie kitabımızın 1. baskısında 440. sayfada Jobert de Lamballes'in durumu değerlendirilirken söz konusu edilen Moleschott'un yanlışını hiç kuşkusuz işlemeyecekti. Baş ve omurilik birbirinden ayrıldığında, duyumu duyup duymadığını başa değil, omuriliğe sormak gerekir. De la Mettrie'nin Robinet'nin bakış açısını, hiç olmazsa olanaklı bir şey olarak gördüğünü de belirtelim.

(64) Ek de içinde olmak üzere XV. Bölüm; 62 numaralı nota bakınız.

Mettrie Amman'ın sağır-dilsizlerin eğitimiyle ilgili yönteminden sevgiyle ve bu konu hakkında derin bir bilgi sahibi olduğunu göstererek söz etmektedir. Buna karşılık bu devrin ortak bir özelliğini oluşturan bir saflıkla, daha sonra vahşileşmiş olan bir dizi insanla ilgili öyküler anlatmaktadır ve çok abartılmış birtakım tanıklıklara dayanarak, orangutanın hemen hemen tümüyle insana benzer bir yaratık olduğunu söylemektedir. Her zaman dönüp dolaşıp vardığı sonuç şudur: İnsan, ancak duyularının kendisine sağladığı kavramlar sayesinde gerçekten insan olmaktadır ve bu kavramlar, insanın ruhu dediğimiz şeyi oluşturmaktadırlar. Ancak zihinsel gelişim, hiçbir zaman içerden dışarıya doğru değildir.

Nasıl "*Ruhun Özü Üzerine Mektuplar*"ın yazarı Melanchton'u kendi sistemine bağlamaktan kendini alamıyorduysa, aynı şekilde de la Mettrie de Kilise Babalarından Arnobius'a kadar çıkmakta ve onun "*Dinsizlere Karşı*" (*Adversus Gentus*) adlı yapıtından, daha sonraları Diderot, Buffon ve Özellikle Condillac'ta önemli bir rol oynayacak olan "Heykel-Adam" görüşünün belki ilk örneğini oluşturan bir varsayımı almaktadır:

Az aydınlatılmış, dışarıdan hiçbir gürültünün gelmediği, hiçbir hareketin duyulmadığı yer altında bir oda düşünelim. Yeni doğmuş bir çocuk burada her zaman sessiz, çıplak bir süt annesinden, sadece zorunlu olan bir bakım görsün ve böylece 20,30 veya hatta 40 yaşına kadar dünyadan ve insanların hayatından hiç haberi olmaksızın büyüsün. Ancak o zaman yalnızlığını terk etsin. Daha sonra ona bu yalnız yaşadığı süre içinde ne düşündüğü ve o zamana kadar nasıl beslendiği, büyütüldüğü sorulsun. Buna hiçbir cevap vermeyecektir. Hatta o şimdi duymakta olduğu seslerin herhangi bir şey ifade ettiğini bile anlayamayacaktır. O halde Tanrı'nın şu ölümsüz parçası nerededir? Bedenle birleşmeye gelen şu o kadar aydın ve bilgin ruh nerededir?(65)

Condillac'ın heykeli gibi sadece biçimi ve fiziksel yapısı bakımından insan olan bu varlık, bu andan itibaren duyularını kullanarak birbirleriyle bir düzen içinde birleşen duyumlar duyacaktır. Daha sonra da eğitim geri kalanı tamamlayarak ona, fiziksel yapısında sadece bir imkân olarak var olan "ruh"unu verecektir. Condillac'ın öğrencisi olan Cabanis, haklı olarak bu doğaya aykırı varsayımı bir kenara itmiştir. Ancak Descartes'çı doğuştan fikirler kuramının ne kadar zayıf kanıtlar üzerine dayandığını düşünürsek, bu varsayımın gene de belli bir değeri olduğunu kabul etmemiz gerekir.

Sonuç olarak de la Mettrie şu savları sıralar: Duyular olmazsa düşünceler

---

(65) Platoncu ruh kuramını reddetmek için gerçekten Arnobius'un bu varsayımını ileri sürdüğü ve geniş olarak tartıştığı çok ilginç olan pasajına bakınız ["*Adversus nationes*", II. Bölüm XX ve sonrası, s. 150. Hildebrand baskısı, Halle, 1844]. De la Mettrie'nin kendisi Arnobius'un bu varsayımını çok özet olarak vermektedir. Biz de metnimizde sadece onun belli başlı noktalarına temas ettik.

de olmaz. Ne kadar az duyum olursa, o kadar az düşünce vardır. İnsanın öğrenimi ne kadar sınırlı olursa o kadar az düşüncesi olur. Duyumlar olmazsa kavramlar olmaz. Böylece de la Mettrie adım adım hedefine yaklaşır ve kitabını şu sözlerle bitirir: "O halde ruh, esas olarak kendileriyle birlikte ortaya çıktığı, geliştiği ve yaşlandığı beden organlarına bağımlıdır' (ergo participem lethi quoque convenit esse).

Ta adında insanı bir makine yapan diğer yapıtına gelince, onun tümüyle farklı bir yöntemi vardır. "*Ruhun Doğal Tarihi*" ihtiyatlı, ustaca düzenlenmiş ve insanı ancak yavaş yavaş şaşırtıcı sonuçlara götüren bir yapıttı. Oysa bu yeni yapıtta nihayette varılacak sonuç, ta baştan ilan edilmektedir. "*Ruhun Doğal Tarihi*", içine rahatlıkla materyalist bir içeriğin de dökülebileceği boş bir kalıptan ibaret olduğunu göstermek için Aristoteles'in metafiziğiyle uğraşmaya tenezzül etmekteydi. Burada ise artık bu tür ince ayrımlar söz konusu değildir. Burada tözsel formlar konusunda de la Mettrie kendi kendisini çürütmeye çalışır. Bunun kaynağında "*Ruhun Doğal Tarihi*"nden bu yana temelde bir fikir değişikliği geçirmiş olması değil, böyle yaptığı takdirde elinden geldiğince saklamaya çalıştığı adını düşmanlarının saldırısından daha iyi koruyabileceğine olan umudu yatmaktadır. Bundan ötürü bu iki yapıt biçimleri bakımından da esaslı olarak birbirlerinden ayrılırlar. "*Ruhun Doğal Tarihi*" düzenli bir biçimde bölümler ve paragraflara ayrılmıştır. Oysa "*Makine İnsan*" bunun tersine, bir nehir gibi kesintisiz akıp gider.

Hitabetin bütün incelikleriyle süslü olan bu yapıt, kanıtlamak kadar ikna etmeye de çalışır. Aydın sınıflarda iyi bir kabul göreceği ve kısa sürede yankı uyandıracağı kesin inancıyla ve aynı zamanda bu amaçla yazılmıştır. O, bir buluşu kanıtlamaya değil, bir görüşe yol açmaya çalışan polemik bir yapıttır. Aynı zamanda de la Mettrie, geniş bir doğa bilimleri temeline dayanmayı ihmal etmez. Olaylar ve varsayımlar, kanıtlar ve iddialar, her şey okuyucuyu aynı amaca götürmek üzere bu yapıtta birbirleriyle birleşmiştir.

Ya onun daha iyi karşılanmasını sağlamak veya kendisini daha iyi gizlemek amacıyla de la Mettrie, bu kitabını Albert von Haller'e ithaf etmiştir. Ancak Haller'in kabul etmediği bu ithaf olayı, sonunda bu iki adam arasındaki kişisel kavgaların bilimsel sorunlara da yansımasını doğurur. Bununla birlikte bu kitabın daha sonraki baskılarında de la Mettrie, bir düzyazı başyapıtı olduğuna inandığı bu ithaf yazısını yeniden bastırır. Bu ithaf yazısı, bilimler ve sanatların insana verdiği hazza coşku dolu bir övgüyü içermektedir.

Kitabın kendisine gelince, o bilge bir kişinin doğayı incelemesi ve doğruyu araştırmasının kendisine yeterli olmaması gerektiği görüşüyle söze başlar: Böyle bir kişinin, aynı zamanda düşünmek isteyen ve düşünebilen sınırlı sayıdaki insanların yararına olarak düşüncelerini yayınlama cesaretine sahip olması gerekir.

Büyük halk kitlesi doğruya yükselme yeteneğine sahip değildir. İnsan ruhuyla ilgili bütün felsefe sistemleri iki ana görüşe indirgenirler. Bunlardan en eski olanı materyalizm, diğeri spiritüalizmdir. Locke'la birlikte maddenin düşünüp düşünemeyeceğini sormak, onun saatleri gösterip gösteremeyeceğini sormakla aynı şeydir. Sorun, maddenin kendi doğası gereği bunu yapıp yapamayacağını bilmektir.(66)

Leibniz, monadlarıyla anlaşılması olanaksız olan bir varsayım getirmiştir: "O, ruhu maddeselleştireceği yerde tutup maddeyi tinselleştirmiştir".

Descartes sanki onları kendi gözüyle görmüş ve saymış gibi iki töz kabul ettiğinde aynı yanlışı işlemiştir. Bu konuda en ihtiyatlı davrananlar, ruhun varlığının ancak imanın ışığıyla bilinebileceğini söylemişlerdir. Ancak eğer onlar akıllı varlıklar olarak, İncil'in "ruh" (esprit) sözcüğüyle neyi kastettiğini inceleme hakkına sahip olduklarını düşünüyorlarsa, aslında kendi kendileriyle çelişki içinde bulunan tanrıbilimcilere ters düşmüş olurlar. Çünkü eğer bir Tanrı varsa, vahyi yaratmış olduğu gibi doğayı da yaratmıştır. O, bunlardan birini diğerini açıklamak için, aklı da her ikisini birbiriyle uyum haline getirmek için bize vermiştir. O halde Tanrı'nın kendisi "aldatıcı" bir varlık olmadıkça doğayla vahyin birbirlerine ters düşmesi olanaklı değildir. O halde eğer ortada bir vahiy varsa, bu vahiy doğaya ters düşemez. Bu kanıta yapılan boş bir itiraz örneği olarak, de la Mettrie papaz Pluche'ın "*Doğanın Manzarası*" adlı yapıtından şu pasajı aktarır: Ruhumuzu çamurdan bir ruh olarak görecek kadar küçülten bir adamın (Locke kastediliyor) aklı, imanın sırlarını yargılayacak en yüce bir yargıç olarak ortaya koyması şaşkınlık vericidir. Gerçekten eğer bu adamın aklına uyacak olursak, Hıristiyanlık hakkında ne ölçüde saygı değer bir görüş sahibi

---

(66) De la Mettrie'nin Locke'a (dolaylı olarak Voltaire'e) yöneltmiş olduğu bu çok yerinde eleştirisi yapıtta şu sözlerle dile getirilmektedir: "Maddenin düşünme yeteneğine sahip olabileceğini ima eden metafizikçiler gerçekte akıllarının şerefine gölge düşürmemişlerdir. Niçin? Çünkü onlar burada söylemek istedikleri şeyi kötü bir biçimde ifade etme yönünde bir avantaja (burada bu tür bir avantaj söz konusudur) sahiptirler. Çünkü onu kendisinden başka bir bakımdan göz önüne almaksızın maddenin düşünüp düşünemeyeceğini sormak, onun saatleri gösterip gösteremeyeceğini sormaya benzer. M. Locke'un içine düşmek bahtsızlığına uğradığı bu tuzağa bizim düşmeyeceğimiz bu sözlerimizden anlaşılmaktadır" ["*L'Homme-Machine*", s. 1 ve 2, Amsterdam 1774 Baskısı]. De la Mettrie burada hiç kuşkusuz şunu söylemek istiyor: Eğer yalnız kendinde madde göz önüne alınırsa, Locke'un ünlü sorusuna, konuyu herhangi bir kesin sonuca bağlamaksızın evetle de hayırla da cevap verilebilir: Bir saatin maddesi, etkin veya edilgin bir yetiden söz edilmesine göre saatleri gösterebilir de, göstermeyebilir de. Böylece maddi beyin de, ruhun düşüncelerini ifade etmek üzere kendisini bir araç olarak kullanmasından ve harekete geçirmesinden ötürü düşünebilir. O halde sorulması gereken gerçek soru şudur: Her halükarda zihinsel olarak maddeden ayırt edilmesi mümkün olan düşünme yetisi, acaba gerçekte onun zorunlu bir sonucu mudur, yoksa değil midir? Locke bu soruya cevap vermekten kaçınmıştır.

olabiliriz?(67) Ne yazık ki bugün de hâlâ materyalizme karşı kullanılan bu çocukça itirazla de la Mettrie haklı olarak mücadele etmektedir. O, şöyle demektedir: Aklın değeri "tinsellik" sözcüğüne bağlı değildir: Onun değeri, gerçekleştirdiği eylemlerden ileri gelir. Bir anda sayısız bir fikirler bütününün ilişkilerini ve onların birbirleriyle zincirlenişini keşfedebilen çamurdan yapılmış bir ruh, hiç kuşkusuz en değerli öğelerden meydana gelen ahmak ve hantal bir ruhtan çok daha tercihe değerdir. Plinius'un yaptığı gibi zavallı kökenimizden utanmak, bir filozofa yakışmaz. Çünkü özellikle burada bayağı gibi görünen bu şey, doğanın kendisini meydana getirmek için en büyük bir çabayı ve bütün sanatını sarf etmiş olduğu en olağanüstü varlıktır.İnsan daha bayağı, daha aşağı düzeyden bir kökenden gelmiş olsaydı da varlıkların en soylusu olmaktan kesilmezdi. Ruh yüce, temiz ve soylu ise güzel bir ruhtur ve ona sahip olana şeref verir. Bay Pluche'ın ikinci düşüncesine gelince, onu tam şu biçimde de ifade edebiliriz: Toriçelli'nin deneylerine inanmamak gerekir; çünkü eğer "doğanın boşluktan korktuğunu" kabul etmezsek, ne kadar tuhaf bir felsefemiz olur. (Bu benzetme daha da çarpıcı bir tarzda şöyle ifade edilebilir: Deneylere bakarak doğa hakkında hiçbir şey söylenemez; Çünkü eğer Toriçelli'nin deneylerine güvenilecek olursa "doğanın boşluk korkusu"yla (horror vacui) ilgili ne tuhaf bir görüşümüz olması gerekir).

De la Mettrie şöyle devam etmektedir: Bizim biricik kılavuzlarımız deney ve gözlem olmalıdır. Biz, onlara filozof olan hekimlerde rastlamaktayız ama hekim olmayan filozoflarda rastlamamaktayız. Burada yalnız ruhu sadece büyüklüğünde değil, zavallılığında da sakin bir biçimde inceleyen hekimlerin konuşma hakkı vardır. Gerçekten onlardan başkaları, özellikle tanrıbilimciler bu konuda bize ne öğretebilirler? Onların hiçbir zaman tanımak olanağına sahip olmadıkları, tersine incelemelerinin özelliğinden, binlerce önyargının kaynağı olan aydınlık düşmanlıklarından (obscurantisme), tek sözcükle bedenin yapısı hakkında daha da bilgisiz olmalarına yol açan bağnazlıklarından ötürü her zaman için kendisinden uzak oldukları bir konu üzerinde utanmadan konuşmak istediklerini görmek gülünç değil midir?

Öte yandan burada de la Mettrie'nin kendisi de biraz önce haklı olarak karşıtlarını suçladığı cinsten bir mantık yanlışı (savı kanıtlama) yapmaktadır. Tanrıbilimciler de deneysel olarak insan ruhu hakkında bilgi edinme olanağına sahiptirler. Onlarınkiyle hekimlerin deneyleri arasındaki farklılık, ancak bir

---

(67) "*Le Spectacle de la Nature ou Entretiens sur l'Histoire naturelle et les Sciences*" (*Doğanın Manzarası veya Doğa Tarihi ve Bilimler Üzerine Konuşmalar*), Paris 1732 ve daha sonraki yıllar, 9 Cilt, 2. Baskı, La Haye, 1743, 8 Cilt; Bu yapıt, yazarının adı belirtilmeksizin yayınlanmıştır. Querard, onun yazarının Papaz Pluche olduğunu söylemektedir. De la Mettrie de onunla aynı görüştedir.

yöntem farklılığından ve bu deneylerin ait oldukları kategoriler arasındaki bir farklılıktan ibarettir.

Bundan sonra de la Mettrie sözlerine şunları ekler. İnsan, hakkında a priori olarak bilgi edinilmesi olanaksız olan bir yapıya sahip bir makinedir. Descartes, Malebranche, Leibniz ve Wolff gibi boşuna böyle bir çabaya girişmiş olan büyük dehaları, gerçi bu verimsiz girişimlerinde bile hayranlıkla karşılamalıyız, ama onların izlemiş oldukları yoldan bambaşka bir yol izlemeliyiz. Ancak a posteriori olarak, yani deneyden ve bedensel organların doğrudan doğruya incelenmesinden hareket ederek mutlak kesinliğe değilse bile hiç olmazsa en yüksek derecede muhtemel olan bir bilgiye erişebiliriz: Fiziksel nedenlerden ileri gelen çeşitli mizaçlar, insanın karakterini belirlerler. Hastalıklarda ruh bazen bulanıklaşır, bazen ikileşir görünür; bazen güçsüzlük, zihinsel çöküntü (imbecilité) içinde kaybolup gider. Bir delinin iyileştirilmesi, sağduyu sahibi bir insan meydana getirir. Çoğu kez, en büyük bir deha aptallaşır ve bunun sonucunda o kadar güçlükle kazanılmış olan en değerli bilgiler yok olup giderler. Şu hasta, bacağının yatağında olup olmadığını sorar. Bir diğeri kesilmiş olan koluna hâlâ sahip olduğunu zanneder. Biri ölüme yaklaştığında çocuk gibi ağlar; diğeri ölümle alay eder. Bir Caius Julius'un (Sezar), Seneka'nın, Petronius'un cesaretini, ödlekliğe veya farfaracılığa dönüştürmek için ne gerekliydi? Bir dalak, karaciğer veya toplar damar tıkanması! Çünkü hayal gücü ile bütün tuhaf hastalık hastalığı ve histeri olaylarının kendilerinden çıktığı bu iç organlar arasında çok sıkı ilişkiler vardır. Kurt veya vampir olduklarına inanan veya burunlarıyla diğer organlarının camdan yapılmış olduğunu sanan insanlar hakkında ne diyeceğiz? Daha sonra de la Mettrie uykunun etkilerine geçer. Ruhun üzerinde afyon, şarap ve kahvenin etkilerini anlatır: Eğer kendisine sadece su verilmiş olsa düşmanın önünden kaçacağı görülen bir orduya kuvvetli bir içki verilsin; aynı düşman üzerine hiç korkmadan atılacaktır. İyi bir yemek insanı çok neşelendirir.

Eti yarı pişmiş, kanlı yiyen İngiliz halkının bu yiyeceklerden, sadece eğitimlerinin yumuşattığı vahşi bir karakter almış olduğu görülmektedir. Nasıl kaba bir yiyecek zihni ağırlaştırır, tembelleştirirse, bu vahşi karakter de onların ruhunda kendini beğenmişlik, kin, diğer uluslara karşı bir küçümseme duygusu yaratmakta ve dik kafalılıklarıyla diğer karakter kusurlarına yol açmaktadır. De la Mettrie daha sonra açlık, perhiz, iklim vb.'nin etkilerini inceler. İnsanları yüzlerinden tanıma biliminden ve karşılaştırmalı anatomiden yararlanır. Bütün ruh hastalıklarında beyin yozlaşması olayıyla karşılaşılmadığına göre, bu bozulma, beynin en küçük parçacıklarının kesifleşmesi veya diğer değişikliklerin ürünüdür.(68) "En ilerlemiş bir anatominin bile keşfedemeyeceği ufacık bir şey, kü-

(68) Zihinsel yetilerle ilişkilerinde beyin söz konusu olduğunda, bugünün materyalizminin kanıtlaması hayret verici bir tarzda de la Mettrie'ninkine benzemektedir. De la Mettrie bu konu-

çücük bir lif, iki aptaldan bir Erasmus ve Fontenelle'i meydana getirecektir"

De la Mettrie'ye özgü diğer bir fikir, bir gün bir maymunu konuşturmayı başarmanın ve böylece insan kültürünü hayvanlar dünyasının bir bölümüne yaymanın olanaklı olacağı fikridir. De la Mettrie, maymunu bir sağır-dilsizle karşılaştırmakta ve kısa bir süre önce Amman tarafından ortaya atılmış olan sağır dilsizlerin eğitimi ile ilgili yönteme çok coşkun bir tarzda sarıldığı için, eğitilebilirliği üzerinde deneyler yapmak amacıyla büyük ve özellikle zeki bir maymun eline geçirmek istemektedir.(69)

De la Mettrie şöyle demektedir: Sözün yaratılışından ve dilin öğrenilmesinden önce insan neydi? Diğerlerinden daha az sayıda içgüdüleri olan, onlardan sadece görünüşü ve Leibniz'in sezgisel kavramlarıyla ayrılan özel bir tür hayvan! En yetenekli, en başarılı bir yapıya sahip insanlar, işaretleri tasarlamışlar ve kesin olarak bugün hayvanları eğitmemize benzer bir tarzda diğer insanları eğitmişlerdir.

Nasıl bir piyano teli, tuşların hareketiyle titreşir ve bir ses meydana getirirse, ses duyumlarının kendilerine gelip çarptıkları beyindeki teller de aynı tarzda sözleri meydana getirmişlerdir. Ancak kendisine farklı şeylerin işaretleri verilir verilmez beyin, iyi organize olmuş bir gözü görmeye zorlayan zorunluluğa benzer bir zorunlulukla, onları karşılaştırmaya ve birbirleriyle ilişkilerini göz önüne almaya başlar. Farklı nesneler arasındaki benzerlikler bizi onları birleştirmeye ve daha sonra saymaya götürür. Bütün fikirlerimiz sıkı sıkıya kendilerine tekabül eden işaretlerin tasarımına bağlıdır. Ruhta olup biten her şey, hayal gücünün etkinliğine indirgenebilir.

O halde en fazla hayal gücüne sahip olan, en büyük zekâ olarak kabul edilmelidir. Doğanın bir Newton veya bir Aristoteles'i meydana getirmek için bir Corneille veya Sophokles'i meydana getirdiğinden daha çok çaba sarf edip etmediğini bilemeyiz. Ancak iki farklı yetenek türünün yalnızca hayal gücünün kullanılışında farklı yönlere işaret ettiklerini kesinlikle söyleyebiliriz. Bundan ötürü herhangi birinin geniş bir hayal gücüne sahip olduğu, buna karşılık sınırlı bir düşünme yeteneği olduğu söylendiğinde, bundan o kişinin hayal gücünün

---

yu oldukça ayrıntılı olarak ele almaktadır. Oysa biz metinde sadece bu konunun ana noktalarına işaret ettik. "Bilgisiz" de la Mettrie özellikle Willis'in beyin anatomisi alanında çığır açan kitabını özenle incelemiş ve ondan kendi alanına giren her şeyi almıştır. Bundan dolayı o, beynin yüzeyindeki kıvrımların önemini, yukarı ve aşağı türden hayvanlarda beynin çeşitli kısımlarının göreli gelişmesi arasındaki farkları vb. bilmekteydi.

(69) Bu sorunun ayrıntılı tartışması "*Makine-İnsan*"ın (1774 Amsterdam baskısı) 22 ve daha sonraki sayfalarında bulunmaktadır. Amman'ın yöntemine gelince, de la Mettrie onun çok dikkatli bir analizini vermektedir ["*Histoire Naturelle de l'Ame*" (*Ruhun Doğal Tarihi*)]. Bu ise onun bu sorunla ne kadar titiz bir dikkatle ilgilendiğini göstermektedir.

duyumları karşılaştırmaya değil, özellikle onları tekrarlamaya yönelik olduğu anlaşılır.

İnsanın ilk başarısı, bedensel yapısıdır. O halde insanın gerçek bazı üstünlüklere sahip olduğunu bilmenin verdiği ılımlı bir gurur duygusunu bastırması doğal değildir ve kökenleri ne olursa olsun, bütün üstünlükler beğenilmeye layıktır. Yalnız onları doğru ölçülerinde değerlendirmek gerekir. Rastlantının ürünleri olmakla birlikte zekâ, güzellik, zenginlik ve soyluluğun da ustalık, bilgi ve erdemlilik gibi bir değeri vardır.

İnsanın iyiyi kötüden ayırt etmesini sağlayan doğal bir yasayla hayvanlardan ayrıldığını söylemek de bir yanılgıdır. Çünkü hayvanlarda da aynı yasaya rastlanır. Örneğin kötü davranışlarımızdan sonra pişmanlık duyduğumuzu biliriz. Başka insanlar da pişmanlık duymaktadırlar: Böyle bir pişmanlık duygusu duyduklarını söylediklerinde, onlara inanmak veya benzeri durumlarda kendimizde de gördüğümüz bazı belirtilerinden hareket ederek onun varlığını kabul etmek zorundayız. İşte bu aynı belirtilere hayvanlarda da rastlıyoruz: Kendisine işkence eden sahibini ısıran bir köpeğin kısa bir süre sonra üzgün, yılgın ve korku içinde olduğunu görürüz. O, yerlerde sürünerek suçunu kabul ettiğini gösterir. Tarih bize kendisine iyilik eden insanı parçalamayı reddeden ve kana susamış insanlar arasında bu davranışıyla ona karşı minnettarlığını gösteren ünlü aslanın öyküsünden söz etmektedir. De la Mettrie bütün bunlardan insanların hayvanlarla aynı maddeden yapılmış oldukları sonucuna varır.

Hastalıklı bir tutkuyla çalan, öldüren veya aşırı bir açlığın pençesinde en sevdiği varlıkları parçalayıp yiyen kişilerde bile ahlak yasası vardır. Pişmanlık duyguları tarafından zaten yeter derecede cezalandırılmış olan bu zavallıları etrafımızda genellikle yapıldığını gördüğümüz gibi yakmak veya diri diri toprağa gömmek yerine, hekimlerin eline teslim etmemiz gerekir. İyi eylemlere öyle büyük bir haz eşlik eder ki kötü olmak bizzat kendisi bakımından bir cezadır. Bu noktada de la Mettrie akıl yürütmesine burada belki pek yerinde olmayan bir düşüncesini katar. Ancak o özü bakımından sisteminin içine girmekte ve hayret verici bir ölçüde J.J. Rousseau'yu hatırlatmaktadır. Bu düşünce şudur: Hepimiz mutlu olmak için yaratılmışızdır. Var oluş amacımız, hepimizin birer bilim adamı olmamız değildir. Yetilerimizi kötüye kullanmış olduğumuz için böyle olmuş olmamız olanaklıdır. Bu vesileyle zamandizine bir göz atalım: "*Makine-İnsan*" 1747'de yazılmış ve 1748 yılının başlarında yayınlanmıştır. Dijon Akademisi ise Rousseau'ya 1750 yılında ödül kazandıracak olan tanınmış yarışmasını 1749 yılında açar. Ancak geçmişteki deneylerimizi göz önüne alarak şunu söyleyebiliriz: Bu durum bile de la Mettrie'yi kurtarmayabilir ve gerektiğinde onun bir de Rousseau'nun fikirlerini çalmış olmakla suçlanmasına bir engel olmayabilir.

De la Mettrie biraz daha ilerde şunları söyler: Doğal ahlak yasasının özü şu özdeyişte yatar: Sana yapılmasını istemediğin bir şeyi başkalarına yapma. Ancak belki de bu yasanın temelinde yararlı bir korkudan başka bir şey yoktur. Nasıl Hıristiyan "İxion"ları sırf cehennem korkusundan Tanrı'yı sever ve o kadar çok hayali erdemleri benimserlerse, aynı biçimde biz de sadece kendimizinkilerini korumak amacıyla başkasının canına ve malına saygı gösteririz. Bağnazlığın silahları, bu doğruları öğretenleri ortadan kaldırabilir; ama onların kendilerini yok edemez.

De la Mettrie en yüce bir gücün varlığından şüphe etmek istemez. Bütün ihtimaller böyle bir varlığın var olduğu yönündedir. Ama bu varlık, başka herhangi bir varlıktan daha çok bir dinin zorunlu olduğunu göstermez. O, pratikte faydası olmayan kuramsal bir doğrudur ve sayısız tarihsel örnek, dinin kendisiyle birlikte ahlaklı olmayı sürüklemediğini gösterdiğine göre bundan tanrıtanımazcılığın da ahlaklı olmayı dışarmadığı sonucuna varılabilir.

Huzurumuzla ilgili olarak, bir Tanrı'nın var olup olmadığı, maddeyi onun yaratıp yaratmadığı veya maddenin öncesiz-sonrasız olup olmadığını bilmemizin bir önemi yoktur. Bilgisine erişmemiz olanaksız olan, hatta ona erişmiş olsaydık bile bunun bizi daha mutlu etmesi söz konusu olmayan şeylerle ilgili olarak kendi kendimize işkence etmemiz ne kadar aptalcadır!

Tutup beni Tanrı'nın varlığını savunan ünlü apolojistlerin yazılarına gönderiyorlar. Ancak bu yazılar, tanrıtanımazcılıkla savaşmaktan çok, onu doğrulamaya yarayan sıkıcı tekrarlardan başka ne içermektedirler? Tanrıtanımazcıların düşmanları en çok evrendeki erekliliğe önem vermektedirler. Bu noktada de la Mettrie kısa bir süre önce yayınlanmış olan "*Felsefi Düşünceler*" inde,(70) aslında

---

(70) Yapıtımın 1. baskısında yanlışlıkla de la Mettrie ve Diderot'nun bu konuda görüşbirliği içinde olduklarını kabul ediyordum. Oysa de la Mettrie yaradancı ve erekbilimci Diderot'ya karşı çıkmakta ve onun tanrıtanımazı ağırlığı altında "ezmek" istediği "evren"iyle alay etmekteydi. Öte yandan Rosenkranz'ın Diderot'nun yaradancılığı lehine zikrettiği pasajdan [Rosenkranz, "*Diderot*", I, s. 40 ve sonrası] hemen sonra Diderot'nun buna tamamen karşıt eğilimli 21. Bölümü yayınlamış olduğunu hatırlamalıyız. Bu bölümde Diderot, yakın zamanlarda E. von Hartmann tarafından yeniden ileri sürülmüş olan bir kanıta karşı çıkmaktadır. Bu kanıtta erekliliğin, herhangi bir amacı olmayan nedenlerden ileri gelen basit özel bir hal olarak ortaya çıkmasının matematiksel bakımdan akla yakın bir şey olmadığı düşüncesine dayanılarak evrende erekbilimin varlığı savunulmaktadır. Diderot'nun sözünü ettiğimiz eleştirisi Laplace'ın ortaya attığı ilkelerinden çıkan evrensellik ve apaçıklık karakterine sahip olmamakla birlikte, bu aldatıcı kanıtı tamamen çürütmektedir. Burada Diderot'nun bir yandan geniş okuyucu kitlesi gözünde inanç dolu bir yaradancılık taraftarı olduğu görüntüsünü sürdürürken, öte yandan bu Bölümde, bilinçli olarak, konudan anlayan kişilerin zihninde, daha önce söylemiş olduğu şeylerin doğurabileceği her türlü izlenimi ortadan kaldırmak amacında olup olmadığını kendi kendimize sorabiliriz ve bu soru sorulmaya değer bir sorudur. Sonra ayrıca şunu da kabul edebiliriz ki (ve bu varsayım bize en muhtemel olarak görünmektedir) o zamanlar bu birbirine tamamen karşıt olan sonuçların

kendisini ezmek için tüm bir evrenin ortada durması söz konusu olmakla birlikte buna gerek olmadığını, çünkü bir kelebeğin kanadı veya bir sineğin gözünün bile tanrıtanımazcıyı çürütmek için yeterli olduğunu ileri süren Diderot'yu anmaktadır. Bu görüşe de la Mettrie, doğanın her şeyi kendi olanaklarıyla meydana getirmiş olduğunu reddedebileceğimiz ölçüde onda etkide bulunan bütün nedenleri tanımadığımızı söyleyerek karşılık verir. Trembley'in kesip parçaladığı polip,(71) çoğalmasının nedenlerini kendi içinde taşımakta değil miydi? Bazılarına göre ("*Ruhun Doğal Tarihi*"nde de la Mettrie'nin kendisi de onların arasındadır) akılsal bir varlık bile olmayan bir Tanrı'ya baş vurmaya bizi iten şey, sadece doğa kuvvetleri hakkındaki bilgisizliğimizdir. Rastlantıyı ortadan kaldırmak, henüz Tanrı'nın varlığını kanıtlamak demek değildir. Çünkü ne rastlantı ne de Tanrı olmayan ve sahip oldukları biçimleri altında şeyleri, yani kısaca doğayı meydana getiren herhangi bir varlık pekâlâ var olabilir. O halde şu "tüm evren", bir tanrıtanımazcıyı ezmesi şöyle dursun, sarsamayacaktır bile ve bir yaratıcının varlığına ilişkin şimdiye kadar binlerce kez çürütülmüş olan bütün bu kanıtlar ancak acele yargılarda bulunan insanlar için yeterlidirler. Natüralistler aynı ağırlıkta olan kanıtlarla bunlara karşı çıkabilirler.

