

zenginliklerini pazarın anonim ötekisi aracılığıyla harcayabilirler. Zenginliğin birikimi, öyleyse yoksulun özgürlüğüyle sadece bağdaşmakla kalmaz, ona bağımlı hale de gelir. İnsanlar arasında bölüşümü eşit ve realist bir yapıya büründüren şey, işte bu görünmez eldir.

İnsanlar kendi çıkarları peşinde koşarken, görünmez bir elin onları genel çıkarları da sağlama yoluna sokacağını, ekonomik kurumların bu şekilde kendiliğinden doğacağını öne süren Adam Smith, bu özgürlüğün, ahlaki bozulma tehlikesi dikkate alındığında, bir bedeli olduğunu düşünür. Çünkü zenginler, rekabetten kurtulmaya çalışarak refah ve zenginliklerini sağlayan sistemin temellerini ortadan kaldırma eğilimi sergilerler. Yoksullar ise mekanik bir iş ve çalışma sürecinin hayatlarını anlamsızlaştıran, kendilerini yurttaş ve asker olarak yararsız hale getiren aptallaştırıcı ve yabancılaştırıcı etkisine maruz kalırlar. Smith her iki alanda da çözümün devletten gelmesi gerektiğini söyler. Buna göre, ekonomik konularda müdahaleden sakınması gereken devlet, zenginlerin ya da mal sahiplerinin pazara zarar veren söz konusu eğilimleriyle baş etmek için tekelsizliği önleyen tedbirler alacak; mekanik iş ve çalışmanın yoksullar üzerindeki olumsuz etkisini bertaraf etmek amacıyla da sağlam bir eğitim ve özgürlükler sistemi tesis edecektir. Ona göre, eğitim ve inanç özgürlüğü, emekçinin ahlaki bir karakter oluşturmasına imkân sağlayacak bir ahlaki cemaatin tesisini mümkün kılan en önemli dayanak noktalarıdır.

Özçıkârın eseri olan ekonomik sisteme ve adalet erdemini kurumsallaştıran hukuk sistemine ek olarak, demek ki Smith politika felsefesiyle de meşgul olmuştur. Politika, ona göre, temel strateji ya da siyasetlerle, gelirlerle ve silahlarla ilgili olan bir sistemdir. Buna göre politika, her şeyden önce pazarın korunmasını ve gelişimini temin edecek, ticareti kolaylaştıracak araçları, yerel ve genel hizmetleri ve bu arada savunmayı sağlamlaştırmakla yükümlüdür. O, devletin gelirlerinden hareketle, siyasetçinin veya hükümetlerin, yurttaşın pozitif erdemleriyle ilgili olan ya da en azından bu tür erdemleri geliştirmeyi mümkün kılacak eğitim ve kültür politikaları geliştirmesi gerektiğini savunur. Smith, hükümetin görev ve fonksiyonlarını bunlarla sınırlar, zira fazlası bireylere iyi hayatla ilgili birtakım telakkiler empoze etmeyi içeren tiranlığa yol açabilir.

ON ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FRANSIZ AYDINLANMASI

Aydınlanma, hareketinin İngiliz ve İskoç Aydınlanması'ndan sonra bir diğer uğrağı, hatta Aydınlanmanın bizatihi kendisiyle özdeşleştirilen temel uğrağı, Fransız Aydınlanması'dır. Başka bir deyişle, Fransız Aydınlanması, sadece Aydınlanma felsefesi diye adlandırılan entelektüel oluşumun ruhunu temsil etmekle kalmaz, fakat bu ruhu gerçekten oluşturur. Çünkü Fransız Aydınlanması, Rousseau bir kenara bırakılacak olursa, her ne kadar Hume veya Kant ayarında birinci sınıf veya üst düzey dâhi filozoflar tarafından temsil edilmese de bilimciliğı, ilerlemeciliğı, bütüncül din eleştirisi, iyimserliğı, reformizmi ya da ütopyizmi ve de meşhur Encyclopédie'siyle Aydınlanmanın bütün karakteristik özelliklerini sergiler. Bu açıdan bakıldığında, o hem yıkıcı ve eleştirel bir yönelimi hem de kurucu veya yeni baştan inşa edici bir tavrı yansıtır.

Fransız Aydınlanması, adeta bir parti çizgisine sahip belli bir entelektüeller topluluğı içinde bir araya gelen, Montesquieu, Diderot, D'Alembert, Helvétius, Condillac, Voltaire gibi Fransız filozofları ya da philosopheları tarafından temsil edilmiştir. Metafizik sistemlerden ve soyut düşünceden nefret

eden bu entelektüeller kendilerini ifade etmek için philosophe terimini kullanmaktaydılar. Bunun da nedeni, onların kendilerini klasik anlamda bir filozof olarak değil fakat insanları daha iyi ve daha mutlu kılmak amacıyla topluma ilişkin araştırmaya adanmış yazarlar, reformcular ve propagandacılar olarak görmeleriydi. Çağlarının yeni bir çağ olduğunu düşünen, dolayısıyla kendilerini de yeni baştan değerlendirme veya tanımlama ihtiyacı duyan söz konusu Fransız filozofları, Avrupa'nın, barbar ve karanlık olduğunu düşündükleri bir çağdan nihayet çıkmakta olduğuna inandıkları için bunun gereğini yapacak ve bu süreci hızlandıracak kimseler olarak, neredeyse tam bir parti disipliniyle hareket ettiler. Gerçekte bir siyasal parti oluşturmasalar bile, mevcut devlet veya politik düzenle kilisenin muhalifleri olarak bir sağ, bir solu ve bir de merkezi olan bir partinin üyesiymiş gibi davrandılar ve ortak bir "aydınlatma" politikasının inaçlı teorisyen ve pratisyenleri olarak çalıştılar.

Gerçekten de Fransız Aydınlanmacıları ya da philosopheları, sayısal olarak her geçen gün genişleyen mutsuz orta sınıfın temsilcileri olarak hareket ediyorlardı. Eski imtiyazlı sınıf ve kurumların yani aristokrasinin ve kilisenin, kadim düşünce ve klasik otoritelere bağlanma eğilimi gösterdiği yerde, onlar artık okuyabilen orta sınıf üyelerine yeni reformist düşüncelerini aktardılar. Orta sınıfın biraz daha varlıklı üyelerinin tuttuğu pansiyonlarda yaşayıp, kafe ve salonlarda tartışan bu filozoflar, büyük ölçüde 17. yüzyıl filozoflarının düşüncelerini miras almışlardı. Gerçekten de onlar Descartes, Newton, Locke, Bayle gibi 17. yüzyıl filozoflarının görüşlerini genelleştirip, din, eğitim, politika başta olmak üzere hemen her alana uygulama ve yaygınlaştırma çabası içinde oldular. Söz konusu reformcular daha doğrusu, Kilisenin artık yerine getiremediğine inandıkları bir manevi liderlik hizmeti sunmaya; "aklın Tanrı, Newton'un düşüncelerinin İncil ve kendilerinin de birer peygamber olacağı" yeni bir din yaratmaya çalıştılar.

Fransız Aydınlanmacıları yeni düşünceleri, yazdıkları kitaplara, birlikte kaleme aldıkları meşhur Ansiklopedi'ye aktararak, geniş kitlelere ulaştırmaya çalıştılar. Evrenin bütün gizlerini çözeceğine inandıkları aklın, toplumu ve bireysel davranışı yöneten kuralları ıslah edeceğine sarsılmaz bir inanç beslediler. Bundan dolayı da teorik düşünen filozoflar olmak yerine, bütün insanların refah ve mutluluğunu amaçlayan pratik ve faydacı filozoflar olmayı seçtiler.

Söz konusu Fransız filozofları, devlet için olabilecek yegâne meşruiyetin yurttaşlarının iyiliği ve mutluluğu için çalışmak olduğuna inanıyorlardı. İnsanların da akli olmaları ve davranışları gerektiğini savunan bu filozoflar, tek tek insanların, akıllarını kullandıkları takdirde, kendileri için gerçekten iyi olanı bulup, ona erişmenin yollarını kolaylıkla keşfedebileceklerini; bu yüzden insanlara hayatlarını kendi bilgileri, akıl ve deneyimlerine dayanarak düzenleme imkânının sağlanması gerektiğini öne sürdüler. İnsanları eşit kılan şeyin akıllarını kullanma yeteneği olduğuna inanıyorlardı; yasaların yurttaşların taleplerine göre düzenlenmesi ve insanların haklarını koruması gerektiğini söylediler. Aklın ve bilimin yardımıyla gerekli ilerlemenin temin edileceğinden emin olan bu filozoflar, şu halde her şeyi reformdan geçirme ve daha iyi bir gelecek inşa etme konusunda tam bir iyimserlik sergilediler. Referans noktaları doğaydı; yani, her şeyde insanların ve kurumların uyması gereken bir doğal düzen bulunduğunu savundular. Kendi aralarında doğal sistemleri tanımlama noktasında farklılık gösterebilirler bile, doğal bir ahlak, doğal bir hukuk, doğal bir din ve doğal bir ekonomik düzen olduğuna inanıyorlardı. İnsan haklarını keşfedenler onlar değillerdi, fakat bu hakları akıl ve bilim yoluyla kurulacak yeni bir ahlaki ve sosyal cennetin temeli yaptılar.

Fransız Aydınlanmacıları, sadece doğanın değil, fakat insan davranışının gizlerine de nüfuz edebilmek için haklı olarak düşünce özgürlüğü talebinde bulundular. Özellikle dinde var olduğuna inandıkları akıldışı unsurlara ve batıl inançlara savaş açtılar. Saraya ve baskıcı yönetim biçimlerine şiddetle karşı çıkarken, gün geldi reformları alabildiğine hızlı ve etkili bir biçimde hayata geçirecek bir despotizmin savunuculuğunu yaptılar. Geleneksel dine savaş açan bu filozofların gözünde, geleneksel Hıristiyan Tanrısı, Newton'un düzenli işleyen dünya makinesinin yaratıcısı olamayacak kadar, keyfi ve kaptıslıydı. Bu yüzden, kendileri çoğunluk ateizmi benimsemiş olsalar bile, inançsızlığın halk için tehlikeli olacağı düşüncesinden hareketle deist bir Tanrı anlayışı benimsediler. Aydınlanma filozofları,

Hıristiyanlığın Tanrının cennetinden kovulmuş günahkâr insan anlayışını da reddettikleri için geçmişten bir bütün olarak koptukları gibi, şimdiki de reddederek parlak bir gelecek yaratacak, beşeri kurumları göksel cisimlerin hareketi kadar uyumlu ve dengeli hale getirecek reformların peşinde oldular. Reformların mahiyeti ve ölçüsü konusunda farklılık gösterebilirler bile, hümanizminin bir parçası olarak, bütün kurumların insan için var olduğuna, kurumların varoluşunun yegâne ölçüsünün insana sağlanan yarar olduğuna inandılar.

Demek ki 18. yüzyıl Fransız filozoflarının düşünceleri veya propagandalarının, bir negatif bir de pozitif boyutu vardı. Düşüncelerinin negatif boyutu itibarıyla, onlar geçmişin kapsamı içinde kalan her şeye, bütün düşünce, inanç ve kurumlara savaş açarken, propagandalarının pozitif boyutunda akıl ve bilim eliyle kurulacak yeni dünyanın habercisi ya da öncüsü olma mücadelesi verdiler, geleceği yaratacak düşünce ve inançların savunucusu oldular. İlerlemeye ve insanlığın geleceğine sarsılmaz bir inanç besleyen bu filozoflar, bilimin insanın bu dünyadaki durumunu iyileştirecek yegâne güç olduğunu savundular. Özgürlüğün her türüne, mutlak bir inanç beslediler. Sadece doğabilimlerine değil, fakat sosyal bilimlere de büyük bir güçle bağlanan bu filozoflar, işlerinin kolay olmadığını, mutlaka kazanılacağına inandıkları zafere giden yolun çok engebeli olduğunu da biliyorlardı. Karşılarında eski toplum düzeninden beslenen egemenlerin farklı ve güçlü çıkarlarının bulunduğu inandıkları için yılmadan usanmadan çalışmak gerektiğini düşündüler. Mücadeleye kitaplarının sansüre uğrayacağını, yakılacağını; kendilerinin hapse tıkalacağını bilerek koyuldular. Çünkü haklı olduklarını, sadece Fransızlar için değil bütün insanlar için kuracakları yeni dünya düzenin, her yönden iyi olacağını muhakkak bir şey olarak görüyorlardı.

Fransız Aydınlanması, filozoflarının genel eğilimlerine bağlı olarak bu şekilde sistematik yönden olduğu kadar, tarihsel bir temel üzerinde dönemleştirilerek, tek tek filozofların görüşleri yoluyla da ele alınabilir. Fransız Aydınlanması tarihi bu şekilde dönemleştirildiğinde, onun temelde üç farklı dönemden meydana geldiğini söylemek mümkündür: (i) Fontenelle gibi öncülerden meydana gelen Erken Aydınlanma, (ii) bir tarafta Voltaire ve D'Alembert, diğer tarafta Diderot ve Holbach ekseninde buluşan philosophelarla Montesquieu, Condillac, Maupertius, La Mettrie ve Rousseau gibi yalnız filozoflardan oluşan Olgun ya da Yüksek Aydınlanma ve nihayet, (iii) fizyokratlarla Condorcet tarafından temsil edilen Geç Aydınlanma.