De la Mettrie bu konuya ilişkin sözlerini şöyle bitirir: "İşte bu konuda lehte ve aleyhte olan şeyler, bunlardır. Ben bunlardan hiçbirinin tarafını tutmuyorum". Ancak oldukça açık olarak onun hangi tarafı tuttuğu görülmektedir. Gerçekten biraz ilerde bütün bu görüşleri bir dostuna, son derece değerli ve daha iyi bir yazgıyı hakkeden kendisi gibi şüpheci (Pryhoncu) bir dostuna ilettiğini anlatır. Bu dostu ona, insanın açıklayamayacağı şeylerle uğraşmasının felsefeye tümüyle aykırı bir tutum olduğunu, bununla birlikte insanların tanrıtanımaz olmadıkça hiçbir zaman mutlu olamayacaklarını söyler. Bu "korkunç" adamın kanıtı şudur: "Tan-

---

öncülleri, Diderot'nun zihninde, yapıtının birbirini izleyen ve birbiriyle çelişen iki bölümünde olduğu kadar bulanık bir biçimde yan yana bulunmaktaydılar. Diderot'nun daha bu devirde tanrıtanımazcılığa yönelmiş olduğunu kanıtlamak isteyen herhangi birinin başlıca bu bölüme dayanması gerekir. Öte yandan matematiğe karşı özel bir eğilimi olmayan de la Mettrie, Rosenkranz'ın da gözünden kaçmış olan bu bölümün önemini anlamamış görünmektedir. O, "*Felsefi Düşünceler*"i "bir tanrıtanımazcıyı ikna etmeyecek yüce bir yapıt" olarak adlandırmaktadır. Ancak hiçbir yerde Diderot'nun, tanrıtanımazcılığa karşı çıkar gibi görünerek gerçekte dolaylı olarak onu salık verdiğini düşünmemektedir. O halde Diderot'nun, de la Mettrie üzerinde varlığı ileri sürülen etkisini son derece sınırlandırmak gerekir. Biz "*Makine-İnsan*"ın, ilke olarak "*Ruhun Doğal Tarihi*"nde bulunduğunu gösterdik. Bkz: Deniz Diderot, "*Oeuvres*", I, s. 110 ve sonrası, Paris, 1818; "*Pensées Philisophiques*" (*Felsefi Düşünceler*), Bölüm 20 ve 21 - Rosenkranz, "*Diderot*", I, s. 40 ve sonrası de la Mettrie "*Oeuvres Philosophiques*" (*Felsefi Yapıtlar*), Amsterdam 1747, III, s. 54 ve sonrası; Berlin, 147, I, s. 327.

(71) Burada de la Mettrie'nin doğa bilimleri ile ilgili en yeni yayınları en büyük bir dikkat ve özenle incelediğini ve kendi görüşlerinde onlardan yararlandığını görüyoruz. Trembley'in polipler üzerine en önemli yazıları 1744-1747 yılları arasında yayınlanmıştır.

rıtanımazcılık dünyanın her tarafına yayılmış olsa, din ağacı ta kökünden kesilmiş olacaktır. Bundan sonra artık ne din savaşları olacaktır, ne de din uğruna savaşan o çok korkunç savaşçılar! Dinin kutsal zehriyle zehirlenmiş olan doğa, yeniden eski haklarına ve saflığına kavuşacaktır. Başka herhangi bir sese kulaklarını tıkayacak olan insanlar, erdemin çekici yollarından kendilerini mutluluğa eriştirecek biricik şey olan bireysel eğilimlerinin sesini dinleyeceklerdir"

De la Mettrie'nin dostu yalnız bir noktayı unutmuştur: Bu, her türlü vahiyden bağımsız olarak dinin kendisinin de insanın doğal eğilimlerinden birine cevap verdiği noktasıdır ve eğer din, insanı bütün kötülüklere götürmekteyse, aynı doğadan çıkmak durumunda olan bütün diğer eğilimlerin bizi nasıl olup da mutlu edebileceklerini anlamak zordur. Burada da yıkıcı sonuçlara götüren sistemin mantıksal bir sonucu değildir, bir tutarsızlığıdır. De la Mettrie ölümsüzlükten daha önce Tanrı kavramından söz ettiği gibi söz eder. Bununla birlikte onu olanaklı bir şey olarak düşünmekten, açıkça, hoşlanır. Şöyle der: En akıllı bir tırtıl bile sonunda bir kelebek olacağım hiçbir zaman bilmemiştir. Biz yalnızca doğanın çok küçük bir parçasını tanıyoruz ve maddemiz öncesiz-sonrasız olduğu için, onun ne olabileceğini henüz bilmiyoruz. Burada mutluluğumuz, bilgisizliğimize bağlıdır. Kim böyle düşünürse bilge ve adil olacak, yazgısını sükûnetle karşılayacak ve dolayısıyla mutlu olacaktır. O ne bir korku, ne de arzu duymaksızın ölümü bekleyecektir.

De la Mettrie'nin burada da sorunun sadece bu olumsuz yanıyla ilgilendiği ve okuyucularını her zamanki yöntemine uygun olarak dolambaçlı yollardan bu noktaya getirdiği kuşkusuzdur. O "ölümsüz bir makine" fikrini kesinlikle çelişik görmemektedir. Ancak onunla amacı bu ölümsüzlüğü elde etmek değildir; sadece makinelerinin varlığının bütün varsayımlardan bağımsız kalmasıdır. De la Mettrie'nin nasıl olup da makinesinin ölümsüzlüğünü tasarlamaya kadar gidebildiğini anlayamıyoruz. Çünkü o, tırtıl benzetmesi dışında bu konuda hiçbir ipucu vermemektedir; herhalde vermesi de güç olacaktı.

De la Mettrie yaşam ilkesini (maddi bilinçten başka bir şey olarak görmediği) ruhta bulmamakla kalmıyor, onu organizmanın bütününde de görmüyor; tersine yaşam ilkesi ona göre organizmanın teker teker alınmış bütün kısımlarında bulunmaktadır: Organize olmuş bedenin her küçük lifi, içinde taşıdığı ve kendisinden ayrılamaz olan bir ilkeye göre hareket eder. Bunu göstermek için de la Mettrie şu kanıtlara baş vuruyor:

1) Bütün hayvanların bedeni, ölümden sonra bir süre daha çırpınmaya devam eder ve bu hayvan ne kadar "soğukkanlı" bir hayvansa (örneğin kaplumbağa, kertenkele, yılan) çırpınma süresi o kadar uzun olur.

2) Vücuttan ayrılmış kaslar, uyarıldıkları takdirde kasılırlar.

3) İç organlar (viscéres) ölümden uzun bir süre sonraya kadar sağımsal

(péristaltique) hareketlerini devam ettirirler.

4) (Cooper'e göre) vücuda şırıngayla sıcak su verilmesi, kalp ve kasları yeniden canlandırır.

5) Kurbağanın kalbi, vücuttan çıkarıldıktan bir saat sonrasına kadar çarpmasına devam eder.

6) Bacon'a göre, bir insan üzerinde de benzer gözlemler yapılmıştır.

7) Tavuk, güvercin, köpek ve tavşanlar üzerinde yapılan deneyler: Bir köstebeğin koparılmış olan ayakları çırpınmaya devam eder.

8) Tırtıllar, kelebekler, örümcekler, sinekler ve yılanlarda da aynı olay görülür. Sıcak suda "suyun, içinde taşıdığı ateşten ötürü" hayvanların vücutlarından koparılmış olan kısımların hareketi artar.

9) Sarhoş bir asker, bir kılıç darbesiyle bir hindinin kafasını uçurmuştur. Hayvan durmuş, yürümüş ve sonra koşmaya başlamıştır. Bir duvara yaklaşınca geri dönmüş, kanat çırpmış, koşmaya devam etmiş ve sonunda yere yıkılmıştır (kişisel gözlem).

10) Parçalanmış polipler 8 gün sonra bu parçaların sayısı kadar tam birer canlı varlık olmaktadırlar.

İnsanın hayvanlara olan durumu, Huygens'in gezegen saatinin adi bir saate olan durumu gibidir. Nasıl Vaucanson, "flüt çalan insan" robotu için, "ördek" robotundan daha fazla çarka ihtiyaç duymuşsa, insanın yapısı da aynı biçimde hayvanlarınkinden daha karmaşıktır. Eğer konuşan bir robot yapmak istemiş olsaydı, Vaucanson'un daha da çok çarka ihtiyacı olacaktı. Öte yandan böyle bir makinenin kendisi artık olanaksız bir şey olarak düşünülemez.

Konuşan robotla de la Mettrie kuşkusuz akıl sahibi bir insanı kastetmek istememiştir. Ancak onun ne büyük bir özel sevgiyle Vaucanson'un başyapıtlarını kendi tasarladığı insan makinesiyle karşılaştırdığı görülmektedir.(72)

Öte yandan burada insan doğasına mekanist anlayışı en aşırı bir biçimde uygularken de la Mettrie, kendi kendisini, yani "*Ruhun Doğal Tarihi*"nin yazarını,(73) anlaşılmaz "tözsel formlar" görüşünü hâlâ sürdürdüğünden ötürü eleşti-

---

(72) Vaucanson'un ve onunkilerden daha ustaca yapılmış olan baba-oğul Droz'ların mekanik başyapıtlarına gelince, onlarla ilgili olarak Helmholtz'un 7 Şubat 1854'de vermiş olduğu "*Doğa Kuvvetlerinin Dönüşümü*" adlı konferansına bakınız. Bu konferansta, bize birer çocuk oyuncağı gibi görünen bu denemelerin mekanikle ve bu bilimin doğurmuş olduğu umutlarla ilişkisi çok açık bir biçimde sergilenmektedir. "*Makine-İnsan*" düşüncesi ile ilgili olarak Vaucanson'a, bazı bakımlardan de la Mettrie'nin bir öncüsü gözüyle bakabiliriz. De la Mettrie'nin baba-oğul Droz'ların çok daha fazla hayranlık verici "piyano çalan genç kız" ve "yazı yazan çocuk" robotlarından henüz haberi yoktu. Vaucanson'un "flüt çalan adam" robotu Paris'te ilk kez 1738 yılında gösterildi.

(73) "*Ruhun Doğal Tarihi*"nin 1. baskısı M. Sharp (Quérard, "*France Litteraire*" de onu böyle adlandırmaktadır) veya Charp ("*Makine-İnsan*"da de la Mettrie ondan bu adla söz etmektedir)

rir. Bununla birlikte bu konuda aslında de la Mettrie'nin bir fikir değiştirmesi söz konusu değildir. Sadece ya adını daha iyi gizlemek veya adeta iki farklı yoldan aynı amaca erişmek için uyguladığı basit bir taktik söz konusudur. Yukarıdaki açıklamalarımız bunu gösterimiş olmalıdır. Ama fazladan bir kanıt olarak "*Ruhun Doğal Tarihi*"nin VI. Bölümünden bir pasajı zikredelim. Bu pasajda de la Mettrie açık olarak, formların bir cismin parçalarının başka bir cismin parçaları üzerine çarpmasından doğduğunu söylemektedir. Bu ise burada, Skolastiğin tözsel formları altında, basit olarak, atomculuğun formlarının gizlenmekte olduğu anlamına gelmektedir.

Bu aynı vesileyle de la Mettrie birdenbire cephe değiştirip Descartes'ı savunmaya geçer: Birçok yanlış yapmış olsa bile Descartes, sadece hayvanların birer makine olduğunu söylemiş olmasından ötürü büyük bir filozof olarak kalmaya devam edecektir. Bu görüşün insana da uygulanabilirliği o kadar açık, aradaki benzerlik o kadar çarpıcı ve kesindir ki herkes onu kabul etmek zorundadır. Sadece tanrıbilimciler Descartes'ın kendilerine yutturduğu bu yemde gizli bulunan zehiri görememişlerdir.

De la Mettrie "*Makine-İnsan*"ını tanrıbilimcilerin ve metafizikçilerin çocukça görüşlerine oranla dayanaklarını deneyde bulan sonuçlarının mantıksal sağlamlığına ilişkin düşüncelerle bitirmektedir: "İşte sistemim veya eğer fazla yanılmıyorsam doğrunun bizzat kendisi! Bu doğru kısa ve basittir. Şimdi isteyen onu tartışsın!"

Rahatça tahmin edilebileceği gibi bu kitap büyük gürültü koparmış ve çabuk yayılmıştır. Bütün eğitim görmüş kişilerin Fransızca bildiği Almanya'da onun hiç bir çevirisi yayınlanmamıştır. Ancak Fransızca aslı bundan ötürü daha çok okunmuş, sonraki yıllarda önemli gazetelerin dikkatini çekmiş ve bir eleştiri seline yol açmıştır. Hiç kimse, çekinmeden ve açıkça de la Mettrie'nin tarafını tuttuğunu söylememiştir. Ancak bizim bugünkü tartışma yöntemlerimizle karşılaştırılırlarsa, bu konuda yazılmış birçok yazıda rastladığımız soğukkanlı ifade, sakin ve derinlemesine eleştiri o zamanlar kamu oyunun bu materyalizmi bugün gösterilmek istendiği kadar "korkunç" bir şey olarak görmediğini kanıtlamaktadır. Fransızca aslı yayınlandıktan kısa bir süre sonra İngiltere'de yapıtın bir çevirisi ortaya çıktı. Bu çeviride kitabın yazarının Büyük Frederik'in çevresindeki kişilerden babacan bir Serbest Düşünür olan Argens markisi olduğu söylenmekteydi. Ancak onun gerçek yazarının adının daha uzun zaman gizli kalması zordu.(74)

---

adlı birinin yapıtının çevirisi olarak sunulmaktadır ve "*Makine-İnsan*"da bu sözüm-ona M. Charp'a karşı çıkılmaktadır." De la Mettrie'nin "*Felsefi Yapıtlar*"ının 1764 Amsterdam, 1774 Amsterdam ve 1774 Berlin baskılarına bakınız.

(74) "*Makine-İnsan*"ın eleştirisinde [Windheim, "*Goetting. Phil. Bibliothek.*", Hanovre, 1749, C. I, s. 197 ve sonrası] şöyle denmektedir: "Yalnız bu yapıtın yakınlarda Londra'da,

De la Mettrie'nin durumunu ciddi olarak güçleştiren şu oldu: O daha önce bedensel zevk hakkında sözüm-ona felsefi bir inceleme yayınlamıştı. Daha sonra da bu tür başka yazılar yayınladı. "*Makine-İnsan*"da da cinsel ilişkiler, ele alınan konu bu tür dağılmalara (digression) pek uygun görünmediği durumlarda bile, çoğunlukla, belli ölçüde sistemli bir utanmazlık ve açık saçıklıkla işlenmiştir. Bu noktada de la Mettrie'nin üzerine zamanının ve ulusal özelliğinin yapmış olduğu etkiyi küçümsemek istemiyoruz. Kendisini kapıp koyuvermiş olduğu zavallı eğilimini de yadsımak istemiyoruz. Ancak şunu tekrar edeceğiz: De la Mettrie sisteminin mantığı gereği bedensel zevkleri doğrulaması gerektiğini düşünmüştür ve eğer bu düşünceleri belirtmişse, bunun nedeni onları gerçekten düşünmüş olmasıdır. Felsefeyle ilgili "*Tüm Yapıtları*"nın önsözünde de la Mettrie şu ilkeyi ortaya koyar: "Sanki dünyada tek başına imişsin ve insanların kıskançlık ve önyargılarından korkacak bir şeyin yokmuş gibi yaz! Yoksa amacına erişemezsin" Hitabet sanatının bütün gücünü kullandığı bu savunmasında, yaşamıyla yazıları arasında kesin bir ayrım yaptığında belki de la Mettrie kendisini biraz fazla temize çıkarmak istemiştir. Gene de ne olursa olsun, onun "materyalizmde sadece hovardalığına, sefahatine bir savunma arayan, utanmaz bir şehvet düşkününden başka bir kimse olmadığı"nı ileri süren görüşün haklı olduğunu gösteren hiçbir şey bilmiyoruz. Burada söz konusu olan, zamanının birçok yazarı gibi de la Mettrie'nin de sefih ve hoppaca bir yaşam sürüp sürmediğini bilmek değildir -ki bu konuda bile elde kesin kanıtlar yok gibi görünmektedir-; daha çok önemli olan şudur: Acaba de la Mettrie sadece sefih yaşantısına bir yarar dokunduğu, ona uygun düştüğü için mi yazar olmuştur? Yoksa o, bir geçiş dönemi anlayışı olarak önemli ve meşru olan çağının bir görüşünü kabul edip bütün yaşamını bu görüş uğrunda mı harcamıştır? Bu adama karşı çağdaşlarının öfkeini anlıyoruz. Ancak gelecek kuşakların onu daha olumlu bir biçimde değerlendireceğinden eminiz. Meğer ki genellikle bütün diğerlerine gösterilmiş olan hakkaniyeti yalnızca o elde edememiş olsun!

Owen'da "*Man a Machine*" adı altında yayınlanmış olduğunu belirtelim. Bu, Fransızca'dan çevrilmiştir, yazarı Argens markisidir. Bu yapıtın yazarı 1745 yılında yayınlanmış olan ve yine benzer bir biçimde materyalizmin savunmasını içeren "*Ruhun Tarihi*" adlı yapıttan epeyce şey almaktadır." Görülüyor ki de la Mettrie'nin başkalarının yapıtlarından çalıntılar yaptığı suçlamasını üzerine çekmesinde kendi yapıtından yaptığı aşırmaların(!) bir katkısı olmuştur. Bu yapıtın Fransızca aslında (1774 Berlin baskısına bakınız) yayımcısı Elie Luzak'ın bir önsözü vardı [bu önsöz de büyük ihtimalle de la Mettrie tarafından kaleme alınmıştır. De la Mettrie daha sonraları bu aynı ad altında "*Makine-İnsan*"a karşı bir reddiye de yayınlamıştır: "*L'Homme plus que machine*" (*Makineden Fazla Bir Varlık Olan İnsan*)]. Bu önsözde Elie Luzac, tanımadığı birinin kendisine "*Makine-İnsan*"ın yazmasını gönderdiği ve bu yapıtın basıldıktan sonra 6 nüshasını Argens markisine yollamasını rica ettiğini, ancak kendisinin bu ad ve adresin uydurma şeyler olduğundan emin olduğunu söylemektedir.

İçinde gerçeğe dayanılmaz bir sevgi duymuş olmasaydı, parlak bir öğrenim görmüş genç bir adam, o zamandan oldukça kalabalık olan hastalarını bırakıp sırf eksiklerini tamamlamak, mesleğinde daha yetkinleşmek amacıyla kalkıp ünlü bir bilim merkezine gitmezdi. Bu yergici hekim mesleğinde şarlatanlığa, hastaları iyileştirme sanatında bilgili ve yöntemli olmaktan çok daha fazla para ödendiğini biliyordu. Fransa'ya Sydenham ve Boerhaave'ın fikirlerini getirip benimsetmek için savaşması gerektiğini de biliyordu. Peki o halde zamanının egemen otoritelerinin gözüne girmeye çalışacak yerde neden bu savaşa girişmiştir? Acaba onu bu savaşa iten sadece kavgacı karakteri miydi? Eğer öyleyse yergilerinin yanında o uzun, zahmetli çeviri ve özetleme çalışmalarına ne diyeceğiz? Hekimlik mesleğini uygulamada o kadar usta, o kadar uzman olan biri kuşkusuz çok daha kolayca ve çok daha fazla para kazanabilirdi. Yoksa acaba de la Mettrie tıpla ilgili yayınlarıyla vicdanının sesini mi bastırmak istiyordu? Ama o herhangi bir kendini haklı çıkarma fikrinden olanaklı olduğu kadar uzak olan bir adamdır. Zaten kimin gözünde kendini temize çıkaracaktı? Bu Fransız filozoflarının çoğu gibi kendisinin de önemsiz, özgür düşünme olgunluğuna erişmemiş bir yığın olarak gördüğü halkın gözünde mi? Yoksa birkaç istisna dışında hepsi kendisi kadar şehevi taşkınlıklara yönelik, ancak bu konuda kitaplar yazmaktan çekinen insanlar olan bir çevrenin gözünde mi? Veya son olarak acaba kendi gözünde mi? Bütün yapıtı boyunca onun neşeli bir mizaca sahip olduğu ve kendi kendine yetmeyi bildiği görülmektedir. Onda acı çeken bir yürekte gelişen tutkuların doğurduğu safsatacılığın herhangi bir izine rastlanmaz. De la Mettrie'nin küstah ve havai bir adam olduğu söylenebilir. Aslında bunlar da epeyi ağır suçlamalardır. Ancak kesinlikle onun kişisel değerini belirleyecek şeyler değildir. De la Mettrie'nin belirgin bir ahlaksızca davranışını bilmiyoruz. O, Rousseau gibi çocuklarını öksüzler yurduna göndermemiştir. Swift gibi iki nişanlısını aldatmamıştır. Bacon gibi zimmetine para geçirmekten suçlu bulunmamıştır. Voltaire gibi resmi evrak üzerinde tahrifat yapmasından kuşkulanılmamıştır. De la Mettrie'nin yazılarında bir hastalık olarak kabul ettiği ağır suçları mazur gördüğü doğrudur. Ama Mandeville'in "*Arılar*" hakkındaki o aşağılık öyküsünde yaptığı gibi hiçbir yerde onları öğütlememiştir.(75) De la Mettrie çağının

(75) Ancak bazı pasajlarını ait oldukları bağlamlarından çıkarıp kendi başlarına aldığımız takdirde, de la Mettrie'nin ahlaksızlığa (vice) görünüşte bir övgü dizdiği izlenimine kapılabiliriz. Buna karşılık Mandeville'de ahlaksızlığı haklı çıkaran şey, fikirlerin mantıksal bağlantısı, birkaç satırda ifade edilen ancak çok belirli ve günümüzde açıkça belli edilmemekle birlikte çok yaygın olan bir dünya görüşünün ana düşüncesidir. De la Mettrie'nin bu yönde söylediği en sert, en aşırı sözlerini içeren pasaj, hiç kuşkusuz "*Mutluluk Üzerine Konuşma*"da (*Discours sur le Bonheur*) 176. ve daha sonraki sayfalarda bulunan ve şöylece özetlenebilecek olan bir pasajdır: "Eğer doğa seni bir domuz olarak meydana getirmişse, domuzlar gibi çamurun içine gömül! Çünkü sen daha üstün bir mutluluğa erişme gücünden yoksunsun ve pişmanlıkların, hiç kimseye herhangi

mahkemelerinin insanlık dışı kaygısızlıklarına saldırmakta yerden göğe kadar haklıydı. Tanrıbilimcinin ve yargıcın yerine hekimi geçirmek istediğinde, onu bir hata işlemekle suçlayabiliriz. Ama adam öldürmeyi güzel göstermekle suçlayamayız. Çünkü kimse "hastalık"ın güzel bir şey olduğunu düşünemez. Her yönden de la Mettrie'ye yöneltilmiş olan şiddetli düşmanlıklar içinde, onun ahlakına ilişkin hiçbir somut suçlamanın ileri sürülmemiş olması şaşkınlık vericidir. Aslında bizim de kendisini gelmiş geçmiş en mükemmel insanlar arasında saymak aklımıza gelmeyen bu adamın ahlaksızlığıyla ilgili bütün suçlamalar, sadece yazılarından kaynaklanmaktadırlar. Bu yazılar ise tumturaklı havalarına ve ciddi olmayan alaylarına karşın, oldukça çok sayıda sağlıklı ve doğru düşünceleri içermektedirler.

"*Mutluluk Üzerine Konuşma*" adlı yapıtında sergilenmiş olduğu biçimde de la Mettrie'nin ahlakı, daha sonra d'Holbach ve Volney tarafından sistemli bir biçimde geliştirilmiş olan "kendini sevme"ye dayanan erdem kuramının bütün ana ilkelerini içinde taşır. Onun temeli, mutlak ahlakın dışarı atılması, yerine devlete, topluma dayanan ve Hobbes'la Locke'da rastladığımız ahlaka benzeyen göreli bir ahlakın geçirilmesidir. De la Mettrie bu göreli ahlak anlayışına kendi zevk kuramını ekler. Daha sonraki Fransız izleyicileri ise yerine daha belirsiz bir "kendini sevme"yi geçirmek üzere bu "zevk kuramı"nı reddederler. Bu ahlakta özel olarak de la Mettrie'ye ait olan bir diğer şey, ahlaksal açıdan göz önüne alınan eğitime verdiği büyük önem ve eğitim kuramına bağlanan "pişmanlık"a karşı polemiğidir.

---

bir yararı olmaksızın, sahip olabileceğin tek mutluluğunu azaltmaktan başka bir işe yaramayacaktır". Yalnız bu varsayım, bizim insani bir biçim altında domuz olmamızı istemektedir ki bu da hiç çekici bir öneri sayılamaz. Bununla Hettner'in zikrettiği ve "*Arıların Öyküsü*"nün ahlakından alınmış olan şu pasajı karşılaştırın: "Ancak deliler, bir yandan tümüyle erdemli kalıp, öte yandan dünya zevklerinden yararlanmanın, ünlü savaşçılar olmanın, yaşamın tatlı şeyleri içinde ömür sürmenin olanaklı olduğunu iddia edebilirler. Bu boş, anlamsız düşlerden vazgeçin! Kendilerinden tatlı meyvelerini çıkarmamız için kurnazlık, inançsızlık, kendini beğenmişlik gereklidir... İnsan yaşamının sürdürülmesi için açlık ne kadar zorunluysa, bir devletin refahı için de ahlaksızlık o kadar zorunludur...". Bir süreden beri artık yayınlanmayan bir dergide Mandeville'i yeniden saygınlığına kavuşturmak amacını güden ve açıkça benim "*Materyalizmin Tarihi*"ndeki bu pasajı hedef alan bir denemeyi okuduğunu hatırlıyorum. Bu deneme, "*Arıların Öyküsü*"nün bir özetini vererek bu kitabın bugün herkesi ayağa kaldırabilecek bir nitelikte olmadığını kanıtlamak istemektedir. Oysa ben hiçbir zaman böyle bir şey iddia etmedim. Tersine ben şuna inanıyorum ki Manchester okulunun kuramıyla, bu okulun kurucularının ve bugünkü toplumun çok saygıdeğer diğer çevrelerinin pratik ahlakı, yalnızca Mandeville'in "*Arıların Öyküsü*" ile uyuşmakla kalmamakta, aynı zamanda tarihsel ve mantıksal olarak onunla aynı kaynaktan çıkmaktadırlar. Eğer Mandeville'in büyük bir tarihsel düşüncenin temsilcisi olduğu ve hiç olmazsa kişisel karakteri itibariyle ahlaksızlıktan uzak bir adam olduğu söylenmek isteniyorsa, benim buna da bir itirazım yok! Ben sadece bir konu üzerinde ısrar ediyorum ki, o da şudur: Mandeville, ahlaksızlığı öğütlemiştir; ama de la Mettrie, öğütlememiştir.

Bugün bile halkın gözleri önüne de la Mettrie'nin ahlakının tuhaf karikatürlerini sermede inat edildiğinden, bu ahlak sisteminin ana çizgilerini kısaca belirtmeyi gerekli görüyoruz.

De la Mettrie'ye göre insanın mutluluğu, her yerde aynı olan, fakat niteliği bakımından kaba veya ince, kısa süreli veya sürekli zevklere bölünen "zevk" duygusuna dayanır. Sadece bedenlerden ibaret olduğumuz için, en yüksek entelektüel zevklerimiz bile tözleri bakımından bedensel zevklerdir. Ancak değerleri bakımından bu zevkler birbirlerinden çok farklıdırlar; Bedensel zevk şiddetli, ama kısa sürelidir. Bütün varlığımızın uyumundan doğan mutluluk ise sakin, ama uzun sürelidir. Doğanın bütününün yasası olan çeşitlilik içinde birlik yasasına, o halde, burada da rastlanır. Soylu bir karaktere sahip ve eğitim görmüş kişilerin aşağı düzeyden, bayağı insanlarınkinden daha başka zevkleri duymaları söz konusu olmakla birlikte, ilke olarak her türlü zevk ve mutluluğun aynı değerde olduğunu kabul etmek gerekir. Bu sözü edilen farklılık ikinci derecedendir ve sadece zevkin özünü göz önüne aldığımız takdirde şunu kabul etmemiz gerekir ki bilgisiz kişi de bilgin kişi gibi zevk duyduğu gibi kötü bir insanın duyduğu zevk de iyi bir insanın duyduğu zevkten daha az değildir (Schiller'in şu sözüyle karşılaştırınız: "İyiler de kötüler de üzerine güller ekilmiş zevkin yolunu izlerler")

Eğitim insanın sadece ilineksel bir niteliği olduğu halde, duyarlılık onun ana niteliğidir. O halde her şeyden önce insanın her türlü koşullarda mutlu olup olamayacağını, yani mutluluğun eğitime değil de duyarlılığa dayanıp dayanmadığını bilmek söz konusudur. Bilgisiz oldukları halde kendilerini mutlu hisseden, hatta ölürken bile kendileri için bir iyilik olan boş birtakım umutlarla avunan büyük insan kitlesi, bu sorunu kesin bir biçimde çözüme bağlamaktadır.

Düşünce zevki arttırabilir, ama yaratamaz. Onun mutlu kıldığı kişi, daha üst düzeyden bir zevke erişir. Ama çoğu kez düşünce, zevki ortadan kaldırır. Biri basit, doğal özellikleriyle kendini mutlu hisseder. Diğeri zengin, herkesten saygı gören ve seven biridir; bununla birlikte kendisini mutsuz hisseder. Çünkü kaygılı, sabırsız, kıskanç ve tutkularının kölesidir. Afyonun doğurduğu sarhoşluk, fiziksel bir yolla, bütün felsefe incelemelerinin verebileceğinden çok daha büyük bir rahatlık ve mutluluk duygusu verir. Afyonun ancak kısa bir süre için verdiği duyumu bütün yaşamı boyunca duyabilecek bir insan ne kadar mutlu olacaktır! O halde çok güzel bir düş, hatta tatlı bir delilik, gerçek birer mutluluk olarak kabul edilmelidirler; hele çoğu kez uyanıklığın düşten çok farklı olmadığı düşünülürse! Zekâ, akıl ve bilgi çoğu kez mutluluk için gereksiz, hatta zararlı şeylerdir. Bunlar ruhun vazgeçebileceği süslerdir. Nitekim insanların büyük çoğunluğu gerçekten de onlardan vazgeçmiş olduğu halde hiç de mutsuz değildir.

Buna karşılık bedensel mutluluk, doğanın bütün insanlara kendisi sayesinde aynı derecede mutlu olma hak ve imkânını verdiği bir araçtır. O, herkesin yaşamını aynı derecede zevkli kılmıştır.

Hettner, de la Mettrie'nin "*Mutluluk Üzerine Konuşma*"sına ilişkin incelemesinde hemen hemen burada, yani bu yapıtın sadece altıda birlik bir bölümünü okumuş olduğu bir noktada durmuş görünmektedir.(75-b) Bu noktalarda bile o, fikirlerin mantıksal zincirini bozmuştur. Oysa buraya kadar henüz bu ahlakın genel temellerini öğrenmiş bulunuyoruz ve de la Mettrie'nin bu temel üzerine erdem öğretisini nasıl oturttuğunu incelemek zahmetine değer. Ama önce bu temelin kendisiyle ilgili bir çift söz edelim:

Buraya kadar söylediklerimizden de la Mettrie'nin bedensel duyusal zevki, sırf bütün insanların ona sahip olmalarının olanaklı olmasından ötürü birinci sıraya yerleştirdiği görülmektedir. O, entelektüel zevkler diye adlandırdığımız zevkleri, nesnel özleri bakımından yadsımamaktadır. Bireyle ilgili değerleri bakımından da onları bedensel zevklerin aşağısına yerleştirmemektedir. O sadece entelektüel zevkleri bedensel zevkin özüne bağımlı kılmakla yetinmekte ve onları özel bir durum olarak görmektedir. Bu özel durum, genellikle ve ilkece, göreli olarak daha yüksek bir değere sahip olduğuna zaten kimsenin karşı çıkmadığı temel ilkenin kendisiyle aynı öneme haiz olamaz. Bu görüşle Kant'ın şu özlü görüşünü karşılaştıralım: "Bana öyle geliyor ki Epikuros'un, insanda estetik fikirler uyandıran düşüncelerin sonucu olduklarında bile bütün zevklerin hayvansal, yani bedensel duyumlar oldukları görüşü kolayca kabul edilebilir. Bununla ahlaksal fikirlere karşı duyulan entelektüel saygı duygusu hiçbir biçimde azalmış olmaz. Bu saygı duygusu bir "zevk" değildir; kendi kendimize (kendimizde temsil ettiğimiz insanlığa) karşı duyduğumuz bir saygıdır; Bizi zevk ihtiyacının üzerine yükselten bir saygıdır. Bununla da ahlak fikirlerine karşı gösterilen saygıdan daha aşağı bir dereceden olan "kişisel beğeni" (goût) duygusundan hiçbir şey eksilmiş olmaz" (76) Burada haklı çıkarma ve eleştiriyi yan yana görüyoruz. De la Mettrie'nin ahlakı, mahkûm edilmesi gereken bir ahlaktır. Ancak bunun nedeni, onun entelektüel fikirlerin verdikleri zevkleri de bedensel zevke indirgemesi değildir; bir zevk ahlakı, zevk kuramı olmasıdır.

De la Mettrie daha sonra mutlulukla eğitim arasında var olan ilişkiyi daha yakından inceler ve kendinde aklın, mutluluğun düşmanı olmadığını, fakat düşünceyi körleştiren önyargılardan ötürü öyle olmaya doğru gittiğini görür. Bu önyargılardan kurtulmuş, deney ve gözleme dayanan akıl, tersine, mutluluğumuz için bize bir destek olur. O, kendisini doğanın yönetimine bıraktığında, iyi

---

(75-b) Hettner, "*Litteraturgesch. d. 18. Jahrh.*", II, s. 388 ve sonrası.