Felsefe Tarihi

Fontenelle

Bernard le Bovier de Fontenelle (1657-1757), Fransız Aydınlanması'nın öncü filozofu olup, zamanının bilimsel-felsefi devrimiyle philosophelar arasındaki en güçlü ve en canlı bağı meydana getirir. Gerçekten de Fontenelle pek çoklarına göre, 17. düşüncesiyle 18. yüzyıl düşüncesi arasında ilginç ama bir o kadar da önemli bir halka oluşturmaktaydı. Felsefenin bilimselleşmesi için çok çalışan ve kadimlerle modernler arasındaki kavga bağlamında, bilimsel bilginin son zamanlardaki birikimi, yayılımı ve organizasyonunun modernlerin üstünlüğünü kanıtladığını dile getiren bu Fransız filozofu, Aydınlanmanın ilerlemeci ve iyimser ruhunun en önde gelen temsilcisiydi. Sadece teknik açıdan değil tarihsel açıdan da taşıdığı büyük öneme rağmen, felsefeye özgün katkılar yapmış biri değildi. Modern doğa tasarımı popülarlaştırırken, kurumsal dine ve sorgulanmamış inançlara saldıran, dolayısıyla sekülerleşmenin olduğu kadar bilimin de en güçlü savunucularından biri olan Fontenelle, bilimin doğa üzerindeki araştırmalarının hiç durmadan ilerleyeceğini ve nihayet insanların harikaların harikasını göreceğini, insanın bir gün havada uçacağını söylüyordu. Yöntemleriyle bilimin ilerlediğini, hareket yeteneklerinin gitgide arttığını, zihinlerinin kalitesinin bile yükseldiğini söyleyen Fontenelle'in şahsında, geriye dönmekten ve uzak geçmişteki bir altın çağa bakmaktan bıkip usanmış olan, öbür dünya inancı sarsılmış insan ümitlerini yakın bir geleceğe, kendisi olmasa bile çocuklarının kesinlikle göreceği bir istikbale aktarmaktaydı.

(a) Tarih Felsefesi

Hemen tüm Aydınlanma filozofları gibi, Fontenelle de aydınlık bir geleceği akıl ve bilimin

rehberliğiyle inşa etme yoluna girmeden önce, karanlığı, baskı ve zulmü yaratmış olan unsurlarla hesaplaşmaya girişti. Başka bir deyişle, düşüncesinin kurucu boyutunda geleceğe ve aydınlık geleceğin yaratıcısı olacak bilime geçmeden önce, geçmişe yani bir bütün olarak tarihe ve eski çağların tarihinin belirleyici unsuru olan kehanetlere ve dine döndü.

Gerçekten de tarih alanında bir süre sonra Fransız Aydınlanmacılarının hemen tümünde çok daha belirgin ve güçlü hale gelecek bir kuşkuçulukla hareket eden Fontenelle, tarihin bir yığın peri masalı ve bir sürü yanlıştan ibaret olduğunu söylüyordu. Kadimlerle modernlerin kavgasında modernlerin en yeni şampiyonu olan tarihin insanlığa verebilecekleri konusunda, “yegâne faydalı tarihin insanların tutkularını ve hatalarını kaydeden bir tarih olduğunu” öne süren Fontenelle, çocukların nice yıllarının Roma tarihçilerinin eserlerini boş boş okumakla geçtiğini, bu yüzden yeni bir dünyanın eşiğinde insanları bugünle uğraşmaları için bırakmak gerektiğini söylüyordu. Ona göre, insanı cezbeden, aklını başından alan asıl mesele bugündür, hayatı ve istikbalidir. O, bu yüzden tarihin en büyük yararının insana kazandırdığı deneyim olduğunu öne sürer.

Fontenelle, antik dünyanın insanların modern insandan daha iyi, daha güçlü olmadığı gibi, beyinlerinin de daha farklı bir yapı sergilemediğini söylüyordu. Doğal yetenekler söz konusu olduğu sürece, eski insanlarla modern insan arasında hiçbir farklılık bulunmadığını öne süren Fontenelle’e göre, modern insanın eski insanlar karşısında sahip olduğu yegâne avantaj, uzun ve yoğun bir deneyimin belirlediği bir avantaj olmak durumundaydı. O, modern insanın eskilerin deneyiminden faydalanmak dışında hiçbir avantajı olmadığını tekrar tekrar öne sürerek, Altın Çağ’ı geçmişe değil de diğer Aydınlanmacılar gibi geleceğe yerleştirdi. Descartes’ın Metod Üzerine Konuşma’nın altıncı kitabında belirttiği üzere, politik yönetimlerin bilim ve sanata değer vermesi, uygarlığın ilerlemesine engel olan savaşların olmaması ve dini önyargıların ortadan kaldırılması koşuluyla, bilgide ilerlemenin teorik olarak sınırsız olduğunu belirten Fontenelle’in argümanı gerçekten de çok açıktı: Modernlerin eskiler karşısında hiçbir üstünlükleri yoktu, hatta beğenileri kötü, edebiyatları yetersizdi ama antik otoritenin nihai kalıntılarını ortadan kaldırmayı başarmışlardı.

Fontenelle bunu göstermenin yolunun tarihten geçtiği kanaatindeydi. Kehanetlere dayalı bir inanç sisteminin temelinden çürük olduğunu ve kehanetler aracılığıyla doğaüstünün imkânına geçişin, cehalet ve sahtekârlıkla yakından ilişkili bulunduğunu göstermeyi amaçlıyordu. Kehanetlerin yalan olduğunu, bunların iktidar sahiplerinin arzu ve çıkarlarına uygun olarak tertiplendiklerini, pagan rahiplerin halkı böyle şeylere inandırmak için her tür hileye başvurduklarını öne süren Fontenelle’e göre, kehanetlerde doğaüstü bir taraf yoktu. O, doğaüstünün insanların her zaman başvurdukları en yanlış, en aldaticı yol olduğunu, fakat onu yaratan şeyin insanların anlatılan bir olayın gerçekte cereyan edip etmediğini soruşturmadan hemen onun nedenini aramaya koşmaları olduğunu söyler. İnsanların en büyük hatayı işte burada yaptıklarını, bu hatanın tedavisi için en iyi yolun “neden hakkında kafa yormadan önce vakıadan emin olmak gerektiğini” ifade eden meşhur kurala uymak olduğunu söyleyen Fontenelle, insanların en temel ilgilerini oluşturan din, tarih ve bilim arasındaki ilişkiyi gözler önüne sermek için büyük bir gayret sarf etti.

Hatanın en önemli nedeni olarak insan doğasını gören, ama bu hatayı alıp besleyerek, onu neredeyse görünmez bir şey haline getiren geleneğe de şiddetle karşı çıkan Fontenelle, ortaya mesnetsiz, saçma sapan bir iddia çıktığını, eskilerin buna inandığını, sonraki nesillerin de bunu, eskilere olan güvenlerinden dolayı, gözü kapalı olarak kabul ettiklerini söyler. Ona göre, hep aynı şey olmaktadır: “Yarım düzine adam bularak, bunları gün ışığının güneşten gelmediğine inandırın, iş tamamdır.” Zamanla bütün uluslar buna inanacaklardır. Fontenelle otoriteden doğallıkla nefret eder; bir şeyin doğruluğunu kanıtlamak için herkesin ona inandığının ileri sürülmesini saçmalık olarak değerlendirir. Bir peri masalının, ona ister yüz milyon kişi inansın, ister nesiller boyu inanılsın, her durumda bir peri masalından başka bir şey olmadığını öne süren Fontenelle, putperestlerle Hıristiyanlar arasında kesn bir ayrılık olduğunu kabul etmez.

Karşılaştırmalı din alanındaki modern çalışmalarının ilkinin sahibi olan Fontenelle, göklerdeki

Tanrının varoluşuna beslenen inancın da bilinmeyen karşısında dehşete kapılmış, doğal güçleri kontrol altına almak bakımından son derece güçsüz olan vahşi zihnin hastalıklı tepkisi olarak yorumlanması gerektiğini öne sürer. Ona göre, ilkel insanın korktuğu her şey, kısa bir süre sonra ibadet ya da tapınmanın objesi haline getirilmiştir. Böyle bir inanç ve din yorumunun sadece Afrika ya da Kuzey Amerika'daki kabilelere değil, aynı zamanda tektanrılı dinlere de uygulanmak durumunda olduğunu dile getirirken, esas hedefinin Hıristiyanlık olduğunu açığa vuran Fontenelle, şu halde büyüye, kehanete ve mucizelere başvuran ilkel insanın düşüncesi ve zihniyle modern insanın zihni arasında hiçbir farklılık bulunmadığını savunur. Ona göre, modern insan gibi ilkel insan da fenomenleri açıklamaya, bilinmeyi biline indirgemeye çalışmıştır; bu nedenle, onlar arasındaki yegâne farklılık, eski çağlarda pozitif bilginin belli belirsiz olduğu ya da hemen hiç olmadığı ve ilkel insanın mitolojik açıklamalara başvurmak zorunda kaldığı yerde, modern insanın mitolojik açıklamanın yerine bilimsel açıklamayı geçirmesinden oluşur.

(b) Bilim Felsefesi

Dini inancı bir tür şaşkınlık ve safdillik olarak gören, ruhban sınıfının halkın bu safdilliklerinden yararlanmak için her yola başvurduğunu iddia eden Fontenelle, bilimin gücüne derinden inanmış, bilimin Aydınlanmanın yegâne aracı, ilerlemenin motoru olduğu düşüncesiyle, onun sosyal hayatta dinin bırakacağı boşluğu doldurması için elinden gelen her yola başvurmuştu. İşte bu çerçevede içerisinde, sabit yasalarca yönetilen bir doğa tasarımı geliştirmiş ama ampirik ya da deneysel yaklaşımın hayatının özellikle son dönemlerinde güç kazanması ve Newton fiziğinin Fransa'ya yerleşme yolunda belli bir mesafe kaydetmesi olgusuna rağmen, benimsemiş olduğu güçlü geometrik bakış açısı ve savunduğu mekanik yaklaşım nedeniyle, Kartezyen fiziğin savunuculuğuna soyunmuştu.

Onun gözünde bilimin özellikle 17. yüzyılda kazandığı zaferin iki büyük öncüsü ya da temsilcisi vardır: Descartes ve Newton. Fontenelle, bundan dolayı, Kartezyen fiziğin üstünlüğünü ortaya koymadan önce, Descartes'la Newton arasındaki ortaklıklara dikkat çeker. Ona göre, bu iki büyük âlimden her ikisi de dünyaya başkalarının zihinleri üzerinde hâkimiyet kurmak, büyük düşünce imparatorlukları tesis etmek için gelmiş büyük kafalardır. Her ikisi de "mécannique"nin savunucuları olup, "tözsel formlar" anlayışına karşı çıkmış, Aristotelesçiliği veya niteliksel bilim görüşünü reddederken, modern doğa telakkisinin müdafaasını yapmıştır. Gerçekten de Fontenelle, doğa felsefesinde de modern bilimin söz konusu öncüleri tarafından geliştirilmiş olan modern dünya görüşünü, mekanik doğa tasarımıyla güçlendirmeye, yaygınlaştırmaya çalışmıştır. Nitekim, Dünyalar Çokluğu Üzerine Konuşmalar adlı eseri gezegen sisteminin evrendeki tek sistem olmadığı iddiasıyla başlar. Antropomorfizmin kabul edilemez olduğunu öne süren Fontenelle, insanların küçük kapalı bir evrenin merkezinde bulunmadıklarını, yeryüzündeki uygarlığın dünyaların pek çok adaya benzer şekilde öteye beri yayılmış oldukları kozmik bir okyanusta var olması muhtemel pek çok uygarlıktan biri olduğunu söyler. Çok sayıda dünyanın varlığına rağmen, evrenin düzenli bir sistem meydana getirdiğini, bir düzen ilkesinin en az sayıda araçla en yüksek sayıda etkiyi meydana getirdiğini savunur. Bu araçlar da bilimin kolaylıkla ortaya çıkarabileceği mekanik yasalar olmak durumundadır.

İşte bu noktaya kadar Descartes ile Newton arasındaki ortaklıklardan, onların modern dünya görüşünü inşalarındaki büyük katkılarından söz eden Fontenelle, bundan sonra Newton'un evrensel yerçekimi ilkesi karşısında Descartes'ın burgaçlar teorisine bağlanır. Başka bir deyişle, o, gerek Descartes'ın ve gerekse Newton'un sahip oldukları matematiksel dehaya paralel olarak belli bir geometri tipi geliştirdiklerini söyler; bununla birlikte, onların ortaklıkları bu noktadan itibaren kaybolur. Buna göre, biri cesur bir adımla, kendisini evrenin merkezine yerleştirmiş ve açık seçik idelere dönüştürmüş olduğu ilk ilkelere yola çıkıp, bunların zorunlu sonuçları olarak gördüğü doğal fenomenlere gitmiştir. Daha ölçülü ve dikkatli olan diğeri ise, öncelikle ve esas olarak fenomenler üzerinde durmuş, bilinmeyen ilkelere yükselebilmek için fenomenleri incelemiştir. Başka bir deyişle, Descartes, gözlemediği şeylerin ilkelerini bilebilmek amacıyla, açık seçik olarak kavradığı şeylerden yola çıkarken Newton nedeni, ilke ve yasaları keşfedebilmek için gördüğü ve gözlemediği şeylerden

hareket eder. Buradan da anlaşılacağı üzere, der Fontenelle, Descartes a priori argüman lehine ampirisizmden vazgeçmiş ve bilimle ilgili meselelerde de aklın özerkliği üzerinde ısrarlı olmuştur. Fontenelle, bilimciliği dolayısıyla her geçen gün biraz daha güçlenen ampirisizmine rağmen, kendi mekanik doğa tasarımının, evrenin düzeni ve rasyonelitesinin doğrulanması olarak gördüğü mekanizminin bir gereği olarak, Kartezyen burgaçlar teorisinin gerçekliğe çok daha uygun düştüğünü savunur. Zira evrende boşluk olmadığını savunan Descartes'a karşı bir boşluğun var oluşunda ısrar eden Newton'un çekim yasaları ona göre, görünmez olan doğaüstü bir gücün varlığına işaret etmektedir.

Felsefe Tarihi

Montesquieu

Montesquieu Baronu Charles Louis de Secondat (1669-1755) Aydınlanma çağında politika bilimine teorik bir temel sağlama işinde en ciddi ve en önemli adımları atmış filozoftur. Her ne kadar akıllı varlıkların mutlak hikmet sahibi akıllı bir Tanrı tarafından yaratılmış olmalarını apaçık bir şey olarak gördüğü için dünyanın kör bir zorunluluk tarafından vücuda getirilmiş olmasını saçma bir fikir diye değerlendirip reddetmiş olsa bile, tıpkı yüzyılın bilimci materyalistlerinin maddenin ve bu arada insanın davranışını yöneten yasaları keşfetmeye çalışması gibi, politik alanı bilimsel bir yaklaşımla ele almış, akli ya da sosyal alanı veya politik dünyayı yöneten yasaları keşfetmeye çalışmıştır. Bunun da en önemli nedeni, Montesquieu'nün, politika alanının da kendi yasalılığı olduğuna, insan tarafından yapılmış bütün yasalardan önce gelen temel yasaları bulunduğuna inanmasıdır.