(76) Kant, "*Kritik der Urteilskraft*", § 54; V, s. 346, Hartenstein baskısı.

bir kılavuzdur. Eğitim görmüş insan, bilgisiz insandan daha üstün bir mutluluktan istifade eder.(77) Eğitime verilen önemin birinci nedeni budur. Doğal yapılışın mutluluğun ilk ve en verimli kaynağı olduğu doğrudur. Ancak eğitim de ikinci dereceden bir kaynaktır ve birinciden daha az önemli olmayan bir kaynaktır. Bu yararları sayesinde eğitim, doğal yapılışımızın eksikliklerini giderebilir. Ancak onun ilk ve en yüce amacı, doğrunun bilgisi aracılığıyla ruh huzurunu sağlamaktır. De la Mettrie'nin de Lucretius gibi her şeyden önce ruhun ölümsüzlüğüne olan inancı ortadan kaldırmak amacında olduğunu eklememize hemen hemen gerek yoktur. Bu noktada Seneca ve Descartes'ın da aslında aynı görüşte olduklarını ortaya koymak için de la Mettrie epeyi güçlük çekmektedir(78). Burada bir kez daha Descartes'a övgüler dizilmektedir. Çünkü de la Mettrie'ye göre Descartes, kendisini mahvetmek isteyen tanrıbilimcilerden korktuğu için açıkça söyleyemediği şeyleri gene de öyle bir tarzda söylemiştir ki, daha sonra gelen daha az zeki, fakat daha gözü pek kişiler onun sezdirmeye çalıştığı bu sonuçları doğal olarak keşfetmişlerdir.

Bu temel mutçuluktan (eudemonismus) erdem kavramına yükselmek için de la Mettrie devlet ve toplum kavramlarını işin içine sokmaktadır. Yalnız bunu temelde Hobbes'unkinden farklı olan bir tarzda yapmaktadır.(79) Sözcüğün mutlak anlamında bir erdemin olmadığı, iyi ve kötünün bu niteliklerini ancak toplumla olan ilişkilerinden dolayı kazandıklarından ötürü sadece göreli olan bir erdemin var olduğu konusunda, de la Mettrie Hobbes'la aynı görüştedir. Yalnız Hobbes'un Leviathan'ının iradesinden çıkan sert buyruğu yerine de la Mettrie'de, insanın topluma yapabileceği iyilik ve kötülüğü özgürce değerlendirmesi geçer. Hobbes'ta yasal olanla ahlaksal olan arasında tümüyle ortadan kalkan ayrım, burada yeniden eski haklarına kavuşur. Yalnız şu ince farkla ki burada yasa ve erdem, her ikisi de adeta siyasal kurumlar olduklarından aynı kaynaktan çıkarlar: Yasa, kötüleri korkutmak ve onları korku içinde tutmak için vardır. Erdem ve meziyet kavramları ise iyi insanları, çabalarını toplumun genel iyiliği ve refahı uğruna harcamaya iter.

---

(77) "Her şeyde eşit olduklarını varsayarsak daha aydın olan bilgin, bilgisiz kişiden daha mutlu olmayacak mıdır?" s. 112 ve 113, Amsterdam baskısı, 1774.

(78) "*Mutluluk Üzerine Konuşma*" veya "*l'Anti-Sénèque*" başlangıçta de la Mettrie'nin Seneca'nın "*de Vita Beata*" adlı yapıtından yapmış olduğu çevirisine bir önsöz ödevini görmüştür. – Fransızların Seneca'ya duydukları sevgiye gelince, bkz: Rosenkranz, "*Diderot*", II, s. 352 ve sonrası.

(79) "*Mutluluk Üzerine Konuşma*"nın sonuna, 1774 Amsterdam baskısında 188. sayfaya bakınız: Burada de la Mettrie, ne Hobbes'tan ne milord S...den (Shaftesbury?) herhangi bir şey almadığını söylemektedir. Ben her şeyi doğadan aldım, demektedir. Onun bu konudaki iyi niyetini kabul etsek bile görüşlerinin kaynağı üzerinde kendisinden önce gelenlerin etkisi ortadan kaldırılamaz.

Burada de la Mettrie'nin onur duygusunu toplumsal yarar için kullanma tarzında, Helvetius'un daha sonra kendisine büyük gelişmeler getireceği ahlak görüşünün bütün tohumlarını görmekteyiz. De la Mettrie, materyalizmin kendisine dayanabileceği en önemli ahlak ilkesine, yani sevgi ilkesine de arada temas etmektedir: "İnsan, yaptığı bir iyilikle adeta zenginleşir ve nedeni olduğu sevinçten kendisi de pay alır". De la Mettrie'de "ben"le ilişki, onun bu pasajda hafifçe dokunduğu genel doğruyu bütün kapsamıyla ele almasına engel olmaktadır. Daha sonra Volney "*Fransız Yurttaşının Din Kitabı*"nda bu konudaki düşüncelerini ne kadar zarif ve açık seçik bir biçimde dile getirmektedir! Bu yapıtta doğanın insanı toplumsal yaşam için yaratmış olduğu söylenmekte ve şöyle devam edilmektedir: İnsana duyumları verirken doğa, onu diğerlerinin duyumlarının da kendisinde yansıyabileceği bir tarzda biçimlendirmiştir. Toplumun çekici yanı ve çözülmez bir bağı olan karşılıklı zevk, acı ve sevgi duyguları bundan doğarlar" Kuşkusuz bu çekicilik, de la Mettrie'den bu yana bütün bu Fransız ahlakçı akımına ait olan düşünürlerin vazgeçilmez olarak gördükleri sevgiyle bencillik ilkesi arasında birleştirici bir çizgi olarak burada da eksik değildir. Gözü pek bir mantıksal yanıltmacadan yararlanarak de la Mettrie, erdemin doruk noktası olarak gördüğü "kendini beğenmişliği küçümsemeyi", bizzat bu kendini beğenmişlikten çıkarmakta ve şöyle demektedir: "Gerçek mutluluk bize, başkalarından değil, kendimizden gelmelidir. İnsanın, kendisini övmeye hazır yüz kişisi olduğu halde onları susturması ve kendi değeriyle yetinmeye karar vermesi yüce bir şeydir. Kendi kişisel değeriyle, doğduğu kentin insanlarının bütününün kendisi hakkındaki beğenisini dengeleyebilen bir insan, yurttaşlarının beğenisini kaybettiğinde de değer ve saygınlığından bir şey kaybetmiş olmaz ve bu kendi değeri hakkındaki bilinci kendisine yeter".

Görüldüğü gibi de la Mettrie erdemleri en temiz bir kaynaktan çıkarmakta değildir. Bununla birlikte erdemlerin varlığını kabul etmektedir ve onun bu konudaki içtenliğinden kuşkulanmak için hiçbir neden yoktur. O halde de la Mettrie'nin şu ünlü "kötülüğü haklı çıkarma"sı, hatta ona övgüler dizmesiyle ilgili iddialar hakkında ne diyeceğiz?

De la Mettrie kendi bakış açısından bakılırsa çok haklı olarak, iyiler ve kötüler arasındaki farkın şundan ibaret olduğunu söylemektedir: Birincilerde toplumun çıkarı, bireysel çıkarlara ağır basar. İkincilerde ise bunun tersi olur. Bununla birlikte bu her iki grup da zorunlu olarak eylemlerde bulunurlar. De la Mettrie bundan, pişmanlığın mutlak olarak mahkûm edilmesi gereken bir duygu olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Çünkü pişmanlık, insanın davranışları üzerinde herhangi bir etkide bulunma olanağına sahip olmaksızın, sadece onun huzurunu kaçırmaya yarayan bir duygudur.

Burada ilginç bir noktaya dikkati çekmek gerekir. Tanı sisteminin bu en

zayıf kısmında de la Mettrie'nin düşüncelerine, kendi ilkelerine apaçık ters düşen bir çelişki sızmaktadır. Bundan ötürü onun kişisel karakterine yöneltilen eleştiriler de en çok bu zemin üzerinde kendilerini göstermektedirler. Karakterini ne fazla iyi, ne de fazla kötü göstermemek için pişmanlıklara karşı yürüttüğü bu polemiğe hangi noktadan geldiğine bir bakalım: Bu konudaki hareket noktası kuşkusuz şu gözlemi olmuştur: Bizler eğitimimizin etkisiyle çoğu kez bir filozofun kendilerinde kınanılacak bir şey göremeyeceği eylemler ve olaylarımızla ilgili tedirginlik ve pişmanlıklar duyarız. Burada ilkin ve doğal olarak bireyin din ve Kiliseyle olan tüm ilişkilerini, sonra özellikle masum oldukları söylenen bedensel zevkleri , daha da özel olarak cinsel sevgiyi düşünmemiz gerekir. Gerek de la Mettrie, gerekse bu devrin ondan sonra gelen diğer Fransız yazarları bilgili, aydınca bir yargıda bulunma olanağına sahip değildiler. Çünkü tanıma olanağına sahip oldukları tek toplumda, aile hayatında ve ondan ayrılmaz olan üstün ahlak alanında disiplinin faydaları tümüyle gözden çıkarılmış ve unutulmuştu. Helvetius'un erdem ve yiğitliğin sürekli olarak en güzel kadınların ilgisini çekme, onlar arasında itibar görmeyle ödüllendirilmesi gerektiğine ilişkin tuhaf fikirlerinin başlangıçları ta de la Mettrie'de bulunur. De la Mettrie, faydasız ve nedensiz kuruntulardan ötürü erdemin, doğal ödüllerinden bir kısmını kaybetmesinden yakınmaktadır. Daha sonra, pişmanlıkları bizim için artık gerçek bir anlamı olmayan bir önceki bir ahlaksal durumun hakları olarak tanımlayıp, bu savını genelleştirmektedir.

Ancak burada de la Mettrie kuşkusuz gerek birey, gerekse toplumla ilgili olarak eğitime vermiş olduğu en büyük önemi unutmaktadır ve bu unutuşu iki bakımdandır: Önce yukarda dediğimiz gibi eğitim, bireyin kendisini düzeltmesine yarar. Sonra de la Mettrie topluma, eğitim aracılığıyla, bireyi toplumsal çıkarlara hizmet etmeye ve hatta mutluluğunu bu amaca yönelik kişisel özverilerde bulunmakta görmeye itecek duyguların geliştirilmesini teşvik etme hakkını da vermektedir.

Nasıl iyi bir adam, haksız olarak bedensel zevkleri ayıp gören kötü bir eğitimden ileri gelen pişmanlıklarını içinden söküp atmak hakkına sahipse, aynı şekilde de la Mettrie'nin kendisine her zaman için olanaklı olan bütün mutlulukları dilediği kötü bir adam da pişmanlık duygularından kendini kurtarmaya çağrılmaktadır. Neden? Çünkü ilkin o adam o davranmış olduğu tarzdan başka türlü davranamazdı. Sonra ister pişmanlık duysun, ister duymasın, öç alıcı adalet er geç onun yakasına yapışacaktır.

Burada insanları beceriksizce, "iyiler" ve "kötüler"e bölerken de la Mettrie'nin yanıldığı açıktır. Bu onun iyi ve kötü niyetlerin psikolojik bileşimlerinin sonsuz çeşitliliğini unutmasına ve kötülerin pişmanlıklarının kendisinden çıkmış olduğu psikolojik nedenselliği, hani şu iyilerde varlığını kabul ettiği neden-

selliği ortadan kaldırmasına neden olmaktadır. Şimdi iyilerin, almış oldukları ahlaksal eğitimlerinin en son bir sonucu olarak "masum" zevklerden kaçınmaları nasıl olanaklıysa, eğitimin üzerlerinde bırakmış olduğu iyi duyguların etkisiyle kötülerin de, kötü eylemlerinden vazgeçmeyi kabul etmeleri aynı derecede olanaklıdır. Birinci durumda duyulan pişmanlığın ikinci durumda da bir sakınma nedeni olabileceği açıktır. Ancak de la Mettrie, her türlü pişmanlığı mutlak olarak mahkûm etmek için bütün bunları yadsımak veya ihmal etmek zorundadır.

De la Mettrie'nin sistemi daha iyi bir meyve vermektedir: O, insani ve mümkün olduğu kadar yumuşak cezalar verilmesini istemektedir: Kendi varlığını korumak için toplum, kötüleri cezalandırmak zorundadır. Ama onlara bu amacın gerektirdiğinden daha büyük bir ceza vermemelidir. Son olarak şuna dikkat çekelim: De la Mettrie, zevkin insanı memnun, neşeli ve yardımsever bir varlık haline getirdiğini ve böylece bu niteliğiyle etkili toplumsal bir bağ oluşturduğunu, buna karşılık kendini zevklerden mahrum bırakmanın insanın karakterini sertleştirdiğini, onu hoşgörüsüz, dolayısıyla toplum-dışı bir varlık kıldığını söyleyerek sistemini güzelleştirmeye çalışır.

Bu ahlak sistemini istediğimiz gibi yargılayabiliriz. Ancak hiç tartışmasız olarak o, iyi düşünülmüştür ve şu noktaları göz önüne alır almaz önemleri takdir edilecek olan birtakım düşünceler bakımından zengindir: İlkin, bu düşünceler, de la Mettrie'nin çağdaşlarını çok ilgilendirmekteydi. İkinci olarak, onlar daha sonraları kendilerini geniş bir temel üzerinde sistemli olarak geliştirecek olan başka yazarlar tarafından yeniden ele alınmışlardır. D'Holbach, Helvetius ve Volney gibi adamlar, acaba bilinçli olarak de la Mettrie'nin yapıtlarından ne ölçüde yararlanmışlardır? Bu, bizim inceleyebileceğimiz bir konu değildir. Bunların hepsinin onu okumuş oldukları ve kendilerini ondan çok üstün gördükleri kesindir. Öte yandan bu düşüncelerin büyük bir bölümü, bu dönemin zihniyetine o kadar uygundur ki onların, gerçekten de la Mettrie'nin kafasından çıkmış olduğu konusunda güvence vermemekle birlikte, ilk kez onun tarafından ifade edilmiş olduklarını söyleyebiliriz. Bu dönemde böylece, biri onları kâğıt üzerine geçirmeye ve yayınlamaya cesaret edinceye kadar ağızdan ağıza dolaşmış ne kadar çok fikir vardır! Ne kadar çok başka fikirler de bu döneme ait kitaplarda en farklı biçimlerde, üstü-örtük ifadeler altında, sırf bir varsayım olarak ileri sürülmüş gibi kendilerini gizlemekte ve aranmaları hiç akla gelmeyecek yerlerde, sanki şaka kabilinden söylenmişler gibi durmaktadırlar. Fransız edebiyatında özellikle Montaigne, gözü pek fikirlerin tükenmez bir kaynağını oluşturur ve ondan yaptığı alıntılarla de la Mettrie, Montaigne'i titiz bir biçimde okumuş olduğunu gösterir. Buna Bayle'i ve en köktenci görüşleri ancak de la Mettrie'nin yazıları ortaya çıktıktan sonra yayınlanmış olmakla birlikte Voltai-

re'i de eklersek, de la Mettrie'nin fikirleri arasında hangilerinin özgün, hangilerinin daha eski kaynaklı olduğunu belirlemek için daha derin incelemelerin yapılması gerektiği kolayca anlaşılacaktır. Ancak tamamen güvenli bir tarzda ileri sürebileceğimiz bir şey varsa o da şudur: Yaşadığı zamanda başkalarının görüşlerini kendine mal etmeye de la Mettrie'den daha az istekli olacak bir başka yazar yoktur. Onun başkalarından yapmış olduğu alıntıların hemen hemen her zaman yanlış olduğu bir gerçektir. Ancak hiç olmazsa o, bir sözle veya bir anıştırmayla da olsa, kendisinden önce gelenlerin adını anar, Belki de de la Mettrie haksız olarak özgünlük taslamaktan çok görüşlerinde yalnız olmadığını göstermek için bu görüşleri kendisiyle paylaşacak başka yazarlar arayıp bulmak derdindedir!

Kaldı ki de la Mettrie gibi bir yazar zorunlu olarak en gözüpek fikirlere ulaşmak durumundaydı. Çünkü genel kanıya aykırı düşecek tehlikeli görüşlerden kaçınmak bir yana o, büyük bir tutkuyla onları aramaktadır. Bu bakımdan Montaige'nin içtenliğiyle de la Mettrie'ninki arasında var olanı karşıtlıktan daha büyük bir karşıtlığa rastlanamaz. Montaigne en tehlikeli iddialarında bile bize hemen hemen her zaman saf, dolayısıyla sempatik görünür. O, en ufak bir tarzda karşısındakini incitmek amacında olmayan, ama birdenbire kaleminden bizzat kendisinin önemini kavramaz göründüğü, bununla birlikte okuyucuyu, farkına vardığı veya biraz üzerine eğildiği zaman şaşırtan, hatta dehşete düşüren bir düşüncenin fırladığı bir adam olarak rahat rahat gevezelik eder. Oysa da la Mettrie hiçbir zaman saf değildir. O, özenle etki uyandırmaya çalışır. Temel kusuru da budur. Ancak öte yandan bu kusurunu da çok pahalı ödemiştir. Çünkü böylece o, hasımlarının düşüncelerini çarpıtmalarına olanak vermiş, onların işini kolaylaştırmıştır. Hatta onun (gerçek kimliğini daha iyi gizlemek için sık sık kendi kendisine yönelttiği görülen yalancıktan saldırılarını bir yana bırakırsak) iddialarının görünüşteki çelişkilerini, daha önce ileri sürmüş olduğu düşüncesinin bir reddi olarak değil de onun sadece kısmi bir sınırlandırılması olarak göz önüne almamız gereken antitezin aşırı bir ölçüde abartılmasıyla açıklayabiliriz.

De la Mettrie'nin içlerinde adeta şiirsel ifadelere büründürmüş olarak bedensel hazzı yüceltmeye çalıştığı yapıtlarına karşı o kadar şiddetli bir tiksinti duygusunu doğuran şey, yine bu aynı kusurudur. Edep yasalarına aykırı olduklarında şiirin laubalilikleri hakkında Schiller şunları der: "Ancak doğa bunları doğrulayabilir" veya "ancak güzel doğa, bunları haklı çıkarabilir". Bu iki açıdan ele alındıklarında ve onlara basit olarak bu ölçüt uygulandığında, de la Mettrie'nin "*Bedensel Haz*" ve "*Zevk Alma Sanatı*" adını taşıyan iki yapıtı, edebi yapıtlar olarak çok ayıplanacak şeylerdir. Ueberweg, haklı olarak bu iki yapıtın "havaice olmaktan çok yapay ve abartılmış bir tarzda" bedensel zevkleri haklı çı-

karmaya çalıştığını söylemektedir.(80) Ama biz burada şu sorunu incelemeyeceğiz: Ahlaksal açıdan bir adamı ne zaman daha acımasız bir biçimde yargılamaya hakkımız vardır? Kendi kendisiyle tutarlı kalmak için böyle şeyler yazmaya çalıştığını gördüğümüz zaman mı, yoksa bu tür şeylerin doğal olarak kaleminden çıkışını zevkle seyrettiği zaman mı?

Ne olursa olsun, bu adamla ilgilenmiş olmasından ve Hollanda'da bile kalmasına izin verilmediğinde onu Berlin'e getirtmiş olmasından ötürü Büyük Frederik'e kızamayız. De la Mettrie, Berlin'de kralın okutmanı olmuş, Akademi üyeliğine atanmış ve hekimlik mesleğine yeniden başlamıştır. Kral onu övüş konuşmasında şöyle der: "Filozof olarak ünü ve başına gelen talihsiz olaylar bay de la Mettrie'ye Prusya'ya sığınma hakkının verilmesi için yeterli olmuşlardır". O halde Büyük Frederik "*Makine-İnsan*"ın ve "*Ruhun Doğal Tarihi*"nin felsefesini kabul etmiştir. Eğer daha sonra o, de la Mettrie'nin yazılarından çok küçümseyici bir dille söz etmişse, bununla kuşkusuz "*Bedensel Haz*" ve "*Zevk Alma Sanatı*" adlı yapıtlarını kastetmiştir. Fransız bilgininin kişisel karakterine gelince Büyük Frederik ondan, sadece akademik nutkunda değil, özel konuşmalarında da çok olumlu bir dille söz etmiştir. De la Mettrie'nin saraya karşı çok senli benli davrandığı ve kralın huzurunda aşırı bir rahatlığa kendini kaptırmak eğilim ve alışkanlığında olduğu bilindiği için, bu özellikle önemli bir noktadır.

De la Mettrie özellikle ölüm biçimiyle davasına zarar vermiştir. Eğer çağdaş materyalizmin temsilcileri sadece Gassendi, Hobbes, Toland, Diderot, Grimm ve d'Holbach olmuş olsaydı, yargılarını hemen hemen önemsiz birtakım özel durumlar üzerine dayandırmayı çok seven bağnazlar, materyalizmi mahkûm etmekte çok arzu ettikleri bir fırsatı ellerinden kaçırmış olacaklardı. De la Mettrie'nin Büyük Frederik'in sarayında tadını çıkarmaya başladığı yeni mutluluk dönemi ortaya çıkalı henüz birkaç yıl olmuştu ki kendisini ağır bir hastalıktan kurtardığı zamanın Fransız büyükelçisi Tirconnel, bu, sağlığına yeniden kavuşması olayını bir şölenle kutlamak istedi. İşte bu şölen bizim düşüncesiz hekimimizi mezara götürdü: Söylendiğine göre ne kadar büyük bir yemek yeme gücüne sahip olduğunu göstermek ve kuşkusuz aynı zamanda yerinde olan sağlığıyla övünmek için de la Mettrie bu şölende bütün bir tabak mantarlı ezmeyi gövdesine indirdi. Hemen arkadan rahatsızlandı ve kendini kaybederek yüksek ateş içinde öldü. Bu olay çok derin bir yankı uyandırdı. Çünkü tam da bu sıralar en çok tartışılan sorunlardan biri, tanrıtanımazcıların acı çekmeden ölüp ölemeyecekleri sorunu idi. 1712 yılında esas olarak Deslandes'a mal edilen ve içinde

---

(80) Bkz: Schiller, "*Über Naive und Sentimentalische Dichtung*", tarihsel-eleştirisel baskıda X. Bölüm, s. 480 ve sonrası; küçük ve daha eski baskıda XII. Bölüm, sayfa 219 ve sonrası – Ueberweg, "*Grundriss*", 3. Baskı, III, s. 143.

ölümü gülerek karşılayan büyük adamların bir listesini bulunduran Fransızca bir kitap yayınlanmıştı. Bu kitap 1717 yılında Almanca'ya çevrilmiş ve hiç unutulmamıştı. Yetersizliklerine karşın bu yapıt belli bir önem kazanmıştı. Çünkü o, ölümün ya umutsuzluk içinde veya ancak bir papazla birlikte karşılanabileceğini düşünen geleneksel görüşe ters düşmekteydi. Nasıl bir tanrıtanımazın ahlaka uygun bir yaşam sürüp süremeyeceği ve dolayısıyla Bayle'in varsayımına göre, tanrıtanımazlardan meydana gelecek bir toplumun devam edip edemeyeceği tartışılıyor idiyse aynı biçimde bir dinsizin huzur içinde ölüp ölemeyeceği de merak konusuydu. Genel bir kural koymak söz konusu olduğunda tek bir olumsuz olaya bütün bir olumlu olaylar dizisinden daha çok ağırlık tanıyan mantığa karşıt olarak, bu tür durumlarda bağnazlığın kendi görüşlerine uygun düşen tek bir olaya, onu çürüten bütün bir olaylar dizisinden daha fazla önem vermek yönünde bir alışkanlığı vardır. Kocaman bir tabak dolusu mantarlı ezmeyi oburca gövdesine indirdikten sonra yüksek ateş içinde kendinden geçerek ölen de la Mettrie, içinden bütün diğer fikirleri dışarı attıracak kadar bir bağnazın kafasını meşgul edebilecek önemli bir insandı. Ancak öte yandan, o kadar gürültü koparmış olan bu öykü, aslında can alıcı noktası, yani de la Mettrie'nin ölümünün gerçek nedeniyle ilgili olarak pek de her türlü kuşkudan korunmuş değildir. De la Mettrie üzerine yaptığı tarihsel övgüsünde Büyük Frederik şunları söylemektedir: "O, (de la Mettrie), sağlığına yeniden kavuşturmuş olduğu Fransız büyük elçisi sayın Lord Tirconnel'in konağında öldü. Kiminle işi olduğunu iyi bilen hastalık, kendisini daha güvenli bir biçimde ortadan kaldırmak için önce onun beyninden saldırıya geçmek ustalığını gösterdi. De la Mettrie şiddetli bir kendinden geçmeyle yüksek bir ateşe yakalandı ve meslektaşlarının bilgisine baş vurmak zorunda kaldı. Ancak tıpla ilgili bilgilerinin gerek kendisine gerekse halka o kadar çok zaman sağlamış olduğu yardımı, bu kez kendi meslektaşlarında bulamadı". Kız kardeşi Bayreuth markizine yazmış olduğu özel bir mektubunda kralın bu olayı bambaşka bir tarzda anlattığı doğrudur.(81) Bu mektupta kral, de la Mettrie'nin yediği bir sülün dolmasından sonra sindirim güçlüğüne uğradığını söylemektedir. Bununla birlikte Frederik, bu mektubunda de la Mettrie'nin ölümünün gerçek nedeninin, onun bu konuda daha önce kendileriyle bir tartışmaya girişmiş olduğu Alman hekimlerine, böyle bir durumda kan almanın faydasını göstermek için bizzat kendi üzerinde uyguladığı bir kan alma tedavisi olduğunu düşünür gibidir.

---

(81) İçinde ayrıca, yazar olarak de la Mettrie hakkında olumsuz bir yargıyı içeren bu mektup 21 Kasım 1751 tarihini taşımaktadır: "O, neşeli, iyi kalpli bir insan, iyi bir hekim, ancak çok kötü bir yazardı. Eğer kitapları okunmazsa, ondan çok memnun olunabilirdi...". "*Nouv. Biogr. Génér.*" de, "*Lamettrie*" maddesinde bu mektubun bir özeti verilmektedir.

Üçüncü Bölüm

DOĞA SİSTEMİ

Fransa'daki edebi hareketin temsilcileri, bunların materyalizmle ilişkileri – Cabanis ve materyalist fizyoloji – "Doğa Sistemi": Genel karakteri – Yapıtın yazarı baron d'Holbach'tır – d'Holbach'ın diğer yazıları – Ahlakı – Yapıtın özeti İnsanbilimsel bölümü ve doğa incelemesinin genel ilkeleri – Ahlak dünyasındaki zorunluluk; Fransız Devrimiyle ilişkiler – "Düzen ve düzensizlik, doğada değildir". Voltaire'in bu sava karşı çıkışı – Fikirlerin çağrışımı yaşasına uygun olarak materyalizmden çıkarılan sonuçlar – Estetik kuramla ilgili sonuçlar – Diderot'nun "güzellik" anlayışı – Ahlaksal ve estetik fikirler yasası – d'Holbach'ın tinsel bir ruh fikrine karşı açtığı savaş – Berkeley hakkındaki görüşü – Ahlakı, fizyolojiye dayandırma denemesi – Siyasal metinler – Yapıtın ikinci kısmı: Tanrı kavramına açılan savaş – Din ve ahlak – Genel olarak tanrıtanımazcılığın olanağı – Yapıtın sonucu.

Eğer materyalist dünya görüşünün almış olduğu çeşitli biçimleri ayrıntılı olarak incelemek, kimi materyalizme ancak şöyle bir geçerken saygılarını belirten, kimi ağır ağır ilerleyen bir gelişme sonucu gitgide ona daha çok yaklaşan, kimi ise açık olarak, ama adeta kendi isteğine rağmen materyalist görünen çeşitli düşünür ve yazarların az veya çok sıkı mantıklarını değerlendirmek, bu kitapta kendi kendimize çizdiğimiz planın içine girmiş olsaydı, bu konuda hiçbir devir bize XVIII. yüzyılın ikinci yarısından daha çok malzeme sağlayamaz, hiçbir ülke de bu çizeceğimiz tabloda Fransa'dan daha büyük bir yer işgal edemezdi. Burada önce Diderot ile, yani gerçekten materyalist bir anlayışa erişmek için ağır ve sürekli bir gelişmeden geçmek zorunda kalmış olduğu halde çoğu kez materyalistlerin önderi ve kumandanı olarak adlandırılmış olan bu zekâ ve coşku dolu adamla karşılaşıyoruz. Dahası var: Diderot'nun zihni ta son ana kadar gerek görüşlerini tamamlamasına, gerekse onları açıklığa kavuşturmasına olanak vermemiş olan sürekli bir mayalanma hali içinde olmuştur. İçinde bir idealistin bütün meziyet ve kusurlarını, en başta insanlığın mutluluğunu sağlamak yönünde büyük bir çabayı, iyiye, güzele, doğruya, dünyanın daha iyileştirilmesine yürekten bir bağlılık ve sarsılmaz inancı taşıyan bu soylu ruh, daha önce gördüğümüz gibi, adeta kendi isteğine rağmen, devrin akışının etkisiyle materyalizme sürüklenmişti. Diderot'nun dostu ve meslektaşı olan d'Alembert ise bunun tersine, materyalizmi çok aşmıştı. Çünkü "o, gördüğümüz her şeyin duyuların yanılgısından başka bir şey olmadığını, dış dünyada, gördüğümüzü zannettiğimiz şeylere karşılık olan hiçbir şeyin var olmadığını düşünme eğiliminde olduğunu

hissediyordu" Eğer bu düşünce kafasında devam etmiş ve gelip geçici bir şüpheciliğin basit bir ifadesi olmanın üstüne yükselmiş olsaydı, Fransa için d'Alembert, daha sonra Kant'ın bütün dünya için olacağı şey olabilirdi. Ama böyle olmadığı için o, Voltaire'in alaycı bir dille kendisini adlandırdığı adam, yani zamanının bir "Protagoras"ı bile olamamıştır. İhtiyatlı ve ölçülü Buffon, bir diplomat ağır başlılığına sahip olan Grimm, kendini beğenmiş ve sığ zekâlı Helvetius, bütün bu adamlar da materyalizme yaklaşmaktadırlar. Ama hiçbiri, üslubunun bütün havailiğine rağmen de la Mettrie'nin ayırdedici özelliğini oluşturan şu ilkelerin sağlamlığı, temele alınan bir düşüncenin tutarlı olarak geliştirilmesi ve sonuca bağlanması meziyetlerine sahip değildirler. Eğer kendimize çizmiş olduğumuz hedef bizi derhal asıl konumuza girmeye zorlamamış olsaydı, burada bir doğa bilgini olarak Buffon'u anmamız, özellikle daha da geniş olarak materyalist fizyolojinin kurucusu olan Cabanis'in üzerine eğilmemiz gerekirdi. Bunu ancak ilerde yapacağız. İlerde özel bilimlere bir göz attıktan sonra burada sözünü ettiğimiz ana sorunlar hakkında geniş bir tarihsel incelemeye girişeceğiz. O halde edebiyat tarihçisine verebileceği zengin bilgilere rağmen, "*Makine-İnsan*"la "*Doğa Sistemi*" arasında akıp geçen devreye böylece sadece bir temas etmekle yetindikten sonra, şimdi hemen çoğu kez materyalizmin yasası veya İncil'i olarak adlandırılmış olan yapıta geçebiliriz.

"*Doğa Sistemi*", açık sözlü ve dürüst diliyle,fikirlerinin hemen hemen Alman yürüyüşüyle ve görüşler bakımdan bolluğu ile bir anda bu devirde mayalanma halinde olan bütün görüşlerin kesin sonucunu ortaya koymuştur. Sıkı ve kesin bir biçim altında sunulan bu sonuç, ona erişilmesinde en büyük katkıları olmuş olanları bile şaşırtmıştır. De la Mettrie başlıca Almanya'yı korkutmuştu. "*Doğa Sistemi*" ise Fransa'yı korkuttu. Nasıl de la Mettrie'nin Almanya'daki başarısızlığının nedeni kısmen onun Almanlara son derecede antipatik gelen o havai havası olmuşsa, aynı biçimde d'Holbach'ın bu kitabının Fransızlarda uyandırmış olduğu genel tiksintinin nedeni de kısmen onun ağır ve öğretmence havası olmuştur. Bu iki ulusun o zamanki zihin durumlarını göz önüne alırsak, sözünü ettiğimiz bu iki kitabın yayınlandığı zamanlarda bundan da ileri gelen diğer bir farklılık ortaya çıkar: Bu sıralarda Almanya'da edebiyat ve felsefe bir gelişme devresine girmek üzere olduğu halde, Fransa devrime yaklaşmaktaydı. Ta "*Doğa Sistemi*"nde, Büyük Fransız Devrimi'nin kızgın soluğunu hissetmekteyiz.

"*Doğa Sistemi veya Fiziksel Dünyayla Ahlak Dünyasının Yasaları*" adlı yapıt 1770'de, sözüm-ona Londra'da, ama gerçekte Amsterdam'da yayınlandı. O, on yıl önce ölmüş olan Mirabaud'nun adını taşımaktaydı ve bundan başka, Fransız Akademisinin sekreterliğini yapmış olan bu adamın yaşamı ve yazılarına ilişkin kısa bir tanıtma yazısını içermekteydi. Hiç kimse bu yapıtla, onun yazarı oldu-

ğu iddia edilen Mirabaud arasındaki ilişkiye inanmadı. Ancak çok dikkate değer bir şey şudur ki öte yandan hiç kimse bu yapıtın gerçek yazarını da tahmin edemedi. Oysa bu kitap materyalistlerin genel karargâhından çıkmıştı ve gerçekte, aynı zamanda ciddi ve özgün düşünceli bir adamın uzun edebi yapıtları zincirinde sadece bir halkayı oluşturmaktaydı.