Başka bir deyişle, baştan beri politikayı sosyal veya beşeri bir bilim olarak kurmak ya da tesis etmek amacına yönelmiş olan Montesquieu, insanla ilgili olgu ve problemleri, beşeri bilimde şeylerin özünü, tıpkı doğabilimlerinin doğal olayları araştırdıkları şekilde, bilimsel olarak ele alıp yorumlama çabası içinde olmuştur. Onu gerçek anlamda bir Aydınlanma filozofu yapan husus da budur, yani Montesquieu'nün doğabilimlerinin yöntemiyle beşeri bilimlerin yöntemi arasında tam bir mütakabiliyet veya korelasyonun bulunduğu ve politika biliminin, son tahlilde geri kalan bütün diğer beşeri bilimleri kapsayan anahtar bilim olduğu inancıdır.

Politik düşüncesi Kartezyanizmle ampirisizmin bir karışımı veya sentezi olan, ortaya koyduğu bir dizi a priori unsur içermenin yanında, çoğu zaman mekanistik bir toplum modeli de öneren Montesquieu'nün önemi ve özgünlüğü, demek ki politika bilimine yönelik ampirik, analitik ve özellikle de karşılaştırmalı yaklaşımda bulunur. O, insan doğasıyla ilgili hakikatlerin göreliliğine dikkat çeker, farklı toplum türlerinin oluşumlarını, yapılarını ve işleyişlerini belirleyen yasaları varolan toplumları gözlemlemek suretiyle keşfetmeye çalışırken, politikayı modern bilimsel zeminine oturtmuş ve böylelikle de sosyolojiyi yaratmıştır.

Siyaset konusunda sistematik bir biçimde düşünen, eseriyle dönemin önemli filozofları arasında eşsiz bir konum işgal eden Montesquieu'yü tipik bir Aydınlanma filozofu yapan bir başka husus da reformculuğuydu. Başta ceza yasaları olmak üzere, tüm yasaları reformdan geçirmeyi, engizisyonun yerine hoşgörüyü yerleştirmeyi hedeflerken, Protestan, ticarete inanmış ve anayasacılığı benimsemiş İngiltere'yle Hollanda'nın Avrupa'nın gerçek yüzünü ve imkânlarını temsil ettiğini, oysa iktisaden geri, siyaseten mutlakiyetçi, Katolik İspanya ve Portekiz'in sadece Fransa için değil fakat Avrupa için de bir tehdit oluşturduğunu ileri sürdü. Montaigne'in kuşkuculuğundan beslenmiş olarak, mutlakların yokluğunda karşılaştırmalı analizin "daha çok/daha az"lı veya "daha iyi/daha kötü"lü yargılarını önemsemek gerektiğini savundu. İyi, kötü, yetkin benzeri terimlerin söz konusu terimleri kullananlara göreli olduğu gerçeğini unuttukları için filozofları eleştiren Montesquieu için tek bir mutlak vardı. Bu mutlak da sakınılması gereken bir mutlak olarak despotizmin kötülüğüydü.

(a) Siyaset Felsefesi

Montesquieu'nün siyaset felsefesini yasanın anlamını, hukukun temellerini, farklı yönetim biçimlerini ele alan, yönetimlerde koşulların gerekli kıldığı değişimler üzerinde duran Kanunların Ruhu Üzerine adlı eserinde buluruz.

Yasa

Montesquieu beşeri yasalarla yazılı olmayan yasalar olarak örf ve âdetlerin çeşitliliğini anlamak ve mümkün olduğu her yerde iyi/bilge yönetimlere yardım etmek gibi, biri teorik diğeri pratik iki amaç üzerine kurguladığı eserinin hemen başında yasayı, şeylerin doğalarından türeyen zorunlu ilişkiler olarak tanımlar. Ona göre, aslında tarihi gözlemleyen bir insan, gelenek ve göreneklerin, yasalarla kurumların hemen sonsuz bir çeşitlilik içinde bulduklarını ve dolayısıyla, onların sürekli değiştiklerini düşünür. Bununla birlikte, olguların ve olayların görünüşteki çeşitlilik ve kaosunun gerisinde bir düzen vardır ve bu düzen büyük ölçüde mekanistik veya deterministik bir düzendir. Yasa yorumunda kısmen Stoacı ve kısmen de Thomasçı bir yaklaşım benimseyen ve bu yüzden, Tanrıya karşılık gelen bir ilk akıl ya da nedenin bulunduğunu söyleyen Montesquieu'ye göre, Tanrı dünyayı yaratmıştır, her şeyi başlatan ilk nedendir ama onun yasaları da nesnelere doğasından kaynaklanan ilişkiler zincirinin ilk halkasından başka bir şey değildir.

Her şeyin başlangıcında bir ilk aklın bulunması, dünyanın bir düzeni ihtiva ettiği, yani onda bir zorunluluk, nedensel bir determinizm bulunduğu anlamına gelir. Bundan dolayıdır ki yasalar, yatay olarak çeşitli varlıkların kendi aralarındaki zorunlu ilişkileri, dikey olarak da söz konusu varlıklar ile ilk akıl arasındaki ilişkileri ifade eder. Tanrı ile insan arasında kurulan bu ilişki onu, evrensel yasaların bulunduğu sonucuna götürür. Başka bir deyişle Montesquieu, insanın doğal yapısından kaynaklanan doğal yasaların dışında, her türlü somut koşullardan bağımsız bir adaleti cisimleştiren yasaların da var olduğunu öne sürer. Adaleti tecessüm ettiren söz konusu evrensel yasalar hep geçerli olan normlar olup, pozitif yasalar tarafından yerleştirilirler. Zira ona göre, insan sınırlı bir akla sahip olduğundan bilgisizliğe ve yanlış düşer, kendini bin bir tutkuya kaptırır ve ilahi yasalara uymamaya, bunları çiğnemeye yönelir. Bundan dolayı, insan toplumlarını düzenlemek için çeşitli yasaların yapılması gerekmiştir; bu yasalar ilahi yasalarla uyumlu olup, ilk adalet ilişkilerini yansıtır.

Tarih ve İnsan

Amaçlı insan eyleminin sınırlarını bu şekilde daraltarak, insani işler ve ilişkiler bağlamında Descartes ve Newton fiziğiyle tutarlı bir bilim inşa etmek isteyen Montesquieu, yasa koyucuların koyduğu pozitif yasalardan önce, insanın olduğunu söyler. Bu yüzden, beşeri yasaların çeşitliliğini anlamak için onları belirli doğal ve sosyal çevreler içinde eylemde bulunduğu şekliyle insan doğasının ürünü olan yasalar olarak değerlendirmemiz gerekir. Söz konusu doğal ve sosyal çevrelerin farklılığı ve çeşitliliği, elbette burada iş başında olan genel ilke ve nedenlerin bilgisine sahip olmamız koşuluyla, beşeri eylem ve kurumları yani yasaların, toplumsal gelenek ve göreneklerin çeşitliliğini ve doğallıkla da milletlerin tarihini açıklayacak en önemli faktör olacaktır.

Beşeri bilim, şu halde, tarihe ve tarihsel araştırmalara ihtiyaç duyar çünkü bu tür araştırmalar teoriyle pratik arasındaki bağı oluşturur. Siyaset pratiği veya devlet adamlığı her toplumun kendi tekliği içinde, yani tarihi ışığında ele alınıp anlaşılmasını gerekli kılar. Fakat tarihsel tek veya tikellerin sadece genel ilke ve nedenler ışığında anlaşılabilmesini, tarih bilgisinin teori ya da felsefeyi gerekli kıldığını, "yasama" olarak kanun ile "şeyler arasındaki zorunlu ilişkiler" olarak yasanın birbirine ancak bu şekilde bağlandığını öne süren Montesquieu, pozitif yasaların yapılmasından önce insanın ne durumda olduğu ve bu yasaların neden yapıldığı sorusuna yanıt vermeye çalışır. İnsanların başlangıçta hayvandan pek de farklı olmadıklarını söyler. Dil ve akıldan yoksun olan doğa durumundaki insanlar, içgüdüsel korkular, güçsüzlük duygusu ve kendi varlığını koruma arzusu tarafından sevk edilirler. Başka bir deyişle Montesquieu sadece Hobbes, Locke ve Spinoza'nın anarşi ve savaştan kurtulmak isteyen bireylerin yaptığı bir toplum sözleşmesinin eseri olduğunu söyleyen sözleşmecî anlayışına değil, fakat Hobbes'un doğa durumundaki insan görüşüne de karşı çıkar. Çünkü doğa durumundaki ilkel insanı karakterize eden şey ona göre, saldırganlık duyguları değil de onun kendi güçsüzlüğüne ya da zayıflığına dair bilincidir. Saldırganlık ve savaşın ancak toplum kurulduktan sonra ortaya çıktığını söyleyen Montesquieu, toplumun kökeninde buna ek olarak, insanda var olan doğal sosyalleşebilirlik olduğunu belirtir:

Toplumun kaçınılmaz olarak hoşnutsuzlar yarattığını, zira birtakım avantajlara sahip olan grupların imtiyazlı olmaya çalıştıklarını ve kendi kuvvetlerinin farkına vararak, bir tür üstünlük duygusuyla başkalarına savaş açmaya yöneldiklerini öne süren Montesquieu'ye göre, yasanın, adaletin ve hakkın kaynağı savaş olmak durumundadır. Yasa demek ki savaşı bastırmanın, engellemenin bir yolu olarak ortaya çıkar; hak, adalet ve yükümlülük düşünceleri, insanın doğuştan getirdiği bir vicdan ya da ödev duygusu olmadığına göre, yasayla birlikte zuhur eder. İnsan toplum içindeki hayatına adaletin ne olduğunu bilerek başlamıyorsa eğer, onun herhangi bir doğal amacı veya yetkinliği de olamaz. Montesquieu, işte bundan dolayı, doğanın belirli bir yönetim biçimi veya yasalar sistemini öngörmesini kabul etmez.

Her milletin yasalarının o milletin yönetim biçimiyle, onun iklim ve coğrafya benzeri fiziki koşulları ve hürriyet, gelenek ve görenekler, ticaret ve din benzeri sosyal koşullarıyla sadece ilişkili değil fakat uyumlu olması gerektiğini söyleyen Montesquieu, yasaların sergilediği veya sergilemesi gereken söz konusu ilişkiler bütününe yasaların ruhunu meydana getirdiğini söyler. Montesquieu, işte bu sonuncu noktayla birlikte, en iyi devlete dönük klasik arayıştan; politik toplumu düzenlemede kendilerine başvurulacak rehber ya da ölçütler olarak Platonik ideal devlet, Thomasçı doğal hukuk veya Locke'un doğal hakları türünden bütün ölçütlerden tamamen vazgeçer. Nitekim bir yönetim ona göre, bizatihi kendisinden dolayı, kendi özü nedeniyle değil fakat üzerinde hüküm sürdüğü toplumun koşullarına uygun düşmesine bağlı olarak iyi ya da kötü olabilir.

Yönetim Biçimleri

Montesquieu yasaların ardından, yönetim biçimlerini ele alır. Ona göre, her yönetim biçiminin yasaların yakından ilişkili olduğu bir doğası ve ilkesi vardır. Bir yönetimin doğasını, onu kimin ve nasıl yönettiğini bildiğimiz zaman bilebileceğimizi söyleyen Montesquieu'ye göre, bir yönetimin doğası onun biçimini, hukuki-politik yapısını ifade eder. O, iktidarın kimde olduğu ve bu iktidarı nasıl kullandığı ölçütünden hareketle, üç ayrı yönetim biçimi olduğunu öne sürer: Cumhuriyet, monarşi ve despotizm. Monarşi tek kişinin belli temel yasalara göre yönetimi anlamına gelirken, despotizm yine tek kişinin bu kez yasa tanımaz ve kuralsız yönetimini ifade eder. Buradan da anlaşılacağı üzere, Montesquieu, yönetim biçimlerini, Aristoteles'in yaptığı gibi, yöneticinin veya iktidar sahibinin erdemine tanımlayıp farklılaştırır. Buna göre, monarşiyle despotizm arasındaki ayırım, monarşin yani yönetimdeki tek adamın erdeminden ziyade onun belirli veya yerleşik yasalara göre yönetmesine bağlıdır.

Belli bir yönetim şeklinin var olabilmesi, varlığını sürdürebilmesi için yönetilenlerin ona boyun eğmeleri gerekir. Fakat Montesquieu, yurttaşların buna ek olarak gönülden boyun eğmeleri, daha doğrusu onlarda ilgili yönetimin doğasına karşı bir yatkınlığın, bu doğaya çok uygun düşen belli davranış-düşünüş kalıplarının bulunması gerektiğini söyler. Bu da onun özgül bir tutku olarak tanımladığı ilkedir. Söz konusu ilke açısından bakıldığında, her yönetim biçiminin, kaçınılmaz olarak kendine özgü bir tutkuya sahip olduğu söylenebilir.

Montesquieu, demokrasi, aristokrasi, monarşi ve despotizm gibi ayrı yönetim tarzlarından her birinin ilkesi olarak sırasıyla erdem, ılımlılık, onur ve korku gibi dört ayrı tutku ya da duygudan söz eder. Fakat erdem, onur ve korku sadece farklı yönetim tarzlarının veya hükümet türlerinin çıkış noktalarını oluşturan ahlaki nedenler değildir; onlar aynı zamanda varlık sebepleri olarak görülmeleri gereken, sürekli nedenlerdir. Başka bir deyişle, yönetim türlerine hayatiyet verip meşruiyet kazandıran ilkeler geçerli olmaktan çıkıp başarısız olurlarsa, yönetimin kendisi de varlığını sürdüremez olur, içten içe çürüyerek başka bir yönetim tarzına dönüşür. İşte bu çerçevede içinde yurttaşının vatanseverliğini yitirip şan ve şeref peşinde koşmaya başladığı bir idare, cumhuriyetten monarşiye dönüşmekte olan bir yönetimdir; aynı şekilde onur duygusunun yerini korkuya bıraktığı bir monarşi de artık despotizm yoluna girmiş bir saltanat yönetimi olmak durumundadır.