1723 yılında Pfalz'ın Heidelsheim kentinde doğmuş olan, zengin Alman baronu Paul Henri-Thierry d'Holbach, gençliğinden itibaren Paris'e gelmiş ve aynı zamanda hem yurttaşı hem de yakın dostu olan Grimm gibi tamamıyla Fransız ulusunun karakterine uymuştu. Çevrelerine yapmış oldukları etkiler göz önüne alınır, genellikle d'Holbach'ın konuklara açık evinde toplanan o canlı ve espri dolu insanlarla karşılaştırılırlarsa, bu iki Alman'ın sözünü ettiğimiz salonun gedikli konuklarının tartıştıkları felsefe sorunlarında egemen bir rol oynamış oldukları kolayca ve doğal olarak kabul edilecektir. Grimm ve d'Holbach, bu zincirden boşanmış yeteneklerin yarattıkları fırtınaların ortasında kendilerinden emin kaptanlar gibi sessiz, sakin bir tarzda, soğukkanlılıklarını kaybetmeden oturuyorlar ve bu gözlemci rollerine, her biri kendi tarzında olmak üzere, hissedilmediği ölçüde daha da karşı konulmaz olan derin etkilerini katıyorlardı. Özellikle d'Holbach her zaman sadece filozofların iyi yürekli ve cömert şef garsonu görünümündeydi. Herkes onun neşeli karakterine ve emsalsiz yüreğine bayılıyordu. Etrafındaki insanlar d'Holbach'ın yardımseverliğine, kişisel ve toplumsal meziyetlerine, alçakgönüllülüğüne ve sahip olduğu onca zenginlik içinde gösterdiği saf yürekliliğine hayrandı. Özellikle nazik bir ev sahibi olmaktan başka hiçbir tutkuya sahip olmaksızın herkesin yeteneğinin değerini vermesini bildiğinden ötürü bütün bu özellikleri daha da büyük bir hayranlık doğurmaktaydı. Dostlarının uzun zaman d'Holbach'ı, kamu oyunda büyük bir heyecan yaratmış olan bir yapıtın yazarı olarak görmeyi düşünememelerinin nedeni işte özellikle bu alçak gönüllülüğü olmuştur. Hatta onun dar çevresinden birinin kaleminden çıkmış olduğu saptandıktan sonra bile, bu yapıt ya evinde çocuklarına mürebbilik etmiş olan matematikçi Lagrange'a, ya Diderot'ya mal edilmiş veya onun birçok yazarın ortak çalışmasının bir ürünü olduğu düşünülmüştür. Bugün birçok bölümünün, uzmanlık alanıyla ilgili konularında Lagrange, üslup ustası Diderot ve Diderot'yla d'Holbach'ın edebi yardımcıları olan Naigeon tarafından yazılmış olduğu bilinmekle birlikte, bu yapıtın gerçek yazarının d'Holbach olduğu kesinlikle saptanmıştır.(82) D'Holbach sadece tüm yapıtı kaleme almakla kalmamıştır; aynı zamanda onun bütün kısımlarını düzenlemiştir. Öte yandan d'Holbach'ın bu yapıta basit olarak bir yön verdirmekten çok daha fazla

---

(82) Bkz: Hettner, "*Litteraturgesch. d. 18. Jahrh.*", II, s. 364 – "Tanrıtanımazcılığın papazı" Naigeon hakkında Rosenkranz'ın "*Diderot*"sunda 288. ve daha sonraki sayfalara bkz. (Cilt II).

bir katkısı olmuştur. D'Holbach, fizik bilimlerinde çeşitli ve derin bilgilere sahipti. Özellikle kimyayı incelemiş *Ansiklopedi*'ye bu bilimle ilgili makaleler yazmış ve kimyayla ilgili birçok bilimsel inceleme yazısını Almanca'dan Fransızca'ya çevirmiştir. Bu konuda Grimm şöyle yazmaktadır: "D'Holbach'ın bilgisi de serveti gibiydi. Eğer kendisine ve özellikle dostlarına zarar vermeksizin gizleyebilmiş olsaydı, hiçbir zaman onun farkına varılamazdı"

D'Holbach'ın çok sayıdaki diğer yazıları,(83) çoğunlukla "*Doğa Sistemi*" ile aynı konuları işlerler. Bunlar arasında "*Sağduyu Veya Doğa-üstü Fikirlere Karşıt Doğal Fikirler*" (1772) gibi bazısı, açıkça kitleler üzerinde bir etkide bulunmak amacıyla halkın anlayabileceği bir dille yazılmıştır. Herhangi bir belli hükümet biçiminin tarafını tutmamakla birlikte d'Holbach'ın siyasal eğilimi, Fransız meslektaşlarının çoğununkinden daha açık ve seçikti. O, aslında bu iki ulusun karakterlerinin birbirinden farklı olmasından ötürü Fransa'ya getirilip uygulanmaları olanaksız olan İngiliz kurumlarına karşı birçok Fransız'ın duyduğu hayranlığı paylaşmamaktadır. Sakin ve soğukkanlı bir tarzda, sağlam bir mantıkla, ulusların kendi kaderlerini kendilerinin belirlemelerinin hakları, bütün otoritelerin bu hakların önünde eğilmeleri ve ulusların yaşamsal arzularına hizmet etmelerinin görevleri olduğunu söylemekte, halkın egemenliğine karşı çıkan her türlü görüşün ağır bir suç sayılması gereken niteliğini belirtmekte, bazı kişilerin cezalandırılması gereken iddialarını desteklemeye yönelik her türlü antlaşma, yasa ve yöntemlerin tümüyle geçersiz olduğuna işaret etmektedir. Durumları katlanılmaz olduğunda halkların devrim yapmaya hakkı olduğu d'Holbach için bir aksiyom niteliğindedir ve burada d'Holbach sözcüğün tam anlamında doğru olan bir noktaya parmak basmaktadır.

D'Holbach'ın ahlakı, mutluluk kavramının üstüne yükselmemekle birlikte ağırbaşlı ve saf bir ahlaktır. Bu ahlak, Epikuros'un ruhsal hayatın uyumu hakkındaki görüşlerini besleyen duyarlılık ve şiirsel soluktan yoksun olmakla birlikte, dikkate değer bir atılımla bireyciliğin üzerine çıkar ve erdemleri devletin ve toplumun çıkarları üzerine dayandırır. "*Doğa Sistemi*"nde herhangi bir havai eğilime rastladığımızı sandığımız her seferinde, temelde, ahlakın kendisine karşı yöneltilmiş hafif ve yüzeysel bir eleştiriden çok,-eğer böyle olmuş olsaydı, o gerçekten hoppaca bir şey olurdu-geçmişin kurumlarının, özellikle Kilise ve vahyin ahlaksal değerlerinin tam bir tanımazlıktan gelinmesi söz konusudur. Bu tanımazlık bir yandan XVIII. yüzyıla özgü olan tarih duygusundan yoksunluğun bir sonucudur. Öte yandan bu zamanın Fransa'sı gibi özgün bir şiiri olmayan bir ülkede rahatlıkla anlaşılabilir bir şeydir. Çünkü var olmak ve etkide bulunmak için gücünü insanın en derin özünden alan ve bilimsel kanıtlamalar-

(83) Bkz: Rosenkranz, "*Diderot*", II, s. 78 ve sonrası.

la doğrulanmaya gerek göstermeyen her şey, bu yaşam kaynağından fışkırır. Böylece Goethe'nin "*Doğa Sistemi*" hakkında vermiş olduğu ünlü yargısında en derin bir eleştiri, şairin kendi etkinliği ve özgün yaratımları üzerine sahip olduğu safça bilincinin bir sonucu olarak en büyük bir haksızlıkla birlikte bulunur ve bu eleştiri, nihayet, Fransa'nın bu dönemdeki görünüşteki "çöküntü"sü karşısında genç Almanya'nın entelektüel yaşamının temsil ettiği büyük karşıtlığı gösterir.

"*Doğa Sistemi*" iki kısma ayrılır. Bunlardan birincisi sistemin genel ilkelerini ikincisi ise, eğer hâlâ "tanrıbilim" deyimini kullanmaya devam edebilirsek, tanrıbilimi içerir. Ta önsözden itibaren yazarın gerçek amacının insanlığın mutluluğunu gerçekleştirmek olduğu görülür.

"İnsanın mutsuzluğunun tek nedeni, doğayı tanımamasıdır. İnsan zihni, önyargılardan ötürü o kadar bozulmuştur ki adeta sonsuza dek yanlışlar yapmaya mahkûm olduğu izlenimini verir. O, ta çocukluğundan itibaren kendisini çevreleyen kanılarla o kadar sıkı bir biçimde bağlanmıştır ki bu bağ, ancak çok büyük zorlukla söküp atılabilir. İnsan mutsuzluğuna yol açacak yanlış bir arzuyla üzerinde yaşadığı dünyanın sınırlarını aşmak istemiş, görünen dünyanın ötesine atlamak girişiminde bulunmuştur. Aralıksız olarak başına gelen düşüşler, uğradığı acı düş kırıklıkları, bu girişiminin saçma olduğu konusunda onu boşuna uyarıp durmuşlardır. İnsan, birtakım hayaletlerin peşinden koşmak üzere doğa incelemesini küçümsemiştir. Karanlık gecelerde yolcuların karşılaştıkları aldatıcı ışıklara benzeyen bu hayaletler insanı önce korkutmuş, sonra gözlerini kamaştırmış ve ona doğrunun yolunu terk ettirmiştir. Oysa insan bu yol olmaksızın mutluluğa erişemez. Coşkunun başımıza getirdiği hastalıkların çarelerini, gidip doğada aramamızın zamanıdır: Doğru, tektir ve hiçbir zaman zarar veremez. Zorba yöneticilerin ve papazların dünyanın her yanında ulusların boynuna geçirmiş oldukları zincirler, yanlışın eseridir! Hemen hemen bütün ülkelerde halkların içine düşmüş oldukları kölelik, yanlışın eseridir! Dünyanın her tarafında insanların korku içinde eriyip tükenmelerine ve birtakım düşler uğruna birbirlerini boğazlamalarına neden olan dinsel terör, yanlışın eseridir! "Tanrı adına" çığlıklarıyla ortaya atılan insanların yarattığı ve yeryüzünün, o kadar çok defa tanığı olmuş olduğu kökleşmiş kinler, vahşice işkenceler, aralıksız soykırımları, insanı isyan ettirecek trajediler, bütün bunlar hep yanlışın eseridir!

O halde insanın yaşam yolunda güvenli adımlarla yürümesine engel olan bulutları ortadan kaldırmaya çalışalım. İnsana cesaret verelim ve onda akla karşı saygı uyandıralım, Eğer insana düş gerekiyorsa, o, hiç olmazsa başkalarının da kendisininkinden farklı düşleri olmasına izin versin. Bu dünyada yaşayanların adil, yardımsever ve barışçı olmalarının çok önemli şeyler olduğuna artık inansın!"

Bu kitapta beş bölüm, doğa incelemesinin genel ilkelerini ele alır. Doğa, hareket, madde, meydana gelen her şeyin düzenliliği (régularité), düzen (ordre) ve rastlantının (hasard) özü, d'Holbach'ın temel savlarını kendilerine getirip bağladığı ana noktalardır. Tanrıbilimin bütün kalıntılarını acımasız bir biçimde dışarı attığından yaradancılarla materyalistlerin arasını sonsuza dek açmış ve özellikle Voltaire'i "*Doğa Sistemi*"ne karşı şiddetli saldırılarda bulunmaya itmiş olan, esas olarak bu bölümlerden sonuncusudur.

Doğa, insanın bir parçasını oluşturduğu ve etkisi altında bulunduğu büyük Bütündür. Doğanın ötesine yerleştirilen varlıklar, her zaman hayal gücünün ürünleridirler. Bu varlıkların ne özlerini ne de nerede veya ne biçimde bulunduklarını tasarlayabiliriz. Bütün varlıkları içine alan doğanın dışında ne herhangi bir şey vardır, ne de var olabilir. İnsan, fiziksel bir varlıktır ve onun ahlaksal varlığı fiziksel varlığının özel bir görüntüsü, özel yapısından çıkan belli bir eylemde bulunma biçimidir.

İnsan zihninin yaşam koşullarımızı iyileştirmek için tasarladığı her şey, onun içinde taşıdığı eğilimlerle kendisini çevreleyen doğa arasındaki karşılıklı etkileşmesinin bir sonucundan başka bir şey değildir. Hayvanlar da basit ihtiyaç ve biçimlerden kalkarak gitgide daha karmaşık ihtiyaç ve biçimlere yönelirler. Bu aynı durum bitkiler için de söz konusudur. Sarısabır, artık yakın olan ölümünün bir belirtisi olarak çiçek verme durumuna gelinceye kadar birkaç yıl boyunca yavaş yavaş büyür. İnsan fiziksel bir varlık olarak gözle görünür ve algılanabilir etkiler uyarınca, ahlaksal bir varlık olarak ise önyargılarımızdan ötürü kendilerini göremediğimiz diğer bazı etkiler uyarınca eylemde bulunur. Eğitim bir gelişmedir. Ta Cicero şöyle demişti: "Erdem ise kendi içinde kusursuz ve yüceliğe yönelmiş doğadan başka bir şey değildir" Bütün yetersiz fikirlerimiz, deney eksikliğinden ileri gelirler ve her yanlış, bir önyargının kaynağıdır. Doğayı bilmediği için insan kendi kendine tanrılar yaratmış ve bu tanrılar onun umut ve korkularının biricik konusu olmuşlardır. İnsan doğanın ne kin, ne sevgi diye bir şey bilmediğini, bazen bir zevke, bazen bir acıya yol açan o aralıksız yürüyüşünde değişmez yasalar uyarınca etkide bulunduğunu düşünmemektedir. Dünya her zaman bize sadece madde ve hareketin varlığını göstermektedir. O, sonsuz bir neden ve eserler zinciridir. En farklı öğeler sürekli olarak birbirleri üzerine etki ve tepkide bulunurlar. Onların farklı özellik ve bileşimleri bizim için her varlığın özünü oluşturur. O halde doğa,geniş anlamda, genel olarak her şeyde çeşitli öğelerin bir araya gelmesidir. Dar anlamda ise bir şeyin doğası, onun özelliklerinin ve eylem biçimlerinin bütünüdür. Dolayısıyla doğanın bir eser meydana getirdiği söylendiğinde doğayı bir soyutlama olarak düşünmememiz gerekir. Bu, sadece sözü edilen eserin, büyük Bütünü meydana getiren varlıklardan birinin özelliklerinin zorunlu sonucu olduğu anlamına gelir.

Hareket kuramında d'Holbach tamamıyla, Toland'ın daha önce sözünü ettiğimiz yapıtında ortaya koymuş olduğu ilkeyle yetinir.(84) Onun, hareketi iyi bir biçimde tanımlayamadığı bir gerçektir. Ancak matematiksel açıklamalara girmemekle birlikte, hareketi her yönüyle ve derinliğine inceler. Bu vesileyle bütün bu yapıt boyunca yazarın pratik amacına uygun olarak pozitif ve özel fikirlerin genel ve soyut düşüncelerin yerlerine geçtiğine de dikkati çekmeliyiz:

Her şey, özel doğası gereği bazı hareketleri yapmaya elverişlidir. Nitekim duyu organlarımız da bazı nesnelerin izlenimlerini alma yeteneğindedir. Bir cismin bizde doğrudan veya dolaylı olarak bir değişme meydana getirip getirmediği hakkında hiçbir şey bilemeyiz. Algıladığımız her hareket ya cismin bütününü bir yerden başka bir yere taşır veya bu cismin en küçük parçaları arasında meydana gelir ve bizim sadece bu cismin özellikleri değiştiği zaman farkına vardığımız birtakım karışıklıklar (perturbation) veya değişmeler meydana getirir. Bitkilerin büyümesi ve insanın zihinsel etkinliğinin temelini oluşturan da bu tür hareketlerdir.

Bir cisme dışarıdan verildiğinde hareketin iletildiği, nedeni cismin kendisinde olduğunda ise onun kendiliğinden olduğu söylenir. İnsanda rastlanan yürüme, konuşma, düşünme hareketleri bu ikinci sınıftandırlar. Bununla birlikte üzerinde daha fazla düşünürsek, mutlak anlamda kendiliğinden bir hareketin var olmadığını görebiliriz. İnsan iradesi de dış nedenler tarafından belirlenir.

Bir cismin hareketinin başka bir cisme iletilmesi, zorunlu yasalar tarafından düzenlenir. Evrende her şey sürekli olarak hareket eder ve hareketsizlik ancak görünüştedir.(85) Fizikçilerin "Nisus" diye adlandırdıkları şey bile, ancak hare-

---

(84) II. Bölümün başında hareket hakkında verilen tanım şudur: "Hareket, kendisiyle bir cismin yer değiştirdiği veya yön değiştirmeye yöneldiği bir çabadır". Bu tanım, hareketle o zamanın kuramcılarının "Nisus" veya "Conatus"larının birbirine özdeşliği fikrini, d'Holbach'ın bütün bu bölüm boyunca kanıtlamaya çalıştığı özdeşliği içermektedir. Bu ise onu,hareket hakkında üst bir kavramı ortaya koymaya götürmektedir (Almanca çevirisinde "Anstrengung"la karşılanan "çaba" kavramına. Leipzig, 1864). Bu kavram, yani "çaba" kavramı temelde hareket kavramını içermektedir. Bunun dışında onda, daha basit olan hareket kavramında olmayan antropomorfik bir nüans vardır. Bir aşağıdaki nota bakınız.

(85) Bu pasajda (Londra 1780 baskısında sayfa 17 ve sonrası) yazar, Toland'ın *"Serena'ya Mektuplar"*ını anmaktadır. Bununla birlikte o, Toland'ın hareket kuramını bütün keskinlliğiyle kabul etmemektedir. Toland, "sükunet"in her zaman göreli bir anlamda alınması gerektiğini göstermekle kalmamakta, aynı zamanda onun temelde hareketin özel bir türünden başka bir şey olmadığını kanıtlamaktadır. Çünkü ona göre başkaları ile çatışma içinde olan bir cismin durumunu değiştirmesi için ne kadar etkinlik veya edilgenliğe gerek varsa, onu, yani durumunu, belli bir süre koruması için de o kadar etkinlik veya edilgenliğe gerek vardır. D'Holbach bu amaca ancak dolaylı bir yolla erişmekte ve hiçbir yerde bu can alıcı noktayı tam olarak yakalayamamaktadır. Bunun nedeni ya onun Toland'ın kuramının bütün önemini kavramamış olmasıdır veya kendisinin bu konuyu ele alış tarzını daha popüler bir yaklaşınm olarak görmesidir.

ketle açıklanabilir. Hareketsiz olarak yerde duran 250 kiloluk bir taş, her an bütün ağırlığı ile bu yere bir baskı yapar. Buna tepki olarak kendisi de bu yerin baskısını duyar. İnsan bu taşla yer arasına elini koyarsa, görünüşteki hareketsizliğine karşılık bu taşın elini ezebilecek bir kuvvete sahip olduğunu görecektir. Hiçbir zaman tepkisiz bir etki yoktur. O halde gerek "cansız", gerek "canlı" diye adlandırılan kuvvetler, aynı türdendirler. Yalnız onlar farklı koşullarda gelişirler. En devamlı gibi görünen cisimler bile sürekli değişmelere uğrarlar. Madde ve hareket öncesiz-sonrasızdır. "Yoktan varlığa gelmiş dünya"ya gelince, o anlamsız bir sözcükten başka bir şey değildir. Şeylerin kaynağına kadar çıkmayı istemek, sadece güçlükleri ertelemek ve onları duyularımızın yetki alanından çıkarmak demektir.

Maddeyle ilgili olarak d'Holbach sıkı bir atomcu değildir. Evet, o ilk birtakım molekülleri kabul eder; ancak öğelerin özünün bilinemez olduğunu söyler: Biz onların sadece birkaç niteliğini biliriz. Maddenin bütün değişimleri, hareketinden ileri gelir. Hareket, şeylerin biçimini değiştirir, onu meydana getiren moleküllerini ayrıştırır ve onları tümüyle farklı varlıkların doğuşuna veya devamına katkıda bulunmaya zorlar.

Doğanın üç farklı dünyası diye adlandırılan dünyaları arasında madde parçalarının sürekli bir değiş tokuşu ve dolaşımı söz konusudur. Hayvan, bitki veya diğer hayvanları yiyerek yeni güçler kazanır. Hava, su, toprak ve ateş, onun varlığının devamına yardım ederler. Ama bu aynı ilkeler, farklı bileşimlerde bir araya gelince onun çözülmesinin nedeni olurlar. Sonra bu aynı öğeler yeni varlık biçimlerini oluşturmaya veya yeni ortadan kaldırmalara hizmet ederler.

İşte doğanın hiç değişmeyen yürüyüşü budur! Var olan her şeyin çizmek zorunda olduğu öncesiz-sonrasız daire budur! Böylece hareket, birbirleriyle evrenin parçalarını meydana getirir, onları bir süre ayakta tutar, sonra ortadan kaldırır. Ancak bütün bu olaylar içinde varlığın toplamı her zaman aynı kalır. Doğa, bileşimleriyle güneşler yaratır ve bu güneşler, kendi sayıları kadar gezegen sistemlerinin merkezlerine gidip yerleşirler. Doğa, gezegenler meydana getirir ve bu gezegenler kendi özleri gereği bu güneşlerin etrafına gidip dönmeye başlarlar. Hareket ağır ağır, hem bu güneşleri, hem de gezegenleri değiştirir, yaşlandırır. Belki bir gün o, insanın kısa süren ömrü boyunca ancak şöyle bir gördüğü bu olağanüstü kütlelerin kendilerinden meydana geldikleri parçaları tekrar birbirinden ayıracaktır.(86)

D'Holbach, genel savlarıyla ilgili olarak günümüz materyalizmiyle tam bir görüş birliği içindeyse de maddenin değişimine ilişkin genel görüşleri bakımından bütünüyle İlkçağ bilimi zemini üzerindedir. Bu, konuyla ilgili soyutlamalarının doğa biliminin gerçek sonuçlarından ne kadar uzakta olduğunu gösterir:

(86) I. Bölüm III, s. 38, 1780 Londra baskısı.

D'Holbach'ın gözünde ateş, hâlâ şeylere yaşam veren ilkedir. Epikuros, Lucretius ve Gassendi gibi d'Holbach da tüm yaşam olaylarında ateş moleküllerinin bir rol oynadığına, onların bazen gözle görünür bir tarzda, bazen ise maddenin geri kalan kısımları altında üstü örtük bir biçimde çok sayıda olayları meydana getirdiğine inanır. "*Doğa Sistemi*"nin yayınlanmasından 4 yıl sonra Priestley, oksijeni bulacaktır. D'Holbach bu sözünü ettiğimiz görüşlerini kaleme alır ve onları dostlarıyla tartışırken Lavoisier, yanma olayının doğru açıklamasını kendilerine borçlu olduğumuz ve d'Holbach'ın da incelemiş olduğu kimya bilimine yepyeni bir temel sağlayacak olan büyük deneyler dizisi üzerinde çalışmaktaydı. D'Holbach, Epikuros gibi, o zamana kadar yapılmış olan araştırmaların mantıksal ve ahlaksal sonuçlarını sergilemekle yetinmekteydi. Lavoisier ise bütün yaşamını uğrunda harcadığı bilimsel bir düşüncenin etkisi altındaydı.

Olayların düzenliliği kuramında d'Holbach, doğanın temel kuvvetlerine yeniden döner: Çekim ve itim, cisimlerdeki bütün moleküllerin birleşim ve ayrılmalarının kendilerinden çıktığı ana kuvvetlerdir. Onların birbirlerine olan durumu, daha önce Empedokles'in düşünmüş olduğu gibi ahlak dünyasında kin ve sevginin birbirlerine olan durumu gibidir. Bu bileşim ve ayrılmalar da en sıkı doğa yasaları tarafından yönetilirler. Kendileri bakımından herhangi bir bileşime elverişli olmayan birçok cisim, başka cisimlerin etkisiyle bileşimlere girerler. Var olmak, bireysel bir tarzda harekette bulunmaktır. Varlığını devam ettirmek, bireysel varlığın koşulu olan hareketleri iletmek veya almaktır. Taş basit olarak parçalarının birbirlerini tutmasıyla, organlaşmış varlıklar ise daha karmaşık araçlarla ortadan kalkmaya direnirler. Kendini devam ettirme ihtiyacına fizikte "devamlılık yetisi" (faculté de durer), ahlakta "bencillik" denir.

Fizik dünyasında olduğu gibi ahlak dünyasında da nedenle eser arasında zorunluluk hüküm sürer. Bir devrimin fırtınaları ortasındaki bireyler, bir kasırganın çevrintileri içindeki su ve toz parçacıklarıyla aynı zorunluluğa uyarak hareket ederler.

"Zaman zaman toplumları korkunç biçimde karıştıran ve çoğu kez bir imparatorluğun yıkılmasına yol açan sarsıntılarda, ister yıkıcı bir işlevle, isterse kurban olarak devrime katkıda bulunan bütün etkenler içinde tek bir eylem, tek bir söz, tek bir düşünce, tek bir istek, tek bir tutku yoktur ki zorunlu olmasın; nasıl etkide bulunması gerekiyor idiyse o şekilde etkide bulunmasın; bu etkenlerin ahlaksal fırtına içinde işgal ettikleri yere göre şaşmaz bir biçimde sonuçlarını meydana getirmesin! Sözünü ettiğimiz devrime katkısı olan zihinler ve cisimlerin meydana getirdiği bütün etki ve tepkileri kavrama ve değerlendirme durumunda olabilecek bir zekâya bu, apaçık bir şey olarak görünecektir".(87)

(87) I. Bölüm VI, s. 52, 1780 Londra baskısı.

D'Holbach 21 Haziran 1789'da, yani halk (tiers-etat) temsilcilerinin meclislerini kurmalarından birkaç gün sonra öldü. Doğal ve zorunlu bir olay olduğunu söyleyerek devrimin yolunu o kadar güçlü bir biçimde açmış olan bu adam öldüğünde, dostu Grimm'in yeniden Almanya ya dönmesine ve Lagrange'ın yaşamının birçok kez tehlikeye düşmesine neden olacak olan büyük Fransız Devrimi, gerçekten, başlamak üzereydi.

Son olarak bu kitapta Voltaire'in kendisine karşı ilk ve şiddetli saldırısını yöneltmiş olduğu doğadaki düzenle ilgili bölüm özel bir önem taşımaktadır.(88) Bu saldırısında Voltaire, çoğu kez olduğu gibi sağduyuyu temsil etmektedir. O sağduyu ki duygusal kararları ve tumturaklı akıl yürütmeleri içinde boğulur ve en basit felsefi düşünceler karşısında değersiz bir duruma düşer. Bununla birlikte amacımızla ilgili olarak burada ilk ve son defa, lehte ve aleyhte kanıtları gözden geçirmemiz ve materyalizmi yenmek için o son derecede usta ve zeki Voltaire'in bile kullanmış olduğu silahlardan tamamıyla farklı silahları kullanmak gerektiğini göstermemiz yararsız olmayacaktır.

"*Doğa sistemi*" şöyle demektedir: Başlangıçta "düzen" (ordre) sözcüğü, sadece varlık ve eylem biçimleri bizimkilerle belli bir uygunluk gösteren bir bütünü tüm ilişkilerinde her yönüyle kolayca kavrama tarzımız anlamına gelmekteydi. (Burada tarihsel bakımdan yapılan yanlış (anachronismus) gözden kaçmayacaktır. Çünkü burada en sıkı bir biçimde belirli olan bu kavram, ilkel bir kavram olarak düşünülmektedir. Oysa bu kavram gerçekte ancak çok daha sonraları ortaya çıkmıştır). İnsan daha sonra kendisine özgü olan tasarlama tarzını dış dünyaya yansıtmıştır. Fakat dünyada her şey aynı derecede zorunlu olduğu için, doğada hiçbir yerde "düzen"le "düzensizlik" arasında bir fark olamaz. Bu iki kavram yalnızca zihnimizin ürünüdürler. Bütün metafizik fikirlerle ilgili olarak söz konusu olduğu gibi, bizim dışımızda bu kavramlara da karşılık olan herhangi bir şey yoktur. Eğer buna rağmen bu kavramlar doğaya uygulanmak istenirlerse, "düzen"den sadece değişmez doğa yasalarının meydana getirdiği düzenli olaylar dizisini anlamak gerekir. Buna karşılık "düzensizlik" sadece yalnız-başına alınan bir varlığı sahip olduğu varlık biçiminde "bozan" olayları ifade eden göreli bir kavram olarak kalır. Ancak büyük bütün, yani doğanın kendisi bakımından mutlak anlamda herhangi bir "bozukluk" söz konusu değildir. Doğada ne düzen, ne de düzensizlik vardır. Biz, bizim varlığımıza uygun düşen her şeyde bir düzen, ona aykırı görünen her şeyde de bir düzensizlik görürüz. D'Holbach'ın bu kuramının doğrudan doğruya sonucu, doğada herhangi bir tür mu-

---

(88) "*Voltaire'in Tüm Yapıtları*"nda (*Oeuvres Complètes de Voltaire*) yayınlanmış olan "*Felsee Sözlüğü*"nde (*Dictionnaire Philosophique*) "*Tanrı, Tanrılar*" (Dieu, Dieux) maddesine ve "*Doğa Sistemi Hakkında Voltaire'in Görüşü*" (*Sentiment de Voltaire sur le Système de la Nature*) adıyla yayınlanmış olan yazıya bakınız.

cizenin olamayacağıdır. O halde gerek her zaman bir amaç peşinde koşan bir zekâ fikrini, gerekse bunun karşıtı olan "rastlantı" fikrini biz sadece kendimizden çıkarmaktayız. Evrenin kendisinin bir amacı olamaz. Çünkü onun kendi dışında yönelebileceği bir şey yoktur. Biz, bizim gibi etkide bulunan nedenleri zeki varlıklar olarak görürüz. Diğer nedenlerin etkisi ise bize kör bir rastlantının oyunu gibi görünür. Bununla birlikte rastlantı kavramı ancak bir zekâya karşıt olmak bakımından bir anlam ifade eder. Zekâ kavramını ise kendi zihnimizden çıkarmaktayız. O halde doğada körü körüne etkide bulunan nedenler yoktur. Etkilerini rastlantıya mal ettiğimiz doğa kuvvetlerini ve doğa yasalarını bilmediğimiz için, aslında, kör olan, biziz.

Burada "*Doğa Sistemi*"nin, tamamen, Hobbes'un güçlü nominalizminin açmış olduğu yolda ilerlediğini görüyoruz: Düzen ve düzensizlik, zekâ ve rastlantı kavramları gibi d'Holbach'ın aydınlığa kavuşturmaktan kaçındığı iyi ve kötü kavramları da, doğal olarak, ancak göreli ve insanla ilgili öznel kavramlar olarak bir değer ifade edebilirler. Bu bakış açısına yerleştikten sonra artık gerilemek olanaklı değildir. Çünkü bu kavramların göreli oldukları ve insan doğasına dayandıklarının kanıtlanması, saf ve derin bir bilime erişmek için ilk ve vazgeçilmez bir adımdır. Bununla birlikte daha ileriye gitmek için yol hâlâ serbesttir. Materyalizmin sınırlarının ötesine geçmek için, kavramların kaynağını insanın yapısıyla açıklayan kuramın içinden geçmek gerekir. Buna karşılık "*Doğa Sistemi*"nin şu savları, gündelik önyargıya dayanan her türlü itiraza karşı sarsılmaz bir sağlamlıktadır: Biz, nedenlerine bağlayamadığımız eserleri rastlantıya mal ederiz. Düzen ve düzensizlik doğada değildir.

Buna karşılık Voltaire ne demektedir? Önce onun sözlerini dinleyelim. Sonra sözlerine d'Holbach adına cevap vermekte bir sakınca görmeyeceğiz: "Nasıl? Fiziksel dünyada kör doğmuş bir çocuk, bacaklardan yoksun olarak dünyaya gelmiş bir çocuk, bir düşük, insan türünün doğasından bir sapma değil midir? Düzeni meydana getiren doğanın alışılagelen intizamı; düzensizliği meydana getiren doğanın intizamsızlığı değil midir? Doğanın kendisine iştah verdiği, ama yemek borusunu kapatmış olduğu bir çocuk, güçlü bir bozukluğun, ölümcül bir düzensizliğin kanıtı değil midir? Vücuttan her türlü dışarı atımlar zorunludur. Bununla birlikte insanlarda çoğu kez salgı yollarının çıkışı açık değildir; öyle ki cerrahi müdahaleye başvurmak zorunda kalınır. Şimdi bu düzensizliğin kuşkusuz bir nedeni vardır. Çünkü nedensiz, eser olmaz. Ama bu söz konusu olay, elbette düzenden önemli bir sapmayı ifade eder!"

Günlük yaşamdaki bilim-dışı düşünüş tarzımıza göre bir düşüğün, türün doğasının büyük bir "ihlal"i olduğu yadsınamaz. Ama bu "türün doğası", insan tarafından tasarlanmış olan deneyden gelen bir kavramdan, nesnel doğayla hiçbir ilgisi olmayan önemsiz bir kavramdan başka bir şey midir? Kendi duyumla-

rımızla derin ilişkisinden ötürü bize düzensizlik olarak görünen bir eserin, bir nedeni olduğunu kabul etmek yetmez; aynı zamanda bu nedenin, evrendeki diğer bütün nedenlerle zorunlu ve değişmez ilişkiler içinde olduğunu ve dolayısıyla aynı büyük bütünün tam organizmaları da eksik, kusurlu organizmaları da çoğunlukla aynı tarzda ve aynı yasalara uygun olarak meydana getirdiğini kabul etmek gerekir. Büyük bütünün açısından-ki Voltaire'in, haksız olmak istemiyorsa, bu açıya yerleşmesi gerekirdi- öncesiz-sonrasız düzeninden, yani düzenli akışından çıkan şeyde herhangi bir düzensizlik olması olanaksızdır. Bununla birlikte "*Doğa Sistemi*" bu tür olayların, duyarlı ve merhametli insanların üzerinde bir düzensizlik, iğrenç bir bozukluk, bir sapma izlenimini uyandıracağını yadsımamaktadır. O halde Voltaire burada önceden kabul edilmemiş olan hiçbir şeyi kanıtlamamıştır. Sorunun esasına gelince ona dokunmamıştır bile. Bakalım ahlaksal dünyayla ilgili olarak onu daha fazla kanıtlayabilmekte midir?