Demokrasi

Montesquieu üç temel yönetim biçiminden birisi olarak cumhuriyeti, demokrasi ve aristokrasi gibi

iki ayrı başlık altında ele alır. Demokraside “insanların her şey olduğunu”, fakat bunun onların söz konusu yönetim biçiminde keyfi davrandıkları anlamına gelmediğini öne süren Montesquieu’ye göre burada herkes yasalarca belirlenmiş bir düzene boyun eğmek durumundadır. Fakat demokrasinin özü, yasaları yapanın da halk olması nedeniyle, demokratik düzenin yurttaşlara zorla empoze edilmemiş bir düzen olmasında bulunur. Bundan dolayıdır ki “demokraside halkın bazı bakımlardan hükümdar, bazı bakımlardan uyruk durumunda olduğunu” söyleyen Montesquieu demokrasiyle, elbette temsil demokrasiyi anlatmak ister. Bunun nedeni olarak ise o, sadece temsilcileri olmayan bir demokrasinin kısa süre içinde halk despotizmine dönüşmesi gerçeğini değil, fakat halkın enine boyuna hesaplama, derin düşünmeye ve yargılamaya, kısacası yönetmeye yetenekli olmamasını da verir:

Demokraside egemenliği elinde bulunduran halkın kendisini seçtiği temsilciler yoluyla yönettiğini ileri süren Montesquieu, onun ilkesinin politik erdem olduğunu, yani demokratik yönetim biçiminde yurttaşların erdemli olmaları gerektiğini söyler. Tutku ya da duygu diye adlandırılan erdem, her yurttaşın ilgili cemaat ya da toplumda yetişmiş olmaktan dolayı hissettiği bir şey olmak durumundadır. Buna göre, boyun eğilmesi gereken yasaların yapılmasına ve yöneticilerin ya da temsilcilerin seçilmesine herkesin katıldığı bir yerde, ortak iyiye, genel çıkara bağlanmaya, hatta halkın ruhuna belli ölçüler içinde adanmışlığa ihtiyaç duyulur.

Politik erdemi, şu halde vatanseverlik, cumhuriyete ve yasalara duyulan aşk ve muhabbet olarak tanımlayan Montesquieu, onun cesaret, ölçülülük ve dürüstlük benzeri özel ya da ahlaki erdemlerin de kaynağı olduğunu söylerken, gerçek demokrasilerde özel-kamusal ayırımına yer olamayacağını ima eder. Erdemi korumak ve geliştirmek için zenginlik ve yoksulluk aşırılıklarından sakınılması gerekir; bunun da Montesquieu’ye göre en önemli nedeni, erdemin yaklaşık bir eşitliğe, görece olarak aşağı bir refah düzeyine ihtiyaç duymasındadır.

Demokrasinin en cazip yönünün yurttaşlarının moral kalitesi ve büyüklüğü olduğunu, onun yurttaşlarına oldukça yüksek düzeyde bir özgürlük ve eşitlik temin ettiğini dile getiren Montesquieu, bir yandan da demokrasinin yurttaşların özgürlük ve büyüklüklerine sınır koymak durumunda olduğuna işaret eder. O, bir yönetim biçimi olarak demokrasiyi önemser, ona pek çok yönden değer verir; bununla birlikte, demokrasiyi eleştirdiği, yetersiz bulduğu pek çok nokta vardır. Demokrasi, Montesquieu’ye göre ancak küçük devletlerde başarılı olabilir, sadece Atina benzeri küçük kent devletlerine uygun düşer. Öte yandan, demokrasinin yoksulluğa yakın bir maddi eşitliğe dayanması, bireyselliğin ve özel çıkarların göz ardı edilmesine bağlı bulunması, başkalarının çıkarlarına ve genelin mutluluğuna neredeyse tartışılmaz bir adanmışlığı temele alması, onda bireysel özellik ve yeteneklerin tam gelişimine engel olur. Bu açıdan bakıldığında, demokrasinin entelektüel ve sanatsal açıdan vasatiliği temsil ettiği söylenebilir.

Montesquieu, demokrasiye zarar veren, onu tahrip eden iki şey olduğunu söyler: Eşitsizlik ruhu ve aşırı eşitlik ruhu. Bunlardan eşitsizlik ruhu, yurttaşlar artık kendi çıkarlarını ülkelerinin çıkarlarıyla özdeşleştiremedikleri ve dolayısıyla, diğer yurttaşların çıkarlarını bir tarafa bırakarak, kendi çıkarlarını öne çıkarmaya ve başkaları üzerinde politik güç elde etmeye kalkıştıkları zaman ortaya çıkar. Aşırı eşitlik ruhu ise insanlar yurttaşlar olarak eşit olmakla yetinmeyip, her bakımdan eşit olmayı istedikleri zaman söz konusu olur.

Aristokrasi

Cumhuriyetin, Montesquieu’nün sınıflamasındaki ikinci şekli aristokratik cumhuriyet veya aristokrasidir. Aristokrasi, onda halkın bütününün değil de sadece bir bölümünün egemen olduğu yönetimi ifade eder. Söz konusu parça ya da bölümün büyük olması ölçüsünde aristokrasinin iyi bir yönetim haline geleceğini savunan Montesquieu açısından, aristokrasi demokrasiye yaklaştığı ölçüde gelişmiş, hatta yetkin bir yönetim şekli haline gelir. Aristokrasi, bu yüzden demokrasinin sınırlanmış, yoğunlaştırılmış ve arındırılmış şeklidir.

Aristokrasinin temel ilkesi ise demokrasideki erdemin yerini tutan ılımlılıktır; başka bir deyişle, yönetimi elinde bulunduran soyluların kendi çıkarlarını halkın çıkarlarıyla özdeşleştirmeleri, imkânsız

değilse bile çok seyrek rastlanan bir şey olduğu için onda ılımlılık özelliği ya da erdemi öne çıkmak durumundadır. Buna göre ılımlılık, aristokraside yönetenleri hem halkı baskı altına almaktan hem de birbirleri üzerinde güç elde etmekten alıkoyan en temel erdemdir. Montesquieu'ye göre ılımlılık, gerçekten de bir yandan aristokratların yasalara uymalarını ve halka baskı yapmamalarını sağlar, diğer yanda hem yönetenlerle halk ve hem de yönetenlerin kendi aralarında büyük eşitsizliklerin ortaya çıkmasına engel olur.

Bir yönetimin en belirleyici unsuru, ilkesi olduğu için; aristokrasinin bozulması da tıpkı demokraside olduğu gibi, ilkesinin etkisini kaybetmesi veya ortadan kalkmasıyla olur. Montesquieu açısından yönetenlerin baskıcı bir tutum benimseyip yasaları hiçe saymaları durumunda, artık bir aristokrasiden söz edilemez; bu, olsa olsa pek çok zorbası olan despotik bir devlet olur.

Gerçekte aristokrasi, birbiriyle bağdaşmayan şeyleri kendinde taşımaya kalktığı için yani halktan erdemli olmasını istemesi ama erdemin yeşerip gelişebileceği bir ortam ya da çevreden yoksun bulunması veya soylulardan ılımlı bir tutum benimseyerek eşitliğe mümkün olduğunca yaklaşmalarını beklemesi ama kendisinin eşitsizlik üzerine temellenmiş olması nedeniyle çelişik bir yönetimdir. Aristokrasinin bundan dolayı, sağlam ve kalıcı bir yönetim olabilmesi mümkün değildir.