"Bir dostun, bir kardeşin öldürülmesi, ahlaksal alanda iğrenç bir bozukluk değil midir? Bir Garasse'ın, Tellier'nin, Doucin'in Jansenistlere, Jansenistlerin Cizvitlere çaldıkları karalar, bir Patouillet ve Paulian'ın aldatmaları, küçük düzensizlikler değil midirler? St. Barthelemy, İrlanda vb. soykırımları iğrenç düzensizlikler değil midir? Bu cinayetlerin nedenleri, eserleri iğrenç olan tutkulardır. Neden zorunludur, ama tüylerimizi diken diken etmektedir"

Kuşkusuz ki adam öldürme tüylerimizi diken diken eden bir olaydır ve ona dünyadaki ahlak düzeninin korkunç bir ihlali olarak bakarız. Bununla birlikte gölgenin güneşten ayrılamaz olduğu gibi, bu cinayetlere yol açan düzensizlik ve tutkuların da insanın eylemleri ve dürtülerinin zorunlu sonuçlarından başka şeyler olmadıkları düşüncesine varabiliriz. Nedensellik kavramıyla oynamak yerine, ciddi bir biçimde insan eylemlerinin birbirlerine ve şeylerin doğasının bütününe tam ve belirleyici bir nedenler zinciriyle bağlı olduğunu kabul eder etmez, mutlak olarak, bu zorunluluğun varlığını teslim etmemiz gerekir. Çünkü bu durumda, fiziksel alanda olduğu gibi burada da karşımızda her şeyde ortak olan ve bütün parçaları birbirlerine nedensel zincirlerle sıkı sıkıya bağlı olan bir temel öz, öncesiz-sonrasız yasalar gereğince etkide bulunan ve bu aynı değişmez düzenden ötürü hem erdemi, hem cinayeti, hem cinayet, karşısında insanın duyduğu öfkeyi, hem de bu öfkeye eşlik eden cinayetin dünyanın ahlaksal düzeninde bir bozukluk meydana getirdiği fikrinin eksik ve yetersiz bir insani fikir olduğuna kesin inancı meydana getiren doğa bulunmaktadır.

Voltaire şöyle devam etmektedir: "Geride sadece bu, son derecede gerçek olan düzensizliğin kaynağının ne olduğunu açıklama konusu kalmaktadır"

Bu kaynak, insanın zihninde, kavramlarında bulunur. Yattığı yer, orasıdır. Voltaire bundan başka bir şeyi kanıtlayamamıştır. Mantık ve yöntemden yoksun olan insan zihni ise -o, en akıllı bir insanın zihni bile olsa- her zaman de-

neyden elde ettiği fikirleriyle, kendinde şeylerin doğasını birbirlerine karıştırmıştır. Gelecekte de bu karıştırmayı yapmaya devam edeceği muhtemeldir.

Şu an için d'Holbach'ın sisteminin derin bir eleştirisine girmeksizin eserimiz boyunca bu eleştiri kendiliğinden ortaya çıkacaktır- şunu söylemekle yetineceğiz: Var olan her şeyin bir düzenlilik içinde meydana geldiği düşüncesini başarılı bir biçimde kanıtlayan materyalistler, çoğu kez, içinde tamamen insani olan kavramların meşru bir rol oynadığı entelektüel yaşamın doğru bir biçimde değerlendirilmesine oldukça zarar veren dar görüşlerle bu fikirlerin çerçevesi içinde kalmaktadırlar. Eleştirici zihniyet, tanrıbilim kavramlarının, yani doğada zekâ, düzen, düzensizlik vb. bulunduğuna ilişkin kavramların herhangi bir nesnel değerleri olmadığını gösterince, bundan çoğu kez bu kavramların insan için de bir değeri olmadığı sonucuna geçilmekte, hatta bu kavramlar boş sözcükler oldukları gerekçesiyle reddedilmektedirler. d'Holbach'ın bu tarzda alınan bu kavramların belli bir yaşama hakkına sahip olduklarını kabul ettiği bir gerçektir. Şöyle demektedir: İnsan, kendilerine karşı bağımsızlığını koruması ve dış dünyada var olan gerçekler değil de bu dış gerçekleri tam olarak karşılamayan fikirler olduklarını bilmesi koşuluyla, bu kavramlardan yararlanabilir. Gerçekten hiçbir biçimde kendinde şeylere karşılık olmayan bu kavramların, sadece elverişli ve zararsız çocukluk alışkanlıkları oldukları için değil, aynı zamanda tamamen insani olan kaynaklarına rağmen – belki de tam bu nedenden ötürü – insanlığın en büyük nimetlerinden, en değerli varlıklarından birini oluşturdukları ve ona başka hiçbir şeyin yerini tutamayacağı bir mutluluk verdikleri için yaşamın o geniş alanında hoşgörüyle karşılanmaları gerektiği düşünceleri, materyaliste çok yabancı düşüncelerdir ve ona yabancı düşünceler olarak da kalırlar. Belki bunun nedeni sadece bu düşüncelerin onun sistemine ters düşmeleri değildir; aynı zamanda fikirlerini çeşitli güçlükler içinde ve birçok zorlukla dövüşerek geliştirmek zorunda kalmasının onu insan yaşamının bu yanından uzaklaştırmasıdır.

Bundan şu sonuç çıkar ki dinle çatışma durumunda materyalist silah, bütün diğer silahlardan daha tehlikelidir. Materyalizm, ayrıca şiir ve sanata da az çok düşmanca bir tavır takınır. Oysa bunların şu üstünlüğü vardır: Bunlarda, insan zihninin gerçeğe aykırı olan özgün yaratımlarına izin verilir. Dinsel dogmalarda ve metafizik kurgularda ise bu özgün yaratımlar yanlış olarak nesnel varlıklarla karıştırılırlar.

O halde din ve metafiziğin materyalizmle ilerde ele alacağımız daha derin ilişkileri vardır. Yalnız o zamana kadar bu düzen ve düzensizlikle ilgili bölümden yararlanarak sanata bir göz atalım:

Eğer düzen ve düzensizlik doğada var değillerse, güzel ve çirkin karşıtlığı da ancak insan zihninde olacaktır. Her zaman kafasında bu düşünceyi taşıdığından ötürü bir materyalist, deyim yerindeyse, kolaylıkla güzelin alanından uzaklaşır.

O, iyiye daha yakındır. Doğruya, daha da yakındır. O halde eğer bir materyalist sanat eleştiricisi olursa, zorunlu olarak başka bir doğrultuya ait olan bir eleştirmenden daha fazla sanatta ancak doğal doğruyu aramaya yönelecektir. Asıl "ideal" olanı, güzel olanı, özellikle de bunlar doğal doğruyla çatışma içinde bulunduklarında tanımayacak ve küçümseyecektir. Nitekim d'Holbach'ın şiir ve sanat duygusundan hemen hemen yoksun olduğunu görüyoruz. Hiç olmazsa onun yazılarında buna ilişkin bir ize rastlamıyoruz. Fakat önceleri adeta kendi isteğine rağmen, daha sonra ise olağanüstü bir arzuyla sanat eleştirmenliği görevini üstlenen Diderot, materyalizmin güzelliğin değerlendirilmesi üzerindeki etkisini çok çarpıcı bir biçimde ortaya koymaktadır.

Diderot'nun "*Resim Sanatı Üzerine Bir Deneme*" adlı yapıtıyla Goethe'nin sanat üzerine hayranlık verici düşüncelerini herkes bilir. Goethe, sanatın ideal amacı üzerine ne kadar büyük bir ısrarla durur! Oysa Diderot, doğanın mantığı kavramını, plastik sanatların ilkesi düzeyine çıkarmaya çalışır: Doğada ne düzen, ne de düzensizlik vardır. Doğa açısından (yeter ki gözümüz bütün parçaları birbirlerine sıkı sıkıya bağlı bir bütünün ince çizgilerini ayırt etmeyi bilsin) bir kamburun çizgileri, Venüs'ün çizgileriyle aynı değerde değil midir? Bizim güzellik anlayışımız, temelde dar ve tamamıyla insani bir anlayış değil midir? İşte gitgide daha fazla bu düşünceleri yayarak ve geliştirerek materyalizm, güzelliğin verdiği saf zevki ve idealin ürünü olan yüce duyguyu azaltır.

Diderot, doğası bakımından idealistti ve onda en ateşli bir idealistin varlığını açığa vuran ifadelere rastlamaktayız. Ancak bu durum onun üzerinde, onu adeta kendi isteğine rağmen alıp sürükleyen materyalist sistemin etkisini daha açık bir biçimde göstermektedir. Diderot idealin, "doğru çizgi"nin, doğanın sunduğu en güzel kısmi formların ampirik olarak birleştirilmesinden meydana gelebileceğine bile karşı çıkmaktadır. İdealin, gerçek güzelliğin bir prototipi olarak büyük sanatçının kafasından çıktığını, doğanın ise zorunluluğun baskısı altında her zaman ve bütün kısımlarında bu idealden uzaklaştığını söyleyen sav, doğanın, bir kamburun veya kör bir kadının vücudunda bir kez var olduktan sonra bu kusurların sonuçlarını onların ta ayak parmaklarının ucuna kadar en büyük bir sanatçının bile erişemeyeceği bir ustalık ve incelikle devam ettirdiğini söyleyen sav kadar doğrudur. Ama kesin olarak doğru olmayan şey, şu görüşün ileri sürülerek bu iki savın birleştirilmesidir: Eğer biz doğadaki bütün öğelerin birbirleriyle bütün mantıksal zincirlenişlerini görebilecek bir durumda olsaydık, artık hiçbir ideale ihtiyacımız kalmaz ve doğanın doğrudan doğruya kopya edilmesinden en büyük bir sevinci duyardık.(89) Bu sorunu son sınırlarına kadar

(89) "*Resim Sanatı Üzerine Bir Deneme*" (*Essai sur la Peinture*), I; "Eğer nedenleri ve eserleri apaçık olarak görebilirsek, varlıkları oldukları gibi tasarlamaktan daha iyi yapacak bir işimiz kalmaz. Bu taklit ne kadar tam ve nedenlere ne kadar benzer olursa, ondan o kadar memnunluk

götürürsek, kendi kendimize şu soruyu sorabileceğimiz bir gerçektir: Acaba doğanın tek bir parçasını incelediğinde, bu parçanın bütünle ilişkilerini kavrayan ve her kavrayışı mutlaka evrenle ilgili bir kavrayış olan mutlak bir bilgi için hâlâ gerçeğin kendisinden ayrılabilecek herhangi bir güzellik olabilir mi? Ama Diderot sorunu böyle anlamamaktadır. Onun savı sanatçı ve sanat eleştirmeni için pratik bir uygulama olanağı içermek zorundadır. Bu sav, ayrıca idealin "doğru çizgi"sinden belli bir noktaya kadar sapmalara izin verilebileceğini ve hatta şeylerin birlik ve mantıksal zincirlenişleriyle ilgili olarak doğru oranlarının hiç olmazsa duygular tarafından değerlendirilmesini başardıkları ölçüde bu sapmaların, salt normal oranlar karşısında gerçek ideali oluşturduklarını kabul etmek zorundadır. Ancak bu durumda ideal, bütün özgünlüğünü yitirir; güzel olan doğruya boyun eğer ve böylece onun kendi önemi ortadan kalkar.

Eğer bu sakıncadan kurtulmak istersek her şeyden önce, ahlaksal ve estetik kavramların kendilerini insan zihni denen özel alanda öncesiz-sonrasız yasalara uygun olarak doğanın genel kuvveti tarafından meydana getirilmiş zorunlu ürünler olarak düşünmemiz gerekir. Güzellik kavramı gibi düzen kavramını da yaratan insanın düşünceleri ve yönelimleridir (aspiration). Daha sonraları, bu kavramları ortadan kaldıran doğa felsefesinin bilgileri ortaya çıkmıştır. Ama bu kavramlar gene de insan ruhunun gizli derinliklerinden sürekli olarak yeniden doğmaktadırlar. Yaratıcı ruhla, bilici ruh arasındaki bu kavgada doğadaki öğelerin kendi aralarındaki herhangi bir çatışmalarından veya canlı varlıkların kendi aralarında yaptıkları yaşam kavgasından daha fazla doğaya aykırı olan bir durum yoktur. Öte yandan en soyut bakış açısına yerleştiğimiz takdirde "düzensizlik" gibi "yanlış"ın da varlığını yadsımamız gerekir. Çünkü yanlış da doğa yasalarına uygun olarak dış dünyadan gelen izlenimlerin bir insanın duyu organları üzerine yaptığı etkiden doğar. Daha iyi herhangi bir kavram gibi yanlış da dış dünyaya ait nesnelerin adeta insan zihninde belli bir biçim ve tarzda yansımasından ibarettir. Acaba kendinde şeylere ilişkin mutlak bir bilgi var mıdır? Her halükarda insan böyle bir bilgiye sahip görünmemektedir. Ancak eğer insan için varlığının özüne uygun olan üstün bir bilme tarzı varsa, – bu öyle bir bilme tarzıdır ki onunla karşılaştırıldığında, yine yasalarla belirlenen bir bilme tarzı ol-

---

duyarız", "*Denis Diderot'nun Tüm Yapıtları*" (*Oeuvres Complètes de Denis Diderot*), IV, Birinci Kısım, Paris, 1818, s. 478 – O kadar büyük bir enerjiyle Diderot'nun idealist olduğunu kanıtlamaya çalışan Rosenkranz [Özellikle "*Diderot*", s. 132 ve sonrasında Diderot'nun Grimme'e gönderdiği mektuptan alınmış pasajlara bakınız: "*Tüm Yapıtlar*", IV, 1, s. 170 ve sonrası] "*Resim Sanatı Üzerine Bir Deneme*"deki düşüncelerin yürüyüşü üzerine verdiği açıklamasında ["*Diderot*", II, s. 137] bu önemli pasajı kuşkusuz yeterli ölçüde göz önüne almamıştır. O halde yapabileceğimiz tek şey ya basit olarak Diderot'nun kendi kendisiyle tutarsızlığa düştüğünü kabul etmek veya onun ileri sürdüğü doğal doğrunun güzellikten üstün olduğu görüşünü metinde benimsediğimiz tarzda "*doğru çizgi*" kuramına bağlamaktır.

masına rağmen alelade yanlışın "yanlış" diye, yani bu daha üstün bilme tarzı açısından mahkûm edilmesi gereken bir "sapma" olarak adlandırılması gerekir – insanın özüne dayanan ve basit olarak karşıtıyla, yani kendisinden farklı ve insan doğasına tümüyle aykırı bir düzen olan düzensizlikle aynı düzeye konulmaktan daha iyi bir şeyi hakkeden bir düzen niçin var olmasın?

İçinde sık sık tekrarlarla karşılaşılan "*Doğa Sistemi*" sözü epeyi uzatmakla birlikte bazı konularda tam olarak işlenmiş savlar içermektedir. Bu savlardan bir kısmı gözü pekliği ve mantıksal sağlamlığıyla, diğer bazıları ise özellikle materyalist dünya görüşünün içinde hareket ettiği dar sınırları canlı bir biçimde ortaya koymasıyla dikkatimizi çekmektedir.

De la Mettrie alaycı bir hazla Descartes'çı geçindiği ve belki de gerçekten içtenlikle Descartes'ın insanı bir makine olarak tasarladığını, ancak sırf papazların (Pfaffen) kızgınlığını üzerine çekmemek için ona ayrıca aslında gereksiz bir ruh vermeyi kabul ettiğini söylediği halde d'Holbach, bunun tersine, Descartes'ı başlıca ruhun tinselliği doğmasını desteklediği için suçlamaktadır: "Ondan önce de ruh, tinsel bir varlık olarak düşünülüyordu. Ama Descartes düşünen varlığın maddeden ayrı olması gerektiğini temel bir ilke olarak ortaya koyan ilk kişidir. Buradan o daha sonra bizde düşünen şeyin bir ruh, yani basit ve bölünmez bir töz olduğu sonucuna geçmiştir. Oysa burada bunun yerine "madem ki insan, yani maddi varlık, gerçekten düşünmektedir. O halde maddenin, düşünme yeteneği vardır" sonucuna geçmek daha doğal olmayacak mıydı?" D'Holbach, "öncel uyum" (harmonie préétablie) görüşünü ortaya atan Leibniz ve özellikle okkazyonalizmin yaratıcısı Malebranche'a da aynı biçimde kötü davranmaktadır. Bu filozofları derinlemesine bir biçimde çürütmek zahmetine katlanmamaktadır. Her zaman onların temele aldıkları ilkelerinin saçma olduğunu söylemekle yetinmektedir. Kendi açısından bu eleştirisinde bütünüyle haksız değildir. Çünkü içlerinde taşıdıkları düşünceye kesin bir biçim verdirmek yönündeki zahmetli çabaları takdir edilmez ve sistemleri salt akıl yürütme açısından incelenirse, belki herkes tarafından o kadar hayran olunan bu filozofların sistemlerini sırf düşler üzerine kurmalarındaki hafiflik ve düşüncesizliklerini belirtebilecek kelime bulunamaz. D'Holbach her yerde tanrıbilimin aşırı etkisini görmekte ve insanın, kendisini metafizik sistemler kurmaya iten eğilimini bütünüyle görmezlikten gelmektedir. Oysa bu eğilim, öyle anlaşılıyor ki, örneğin bizi mimarlığa iten eğilim kadar doğal yapımızda, yaratılışımızda olan bir eğilimdir. D'Holbach şunları söylemektedir: "Ruhun tinsel özünü, maddi varlıkların bu maddi olmayan ruh üzerine fiziksel etkisiyle uzlaştırmaya ve genel olarak ruhun, bedenle birleşmesi gibi, bu varlıklara karşı tepkisini açıklamaya çalıştıkları her seferinde, Yeniçağ'ın en derin düşünürlerinin tanrıbilimsel önyargılarından ötürü başvurmak zorunluluğunu duymuş oldukları yetersiz oldukları kadar

da ustaca olan bu varsayımları bizi şaşırtmamalıdır" Yalnız tek bir spritüalist d'Holbach'ı güç bir duruma sokmaktaydı ve bu noktada, bütün kuramımızın bizi gitgide kendisine daha çok yaklaştırdığı ana sorunla tekrar karşılaşıyoruz. Bu spritüalist, Descartes ve Leibniz'den daha çok tanrıbilimsel önyargıların etkisi altında bulunan, bununla birlikte bu iki filozofunkinden daha tutarlı ve ilke olarak onlarınkine oranla Kilisenin inancından daha uzak bir dünya görüşüne varmış olan İngiliz piskoposu Berkeley'dir.

"Bu dünyada her şeyin düşsel bir yanılgıdan ibaret olduğunu, evrenin bütünü itibariyle ancak bizde ve bizim hayal gücümüzde var olduğunu kanıtlamaya çalışan ve ruhun tinselliğini savunan herkes için çözülmesi olanaksız olan yanıltmacalar yardımıyla her şeyin varlığını bir sorun haline getiren Berkeley hakkında ne diyeceğiz?" Ne var ki d'Holbach tinsel bir ruha hiç de düşkün olmayan kişilerin de bu Berkeley'i nasıl alt edeceklerini göstermeyi unutmuştur ve bir notunda, bütün diğerleri içinde en fazla ipe sapa gelmez olan bu sistemin aynı zamanda çürütülmesi en güç bir sistem olduğunu itiraf eder.(90) Materyalizm, duyuların bize verdiği dünyanın gerçek dünya olduğu konusunda sonuna kadar diretmektedir. Ama bu safça (naif) bakış açısına saldıracak birine karşı elinde hangi silahları vardır? Şeyler göründükleri gibi midirler? Hatta düpedüz var mıdırlar? Bunlar felsefe tarihinde sürekli olarak yeniden ve yeniden ortaya çıkan ve kendilerine ancak içinde yaşadığımız çağın yarı-doyurucu bir cevap verebildiği sorulardır. Bu cevap ise kesinlikle iki aşırı görüşün hiçbirinin yanını tutmamaktadır.

D'Holbach dikkate değer bir çabayla ve kesin olarak içtenlikle, ahlakın temelleri sorunuyla uğraşmıştır. Onda daha önce de la Mettrie tarafından ortaya atılmamış olan bir düşünceyle karşılaşılmasının güç olduğu bir gerçektir. Ancak de la Mettrie'nin havai düşünceleri arasında rastlantısal olarak, arada ortaya attığı herhangi bir görüş, d'Holbach'ta temizlenmiş, düzenlenmiş, sistemli olarak tamamlanmış, her türlü kabalığından ve bayağılığından arındırılmış olarak yeniden karşımıza çıkar. Epikuros gibi d'Holbach da insanlığın amacı olarak gelip geçici zevki değil, kalıcı mutluluğu vermektedir. "*Doğa Sistemi*"nde ahlakı fizyolojiye dayandırma yönünde bir çaba da vardır. Bu çaba toplumsal erdemlerin (vertus civiques) canlı bir övgüsüyle birlikte bulunur.

"Eğer önyargı yerine deneye danışılsaydı, tıp, ahlaka insan yüreğinin anah-

(90) "*Doğa Sistemi*", I, Bölüm X, s. 158 ve sonrası, 1780 Baskısı – Yakınlarda Berkeley'in değeri ile ilgili olarak ileri sürülmüş olan ölçüsüz övgüyle ilgili olarak da şunu kesinlikle belirtelim ki Berkeley'in sistemi, ancak basit olarak tasarımlarımızdan farklı cisimsel bir dünyayı reddetmekle yetindiği ölçüde karşı çıkılamaz bir niteliktedir. Bu görüşten, daha sonra tasarımlarımızın nedeni olarak tinsel, madde-dışı ve aktif bir tözün varlığına geçmek ise, herhangi bir metafizik sistemin yaratabileceği en açık, en elle tutulur saçmalıklara kapı açmaktır.

tarını verir ve onun, bedeni yeniden sağlığına kavuştururken bazen kesin olarak ruhu da iyileştireceğinden emin olunurdu" Bu yazıların yayınlanışından sadece 20 yıl sonra Condillac'ın okulundan ünlü hekim Pinel, insanlığın en büyük acılarından birini hafifletmek üzere bizi gitgide akıl hastalarına daha iyi davranmaya ve birçok suçluda aslında akıl hastalarının varlığını görmeye iten çağdaş psikiyatriyi kurdu. "Ruhun tinselliği dogması, ahlakın kuşkulu bir bilim olmasına yol açmıştır. O, insanlar üzerinde etkide bulunabilmek için kendilerinden yararlanılması gereken gerçek insani dürtüler hakkında bize hiçbir bilgi vermemektedir. Eğer deneyden yardım alarak, bir insanın veya bir halkı meydana getiren daha büyük sayıdaki bireylerin karakterlerinin temelini oluşturan öğeleri bilecek olursak, bu insanlara uygun düşen şeyleri, onlar için zorunlu olan yasaları, faydalı kurumları da bilebiliriz. Tek sözcükle, ahlak ve siyaset, ruhun tinselliği dogmasının kendilerine hiçbir zaman sağlayamayacağı, hatta onları elde etmelerine engel olacağı birtakım yararları materyalizmden çıkarabilirler",(91) D'Holbach'ın bu düşüncesi bugün de hâlâ gelecek vaat etmektedir. Yalnız başlangıçta bu ahlak istatistiğinin fizyolojiden çok töreler fiziğine yararlı olması muhtemeldir.

D'Holbach bütün ahlaksal ve entellektüel yetileri duyarlılığımızdan türetmektedir. Dış dünyadan izlenimleri alan bu duyarlılıktır. "Duyarlı bir ruh, kendisine iletilmiş olan hareketleri kolaylıkla alabilecek bir tarzda organize olmuş insan beyninden başka bir şey değildir. Böylece zavallı bir insanı gördüğü, korkunç bir kazanın öyküsünü dinlediği veya basit olarak üzücü bir sahneyi göz önüne getirdiği zaman gözleri yaşaran bir kimsenin çok "duyarlı" (impressionable) olduğunu söyleriz" Burada d'Holbach, bugün de elimizde eksik olan ve materyalizmin bakış açısıyla yetinmek niyetinde olmasak bile tam bir biçimde geliştirilmesini arzu etmek zorunda olduğumuz materyalist bir ahlak felsefesinin ilkelerini ortaya koymaya çalışmaktadır: Bencilliği aşmamızı sağlayacak bir ilkenin bulunması söz konusudur. Kuşkusuz acıma, yeterli değildir. Ama eğer ona sevimli neşeyi ekleyebilirsek, üstün yaratılışta bir insanın benzerleri olduğunu kabul ettiği diğer varlıkların yaşamlarında sahip olduğu doğal payı görebileceği kadar ufkunu genişletebilirsek, elimize kendisi aracılığıyla gerektiğinde erdemlerin de hiç farkına varılmadan insanın gözlerinden ve kulaklarından içine aktığını hemen hemen kanıtlayabileceğimiz bir temel geçmiş olur. Kant'la birlikte insan ve kavramlarıyla ilgili bütün deney verilerini altüst eden kesin adımı atmaya cesaret etmesek de, binlerce yıllık bir süre zarfında, insan türü içinde, duyuların yardımıyla, onun bütün çıkarlarıyla ilgili bir dayanışmanın nasıl yavaş yavaş oluştuğunu göstererek de bu ahlakı sağlam bir temel üzerine oturtabiliriz. Bu

(91) I, Bölüm IX; 1780 Baskısında: I, s. 123.

dayanışmanın sonucu onun sayesinde her bireyin kendi düşünce ve duyumlarının toplumun zevk ve acılarıyla uyum veya uyumsuzluk göstermesine göre bütün insanlığın zevk ve acılarını duyması olacaktır.

Bu fikirlerin doğal akışını izlemek yerine d'Holbach, Helvetius'un zihin ve hayal gücünden söz ederken yapmış olduğu konu dışına çıkmalarını hatırlatan birtakım konu dışı açıklamalardan sonra, ahlakı, mutluluğa erişme yollarını seçebilme gücünden çıkarmaya çalışır. Bu, son derece tarih-dışı ve soyutlamalara aşırı derecede düşkün olan XVIII. yüzyıl zihniyetini çok iyi yansıtan bir yöntemdir.

Üzerinde konuştuğumuz bu kitabın siyasetle ilgili kısımları, kesinlikle genel olarak sanıldığından daha önemlidir. Bu kısımların içerdikleri öğreti o kadar sağlam, kararlı ve mutlak köktenci bir karaktere sahip olup çoğunlukla başarıya ölçüsüz bir güven gösterme veya felsefi bir boyun eğme görüntüsü altında var olan düzene karşı içlerinde o kadar sönmek bilmeyen bir öfkeyi gizlerler ki bu özelliklerinden ötürü onların, zekice ve ateşli bir nutkun uzun tiradlarından çok daha derin bir biçimde etkide bulunmuş olmaları gerekirdi. Eğer çok öz bir biçimde ve bu yapıtın her yanında dağınık bir tarzda bulunmuş olmasalardı, bu düşünceler kuşkusuz çok daha fazla dikkati çekerlerdi:

"Hükümet, gücünü ancak toplumdan aldığına ve yalnızca toplumun iyiliği için var olduğuna göre, parçanın bütüne uymasını isteyen değişmez doğa yasası uyarınca toplumun, çıkarı onu gerektirdiğinde, bu gücü geri alabileceği, hükümetinin biçimini değiştirebileceği, üzerlerinde her zaman mutlak otoritesini sürdürdüğü yöneticilere vermiş olduğu yetkiyi artırabileceği veya kısıtlayabileceği apaçıktır. "Ahlak ve siyasetin temellerini ele alan IX. Bölümün bu pasajı d'Holbach'ın genel kuralını vermektedir. İrade özgürlüğü sorununu işleyen XI. Bölümün şu pasajı zamanımızda da hâlâ uygulama alanı bulabileceğini göstermekte değil midir? "Dünya üzerinde bu kadar çok ağır suçları (crime) görmemizin nedeni, her şeyin insanları cani ve kötü varlıklar kılmak üzere elbirliği etmiş olmasıdır. Dinleri, hükümetleri, eğitimleri, gözleri önündeki örnekler, insanları karşı konulmaz bir biçimde kötülüğe itmektedir. O halde ahlak boşuna onlara erdemi öğütlemektedir. Çünkü kötülük ve ağır suçların sürekli olarak baş tacı edildiği, takdir edilip ödüllendirildiği ve en iğrenç kargaşalıkları yaratanların ancak bu suçları ceza görmeksizin işleyebilme hakkına sahip olabilecek kadar güçlü olmadıkları takdirde cezalandırıldıkları toplumlarda, erdem, insanın kendi mutluluğundan yaptığı acı verici bir fedakârlıktan başka bir şey değildir. Toplum, büyükler tarafından yapıldığında saygıyla karşıladığı bazı taşkınlıkların küçükler tarafından yapıldığını gördüğünde onları cezalandırır ve çoğu kez, kendi yarattığı ve sürdürdüğü önyargılardan ötürü suç işlemiş olan kişileri ölüme mahkum etmek adaletsizliğini gösterir"

"*Doğa Sistemi*"ni materyalist yazıların çoğundan ayırt ettiren bir özelliği, bu yapıtın birinci kısmından daha kuvvetli olan ikinci kısmının, 14 çok geniş bölüm içinde bütün olanaklı biçimleri altında Tanrı kavramına yönelttiği saldırılarındaki kararlı tutumudur. İlkçağ ve Yeniçağ'ın bütün materyalist literatürü bu yönde bir girişimde bulunmaya cesaret ettiğinde, bunu ancak büyük bir çekingenlikle yapabilmişti. İnsanın dinin bağlarından kurtarılmasının onun ahlaksal bir yeniden canlandırılmasının en sağlam bir temelini oluşturacağı fikrinde olan Lucretius bile, hiç olmazsa dünyalar arasındaki yerlerinde yaşayan bilmecemsi bir varlığa sahip birtakım hayaletimsi tanrıları kabul etmişti. Kuramsal olarak açık bir tanrıtanımazcılığa en çok yaklaşan bir filozof olan Hobbes, dinsiz bir devlette, Tanrı'nın var olduğunu ileri sürecek her yurttaşı kesin olarak astıracağını söylemişti. Ama İngiltere'de, Anglikan kilisesinin inançla ilgili bütün görüşlerini kabul etmekteydi. Dolambaçlı ve kapalı bir biçimde de olsa bu konuda konuşmak cesaretini göstermiş olan de la Mettrie, bütün çabasını sadece insanbilimsel materyalizm üzerinde yoğunlaştırmıştı. D'Holbach, kozmolojik savlara en büyük bir önem veren ilk kişi olarak görünmektedir. Ancak kendilerine daha yakından bakılırsa Epikuros'ta olduğu gibi burada da d'Holbach'ı yöneten kaygıların, kolayca başlıca pratikle ilgili kaygılar olduğu anlaşılmaktadır. Dini insanın her türlü bozulmasının başlıca kaynağı olarak gören d'Holbach, insanlığın bu hastalıklı eğilimini kökünden söküp atmaya çalışmaktadır. Bundan ötürü Kilise'nin görüşlerine ne kadar ateşli bir biçimde karşı çıkmaktaysa, çağdaşlarının pek sevdikleri yaradancı ve panteist görüşlere de o kadar şiddetli bir savaş açmaktadır. Serbest Düşünürler arasında da "*Doğa Sistemi*"ne o kadar çok öfke duyan düşmanların ortaya çıkmasının nedeni kuşkusuz onun bu özelliğidir.

"*Doğa Sistemi*"nin, Tanrı'nın varlığına karşı yöneltilen saldırıları içeren bölümleri çoğunlukla çok sıkıcıdır. Zihnin kendileri aracılığıyla Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalıştığı kanıtlar, genellikle o kadar zayıf, o kadar belirsizdirler ki onları kabul etmesi veya çürütmeye kalkışması ile insan olsa olsa kendi kendini aldatmaya çok mu yoksa az mı istekli olduğunu gösterir. Bu tür kanıtlarla yetinen kişi bir Tanrı'yı kabul etmek arzusuna skolastik bir kılıf takmaktan başka bir şey yapmış olmaz. Bu arzunun kendisi ise, Kant'ın Tanrı kavramını ortaya koymak için bu yola girmesinden çok daha önce de, her zaman sadece zihnin pratik etkinliğinden veya ruhun hayatından çıkmıştır; hiçbir zaman kuramsal felsefeden çıkmamıştır. Tartışma şu tür önermeler üzerinde geliştiği zaman Skolastiğin boş tartışmalara olan tutkusu, hiç kuşkusuz tatmin edilmiş olur: "Kendi kendisiyle var olan varlığın sonsuz ve her yerde aynı anda var olan bir varlık olması gerekir"; "zorunlu olarak var olan varlık, zorunlu olarak tektir" Ne var ki bu kadar belirsiz düşünceler, ciddi ve insana yakışır bir zihin çalışmasının konusunu teşkil edemezler. Peki d'Holbach gibi bir düşünürün kitabının elli sayfası-

na yakın bir bölümünü sırf Clarke'ın Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtını, şu a priori olarak herhangi bir belirli anlamdan yoksun birtakım cümleler üzerine kurulu kanıtını çürütmeye ayırmış olmasına ne demeli? "*Doğa sistemi*", insanın gözlerini yaşartan bir ilgi ve dikkatle, Danos'ların boş fıçısını doldurmaya çalışmaktadır. Her zaman aynı sonuçlara, yani bir Tanrı'nın varlığını kabul etmek için ortada hiçbir neden olmadığı ve maddenin ta baştan beri var olageldiği sonuçlarına varmak üzere d'Holbach, Clarke'ın bu kanıtını cümle cümle, acımasız bir biçimde analiz etmektedir.

Öte yandan d'Holbach burada bir kanıtla değil, sadece bir gölge kanıtla savaştığını çok iyi bilmektedir. Bir pasajda, Clarke'ın hiçlik hakkında verdiği tanımının, yalnızca olumsuz nitelikleri içeren Tanrı tanımıyla tamamen aynı olduğunu gösterir. Bir başka yerde insanların duyularımızın bize sadece "şeylerin kabukları"nı gösterdiğini söylediklerine dikkati çeker. Ancak Tanrı'yla ilgili olarak onların böyle bir kabuğun bile varlığını haber vermediklerini sözlerine ekler. Özellikle şu düşüncesi, üzerinde durulmaya değerdir:

"Yüksek bilgin Clarke, Tanrı'nın ana niteliklerinin olanaklı olmasının ve bunun tersi hakkında elimizde bir kanıt olmamasının yeterli olduğunu söylemektedir. Tuhaf bir kanıtlamadır bu! Buna göre tanrıbilim, içinde "bir şey mademki olanaklıdır, o halde vardır" görüşünün ileri sürülmesine izin verilmiş olan tek bilim olmayacak mıdır?".

Burada d'Holbach acaba kendi kendisine şu soruyu soramaz mıydı: Zihin sağlıkları oldukça yerinde ve davranışları hemen hemen kusursuz olan birçok insan nasıl olup da bu tür tümüyle havada duran görüşlerle yetinmişlerdir? Ve acaba d'Holbach'ın bu sorunun arkasından, insanın din alanındaki yanılgılarının, gündelik yaşamındaki yanılgılarından başka bir karakterde olduğunu kabul etmeye doğru gitmesi gerekmez miydi? D'Holbach dış dünyada Tanrı'nın kabuğunu bile görmemekteydi. Bununla birlikte acaba bu zayıf kanıtlar, altında bir Tanrı kavramının, yalnız bu kez daha sağlam bir tarzda insan ruhunun yetileri üzerine dayanan bir Tanrı kavramının gizlendiği dayanıksız bir kabuğu ifade edemezler miydi? Ne var ki bunu görmek için dini daha hakkaniyetli bir açıdan, ahlaksal ve uygarlaştırıcı değeri açısından değerlendirmek gerekirdi. Oysa "*Doğa Sistemi*"nin içinde doğmuş olduğu ortamda hiç beklenilmemesi gereken bir şey vardıysa, o da özellikle buydu.

"*Doğa Sistemi*"nin ikinci kısmının panteizmi ele alan IV. Bölümü, d'Holbach'ın Tanrı kavramıyla ilgili olarak ne kadar dar bir bakış açısı içine yerleştiğini göstermektedir. Spinozacılığın uzun süre materyalizmle eşanlamlı bir şey olarak görüldüğünü, natüralizmden çoğu kez bu iki eğilimin bir araya gelişinin anlaşıldığını düşünürsek ve materyalizmin önderleri arasında sayılan birçok kişide, hem de sık sık tamamen panteist eğilimlere rastlandığını göz önünde tutarsak,

"doğa" sözcüğüne özdeş kılınmış olsa bile Tanrı'nın adını insan düşüncesinden kovmak yönünde d'Holbach'ın gösterdiği büyük çaba bizi saşırtabilir. Bununla birlikte d'Holbach'ın bakış açısından soruna bakarsak, o bunda hiç de ileri gitmemektedir. Çünkü o, din denen hastalığın nedeni olarak özellikle insan ruhuna özgü olan, ondan ayrılmaz bir durumda bulunan mistik eğilimi görmekte ve insanlığı kırıp geçiren en büyük kötülükleri bu eğilime yüklemektedir. Gerçekten ne biçimde tanımlanmış ve kanıtlanmış olursa olsun, bir Tanrı kavramı kendisine verilir verilmez, insan ruhu onu kapacak, şiirsel bir kılığa sokacak, kişiselleştirecek ve bu Tanrı için bir kült, bir din yaratacaktır. Bunların daha sonra insan yaşamı üzerindeki etkisi ise, artık bu Tanrı kavramının mantıksal ve metafizik kaynağına bağlı olmayacaktır. Mantığın bütün engellemelerine rağmen aralıksız olarak ortaya çıkan bu dine doğru çekilme, sürüklenme eğiliminin bir şiir kadar bile değeri yoksa, eğer o tümüyle zararlı bir şey ise, kuşkusuz Tanrı'nın adını bile ortadan kaldırmak gerekir. Ve kuşkusuz doğaya uygun bir evren tasarımının sağlam bir temel üzerinde kurulması ancak böylece olanaklı olacaktır. Ancak o zaman d'Holbach'ın kendisini de, tehlikeli sonuçlara yol açabilecek küçük bir hitabet zaafını engelleyemediğinden ötürü suçlamamız gerekecektir. Çünkü d'Holbach "gerçek" bir doğa dininden ve bu dinin sunaklarından söz etmektedir.

Bununla birlikte aşırı uçlar nasıl da sık sık birleşirler! D'Holbach'ın okuyucularından insanlığı sonsuza dek bir Tanrı hayaletinden kurtarmalarını ve artık O'nun adını bile telaffuz etmemelerini rica ettiği bu bölümde, bir başka pasaj daha vardır. Bu pasaj, insanın olağanüstüne olan eğiliminin o kadar evrensel, o kadar köklü, o kadar karşı çıkılmaz bir eğilim olduğunu söylemektedir ki bu durumda ona artık insanlığın gelişmesinde karşılaşılan gelip geçici bir hastalık gözüyle bakılması olanaklı değildir. Bu, olağanüstüne gösterilen sevginin, müziğe, güzel renklere ve güzel seslere karşı gösterilen tutku kadar doğal bir şey olduğu ve bunun böyle olmasını isteyen doğa yasasına karşı çıkmanın olanaksız olduğu sonuçlarından kaçınmak isteniyorsa, kesin olarak, insanın, işlemiş olduğu bir ilk günahtan ötürü düşmüş olduğunu (yalnız bu düşüş, Hiristiyanlığın geleneksel "düşüş" anlayışına ters yönde bir düşüş olacaktır) kabul etmek gerekir.

"İnsanlar böylece her zaman olağanüstünü basite, anlamadıklarını anlayabildiklerine tercih ederler. Alışık oldukları nesneleri küçümserler ve ancak üzerlerinde bir değerlendirme yapmak olanağına sahip olmadıkları şeylere değer verirler. Bu şeyler hakkında ancak belirsiz fikirlere sahip olmalarından, onların içlerinde önemli, doğa-üstü, tanrısal bir şeyleri barındırdıkları sonucuna geçerler. Tek sözcükle hayal güçlerini harekete getirmek, zihinlerini çalıştırmak ve ancak çözülmesi olanaksız bilmecelerle meşgul olduğu zaman uyanan meraklarını doyurmak için onlara gizem gerekir".

Bu pasajla ilgili bir notunda d'Holbach, birçok halkın kavranılabilir bir Tanrı'dan, güneşten, kavranılamaz bir Tanrı'ya geçtiğine dikkati çekmektedir. Niçin? Çünkü bilinmeyen, en gizli, en esrarlı bir Tanrı her zaman, gözle görünen bir varlıktan daha fazla hayal gücünün hoşuna gider. O halde bütün dinler gizemlere ihtiyaç gösterirler ve papazların sırrı da budur! Demek ki burada yeniden papazlar işin içine girmektedirler. Oysa bu papazlar sınıfının başlangıçta ve doğal olarak halkın gizemlere karşı duyduğu ihtiyaçtan doğmuş olduğunu ve sırf halkın gizemli olana karşı duyduğu bu ilkel eğilimin her zaman çok güçlü bir durumda kalmış olmasından ötürü papazların, geçirmiş olduğu bütün gelişmelere rağmen halkı daha saf dinsel tasarımlara yükseltmenin olanaksız olduğunu anladıklarını düşünmek belki daha mantıksal olacaktı. O halde burada önyargılara karşı açılan bu şiddetli savaşta önyargının kendisinin hâlâ çok önemli bir rol oynadığını görüyoruz.

Özellikle dinle ahlak arasındaki ilişkilerin ele alındığı bölümlerde d'Holbach aynı tarzda akıl yürütmektedir. Bir eleştirici olarak davranıp dinin, ahlaksal eylemlerin biricik temeli olduğunu ileri süren önyargıyla savaşacağı yerde "*Doğa Sistemi*", pozitif dinlerin, özellikle Hıristiyanlığın, ahlaka ne kadar zarar vermiş olduklarını kanıtlamaya çalışır. Dogmalar ve tarih genel olarak yüzeysel bir tarzda savunulan bu görüşü desteklemek üzere, ona birçok olay ve malzeme sağlarlar. Örneğin din, "*Doğa Sistemi*"ne göre, iyileri aşırı taleplerinin yükü altında ezerken, kötülere bağışlanacaklarını vaat ettiği zaman ahlaka zarar vermektedir. Çünkü bu durumda, d'Holbach'a göre, ikinciler cesaretlendirilmekte, birincilerinse cesaretleri kırılmaktadır. Ama "iyiler' ve "kötüler" arasındaki geleneksel karşıtlığın bu biçimde yumuşatılmasının yüzyıllar boyunca insanlığın evrimi üzerinde nasıl bir etkisi olmuştur? "*Doğa Sistemi*" bu konuyu hiç incelememektedir. Bununla birlikte gerçek bir doğa sistemi, bize, bu kadar keskin çizgilerle ortaya konmuş olan bu karşıtlığın aldatıcı olduğunu, onun yoksulun gitgide daha çok ezilmesi, zayıfın gitgide daha çok aşağılanması ve hastaya gitgide daha kötü davranılması sonucunu doğurduğunu gösterecektir. Oysa suçların eşitliği öğretisini ileri süren ve insan bilincini bunu kabul etmeye hazırlayan Hıristiyanlık, doğanın titiz incelemesinin ve özellikle irade özgürlüğü fikrinin dışarı atılmasının bizi götürmesi gereken sonuçlarla çok iyi bir biçimde uyuşmaktadır. İyiler, yani mutlular her zaman için yoksulları, zavallıları ezmişlerdir. Bu noktada Hıristiyan Ortaçağ hiç kuşkusuz İlkçağ'dan daha iyi bir durumda değildir ve bu alanda hissedilir bir iyileştirmeyi sağlamak için Yeniçağ'ın aydınlığı gerekmiştir. Ancak tarihçi ciddi olarak kendi kendine şu soruyu sorabilir: Acaba binlerce yıl bir efsane görüntüsü altında insanların kabalığı, vahşiliği ile savaştıktan sonra Hıristiyanlığın ilkeleri, insanlığın simgeden arınmış salt düşünceyi kavrayabilecek bir duruma gelmiş olmasından ötürü, bu biçimlerini kaybettikle-

ri sırada en mükemmel ürünlerini vermiş değil midirler? Dinsel biçimin kendisine, özellikle ruhun ayin ve ibadetlere veya ruhsal yaşamı karıştıran, bozan heyecanlara karşı gösterdiği eğilime, hani çoğu kez dinin bizzat kendisiyle karıştırılan eğilime gelince, ondan doğan gevşeklik ve aşırı duyarlılığın, ona eşlik eden sağduyunun ortadan kalkması ve doğal bilincin bozulması olaylarının, bireyler için olduğu gibi ulusların yaşamı için de genellikle çok zararlı olup olmadıklarını kendi kendimize sorabiliriz. Hiç olmazsa akıl hastanelerinin tarihi, ceza mahkemelerinin yıllıkları ve ahlak istatistikleri bir araya geldikleri takdirde, belki bir gün deneysel bir kanıt teşkil edebilecek olayları sağlamaktadırlar. D'Holbach bu konuda çok az şey bilmektedir. O, genellikle deneysel çalışmamakta, sadece tümdengelimlerde bulunmaktadır. Dinin etkisine ilişkin bütün varsayımları, sadece dogmaların mantıksal bir biçimde değerlendirilmelerine dayanmaktadır. Bu yöntemle, d'Holbach'ın eleştirisinin sonucu son derecede yetersiz olmaktan kurtulamazdı.

D'Holbach'ın dünyada tanrıtanımazların var olduğu ve tanrıtanımazcılığın ahlakla uzlaşabileceğini kanıtladığı bölümler çok daha etkileyici ve derindir. Bu noktada o, insanların eylemlerinin genel kavramlarından değil, eğilim ve tutkularından çıktığını ilk kez açık bir biçimde söylemiş olan Bayle'e dayanmaktadır.

D'Holbach'ın bütün bir halkın tanrıtanımazcılığa inanıp inanamıyacağı sorununu ele alış tarzı belli bir ölçüde ilginçtir. Daha önce birkaç kez, materyalist dünya görüşünün İngiltere'de doğurmuş olduğu etkiyle ilginç bir karşıtlık gösteren Fransız materyalizminin demokratik eğilimlerine işaret etmiştik. D'Holbach kesinlikle de la Mettrie ve Diderot'dan daha az devrimci değildir. Peki o halde halkın düzeyine inmek için o kadar zahmete katlandıktan, Grimm'in dediği gibi "materyalizmi hizmetçi kadınların ve berberlerin anlayabileceği" bir biçime sokmak için ana yapıtının bir özetini yaptıktan sonra d'Holbach'ın kesin bir dille bu kuramın, yani materyalizmin halk kitlesine hitap etmediğini söylemesinin nedeni nedir? Köktenci tutumundan ötürü adeta Paris soylularının kibar salonlarının dışında bırakılmış olan D'Holbach, bir yandan bütün güçleriyle var olan düzeni yıkmaya çalışırlarken, öte yandan kendilerini soylular olarak ortaya koyan, "aptal köylüler"i küçümseyen ve kendilerini korku içinde tutmak amacıyla gerektiğinde onlar için bir tanrı yaratmayı düşünen bu dönemin birçok yazarının çelişkilerini paylaşmamaktadır. D'Holbach doğrunun hiçbir zaman zararlı olamayacağı ilkesinden kalkmaktadır. Bu, daha önceki bir görüşünden, kuramsal bir görüşün yanlış da olsa tehlikeli olamayacağı görüşünden çıkardığı bir sonuçtur. Dinin yanlışları bile pratik sonuçlarını kendilerine eşlik eden tutkulara ve yine kendilerini zorla kabul ettiren devlet gücüne borçludurlar. Aşırı görüşler, d'Holbach'a göre bir arada yaşayabilirler. Yeter ki zorbaca önlemlerle onlardan birine bir tekel gücü verilmeye kalkışılmasın. Doğa yasala-

rının bilgisine dayanan tanrıtanımazcılığa gelince, o d'Holbach'a göre yaygınlaşamaz. Bunun nedeni çok basittir: Halkın büyük çoğunluğunun uzun ve ciddi incelemelerle tümüyle yeni bir düşünce tarzına yükselmek için ne zamanı, ne de böyle bir arzusu vardır. Bununla birlikte "*Doğa Sistemi*" halka felsefenin yerine dini bırakmayı düşünmemektedir. Sınırsız bir düşünce özgürlüğünü ve devletin bütün düşüncelere karşı tarafsız davranmasını arzu ederek, insanların zihinlerinin doğal bir tarzda gelişebilmesini istemektedir. Doğa bilimlerinin sonuçlarının şimdiden gösterdiği gibi, felsefi incelemelerin ürünleri de er geç topluma yararlı olacaktır. Evet, yeni fikirler her zaman şiddetli bir karşı çıkmayla karşılaşacaklardır. Ama zaman ve deney, onların özleri bakımından faydalı, kurtarıcı olduklarını gösterecektir. Bununla birlikte onların yayılmasıyla ilgili olarak sadece şimdiyi düşünmekle yetinilmemelidir. Geleceği ve bütün insanlığı da göz önünde tutmak gerekir. Zaman ve gelecek yüzyılların getireceği ilerlemeler, sonunda, şimdi o kadar inatla, doğruya, adalete ve insan özgürlüğüne karşı çıkan bütün hükümdarları aydınlatacak, onları yola getirecektir.

Kitabın son bölümünde de bu aynı zihniyet egemendir. İnsan burada Diderot'nun çoşkun üslubu ile karşılaştığı izlenimine kapılır. Bu "Doğa Yasası Taslağı", daha sonra Fransız Devriminin, d'Holbach'ın ilkelerine uygun olarak birçoğunu kaleme alacağı kuru bir "akaid" kitabı (catechisme) değildir. Daha ziyade görkemli bir edebiyat örneği ve birçok bakımdan gerçek bir başyapıttır. Uzun bir paragraf boyunca d'Holbach, doğayı konuşturur. Doğa, insanları yasalarına uymaya, kendilerine verdiği mutluluktan yararlanmaya, erdeme hizmet etmeye ve daha çok bahtsız, zavallı insanlar olarak kendilerine karşı bir acıma duyulması gereken kötülerden nefret etmeksizin kötülüğe (vice) karşı çıkmaya davet eder. Doğanın aralıksız olarak insanların mutluluğunu sağlamaya çalışan havarileri vardır. Onlar, bunu başaramasalar bile hiç olmazsa denemiş olmanın kıvancını duyarlar.

Doğa ve kızları, yani Erdem, Akıl ve Doğruluk, yüceltilme ve tapınılmayı hakkeden biricik tanrıçalardır; D'Holbach'ın en sonunda vardığı sonuç budur. Böylece bütün dinleri ortadan kaldırdıktan sonra "*Doğa Sistemi*"nin kendisi, şiirsel bir atılımla, bizi yeni bir dine götürür. Acaba bu din de daha sonra tutkulu bir yeni din adamları sınıfını doğuracak mıdır? İnsanın mistisizme olan eğilimi, acaba panteizmi bile reddeden ve Tanrı'nın adını her yerden silen bu yapıtın savlarının, bu kez kendi paylarına kavranılanla kavranılamayanı ustaca bir biçimde birbirleriyle birleştirmesini ve yeni ayin ve ibadet biçimlerini yaratmasını bilecek yeni bir kilisenin dogmalarını meydana getirebilecekleri kadar güçlü müdür?

Doğa nerede karşıtını doğurmaktadır? Her gelişmenin öncesiz-sonrasız zorunluluğu nasıl korkunç ve kötü olanı yaratmaktadır? Daha iyi bir gelecek hak-

kındaki umutlarımızın dayanağı nedir? Eğer her yerde var olan sadece doğa ise, doğayı eski haklarına kim kavuşturacaktır? İşte "*Doğa Sistemi*"nin doyurucu bir biçimde cevaplandıramadığı bir sürü soru! Burada materyalizmin en yetkin biçimine, fakat aynı zamanda sınırlarına erişiyoruz. "*Doğa Sistemi*"nin düzenli bir bütün içinde bir araya topladığı şeyleri çağımız ayırmakta ve her yönde dağıtmaktadır. Çağımızda çok sayıda yeni kanıt ve yeni bakış açıları keşfedilmiştir. Ama ana sorunların çevresi ta Epikuros ve Lucretius'un zamanında olduğu gibidir; değişmeden aynı kalmıştır.

Dördüncü Bölüm

ALMANYA'DA MATERYALİZME KARŞI TEPKİ

Leibniz'in felsefesi materyalizmi yenmeye çalışır. Felsefe öğretilerinin halk üzerindeki etkisi ve gerçek anlamı. Ruhun tinselliği görüşü – İyimserlik ve mekanikle ilişkileri – Doğuştan fikirler kuramı Wolff'un felsefesi ve ruhun birliği kuramı – Hayvan psikolojisi – Materyalizme karşı yazılar – Materyalizme karşı çıkan üniversite felsefesinin yetersizliği – XVIII. yüzyılın idealist eğilimi tarafından geriye itilen materyalizm – İdealin peşinde – Spinozacılığın etkisi – Goethe: Spinozacılığı ve "Doğa Sistemi" hakkındaki görüşü – Her türlü felsefenin dışarı atılması.

Materyalizmin Almanya'da erken bir tarihte kök saldığını görmüştük. Yalnız bu sisteme karşı şiddetli bir tepki de yine bu ülkede ortaya çıktı. XVIII. yüzyılın büyük bir bölümü boyunca devam etmiş olan bu tepki hareketi, üzerinde durulmaya değer bir niteliktedir. Bu yüzyılın başından itibaren, ana çizgileri doğrudan doğruya materyalizmden kaçınmak yönünde görkemli bir çabaya tanıklık eden Leibniz'in felsefesi yayıldı. Kimse monadlarla, fizikçilerin atomları arasındaki yakınlığı görmemezlikten gelemez.(92) Lucretius'un "atomlar" deyimi yerine kullanmış olduğu "şeylerin ilkeleri" (principia rerum) veya "şeylerin öğeleri" (elementa rerum) deyimleri, aynı zamanda hem monadları, hem de atomları ifade eden bir "cins ismi" görevini rahatlıkla görebilirler. Leibniz'in monadları, onun metafizik dünyasında, kesinlikle ilk varlıklar, şeylerin gerçek öğeleridir. Uzun süreden beri, Leibniz'in, "monadların yeter sebebi" olarak benimsemiş olduğu Tanrı'sının onun sisteminde en aşağı Epikuros'un birer gölge gibi dünyalar arasındaki boşluklarda dolaşıp duran Tanrıları kadar gereksiz bir rol oynadığı kabul edilmektedir.(93) Bir diplomat ve evrensel bir deha olan, fa-

---

(92) Zeller ("*Gesch. d. deutschen Philos*", Munich, 1873, s. 99 ve sonrası) atomculuğun Leibniz üzerindeki etkisini tartışmakta ve daha sonra sözlerine şunu eklemektedir: "Leibniz atomlardan, Aristoteles'in tözsel formlarına döndü ve bunların her ikisinden yararlanarak kendi monadlar kuramını yarattı" Bu aynı yapıtta s. 107'de de Zeller şunları söylemektedir: "Böylece maddi atomların yerini zihinsel bireyler ve fiziksel noktaların yerini metafiziksel noktalar almaktadır". – Leibniz'in kendisi de monadlarına "formel atomlar" adını vermektedir. Bkz: Kuno Fischer, "*Gesch. d. n. Philos.*", 2. baskı, II, s. 319 ve sonrası.

(93) Leibniz'in tanrıbiliminin, sisteminin felsefi ilkeleriyle bağdaşmaz olduğu görüşünün çok yaygın bir görüş olduğunu (o halde sadece Erkmann'ın görüşü olmadığını [Schilling'e de bkz: "*Beitr. zur Gesch. d. Mat.*", s. 23] Kuno Fischer açıkça teyid etmektedir [Kuno Fischer, "*Gesch. d. neueren Philos.*", 2. baskı, II, s. 627 ve sonrası]. Ancak öte yandan o, bu görüşün kendisine şiddetle karşı çıkmaktadır. Bu görüşün tersini kanıtlamak için, o zaman "Mutlak" veya "Tanrı" adıyla adlandırılan "en yüce bir monad"ın varlığının zorunluluğuna dayanmaktadır. Leibniz'in

kat Lichtenberg'in yerinde bir biçimde belirttiği gibi "fazla sağlam olmayan"(94) Leibniz, aynı rahatlıkla bir yandan kurgulamanın derinliklerine dalmayı bilir-

---

sisteminin en yüce bir monadın varlığını gerektirdiği kabul edilebilir. Ancak monadlar kuramının ilkeleri göz önünde tutulduğu sürece, bu monadın evreni varlıkta tutan ve yöneten bir Tanrı'nın yerini alabileceği kabul edilemez. Monadlar, kendi içlerinde taşıdıkları kuvvetler uyarınca, sıkı bir zorunlulukla gelişirler. Onlardan hiçbiri ne alışılagelen nedensellik, ne de "öncel uyum" anlamında diğerlerinin varlığa getirici nedeni olamaz. Öncel uyumun kendisi de monadları varlığa getirmez. O materyalist bir sistemde genel hareket yasalarının atomların uzaydaki durumlarını belirlemelerine mutlak olarak benzer bir tarzda, *onların sadece "durum"unu belirler*. Burada monadlara ve öncel uyuma da *"yeterli bir temel"* vermek yerine – ki bu temelin yeterli bir temel olmaktan başka bir işlevi olmayacaktır – nedenler dizisini bu noktada sona erdirmesinin, Leibniz'in determinizminin basit bir mantıksal sonucu olduğu kolaylıkla görülebilir. Newton sisteminde Tanrı'sına hiç olmazsa itebileceği, onarabileceği bir şey veriyordu. Ancak evrenin en son dayanağının temeli olmaktan başka bir amacı ve işlevi olmayacak bir temel, dünyanın üstünde durduğu kaplumbağa kadar gereksiz bir şeydir. Bundan dolayı bunun hemen arkasından insan kendi kendine "peki o halde bu Tanrı'nın yeter temeli nedir?" sorusunu sormaktadır. Kuno Fischer monadların durumunu öncel uyumdan değil, öncel uyumu monadlardan çıkartarak bu kaçınılmaz sonuçtan kurtulmaya çalışmaktadır: "Öncel uyum zorunlu olarak monadlardan çıkmaktadır. Çünkü o ta başlangıçtan beri onların içinde bulunmaktadır" [*a.g.e.*, s. 629]. Bu ise, basit olarak aynı savı, terimlerinin sırasını değiştirerek ileri sürmekten başka bir şey değildir: Öncel uyum, monadların durumunda önceden belirlenmiş olan düzendir. Bundan en ufak bir şekilde, bütün diğer monadların en yetkin monaddan çıkmalarının zorunlu olduğu sonucu çıkmaz. Bu en yetkin monadın diğer monadların durumunun *açıklayıcı nedeni* olmasına gelince – ki aslında bu da karşı çıkılmaz bir düşünce değildir – o, en yetkin monadın, asıl gerçek temel olmasını sağlayamaz. Bunu sağlamış olsa bile, bundan kuşkusuz belli bir anlamda bir dünya-üstü Tanrı çıkar. Ama bu Tanrı, bir yaradancının dinsel ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir Tanrı olamaz. Zeller bu konuda çok yerinde bir gözlemde bulunmaktadır: "Her türlü tanrıbilimsel determinizm için olduğu gibi, Leibniz'in determinizminin de tersine, şunu kanıtlamak çok zor olmayacaktır ki tutarlı bir tarzda geliştirildiği takdirde, o bizi kendisini ortaya atanın yaradancı bakış açısının ötesine götürür ve yine bizi Tanrı'yı sadece bütün sonlu varlıkların yaratıcısı olarak değil, *aynı zamanda onların özü* olarak kabul etmeye zorlar" ["*Gesch. d. deutschen Philos.*", s. 176 ve sonrası]. Çok güç olmayan bu kanıtlama özellikle şu bakımdan kaçınılmaz olarak Leibniz'in sisteminin eleştirisi alanına girer ki Descartes, Hobbes ve Spinoza'dan sonra Leibniz gibi bir dehanın kendisinin de bu keşfi yapmış olması gerekirdi.

Tanrı'yı evrene zorunlu olarak bağlıyor gibi görünen tek nokta, sonsuz olanaklı evrenler içinde en iyisinin seçilmesi kuramıdır. Burada okuyucuyu içinde bütün önemli kaynaklardan yararlanılmış olan Baumann'ın bilgince yapıtına gönderebiliriz [Baumann, "*Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik*", Berlin, 1869, II, s. 280 ve sonrası]. Bu yapıtta Tanrı'nın üzerlerinde hiçbir değişiklik gücüne sahip olmadığı şeylerin öncesiz-sonrasız özlerinin, öncesiz-sonrasız kuvvetler olarak da kabul edilebileceği kanıtlanmaktadır. Bu kuvvetlerin gerçek kavgalarıyla, Leibniz'in Tanrı'nın (zorunlu!) seçimi ile gerçekleştirttiği karşılıklı asgari zorlama olayı ortaya çıkmaktadır. Leibniz'in matematiğe dayanan evren tasarımı, mantıksal olarak, bütün varlıkların ta sonsuz geçmişte, "basit bir olayla" önceden belirlenmiş oldukları sonucuna varmaktadır, "her şey basit ve yalın bir olayda özetlenmektedir: Şeyleri Tanrı'ya bağlamak, sonunda boş bir gölgeye varmaktır" (s. 285).

(94) Bir önceki notta mantıksal olarak kanıtlanmış olan, Leibniz'in metafiziğinde Tanrı kav-

ken, öbür yandan günlük tartışmaların sığ sularında pratik yaşamın tutarlı bir düşünürü tehdit eden tehlikelerinden kaçınmayı başarmaktaydı. Sanki son derecede açık seçik bir evren tasarımına sahipmiş de yalnız yapıtlarında bulunan bilmecelerin birdenbire anlaşılmalarını sağlayacak bir geçişi, bir açıklamayı salt bir rastlantı sonucu bize vermeyi unutmuş veya onları üstü örtük bir biçimde bırakmış gibi bu büyük dehanın sisteminin çelişkilerini, her biri ancak bir vesileyle kaleme alınmış olan yazılarının birbirleriyle bağlantısız biçimiyle açıklamak faydasızdır: Bu çelişkiler vardır ve onlar zayıf bir karakterin belirtileri de olabilirler. Yalnız bizim burada sadece, gerçekten büyük bir adamın portresindeki gölgeleri ortaya çıkardığımızı unutmamalıyız.(95)

Toland'ı dostu kraliçe Sophie-Charlotte'a takdim etmiş olan Leibniz'in kendisi de "*Tanrı Savunması*"nın (Thèodicée) zayıf ve kuşku götürür kanıtlarının ciddi bir düşünürün gözünde materyalizme karşı, haydi hiçbir engel demeyelim ama pek kuvvetli bir engel oluşturmadığının herhalde farkındaydı. Serena, Bayle'ın "*Sözlük*"ünden ve Toland'ın "*Mektuplar*"ından ne kadar ciddi bir

---

ramının gereksizliğinden, Leibniz'in, özel olarak bu kavramdan vazgeçebileceği sonucunun çıkmadığı bir gerçektir ve sorunun yapısı bu noktada karşı çıkılmaz bir kanıt getirilmesine engeldir. Zeller'e göre Leibniz'in duyduğu dinsel ihtiyaç ile (s. 103), çevresinin dinsel duygularıyla barış içinde yaşamak ihtiyacı arasında bir ayrım yapmak da her zaman kolay değildir. Bununla birlikte bu konuyla ilgili olarak Leibniz'i kesinlikle Descartes'la aynı gruba sokmayacağız. Çünkü önce Descartes'ta birçok pasaj, ihtiyaçlı bir hesaplılığın varlığını ortaya koyduğu halde, Leibniz'de daha çok, yumuşak bir ruhun insana sempatik gelen bir katılma olayına rastlanmaktadır. Ayrıca, Alman filozofunda Descartes'ta kesinlikle mevcut olmayan bir mistik havaya rastlanabilir [Bkz: Zeller, "*Gesch. d. deutschen Philos.*", s. 103]. Bütün bunlarda ne Leibniz'in sisteminin açık ve sıkı determinizmi ile psikolojik bir çelişkiye düşülmesi, ne de onun tanrıbilim alanında gösterdiği ustaca numaralarının içtenliği lehine yorumlanacak herhangi bir kanıt söz konusudur.

Lichtenberg'in metinde zikrettiğimiz sözü "*Vermischte Schriften*" adlı yapıtının I. Cildinde, "*İnsan Üzerine Düşünceler*" adlı makalesinden alınmıştır. Bu pasaj tam olarak şöyledir: " Leibniz, Hıristiyan dinini savunmuştur. Ancak bundan, tanrıbilimcilerin yaptıkları gibi, doğrudan doğruya onun iyi bir Hıristiyan olduğu sonucuna geçmek, insanlar hakkında fazla bilgili olunmadığını gösterir. Leibniz gibi fazla sağlam olmayan bir insanda, meslekten insanlardan biraz daha iyi konuşmak, onların konularını kendilerinden daha iyi bildiğini göstermek yönünde bir kendini beğenmişliğe rastlanır. Leibniz'i bu konuşmaya iten de işte dindar olmasından çok bu arzusudur. Kendi içimize biraz daha yakından bakalım: Başkaları üzerine herhangi bir kesin yargıda bulunmanın ne kadar az olanaklı olduğunu görürüz. Hatta şunu bile iddia edebiliriz: Bazen insanın gerçekte inanmadığı bir şeye inandığını sandığı olur. Eylemlerimizin temelinde bulunan dürtüler sistemimizi derinliğine araştırmaktan daha güç bir şey yoktur".

(95) Biedermann, Leibniz'in tanrıbilimini belirleyen etkiler hakkındaki özel görüşleri ile birlikte onun karakteristik bir portresini bize vermektedir [Biedermann, "*Deutschland im XVIII. Jahrhundert*", II Bölüm, 5; Özel olarak s. 242 ve sonrası]. Biedermann, özellikle Lessing'in Leibniz'in benimsemiş olduğu görüş açısını savunan ünlü savunmasının yetersiz olduğunu söylerken tamamıyla haklıdır. Lessing, bu sözü edilen yerde bizzat kendisi fazla "açık" (exotérique) görünmeyen bir dille "gizli" (ésotérique) ve "açık" öğretilerden söz etmektedir.

kaygı duymuşsa, herhalde Leibniz'in bu savunmasından o kadar az bir rahatlama duymuştur. Bize gelince, biz sadece Leibniz'in monadlar ve öncel uyum kuramına önem veriyoruz. Bu iki fikrin geniş olarak geliştirilmiş birçok sistemden daha fazla felsefi önemi vardır. Önemlerini anlamak için onları açıklamak yeterli olacaktır:

Daha önce birkaç kez atomları kabul ettiği zaman materyalizmin duyumun ve genel olarak bütün bilinç olaylarının nerede meydana geldiğini açıklamasının çok güç, hatta olanaksız olduğunu görmüştük (228 inci sayfaya bakınız). Onlar acaba atomların bir araya gelişlerinde mi bulunmaktadırlar? Ama o zaman bir soyutlamada olmaları, yani nesnel olarak gerçekte hiçbir yerde olmamaları gerekir. Yoksa acaba hareketin kendisinde midirler? Ama bu da aynı şey demektir. O halde duyumun merkezi olarak ancak kendisi de harekette olan atomu kabul edebiliriz. Ama bu durumda da bilinci meydana getirmek üzere duyumlar nasıl bir araya gelmektedirler? Bilinç nerededir? Yalnız başına alınmış bir atomda mı? Veya gene soyutlamalarda mı? Hatta yoksa bu takdirde artık boş olmaması, maddi olmayan özel bir tözle dolu olması gerekecek olan boşlukta mı?

Atomların birbirleri üzerine yaptıkları etkiyi açıklayabilecek biricik akla yakın ilke, çarpmadır. Böylece bazen şu tarzda, bazen öteki tarzda birbiri arkasından gelen sayısız çarpmalar, çarpılan, sarsılan atomda duyumu meydana getireceklerdir. Bu hemen hemen bir telin veya havanın bir kısmının titreşimi ile sesin meydana gelmesi olayı kadar anlaşılır bir olaydır. Yalnız ses nerede bulunmaktadır? Sonuç olarak bildiğimiz kadarıyla varlığını farz ettiğimiz merkezi atomda! Yani bu benzetmemizin bize hiçbir yararı yoktur. Bu durumda da eskisinden ileri gitmiş değiliz: Atomda bir çarpmalar çokluğunu duyumun niteliksel birliğine dönüştürecek toparlayıcı, birleştirici ilke mevcut değildir. Her zaman aynı güçlükle karşılaşmaktayız: Atomlar ne biçimde düşünülürlerse düşünülsünler – ister basit veya hareketli parçaları olduğu, ister onların yanında "iç haller'i olsun veya olmasın daha küçük alt-atomların olduğu kabul edilsin – "çarpmaların çokluğundan duyumun birliğine nerede ve nasıl geçilmektedir?" sorusuna bir cevap verilememektedir. Bununla da kalmamaktadır. Sorun daha derinleştirildiğinde böyle bir olay ne tasarlanabilmekte, ne de anlaşılabilmektedir. Nasıl fiziksel gözümüzü kendilerinden uzaklaştırdığımızda birçok nokta tek bir noktada birleşir gibi görünüyorlarsa, aynı biçimde adeta ancak zihinsel gözümüzü kendilerinden uzaklaştırdığımızda birçok çarpmanın duyumu meydana getirmesi bize doğal görünmektedir. "Sağduyu" kuramlarında İskoçyalı filozofların dediği gibi, acaba şeyler aklımızın kullanılışını sistemli olarak sınırladığımız ölçüde mi anlaşılabilirdirler? Hayır, Leibniz böyle bir şeyi kabul edemez. Onu şu güçlük karşısında görüyoruz: Ya Epikuros'un dediği gibi çarpmayı veya New-

ton'un izleyicilerinin düşündüğü gibi "uzaktan etki"yi kabul etmek veya daha basit olarak atomlar arasında hiçbir etkiyi kabul etmemek!

İşte Leibniz'in öncel uyum için tehlikeli atlayışı budur! Leibniz'in bu kuramına, benzer düşüncelerle mi, ani bir esinlenme ile mi, yoksa başka herhangi bir yolla mı eriştiğini sormayacağız. Ancak bu kuramın belli başlı değerini meydana getiren nokta burada bulunmaktadır ve bu kuramı materyalizmin tarihi bakımından o kadar önemli kılan nokta da budur. Atomların birbirleri üzerine etkisinin onların birinde veya birkaçında duyumu meydana getirme sonucunu doğuracağı düşünülemez. Dolayısiyle bu sonuç, kabul edilemez: Atom, duyumlarını kendi içinden çıkarır. O, kendi iç yaşam yasalarına göre gelişen bir monaddır. Monadın dışa açık pencereleri yoktur. İçine hiçbir şey girmez ve ondan hiçbir şey dışarı çıkmaz. Dış dünya, onun tasarımıdır ve bu tasarımın kaynağı monadın kendisinde bulunur. Böylece her monad kendi başına bir evrendir. Hiçbir monad diğerine benzemez. Biri tasarımları bakımından zengin, diğeri yoksuldur. Ancak bütün monadların düşüncelerinin toplamı, ta dünya yaratılmadan önce kurulmuş olan ve bütün monadların sürekli değişimlerine rağmen hep aynı kalan, öncesiz-sonrasız bir sistemi, yetkin bir uyumu oluşturur. Her monad bulanık veya açık seçik bir tarzda, kendi içinde, bütün evreni tasarımlar. Olup biten şeylerin bütünü ve monadların toplamı, evreni oluşturur. İnorganik nitelikteki monadların, insanın içinde hiç düş görmediği bir uykusunda olduğu gibi, sadece, birbirlerini etkisiz hale getiren fikirleri vardır. Organik dünyanın monadları daha üst bir düzeyde bulunurlar. Aşağı dereceden hayvanlar, düşleyen monadlardan meydana gelir. Yukarı dereceden hayvanlar ise duyum ve belleğe sahiptirler. İnsana gelince, o, düşünceye sahiptir.

Burada akılsal bir hareket noktasından kalkılıp, dâhice bir yaratımla sonunda nasıl bir şiirsel düşünceler dünyasına geçildiği görülmektedir: Eğer monad bütün fikirlerini kendi içinden çıkarmaktaysa, Leibniz kendi "ben"i dışında başka monadların var olduğunu nereden bilmekteydi? Burada duyumculuktan geçerek bizim materyalizmle vardığımız noktaya varan Berkeley'in önüne çıkan güçlük, Leibniz'in de karşısına çıkmaktadır. Berkeley de bütün dünyayı bir tasarım olarak almaktaydı ve d'Holbach bu bakış açısını yeterli ölçüde çürütememiştir. Daha önce Descartes'çılık da birçok taraftarını, kocaman evrende kendi öz varlığından başka bir şeyin var olduğundan kuşku duymaya götürmüştü.(96) Böylece onlar eylem ve edilgenliği, zevk ve acıyı, kuvvet ve zayıflığı kendi zihin-

(96) Bkz: Yukarıda II. Kısım, 3. Bölüm, s. 147; Ayrıca II. Kısım, 63 numaralı nota bakınız. Hennings, bu görüşün yandaşlarını "çoğulcu" idealistlere karşıt olarak "bencil" idealistler adıyla adlandırdığı özel bir sınıf içinde toplamaktadır [Hennings, "*Gesch. von d. Seelen der Menschen und Tiere*", Halle, 1774, s. 145].

lerinden çıkardıkları, kendilerinin yarattıkları fikirler olarak düşünmeye başlamışlardı. Birçok insan böyle bir evren tasarımının çürütülmesi için soğuk bir duşun veya uygun bir perhizin yeterli olacağını düşünecektir. Ne var ki bu noktaya gelmiş olan bir düşünürün bu soğuk duşun, hekimin, kendi vücudunun, kısaca bütün evrenin ancak kendi zihninde var olduğu, kendi zihni dışında hiçbir şeyin var olmadığını düşünmesine kimse engel olamaz. Bu bakış açısından, başka şeylerin varlığını kabul etmek istesek dahi – ki ne olur ne olmaz diye bunu uygun bulabiliriz – öncel uyumun zorunluluğuna geçemeyiz. Çünkü bu sözünü ettiğimiz varlıkların hayali dünyaları birbirlerine en açık bir biçimde aykırı olabilirler. Ama bunu hiç kimse fark etmiyecektir. Bütün bunlara karşın, Leibniz'in felsefesinin temeline koymuş olduğu bu düşünce yine de görkemli, yüce ve güzel bir düşüncedir. Sakın amacı "bilmek" olan felsefede bile estetik ve pratiğin genellikle kabul edildiğinden daha büyük bir önemi olmasın?

Monadlar ve öncel uyum, bize, şeylerin gerçek özü hakkında atomlar ve doğa yasalarından daha fazla bilgi sağlamamaktadır. Fakat materyalizm gibi açık ve sistemli, bir evren tasarımını vermektedir. Bu evren tasarımı, materyalist sistemden daha çok iç çelişki içermemektedir. Bununla birlikte Leibniz'in sisteminin her şeyden önce olumlu bir biçimde karşılanmasının nedeni, onun köktenci sonuçlarının materyalizmin sonuçlarından çok daha iyi bir tarzda kendilerini gizlemelerin yanında ilkelerinin en farklı yönlere bile çekilmeye elverişli olan yumuşaklığıdır: Bu açıdan hiçbir şey iyi bir soyutlamayla boy ölçüşemez. İnsanın bir zamanlar bugünkü maymunlara benzeyen ataları olmuş olabileceği düşüncesine bile isyan eden ukala biri, insan ruhunun, en adi bir toz parçacığı da içinde olmak üzere evrendeki bütün diğer varlıkların ruhlarına özü itibariyle benzer olduğunu söyleyen monadlar kuramını hiç tereddüt etmeksizin kabul eder. Bütün bu varlıklar evreni yansıtırlar. Her biri kendi başına bir Tanrı'yı teşkil eder ve kendilerinde aynı fikirleri – yalnız farklı biçimlerde düzenlenmiş ve geliştirilmiş olarak – taşırlar. Burada maymunun monadlarının da aynı grup içinde olduğu, onların da insanların monadları kadar ölümsüz oldukları ve daha sonraki bir gelişme sayesinde çok güzel bir fikirler topluluğuna erişebilecekleri ilk bakışta fark edilmez. Ama materyalist beceriksiz bir biçimde insanı maymunun yanına yerleştirince ve onu bir sağır-dilsize benzetip karşısına çıkan ilk adam gibi yetiştirmeye ve geliştirmeye kalkınca, etraftan diş gıcırtıları duyulmaya, yüzler hoşnutsuzlukla buruşturulmaya ve tehdit edici hareketler kendilerini göstermeye başlar. Bu varlığın iğrenç çirkinliği ve aşağılığı, ruhsal olduğu kadar fiziksel büyük bir tiksintiye yol açar. Kısaca dört bir yandan böyle bir görüşün ne kadar saçma, anlaşılmaz, akla aykırı olduğunu göstermek üzere çürük oldukları kadar da insana inandırıcı gelen kanıtlar akmaya başlar.

Bütün diğer durumlarda olduğu gibi bu durumda da soyutlama aynı işi ya-

par. Tanrıbilimci, fırsat düştüğünde meydana gelen her şeyin öncesiz-sonrasız yüce ve tanrısal bir uyum içinde gerçekleştiği görüşünü çok iyi bir biçimde kullanabilir. Doğa yasalarının salt bir görünüşten, ampirik zekâya hitap eden basit bir bilgi yönteminden başka birşey olmadıkları fikrinden ustaca yararlanır. Ama kendi görüşlerinin aleyhine döner dönmez bu dünya görüşünün sonuçlarından rahatça sıyrılır. Çünkü bu sonuçlar, Leibniz'in temele aldığı ilkelerinde tohum halinde vardırlar. Öte yandan günlük yaşamında her türlü çelişkiyi görmüş geçirmiş olan insanı yalnızca gözle görülür, elle tutulur çelişkiler rahatsız eder. Böylece ruhun tinselliği ve basitliğinin kanıtlanması, özgün bir fikri günlük yaşamın artıkları ve molozlarıyla örterek zararsız hale getirmek eğiliminde olan felsefenin mezar kazıcıları için olağanüstü bir buluş olmuştur. Bu tinselliğin, eski ruh ve madde karşıtlığını gözü pek bir biçimde ve materyalizmden daha açık bir tarzda sonsuza dek ortadan kaldırdığı hiç kimsenin aklına gelmemiştir. Önemli olan ruhun tinselliğini, bu görkemli ve yüce fikri savunan, bizzat büyük Leibniz'in kaleminden çıkmış bir kanıta sahip olmaktı: Ruhun maddi olduğunu ileri süren ve zihinleri bu kadar alçaltıcı bir düşünceyle kirletenlerin deliliğine, bu yükseklikten ne küçümseyici bakışlar fırlatılabilirdi!

Leibniz'in sisteminin o kadar övülmüş ve karşı çıkılmış olan iyimserliğiyle ilgili olarak da durum aynıdır. Aklın ışığıyla bakıldığı ve gerçek varsayımlarıyla, varmış olduğu sonuçlar bakımından değerlendirildiği zaman bu iyimserlik, maddi gerçeğin açıklanmasına mekanik bir ilkeyi uygulamaktan başka bir şey değildir. Olanaklı olan dünyaların en yetkinini seçerken Tanrı, şeylerin "özler"inin bu özler sayısınca kuvvetler olarak birbirleri üzerine etkide bulunmalarına izin verilmiş olsa mekanik olarak kendiliğinden gerçekleşemeyecek olan hiçbir şeyi yapmamaktadır. Burada Tanrı en alt sınırdaki bir sorunu çözen bir matematikçi gibi davranmaktadır.(97) Onun böyle de davranması gerekir. Çünkü O'nun yetkin zekâsı "yeter sebep ilkesi"ne bağlıdır. Harekette olan bir cisim-

(97) Du Bois-Reymond, çok yerinde olarak şöyle yazmaktadır: "Tanjantların keşfiyle, fonksiyonların maxima ve minima kuramının Leibniz'e önemli bir ilerlemeyi borçlu olduğu bilinmektedir. Leibniz, yaratım anında Tanrı'yı, en alt sınırdaki bir problemi veya daha doğrusu aktüel deyimle, bir varyasyonlar hesabı problemini çözen bir metafizikçi gibi düşünmektedir. Bu problem, yaratılmamış görünen sonsuz olanaklı dünyalar içinde zorunlu olan en az kötülüğü içinde taşıyan bir dünyayı belirleme problemidir." [Du Bois-Reymond, "*Leibnitz'sche Gedanken in der modernen Naturwissenschaft*" (iki konferans), Berlin, 1871, s. 17.] Baumann'ın çok iyi bir biçimde ortaya koyduğu gibi burada Tanrı, veri olan faktörleri (olanaklar veya özler) hesaba katmak zorundadır ["*Lehren von Raum, Zeit und Mathematik*", II, s. 127-129]. Tanrı'nın yetkin aklının şaşmaz bir biçimde, bizim aklımızın da doğru olarak kabul ettiği aynı kuralları izlediği kuşkusuzdur [Baumann, "*a.g.e.*", s. 115]. Yani Tanrı'nın etkinliği, özellikle her şeyin metafizik ve mekaniğin yasalarına uygun olarak meydana gelmesini doğurmaktadır. Yukarıda 93 numaralı nota bakınız.

ler sistemi için "olanaklı olan en küçük zorlama" (contrainte) ilkesi neyse, Tanrı'nın evreni yaratmasında "olanaklı olan en küçük kötülük" ilkesi de aynı şeyi ifade etmektedir. Sonuç itibariyle bu sistem, genelinde, mekanik varsayımlara dayanan Laplace ve Darwin'in evren sistemiyle aynı değerdedir: Dünya istediği kadar kötü olabilir. Ama o, olanaklı olan dünyaların en iyisi olarak kalmakta devam eder. Ancak bütün bunlar, sanki dünyada bizim kendi kötülüğümüzden ve deliliğimizden ötürü ona soktuğumuz şeylerden başka hiçbir kötülük yokmuş gibi halkın iyimserliğinin Tanrı'nın bilgelik ve iyiliğini övmesine bir engel teşkil etmez. Sistemin kendisinde, gerçekte Tanrı güçsüzdür. Onun halk tarafından yapılan yorumunda ise Tanrı'nın mutlak gücü en parlak bir biçimde kendini gösterir.

Doğuştan fikirler kuramıyla ilgili olarak da aynı şeyleri söyleyebiliriz. Locke bu görüşü sarsmıştı. Leibniz onu yeniden kurar. Başta de la Mettrie olmak üzere materyalistler bundan ötürü Leibniz'i mahkum ederler. Bu noktada kim haklıdır? Leibniz, bütün fikirlerin zihnin kendisinden doğduğunu ve zihin üzerinde hiçbir dış izlenimin etkide bulunmadığını söylemektedir. Buna hemen hemen ciddi bir itirazda bulunulamaz. Ancak derhal Skolastiklerin doğuştan fikirlerinin Descartes'çılarınkinden tümüyle farklı bir nitelikte olduğu görülmektedir. Descartesçılarda bütün fikirler içinde bazı genel kavramların seçilmesi söz konusudur. Bu genel kavramlar, kendilerine genellikle "yetkin varlık" kavramı da eklenen kavramlardır. Bu yolla bu kavramlara, kendilerini diğer kavramların üzerine yükselten bir "çıkış belgesi" verilmiş olur ve böylece onlara üstün bir otorite sağlanmış olur. Oysa Leibniz'de bütün fikirler doğuştan oldukları için deneyden gelen kavramlarla, asli, birinci dereceden oldukları ileri sürülen kavramlar arasında her türlü ayrım ortadan kalkar. Locke'a göre zihin, başlangıçta tümüyle boştur. Leibniz için ise o, bütün evreni içerir. Locke bütün bilgileri dışarıdan getirtir. Oysa Leibniz dış dünyadan hiçbir şeyi getirtmez. Bu aşırı görüşlerin sonuçları genellikle olduğu gibi hemen hemen aynıdır. Bir varsayım olarak Leibniz'le birlikte dış deney diye adlandırdığımız şeyin, gerçekte bir iç gelişme olduğunu kabul edelim, Leibniz, kendi payına, deneyden gelen bilgilerin dışında hiçbir bilginin olmadığını kabul etmek zorunda kalacaktır. Bu durumda Leibniz, doğuştan fikirleri aslında sadece görünüşte kurtarmış olacaktır. Leibniz'in bütün sistemini, her zaman, tek büyük bir fikre, kanıtlamayan, ancak öte yandan materyalizmin bakış açısından çürütülemiyen ve hareket noktası olarak materyalizmin apaçık yetersizliğini alan bir fikre indirgemek gerekir.

Leibniz'le, Alman derinliği materyalizme tepki göstermekteydi. Ne var ki onun coşkulu izleyicileri bu sistemin karşısına Alman bilgiçliğinden başka bir şeyi koyamadılar. Kendisiyle pratik hiçbir sonuca varılamayan sürekli olarak tanımlar getirme kötü alışkanlığı, Alman ulusunda derin kökler salmıştı. Bu ku-

sur zararlı etkisini Kant'ın bütün sistemi üzerinde de göstermektedir. Metafiziğin geniş yollarını birer tuzak gibi kaplayan boş ifadelerden bizi ancak şiirimizde, fizik bilimlerimizde, pratik çabalarımızda varlığını gördüğümüz yeni hamlenin doğuracağı zihniyet kurtaracaktır (bu süreç hâlâ bitmemiştir). Leibniz'in en çok sözü geçen izleyicisi, dürüst ve bağımsız fikirli, ancak filozof olarak çok orta kalite biri olan Christian Wolff'tur. Bu adam eski Skolastiğin çok büyük bir bölümünü içine alan yeni bir Skolastiğin yaratıcısı olmuştur. Leibniz, derin düşüncelerini parça parça ve adeta tembelce bir biçimde ortaya koymuş olduğu halde, Wolff'ta her şey sistemleşir ve bir formüle bürünür. Ancak sözcükler daha iyi belirlendikçe, düşüncelerin açıklığı kaybolur. Wolff, öncel uyum kuramını sisteminin bir köşesine yerleştirir. Monadlar kuramını ise ruhun basit ve tinsel bir töz olduğunu söyleyen eski skolastik teze indirger.

Metafizikte bir dogma niteliğini alan bu, ruhun basitliği görüşü Wolff'ta materyalizme karşı savaşta en önemli bir rol oynar. Monadlar ve atomların, öncel uyum ve doğa yasalarının paralelliğini, hani şu uçların bir yandan birbirlerine en belirgin bir biçimde karşı olma durumlarını korurlarken, öte yandan o kadar çok birbirlerine yaklaştıkları paralelliği içinde bulunduran büyük öğreti burada darlaşır ve artık ancak "akılsal psikoloji" denen Wolff'un yaratmış olduğu skolastik sistemin bazı tezlerini oluşturur. Kendisinden çok daha büyük bir kavrayış gücüne sahip olan öğrencisi Bilfinger "Leibniz-Wolff" felsefesi deyimini yarattığında, Wolff buna şiddetle karşı çıkmakta haklıydı. "*Doğa Sistemi*"nin birçok yerinde d'Holbach'ın kendisinden saygıyla söz ettiği Bilfinger, Leibniz'i, Wolff'tan tamamen başka türlü anlıyordu. O, psikolojide o zamana kadar izlenmiş olan kendi kendini inceleme modasının terk edilmesini ve doğa bilimlerinin yöntemine uygun bir yöntemin benimsenmesini istiyordu. Öte yandan "akılsal psikoloji"nin dışında varlığını devam ettirdiği deneysel psikolojisinde Wolff da, sözel olarak aynı amaca yönelmekteydi. Yalnız bu deneycilik uygulamada çok yetersizdir. Bununla birlikte bu eğilim vardı ve böylece ruhun özüne ilişkin yorucu tartışmalara doğal bir tepki olarak bütün XVIII. yüzyılın özelliğini oluşturacak olan ruhun yaşamı üzerine elden geldiği ölçüde pozitif veriler toplama ihtiyacı ortaya çıktı.

Genellikle sağlam bir yöntemden ve nüfuz edici bir eleştiriden yoksun olmakla birlikte, bu girişimlerde hayvanların psikolojisini incelemek yönünde kendisini gösteren tercihte yöntemle ilgili faydalı bir yönelimin varlığına tanıklık edilmektedir. Roraius'un taraftarlarıyla, Descartes'ın taraftarları arasındaki eski tartışma hiçbir zaman kesilmemişti. Birdenbire monadlar kuramı ile Leibniz, bütün ruhların aynı özde olduğunu ve onların ancak ayrıntılarda birbirlerinden farklı olduğunu söylemek üzere ortaya çıktı. Bu, insan ruhlarıyla hayvanlarınkileri karşılaştırma çabalarının yeniden canlanması için başka bir nedendi.

Bu konuyla ilgili karşılaştırmalar, incelemeler yapıldı, anekdotlar toplandı ve XVIII. yüzyıl kültürünün, özellikle bu yüzyıl akılcılığının belirgin niteliğini oluşturan bütün varlıklara iyilik ve sevgiyle bakma hareketinin etkisi altında gitgide daha fazla, yukarı türden hayvanların insanla çok yakın akrabalık bağlarına sahip oldukları fikrine gidilmeye başlandı.

İnsan ve hayvanı birlikte ele alan genel ve karşılaştırmalı psikolojiye doğru bu eğilim, materyalizmin ilerlemesine çok faydalı olabilirdi. Ama Almanların namuslu düşüncesi olanaklı olduğu kadar uzun bir süre dinsel inançlara sımsıkı yapıştı. O, bilimle inanç arası ilişkiler sorunuyla hiçbir tarzda ilgilenmeyen İngiliz ve Fransızların düşünce tarzına kesinlikle alışamazdı. O zaman yapılacak tek şey, hayvanların ruhlarının da sadece tinsel olduğunu değil, aynı zamanda insanlarınki gibi ölümsüz olduğunu kabul etmekti. Leibniz, hayvanların ruhlarının da ölümsüz olduğunu kabul eden görüşün yolunu açmıştı. Onu 1713 yılında Alman Diyet meslisine ithaf ettiği "*Hayvanların Ruhu*" adlı incelemesiyle İngiliz Jenkin Thomasius izledi. Nurenbergli profesör Baier bu küçük yapıtın başına bir önsöz ekledi. Yalnız bu önsözde hayvan ruhlarının ölümsüzlüğü konusundaki kendi görüşünü açık bir tarzda belirtmemekteydi.(98) 1742'de, daha sonraki yıllarda "*Hayvanların Psikolojisi*" üzerine hepsi de özü itibariyle Leibniz'in görüşlerinden esinlenmiş birçok incelemeler yayınlayacak olan bir "Hayvan Dostları Cemiyeti" kuruldu.(99) Bu incelemelerden en dikkate değerinin

---

(98) Kitabımızın 1. baskısında Baier ve Thomasius'u yanlışlıkla "Nuremberg Üniversitesi hekimleri" olarak adlandırmıştık. Jenkin Thomasius o zamanlar Almanya'da oturan ve büyük ihtimalle "Altdorf" Üniversitesiyle temas kurmuş olan bir İngiliz hekimi idi. Hiç olmazsa profesör Baier, önsözünü şu sözlerle bitirmektedir: "Onun, Akademimiz tarafından olumlu bir biçimde değerlendirilen çalışma ve incelemelerini bütün bilim dostlarına özellikle öğütlerim." (Cujus pronde abore met studia, academeia nostrae quam maxima probata, cunctis bonarum litterarum fautoribus meliorem in modum commendo). Şimdi bu önsözü yazan Baier o zamanlar Nuremberg'de oturan hekim Jean-Jacques Baier değildir, tanrıbilimci Jean-Guillaume Baier'dir. – 1713 yılında Üniversite matbaası tarafından yayınlanmış olan Kohlesius'un yapıtı hakkında küçük bir özet, Scheitlin'in "*Tierseelekunde*"sinde (Stuttgart ve Tubingen, 1849, I, s. 184 ve sonrası) bulunmaktadır.

(99) Kitabımın I. baskısının hazırlık çalışmaları sırasında bu cemiyet üzerine daha geniş bilgi elde edemedim. Bundan ötürü okuyucuyu, doğrulayıcı kaynak olarak Grasesse'in "*Bibl. Psychologica*"sına (Leipzig, 1845) gönderiyorum. Burada Winkler adı altında sözünü ettiğimiz yapıtların adları yer almaktadır. Bu yapıtlardan 1743 yılında yayınlanmış olan birisi şu soruyu ele almaktadır: "Hayvanların ruhları, bedenleri ile birlikte ölür mü?" Hennings'de bu yapıtlar koleksiyonunun adı Graesse'te olduğundan daha tam bir biçimde ve şöylece verilmektedir: "*Philosophische Untersuchungen von dem Sein und Wesen der Seelen der Tiere*" [Hennings, "*Gesch. v. d. Seelen der Menschen u. Tiere*", Halle, 1774]. Bu koleksiyon felsefe meraklısı birkaç kişi tarafından yazılmış 6 farklı yapıttan meydana gelmektedir. Leipzig'de Yunan ve Latin dilleri profesörü Jean-Henri Winkler tarafından yayınlanmıştır. Başında bu kişilerin kurduğu cemiyetin yapısı hakkında bir önsöz bulunmaktadır. (Leipzig, 1745).

yazarı profesör G.F. Meier'di ve bu inceleme "*Hayvanların Ruhu Üzerine Yeni Bir Kuram Denemesi*" adını taşıyordu. Bu inceleme 1749 yılında Halle'de yayınlandı. Meier sadece hayvanların da ruhları olduğunu söylemekle yetinmiyordu; aynı zamanda bu ruhların çeşitli derecelerden geçtikleri ve sonunda mutlak olarak insan ruhuna benzeyen ruhlar haline geldikleri görüşünü ortaya atacak kadar ileri gitmekteydi.

Bu Meier, materyalizme karşı vermiş olduğu kavgayla adını duyurmuştu: 1743 yılında "*Hiçbir Maddenin Düşünemeyeceğinin Kanıtlanması*" adlı yapıtını yayınlamıştı. Bu yapıtı 1751'de yeniden elden geçirmiştir. Ancak bu küçük kitap, "*Hayvanların Psikolojisi*" kadar özgün değildir. O, tümüyle Wolff'un tanımları çerçevesinde dolaşıp durur. Tam bu sırada Könisberg'li profesör Martin Knutzen günün büyük sorununu, maddenin düşünüp düşünemeyeceği sorununu ele aldı. En çalışkan öğrencileri arasında İmmanuel Kant'ın da bulunduğu Knutzen, bağımsız bir tarzda Wolff'a dayanır ve onun yapıtında sadece metafizik bir çerçeve değil, aynı zamanda derin bilgisine tanıklık eden ayrıntılı örneklerle tarihten aldığı bol miktarda malzeme bulunur. Ancak bu yapıtta da kanıtlama herhangi bir sağlamlıktan yoksundur. Hiçbir biçimde savunulamaz, gayriciddi, akla aykırı ve saçma bir öğreti olarak yerilen bir öğretiye (materyalizm) karşı en bilgin profesörlerin kaleminden çıkmış bu tür yazıların, metafiziğin itibarının ta temellerine kadar sarsılmasında önemli bir katkısı olmuş olduğu kuşkusuzdur.(100)

Bu yazılar ve diğer benzerleri (Reimann'ın "*Tanrıtanımazlığın Tarihi*"ni (1725) ve genel konuları ele alan benzeri yapıtları bir tarafa bırakıyoruz), Almanya'da materyalizm sorununu çok alevlendirmişlerdi. İşte tam bu sırada birdenbire de la Mettrie'nin "*Makine-İnsan*"ı, bilinmeyen bir el tarafından atılmış bir bomba gibi yazı dünyasının ortasına düştü. Doğal olarak, kendinden emin üniversite felsefesi çok geçmeden bu utanç verici kitaba saldırarak üstünlüğünü kanıtlamak istedi. Bu kitap hâlâ ya Argens markisine veya Maupertius'ye veya M. de Haller'in herhangi bir kişisel düşmanına mal edilirken, bir eleştiri ve yer-

---

(100) Knutzen'in burada sözü edilen yapıtı hakkında diğer bilgiler Jürgen Bona Meyer'in "*Kants Psychologie*" adlı kitabında (Berlin, 1870, s. 225 ve sonrası) bulunmaktadır. Meyer'in bu kitaptaki amacı "*Salt Aklın Eleştirisi*"nde bulunan eleştiriye temel ödevi gören "Akılsal Psikoloji" kuramını Kant'ın nereden aldığını araştırmaktı. Meyer'in bu araştırmasında vardığı sonuç şudur: Anlaşıldığına göre burada üç kitap başlıca rol oynamaktadır: Bunlar 1) Knutzen'in "*Philos. Abhandl. von der immater. Natur der Seele*" adlı yapıtı (1744; Bu yapıtta maddenin düşünemeyeceği ve ruhun madde-dışı bir varlık olduğu kanıtlanmakta ve materyalistlerin belli başlı itirazları açık bir biçimde çürütülmektedir); 2) Reimarus'un "*Vornhemste Wahrheiten der natürl. Religion*" adlı yapıtı (1744); ve son olarak 3) Mendelsohn'un "*Phaedon*"udur (1767). Knutzen ruhun özünü, benin bilincinin birliğinden çıkarmaktadır. Kant'ın daha sonra eleştirisinin bütün gücünü yönelttiği nokta da tam burasıdır.

gi seli ortaya çıktı.

Bu Alman eleştiricilerinden sadece birkaçını analım: Üstad Frantzen alışılagelen kanıtlardan yararlanarak, "*Makine-İnsan*"ın görüşünün tersine, bütün İncil'in tanrısal kaynaklı olduğunu ve Yeni Ahid gibi Eski Ahid'in de bütün öykülerinin doğruluğunu göstermeye çalıştı. Frantzen, bu girişiminde kendilerine dayandığı kanıtlardan daha iyilerine dayanabilirdi. Ama hiç olmazsa bu dönemde gelenekçi bir tanrıbilimcinin bile de la Mettrie'ye sakin bir biçimde saldırabildiğini göstermektedir.(101) Breslau'lu tanınmış bir hekimin, M. Tralles'in yazısı daha ilginçtir. Hem hekim, hem şair olduğu için kendisini çifte Apollon adıyla çağırdığı M. de Haller'in ateşli bir hayranı olan bu adam, çok daha sonraları yaşamış olan tanınmış fizikçi Tralles'le karıştırılmamalıdır. Yalnız o ve Gervinus'un "*Devlerin Dağları*" adlı berbat bir didaktik şiirin yazarı olarak andığı Haller'i taklit eden kişi, bir ve aynı adam olabilirler. Bu Tralles, "*Makine-İnsan*"a karşı Latince kocaman bir kitap yazmıştır ve kuşkusuz de la Mettrie'nin daha önce sözünü ettiğimiz iğrenç ithafını kendisine unutturmak için bu kitabı M. de Haller'e ithaf etmiştir.(102)

Tralles, "*Makine-İnsan*"ın herkesi bütün hekimlerin zorunlu olarak materyalist olduklarına inandırmak istediğini söyleyerek sözlerine başlamaktadır. O, dinin şerefi ve tıp sanatını haklı çıkarmak için dövüşmektedir. Bakış açısının ne kadar safça olduğunu gösteren şey, kanıtlarını "Quadrivium"dan almakta oluşudur. Bu kanıtların gücünün, yetilerin hiyerarşisiyle orantılı olduğunu söylemese bile, onlardan çıktığını düşünmektedir. Bütün önemli sorunlarda Tralles'in Wolff'un felsefesinden alınma beylik görüşlere başvurduğu görülmektedir.

De la Mettrie mizaçların, uykunun, afyonun, ateş'in, sarhoşluğun, gebeliğin, kan almanın, iklimin ruh üzerindeki etkilerine işaret ettiğinde Tralles bütün bu gözlemlerden ruhla beden arasında belli bir uyumun var olduğu sonucundan başka bir şeyin çıkarılamayacağını söylemektedir. De la Mettrie'nin hayvanların eğitilebilirliğine ilişkin görüşleri doğal olarak Tralles'in şu düşüncelerine yol açmaktadır: De la Mettrie merak etmesin! "*Makine-İnsan*"ın maymunlar arasında yaratmayı düşündüğü krallığını kimse elinden almak istemeyecektir. Konuşan hayvanlar olanaklı olan dünyaların en yetkinine ait değillerdir.(103) Çünkü eğer öyle olmuş olsalardı, çoktan ortaya çıkmış olurlardı. Ayrı-

---

(101) Frantzen, "*Makine-İnsanın Çürütülmesi*" (*Widerlegung der l'Homme-Machine*), Leipzig, 1749; bu, 320 sayfalık bir kitaptır.

(102) Bu kitabın tam adı şudur: "*De machina et anima humana prorsus a se invicem distinctis, commentatio, libello latere aamntis autoris gallico "Homo machina" inscripto opposita et ad illustrissimum virum Albertum Haller, phil. et. med. Doct.*" exarata a D. Balthas. Ludovico Tralles, medico Vrastil-Lipsine et Vratislaviae apud Michel Hubertum, 1749.

(103) Burada Leibniz'in gerçek dünya ile ilgili kuramının en iyi bir kuram olduğu için, iyi anlaşıldığı takdirde herhangi bir gelişme veya oluşu dışarmadığını hatırlatmaya gerek yoktur.

ca konuşabilseler bile, hayvanların geometri öğrenmesi olanaksızdır. Dış bir hareket, hiçbir zaman bir iç duyum olamaz. Sinirlerin değişimlerine bağlı olan düşüncelerimiz ancak tanrısal iradeden gelmektedirler. "Makine-İnsan" hayal gücü hakkındaki düşüncelerini düzeltmek üzere Wolff'un felsefesini incelemiş olsaydı iyi ederdi.

Profesör Hollmann'a gelince, o daha ince ve daha ustaca bir tarzda sorunu ele almaktadır. Ancak onun kanıtları da Tralles'inkiler kadar zayıftır. Hollmann, yazarı belli olmayan bir yapıtla (yani *Makine-İnsan*'la) dövüşmek için kendisi de adını belirtmemekte, yergiye yergiyle karşılık vermekte ve bir Fransız'a temiz ve akıcı bir Fransızcayla karşı çıkmaktadır. Yalnız bütün bunlar soruna daha fazla açıklık getirmemektedir.(104) Hollmann'ın "*Adı Bilinmeyen Birinin Mektupları*", başka türlü düşünemeyen ve yüksek tasarımlara erişmek yeteneğinde olmayan bir makine-insanın gerçekten var olduğu varsayımının içinde taşıdığı mizahi öğe sayesinde çok tutuldu. Bu varsayım, bu mektupların yazarının ciddi kanıtlar aranmasını gereksiz kılan birtakım şaklabanlıklarına olanak sağlamaktaydı. Ancak onun bütün bu acı alayları içinde de la Mettrie'yi en çok sinirlendiren şey, "*Makine-İnsan*"ın, "*Ruhun Özü Üzerine Mektuplar*"dan yapılmış bir aşırmadan başka bir şey olmadığı iddiası oldu.

Hollmann'ın bu kitabının sonuna doğru gitgide daha bayağı bir bağnazlık kendisini göstermektedir. Yapıt, özellikle Spinozacılığa düşmandır: "Benim gözümde bir Spinozacı acınacak bir adam, zavallı ve yoldan çıkmış biridir. Eğer hâlâ onun yardımına koşmak olanaklıysa, pek fazla şeye başvurmaya gerek yoktur. Bunun için akıl kuramından alınmış pek fazla derin olmayan birkaç düşünce ve birlik, çokluk, töz hakkında açık seçik bir açıklama yeter. Bu noktalar üzerinde açık seçik ve her türlü önyargıdan arınmış düşüncelere sahip olacak her insan bir çeyrek saatlik bir süre için bile olsa Spinozacılığın hastalıklı fikirlerine kapılmış olmaktan utanç duyacaktır".

Aradan henüz bir kuşak geçmemişti ki Lessing "birlik ve bütünlük"ü (hen kai pan) ileri sürüyor; Jacobi, ahlakın kendisine savaş açıyordu. Çünkü Jacobi'ye göre yalnız başına akla boyun eğen herkes, mutlaka Spinozacılığa düşmek zorundaydı.

"*Makine-İnsan*"a karşı estirilen bu fırtına içinde bir süre için genel psikoloji ile materyalizme karşı tepki arasındaki bağlantı gözden kaybolduysa da, daha

---

(104) Geçici bir süre için yaygın bir üne kavuşmuş bir bilgin olan Hollmann, o zamanlar (1737'den itibaren) Göttingen'de profesördü. Zimmermann'a göre [Zimmermann, "*Leben des Herrn von Haller*"] Hollmann, yazmış olduğu bu "*Adı Bilinmeyen Birinin Mektubu*" (*Lettre d'un Anonyme pour servir de Critique ou de Refutation au Livre intitulé l'homme machine*) adlı yapıtını önce Göttingen gazetelerinde Almanca olarak yayınlamıştır. Daha sonra bu kitap Berlin'de Fransızca'ya çevrilmiştir. O halde Fransızca üslubun başarısı Hollmann'a ait değildi.

sonra belirgin bir biçimde yeniden ortaya çıktı. Wolfenbüttel fragmentleri'nin ünlü yazarı Reimarius, tanınmış bir yaradancı ve ateşli bir erekbilim taraftarı, o halde doğuştan bir materyalizm düşmanıydı. 1760'dan bu yana sık sık yeni baskıları yapılmış olan "*Hayvanların Sanatsal İçgüdüleri Üzerine Düşünceler*" adlı yapıtında, yaratımda var olan erekliliği ve her yerde bir yaratıcının gözle görülür izlerini kanıtlamaya çalışmıştır. O halde materyalizme karşı en güçlü tepkinin, Alman akılcılığının iki önderinde, yani Prusya kralının görüşlerinden ötürü kendisini astırmakla tehdit ettiği Wolff'la; fragmentleri, onları neşreden yayıncısı Lessing'in başına o kadar ciddi dertler açmış olan Reimarus'ta ortaya çıktığını görüyoruz. Henning'in "*İnsan ve Hayvan Ruhlarının Tarihi*" (1774) adlı yapıtı başından sonuna kadar adeta bir materyalizmin çürütülmesi denemesi olarak görülebilir. Bu yapıt, düşüncelerinin derinliği bakımından pek önemli değildir. Ancak bu zamanın kavgaları hakkında bize bilgi veren sayısız alıntıları içeren bir derin bilgi kitabıdır.

Babasının hayvanların psikolojisi üzerine araştırmalarını devam ettirmiş, usta bir hekim ve bağımsız fikirli bir düşünür olan, Wolfenbüttel fragmentlerinin yazarının oğlu, daha sonra Göttingen'de yayınlanmakta olan "Bilimsel ve Edebi Dergi"de, "*Cisimsel Hatıraların ve Maddi Bir Hayalgücü Yetisinin Olanaksızlığı*" üzerine bir dizi "*Düşünceler*"ini bastırdı. Bu düşünceler veya savlar, XVIII. yüzyılın materyalizme tepkisinin en sağlam ürünü olarak kabul edilebilirler. Bununla birlikte bu savların yayınlanmasından bir yıl sonra Könisberg'te bir başka yapıt ortaya çıktı. Bu, artık sırf materyalizme karşı çıkmak için yazılmış bir yapıt değildi. Ancak gene de bir süre için bilime yükselme olanağına sahip olan insanlar için materyalizme ve her türlü eski metafiziğe son veren bir etkide bulundu.

Ancak felsefenin çok derin bir yeniden biçimlendirilmesine katkıda bulunan olay, önce, materyalizmin eski metafiziği bozguna uğratması oldu. Yetkili kişilerin kendisini çürütmek için girişmiş oldukları bütün çabalarına karşın materyalizm yaşamaya devam etmekteydi. Ve belki daha az tekelci bir biçimde kendini ortaya koydukça daha da çok taraftar kazanıyordu. Forster ve Lichtenber gibi adamlar adamakıllı bir biçimde bu dünya görüşüne yönelmekteydiler. Hatta Herder ve Lavater gibi dinci ve mistik bir karaktere sahip olan kişiler bile kendi görüşleri içine materyalizmden alınmış sayısız fikirleri katıyorlardı. Materyalizm, özellikle pozitif bilimler alanında sessiz sedasız ilerlemesine devam etti. Öyle ki hekim Reimarus yukarıda sözünü ettiğimiz "*Düşünceler*"inde haklı olarak, son zamanlarda kaleme alınmış olan bütün yazılarda değilse bile hiç olmazsa onların çoğunda, zihinsel işlemlerin bedensel işlemler olarak tasarlandıklarını belirtmektedir. Felsefenin boş yere o kadar saldırılarından sonra materyalizmin dürüst bir düşmanının 1780'lerde gördüğü ve yazdığı budur. Aslında o

zamanlar, üniversitelerin felsefesinin bütünü materyalizme karşı bir denge oluşturma yeteneğinden yoksundu. Leibniz'in gerçekten materyalizmden daha tutarlı göründüğü nokta tam olarak unutulmamıştı. Ama gücünü kaybetmişti. Kuşkusuz hemen hemen materyalizmin bütün düşmanları yeri geldiğinde, dış dünyadan alınan birçok hareketin bilen öznede bir iç birliğe, duyum ve düşünceye dönüşmesinin olanaksızlığı üzerinde özellikle duruyorlardı. Ama bu kanıt, hiçbir değeri olmayan birtakım başka kanıtlar içinde kayboluyordu veya o kadar canlı olan materyalist kanıtlar karşısında güçsüz bir soyutlama gibi görünüyordu. En sonunda ruhun basitliğine ilişkin olumlu sav, tümüyle dogmatik bir biçimde ele alınıp çok şiddetli tartışmalara yol açtığında, en güçlü bir kanıt en zayıf bir kanıt durumuna düşürülmüş oldu. Monadlar kuramının değeri, sadece atomculuğu devam ettirerek onu daha ileriye götürmesinden ve yetkinleştirmesinden ileri gelir. Öncel uyum kuramı, ancak doğa yasalarının zorunluluğu kavramının kaçınılmaz bir dönüşümü olarak haklı görülebilir. Basit birtakım görüşlerden türetilip bu biçimde materyalizmin karşısına dikildikleri takdirde, bu iki önemli kuram bütün inandırıcı güçlerini kaybederler.

Öte yandan materyalizm de kesinlikle var olan boşluğu doldurabilecek ve egemen bir sistem olarak kendisini kabul ettirebilecek bir durumda değildi. Eğer bu olayı açıklamak için sadece üniversite gelenekleriyle sivil ve dinsel otoritelerin etkisine başvurursak çok yanılırız. Çünkü bu etki, güçlü ve evrensel bir görüş karşısında uzun zaman direnemezdi. Tersine, materyalist dogmatiğin hiç değişmeyen tekdüzeliğinden herkes ciddi olarak yorulmuştu ve yine herkes yaşam, şiir ve pozitif bilimlerin, kendisini yeniden canlandırmasını istiyordu.

XVIII. yüzyıl Almanya'sının entelektüel gelişimi, materyalizme uygun değildi. Bu gelişim ancak bu yüzyılın ortalarına doğru belirgin bir biçimde ortaya çıkan, fakat yüzyılın başından beri kendisini gösteren idealist bir eğilime sahipti. Başlangıç noktası olarak yüzyılın sonları alınırsa, Alman ulusunun idealist eğiliminin ancak Schiller ve Goethe ile birlikte akılcı dönemin verimsiz basitliği ve bayağı faydacılığına üstün geldiği izlenimi edinilebilir. Oysa burada birleşen çeşitli akımların kaynağına kadar çıkılırsa, tümüyle farklı bir tablo gözlerimizin önüne serilir. Ta XVII. yüzyıl sonlarından bu yana Almanya'nın en keskin görüşlü insanları, ülkelerinin diğer ülkelerin ne kadar gerisinde kaldığını anlamışlardı. Özgürlük, entelektüel ilerleme, ulusal bağımsızlık yönünde bir eğilim, bu entelektüel hareket derinleşip genelleşinceye kadar bireysel hareketler olarak, en değişik alanlarda, çeşitli biçimler altında kendisini göstermiştir. XVIII. yüzyıl başlarında yaşamış olan Alman akılcıları, Goethe ve Schiller'in sürekli olarak kendisiyle kavga halinde oldukları o pısırık Berlin toplumundan çok farklıydılar. Bu dönemde artık sadece düşünceye bir ayakbağı ve ilerlemeye bir engel olarak görülen taşlaşmış gelenekçiliği yıkmak için mistisizm ve akılcılık el ele

vermekteydi. Arnold'un "*Kiliseler ve Sapkın Mezhepler Tarihi*" (1699) adlı çok önemli yapıtından bu yana, yüzyıllar boyunca haklı davaları uğrunda can vermiş olan kişi ve gruplara karşı duyulan saygı, Almanya'da düşünce özgürlüğünün güçlü bir yardımcısı olmuştu.(105) Bu idealist hareket noktası, Alman akılcılığının belirgin niteliğini oluşturmaktadır. Hobbes, devletindeki yöneticiye genel bir boş inancı din olarak ortaya koyma hakkını verdiği, Voltaire, köylülerin çiftlik sahiplerine olan borçlarını ödemeleri ve derebeylerine boyun eğmeleri için Tanrı'nın varlığına olan inancın korunması gerektiğini söylediği halde, Almanya'da, doğrunun ezilenlerin, sömürülenlerin, kendilerine iftira edilenlerin yanında olduğu ve güç, mevki ve paraya sahip olan Kilisenin doğal olarak doğruyu ezmeye ve bastırmaya eğilimli olduğu fark edilmeye başlanıyordu.

Zihinlerin faydacı eğilimi bile Almanya'da idealist bir nitelik gösteriyordu. Almanya'da sanayi, İngiltere'de olduğu gibi olağanüstü bir ilerleme göstermedi. Orada, İngiltere'de olduğu gibi kısa bir süre içinde topraktan kentlerin fışkırması, büyük girişimciler elinde zenginliklerin birikmesine tanık olunmadı. Yoksul vaizler ve öğretmenler halka neyin yararlı olabileceğini kendi kendilerine sordular ve yeni okullar kurmak, var olan okullara yeni öğretim dalları eklemek, namuslu burjuvazinin mesleki eğitimine yardımcı olmak, kırlarda tarımı iyileştirmek, bir yandan her mesleğin gerektirdiği özel etkinlikleri geliştirirken, öte yandan genel entelektüel düzeyi yükseltmek, son olarak çalışmayı erdemin hizmetine koşmak üzere işe giriştiler. Buna karşıt olan atılım, yani yüce ve güzel olana doğru yönelim, klasik edebiyat döneminin başlangıcından çok zaman önce hazırlanmış ve gelişmişti. Bu ilerleme hareketi de okulların bünyesinde doğdu ve gelişti. Alman üniversitelerinde Latince tekelinin ortadan kalkması, eski klasik öğretimin yeniden değer kazanması ile aynı zamana rastlar. Bu öğretim, tanrıbilim öğrenmek için Latince'nin, Latince öğrenmek için de tanrıbilimin incelendiği o zavallı dönem boyunca hemen hemen bütün Almanya'da son derecede acıklı bir düzeye inmişti.(106) Bu dönemde klasik yazarların yerine,

---

(105) Bkz: Biedermann, "*Deutschland im XVIII. Jahrhundert*", Leipzig, 1858, II, s. 392 ve sonrası.

(106) Bkz: Justi, "*Winkelmann*", I, s. 25; Bu yapıtta 23 ve daha sonraki sayfalarda XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Almanya'daki okulların durumu hakkında ilginç bilgiler bulunmaktadır. Biz yalnız şu noktaya dikkati çekeceğiz: Yunan dilini az bilmesine karşın Winkelmann'ın hocası Tappert, hiç kuşkusuz bu dönemin yenilikçi insanlarından biriydi. Bu insanlar bir yandan okul programlarına yeni öğretim dallarını ekleyerek yaşam ihtiyaçlarını göz önüne alıyor ve Latin dilinin tekelci egemenliğine son veriyorlar; öte yandan XVII. yüzyılın geleneksel yöntemini terk ederek Latince incelemelerine hümanist bir yön kazandırıyorlardı. XVII. yüzyılın başlarında liselerde (Gymnasium) birçok noktada "Sturm" geleneklerine bağlanıldıysa, bu salt bir rastlantı sonucu olmamıştır. Dolayısıyla eğer Cicero'yu taklit etmek yönünde ateşli çabalara girişilmişse, bunun nedeni Latince'ye karşı duyulan geleneksel saygı değildir; o, güzellik ve üslup inceliği ile

hepsi de aşırı ölçüde Hıristiyancı bir zihniyete sahip yeni-Latin yazarları geçmişti. Yunanca bütünüyle ihmal edilmişti veya onunla ilgili olarak sadece Yeni Ahit ve bir ahlak özdeyişleri kolleksiyonuyla yetiniliyordu. En ünlü Hümanistlerin haklı olarak yazarların başında saydıkları ve İngiltere'de ulusal eğitimin yararına olarak sarsılmaz bir saygınlık ve otoriteye sahip olan şairler, Almanya'da hemen hemen hiçbir iz bırakmaksızın okul programlarından kaybolmuşlardı. Üniversitelerin kendilerinde bile klasik dil ve edebiyat üzerine çalışmalar ihmal edilmekteydi. Yunan edebiyatı tamamen yüz üstü bırakılmıştı. Bu çok düşük düzeyden, F. August Wolff'la başlayan Alman filolojisinin parlak dönemine ani bir sıçramayla veya dışarıdan gelen bir devrimle geçilmedi. Ona uzun yıllar süren zahmetli çalışmalar sonucunda ve Almanya'da İkinci Rönesans olarak adlandırılması olanaklı olan güçlü entelektüel hareketle ulaşıldı. Gervinus XVII. yüzyıl sonları ve XVIII. yüzyıl başlarında yaşamış ve "boş zamanlarında gezintiye çıkmak yerine şiirler karalamaya çalışmış" olan "eski çağa aşık bilginler, malzeme toplayıcıları"yla, o "son derecede sıradan insanlar"la alay eder. Ama şiir yetenekleri pek kuvvetli olmayan bu aynı bilginlerin okullara, sessiz sedasız diğer bir zihniyeti sokup benimsetmiş olduklarını unutur. Bunlar esin gücünden yoksundular; ama gençliğin tutkulu heyecanı içinde yetişecek olan yeni bir kuşağın ortaya çıkışını beklerlerken, hiç olmazsa, belli bir amaç peşinde koşmaktaydılar ve iyi niyetliydiler. Klasik devirden hemen önce yetişmiş olan Uz, Gleim, Hagedorn vb. gibi hemen hemen bütün dikkate değer şairler üzerinde okulun etkisi görülebilir.(107) Şurada, Almanca şiirler yazılıyordu. Öbür yanda, Yunan yazarları okunuyordu. Ama bu iki eğilimin de kendisinden çıktığı zihniyet aynıydı ve

---

ilgili olarak yeniden doğmuş olan bu estetik zevk sayesinde ortaya çıkmıştır. Bu yönde gelişen okul reformunun en çarpıcı bir örneği olarak, Nürnberg müfettişi Feuerlein'in etkinliğini hatırlatmakla yetineceğiz. Bkz: V. Raumer, "*Gesch. der Pœd.*", 3. baskı, s. 101 ve sonrası. Sadece V. Raumer'in, Feuerlein'in Almanca ve pozitif bilimler alanında olduğu gibi, Yunan ve Latin dillerinin öğrenimini iyileştirme alanında da gösterdiği çabalarını yeter derecede ortaya koymamış olmasından ötürü üzgünüz. Feuerlein'i bu yola itmiş olanlar, başlıca, derin bilgi sahibi bir bilgin olarak çok tanınmış birisi olan Morhof ve Ansbach rektörü bilgin Köhler'dir. Bu Köhler'in okulundan "*Institutiones rei Scholasticoe*" (1715) ve "*Griechische Chrestomathie*" (1751) adlı yapıtlarını yayınlayarak bu yeni reform hareketinin zaferini tamamlayan Jean-Mathias Gesner çıkmıştır. Bkz: Sauppe, "*Weimarische Schulreden, VIII, Johann-Mathias Gesner*", Weimar, 1856.

(107) Daha sonraları çağdaşlarının Alman Horatius'u olarak kendisine hayran olacakları Uz, Gesner'in de içinden çıktığı Ansbach lisesinde (gymnasium) okumuştur (Bir yukarıdaki nota bakınız). Gleim, Yunanca'nın aslında geri olduğu, fakat o ölçüde de Latince ve Almanca şiirler yazıldığı Vernigerode'dan gelmiştir [Bkz: Proehle, "*Gleim auf der Schule*", Progr. Berlin, 1857]. Halle'de gençler, *Anacreon*'u sevenler cemiyetini kurmuşlar ve onu Yunanca'sından okumaya başlamışlardır. Biri şair, diğeri sanat eleştirmeni olan iki Hagedorn da, Gervinius'un dediğine göre ünlü bilgin Jean Alb. Fabricius'un iyi kitaplar, "kötü şiirler" yazdığı Hamburg'dan gelmişlerdir.

liselerde eski klasik incelemelerin canlandırılmasında en çok sözü geçmiş biri olan Jean-Mathias Gesner, aynı zamanda bir gerçek yaşam aşığı ve Alman dilinin geliştirilmesinin en büyük savunucularından biriydi. Leibniz ve Thomasius, kendi dillerinin kültüründen diğer ulusların edinebilecekleri faydalara boşuna dikkati çekmemişlerdi.(108) Thomasius, üniversitelerdeki derslerin ve bilimsel inceleme yazılarının dili olarak Almanca'nın kullanılmasını sağlamak için büyük kavgalar vermek zorunda kalmıştır. Bu dava XVIII. yüzyılda yavaş yavaş başarıya erişti ve çekingen Wolff bile felsefi yazılarında ulusal dilden yararlanarak, Alman ulusçuluğu yönünde doğmakta olan heyecana katkıda bulundu.

İlginç bir durum: Şiire hiç yeteneği olmayan insanlar, onun gelişmesini hazırlamayı üstlenmişler; skolastik zihniyetli ve zevkleri aşağı düzeyden olan bilginler yurttaşlarını, insan özgürlüğünün yüce basitliğini ve türlerini anlayabilecek bir duruma getirmişlerdir.(109) Winckelmann ve Lessing'in ortalığı aydınlatmak üzere ortaya çıkışlarına kadar eski klasik edebiyatın görkeminin hemen hemen unutulmuş olan hatırası, zihinleri ne araştırıcıların, ne de onlara kılavuzluk edenlerin hakkında açık bir düşünceye sahip olmadıkları bir güzellik idealine doğru itti. XVIII. yüzyıl başlarından bu yana tek tek bazı noktalarda eğitim ve bilim yoluyla Yunanlılara yaklaşma arzusu ortaya çıkmıştı. Bu arzu yıldan yıla artmıştı. Sonunda Schiller derin incelemeleriyle akılcı bir biçimde çağdaş dehayı, eski Yunan-Roma dehasından ayırdı. Aynı zamanda Yunan sanatı, bazı kayıtlar altında kesin bir biçimde örnek ödevi görebilecek bir sanat olarak kabul edildi.

İdeale erişme çabaları bütün XVIII. yüzyıl Almanya'sının belirgin özelliğini oluşturur. Bu dönemde güçlülükte, zenginlikte, siyasal alanda saygınlıkta ve dışa dönük girişimlerde Avrupa'nın en gelişmiş uluslarıyla yarışmaya girmek henüz düşünülmüyordu. Ancak hiç olmazsa en yüce ve en soylu incelemelerde onları geçmek için çaba sarf ediliyordu. Böylece Almanya'nın henüz İngiltere ile yarıştırabileceği hemen hemen hiçbir önemli temsilcisi olmadığı bir zamanda Klopstock Alman ve İngiliz sanatlarının rekabetini ilan etti. Daha sonra güçlü eleştirisiyle Lessing, en görkemli girişimlere yolu açmak üzere, sahte otoritelerin ve yetersiz modellerin kabul ettirdiği bütün engelleri yıkıp geçti.

Almanya'da, dış etkiler bu aynı zihniyet içinde alındılar. Onlara sadece edilgin bir biçimde boyun eğilmedi. Onlar aynı zamanda özümlendiler ve dönüşüme uğradılar. Daha önce, İngiliz materyalizminin Almanya'da çok erken-

---

(108) Thomasus ve etkisi ile ilgili olarak özellikle Biedermann, "*Deutschland im XVIII. Jahrhundert*", II, s. 358 ve sonrasına bakınız.

(109) Bu konuda özellikle karakteristik bir örneği, Berlin'li profesör Damın hakkında çizmiş olduğu o mükemmel portresiyle Justi vermektedir [Justi, "*Winkelmann*", I, s. 34 ve sonrası]. Bu Damın, Yunanca, özellikle Homeros incelemeleri üzerinde önemli bir etkide bulunmuştur.

den tutunduğunu, ancak büyük başarı kazanamadığını görmüştük. Almanya'da Hobbes'un iki yüzlü tanrıbilimi yerine evrenin temeli olarak gerçek bir Tanrı ve bir düşünce isteniyordu. Newton ve Boyle'un yüce ve görkemli bir evren tasarımı yanında yapay bir mucize kuramını sürdürme tarzları da Alman akılcılığının önderleri arasında daha iyi bir kabul göremezdi. Yaradancılarla daha iyi anlaşılıyordu. Ancak Almanya'da en büyük etkiyi yapmış olan Shaftesbury'dir. Shaftesbury, dünya görüşünün soyut açık-seçikliğini, akıl yürütmeyi doğru sınırları içinde tutan bir ideal sevgisi ve şiirsel hayal gücüyle birleştiriyordu. Öyle ki o, "eleştiri felsefesi"ne ihtiyacı olmaksızın Kant'ın felsefesinin zihin ve yüreğin barışına ilişkin sonuçlarını adeta önceden haber veriyordu. Leibniz'e dayanıldığı izlenimi verilmekle birlikte aslında evrenin yetkinliği görüşü de Shaftesbury'ci bir yönde yorumlanıyordu. Başka deyişle bu konuda cümleler Leibniz'den, ama yorum Shafterbury'den alınıyordu. Böylece Schiller'in gençlik felsefesinde rastlandığı gibi, yaratılmamış özlerin mekaniği yerine evrenin güzelliğine dizilen şiirler geçmeye başladı. Bu şiirlerde dünyanın bütün kötülükleri, ondaki genel uyumu daha iyi açığa çıkarmaya yarıyorlar ve tablodaki gölgeyle müzikteki ses uyumsuzluğunun görevini üstleniyorlardı.

Bu düşünce ve duygu alanına Spinozacılık, materyalizmden çok daha iyi bir biçimde uymaktadır. Ayrıca Spinoza'nın XVIII. yüzyılda Almanya'daki entelektüel hareketin önderleri üzerine yapmış olduğu etki kadar başka hiçbir şey bu iki sistemi birbirinden daha iyi bir biçimde ayırt ettiremez. Bununla birlikte bu insanların hiçbirinin sözcüğün gerçek anlamında "Spinozacı" olmadıklarını unutmamak gerekir. Spinozacılıkla ilgili olarak, sadece var olan her şeyin birliği, meydana gelen her şeyin düzenliliği, tin ve doğanın özdeşliği gibi birkaç ana düşünce ile yetinilmekteydi. Yoksa kimse bu sistemin biçimi veya farklı önermelerinin zincirlenişiyle hemen hemen hiç ilgilenmiyordu ve eğer Spinozacılığın doğal düşüncenin zorunlu bir sonucu olduğu söyleniyor idiyse, bu onun matematik kanıtlarının kesinliğini kabul etmek anlamına gelmiyordu. Sadece Hıristiyan skolastiğinin geleneksel tasarımına karşıt olması anlamında bu evren tasarımının bütününün her türlü ciddi düşüncenin gerçek amacı olduğuna inanılıyordu. Bakınız usta Lichtenberg bu konuda ne demekteydi: "Eğer içinde yaşadığımız dünya daha sayısız yıllar boyunca devam edecek olursa, herkesin kabul edeceği din, saf bir Spinozacılık olacaktır. Kendi haline bırakıldığında akıl, Spinozacılıktan başka hiçbir sonuca götürmez ve götüremez".(110) O halde içinde o kadar yanlış sonuçları gizleyen matematik ifadelerinden kurtarılarak düzeltilmesi gereken Spinozacılığa, kuramsal felsefenin erişebileceği en son sistem olarak değil, bir din olarak bakılıyor ve o bu niteliğiyle yüceltiliyordu. Kuramsal ma-

(110) Lichtenberg, "*Vermischte Schriften*", yay. Kries, II, s. 27.

teryalizme doğru bir eğilimi olmakla birlikte dindarca bir zihniyete sahip olan Lichtenberg'in gerçek düşüncesi buydu. Kuramsal olarak daha tutarlı ve ayrıntılarda daha doğru olmakla birlikte hiç kimse geleceğin dinini Hobbes'un sisteminde görmüyordu. Spinoza'nın "Tanrı veya Doğa"sında (Deus sive Natura), Tanrı, maddenin arkasında kaybolmaz. O, gözlerimize doğa olarak görünen bu büyük Bütün'ün iç yüzüdür ve bu niteliğiyle orada bulunur, yaşar.

Goethe de Spinoza'nın Tanrı'sının soyut bir kavram, yani bir hiç olarak ele alınmasına karşı çıkmaktaydı. Çünkü ona göre tersine bu Tanrı, her şeyden daha gerçek olan birlik, kendi kendine "Ben var olanım, olgusal yaşamının bütün değişmelerinde olacağım şey olacağım" diyen canlı birliktir. Goethe, dünyaya ancak dıştan bir itmede bulunan Newton'un Tanrı'sından kararlı bir biçimde uzaklaştıkça, özü bakımından yaratıkların bütün kavramlarının üstünde olmakla birlikte insana evren olarak görünen iç, biricik varlığın Tanrı olduğu fikrine daha çok yaklaşıyordu. Goethe daha ilerki yaşlarında yabancı bir kuram üzerinde tatsız bir izlenim bıraktığı zaman, Spinoza'nın "*Etika*"sına sığınıyor ve şöyle diyordu: Bu kitapta ben, bütün yaşamımı kendisine göre ayarladığım doğuştan sahip olduğum anlayışı, "bana doğada Tanrı'yı ve Tanrı'da doğayı görmeyi öğreten" anlayışı, bütün saflık ve derinliğinde yeniden buluyorum.(112)

Goethe'nin "*Doğa Sistemi*"nin, gençliğinde üzerinde bırakmış olduğu izlenim hakkında da bize bilgi vermeye özen gösterdiğini biliyoruz. D'Holbach hakkında verdiği o çok haksız yargısı, birbirlerinden tümüyle farklı iki entelektüel akım arasındaki karşıtlığı o kadar çarpıcı bir biçimde göstermektedir ki burada zamanının ideale susamış gençliğinin bir temsilcisi olarak sözü bizzat Goethe'nin kendisine bırakabiliriz: "Böyle bir kitabın nasıl tehlikeli olabileceğini anlamıyorduk. Bize o kadar sıkıcı, o kadar tatsız tuzsuz, o kadar ruhsuz bir kitap olarak görünüyordu ki hemen hemen onu görmeye bile tahammül edemiyorduk".

Goethe'nin bundan sonra belirttiği ve gençlik düşüncelerinin alanına ait olan diğer görüşlerinin büyük önemi yoktur. Onlar sadece bize kendisi ve diğer genç edebi meslektaşlarının bu yapıtta "tatsız, hatta tiksinti verici bir yaşlılık ürünü"nden başka bir şey görmediklerini göstermektedir. O zamanlar dolu, bütün bir yaşam isteniyordu. Bu ise kuramsal ve polemik bir yapıtın ne verebileceği, ne de vermesi gereken bir şeydi. Bu, akılcılıktan ruhun doyurulmasını istemek demekti. Oysa buna ancak şiir alanında rastlanabilirdi. Evren en yüce bir başyapıt olmuş olsa bile, onu meydana getiren öğeleri çözümlemekle, toplu bir

---

(111) Ant. Dohrn tarafından "*Westermanns Monatshefte*"de yayınlanan ve Bergmann'ın "*Philos. Monatshefte*"de yeniden bastırdığı (IV, s. 516, Mart 1870) Goethe'nin mektubuna bakınız.

(112) "*Annalen*" (1811)'de Jacobi'nin "*Von den Göttlichen Dingen*" adlı kitabından söz ederken.

görüşle onun güzelliğinden zevk almanın birbirinden bambaşka şeyler olduğu düşünülmüyordu. "*İlyada*"yı hecelemeye kalkarsak, onun güzelliği ne olur? Oysa d'Holbach kendi tarzında en zorunlu bilimi hecelemek görevini yüklenmişti. O halde Goethe'nin onun hakkındaki yargısını şu sözlerle tamamlamasına şaşmamalıdır: "İçinde bütün yaratıkları ile birlikte dünyanın, bütün yıldızları ile birlikte göğün kaybolduğu tanrıtanımazcılığın bu acıklı yarı-karanlığında, ne büyük bir boşluk duygusu duyuyorduk! Demek ta başlangıçtan beri hareket te bulunan ve sağda, solda, her yerde, hareketleriyle rahatlıkla varlıkta meydana gelen sonsuz olayları yaratan bir madde vardı! Bütün bunlara da razı olabilirdik, eğer yazar harekette olan maddesiyle gözlerimizin önündeki dünyayı gerçekten kurmuş olsaydı! Ancak o, doğayı bizden iyi tanıyor görünmemekteydi. Çünkü yolunu birkaç genel düşünce ile işaretledikten sonra, doğadan daha yüce veya doğadan daha üstün bir doğa gibi görünen şeyi, maddi, ağırlığı olan, herhangi bir biçim ve kendine özgü doğrultudan yoksun olan bir doğaya dönüştürmek üzere, bu düşüncelerini derhal terk ediyor ve böylece çok şey kazandığını zannediyordu"

Öte yandan Alman gençliği, kuşkusuz, "hiçbir maddenin düşünemeyeceği"ni ileri süren üniversite felsefesinin kanıtlarını da hiçbir biçimde kullanamazdı. "Bununla birlikte", Goethe sözlerine böylece devam etmektedir, "eğer bu kitap bize bir zarar verdiyse, bu bizi tüm gücüyle her türlü felsefeye ve özellikle metafiziğe sonsuza dek düşman etmesi bakımından oldu. Bunun üzerine biz, daha büyük bir enerji ve tutkuyla canlı bilim, deney, eylem ve şiirin üzerine atıldık".(113)

(113) Bkz: "*Wahrheit und Dichtung*", XI. Kitap.