Monarşi

Montesquieu çoğunluk yönetiminin iki farklı şekli, daha sonra tek adam yönetiminin alternatif versiyonlarından birincisine, yani "tek adamın sabit ve yerleşik yasalara göre yönetimi" olarak monarşiye geçer. Monarşide iktidarın ana kaynağının tek bir kişi olduğunu söyleyen Montesquieu, şu halde yöneten konumundaki monark veya kral ile yönetilen halk arasında ara iktidarlar bulunduğunu öne sürer. Soylular ile din adamları veya ruhban sınıfından meydana gelen toplumsal tabakaların ara iktidarları oluşturduğu dikkate alınır, onların krala ama kralın da onlara bağlı oldukları söylenebilir. Bu ara iktidarlar monarşi iktidarının "akmasını" sağlayan zorunlu kanallar olup, monarşinin despotizme dönüşmesinin önündeki en büyük engeli oluşturur. Gerçekten de monarşide iktidar, demokraside herkesin yurttaş veya despotizmde herkesin kul köle olması gibi, birbirlerine benzeyen insanlar üzerinde değil de aralarında eşitsizlikler, farklılıklar olan, birtakım imtiyazlara sahip bulunan insanlar üzerinde hüküm sürer. Dolayısıyla, farklılığına vurgu yapmak, imtiyazlarını devam ettirmek isteyen her sosyal tabaka kralın karşısına dikilmiş bir engel oluşturur. Onlar sadece halkı değil, kralı da sınırlamaya yararlar. Buna göre, örneğin soyluların ve diğer ara iktidarların oluşturduğu bu engeller, kralın hem belirlenmiş iktidar çerçevesi içinde kalmasını sağlar hem de yürütmenin başarıyla gerçekleşmesine yol açarlar.

Monarşide ilke, onun önde bulunma arzusu, paye aşkı, toplumsal ayrımları önemseme diye tanımladığı şereftir. Onur, elbette esas itibarıyla kralın ve soyluların tutku ya da önyargısıdır. Böyle olmasına rağmen, o sivrilmek, üstün olmak, gururlanmak, kendini başkalarına beğendirmek türünden duyguları tüm topluma yayarak toplumun itici gücü haline gelir. Gerçekte kraldan kaynaklanmakla birlikte, toplumun en alt kesimlerine kadar yayılan, tüm toplumu ele geçiren bu tutku, ilk bakışta sosyopolitik yapıyı alt üst edecek gibi görünür, fakat düzen onun sayesinde işlediği için devlete yararlı bir tutkudur. "Her şeye karışan, bütün düşünce tarzlarının, bütün duygu türlerinin içine giren, hatta ilkelere bile yön veren" onur, ihtiva ettiği gurur ya da kibir sayesinde, kibarlık, doğruluk, işini en iyi şekilde ifa etme, yasalara ve politik otoriteye itaat etme benzeri erdemleri doğurur. Hal böyle olduğu için Montesquieu onur monarşide, politik erdemin demokraside gerçekleştirdiği işlevin tam olarak aynısını, yani genelin iyiliğini sağlama işini gerçekleştirdiğini söyler.

Montesquieu Atina demokrasisine gönderme yaparak, demokrasinin Antikçağ'da kaldığını, yeni zamanların yönetim biçiminin anayasal monarşi olduğunu dile getirir. Gerçekten de ona göre, modern toplumlar kişisel çıkarın peşinden koşulduğu ve ticaretin, zenginliğin, lüksün her yanı sardığı yapılar olduğu için eşitsizlikler ve farklılıklar üzerinde temellenmiş monarşi, bütün bunlara en uygun düşen yönetim şeklidir. Monarşinin modern zamanların yönetim biçimi olmasının temel nedeni, kimi yazarlara göre, monarşiye özgü sosyal duygu ve tutkuların dinamiğinin doğuş halindeki liberalizme

bağlı olmasıdır.

Monarşinin diğer yönetim biçimleri karşısında bir başka üstünlüğü de ona göre, toplumdaki herkesin özgürce hareket edip, yükselebileceği umudu taşıması nedeniyle düzeni yıkmak gibi bir tutum içine girmemesidir. Dahası, monarşide ara tabaka ya da iktidarlar kralı sınırladıkları gibi, halkın da aşırıya kaçmasına engel olurlar. Monarşide bir sosyal sorun patlak verdiği zaman, hukuka bağlı bir politik yönetim bulunduğu için yasalarda birtakım düzenlemeler yapılarak mutabakat sağlanır ve her şey yeniden yerli yerine oturur.

Despotizm

Montesquieu'de dördüncü yönetim biçimi, monarşinin bozulmuş şekli olarak, “tek adamın kural ve yasa tanımaz keyfi yönetimini” tanımlayan despotizmdir. Despotizmle daha ziyade Doğu'daki tek adam yönetimlerini anlatmak isteyen Montesquieu, despotizme bir önyargıyla yaklaştığı için onu mutlak bir kötülük olarak değerlendirir. Gerçekten de despotizm akli dışladığı için doğaya aykırı bir yönetim olup, insan doğasına bir hakaret olmak durumundadır; orada ne doğal hukukun, ne de evrensel adalet anlayışının kırıntısına bile rastlamak mümkün olur. Montesquieu “tek adamın yasadışı yönetimi” diye tanımladığı despotizmde, elbette birtakım yasaların bulunduğunu kabul eder; bununla birlikte, bu yasalar politik iktidar tarafından her an değiştirilebileceği gibi, kolaylıkla çığnenebilir de.

Akıldışı bir yönetim biçimi olarak despotizmde, politik düzeyde herhangi bir kurumdan da söz edilemez. Akıldışılık onda despotla sınırlanmış olmayıp, bütün topluma yayılmıştır. Daha doğrusu onda politikanın iflası olan “siyasal alan” hiçbir toplumsal yapı veya kurumu içermeyen bir “toplumsal alan”a dayanır. Onda, Montesquieu'ye göre, insanları birbirlerinden ayırt edecek bir toplumsal hiyerarşiye benzeyen hiçbir şey yoktur. Bütün insanlar bir hiç derecesine indirgendiklerinden, aralarında aşırı bir eşitlik bulunur.

Despotizmde gelecek belirsiz olduğu için topraklar işlenmeyip kendi haline bırakılır; despot istilaya açık sessiz kentler, yıkılmış bir sanayi ve can çekişen bir ticaret düzeni üzerinde hüküm sürer. Despotun hiç kimsenin yarımından emin olamadığı ülkesi, tam bir çöl olmak durumundadır. Montesquieu'ye göre, gerçekte hiçbir şekilde bir yönetim olmayan despotizmin ilkesi, halk egemenliğinin veya tek bir kişinin meşru hâkimiyetinin yerini burada despotun yasa tanımaz mutlak egemenliğinin almasına bağlı olarak, fazilet ve onurun yerine geçen korkudur. Despotizm, toprakları üzerinde erdemın veya onurun bulunmasına katlanamaz. Yönetime katılma düşüncesini yok etme, cesaret ve yürekliliği kırma ve yükselip farklı olma tutkusunu söndürme işlevini hayata geçiren şey korkudur. Onda amaç, iyi yurttaşlar değil de köle ruhlu insanlar yetiştirmektir. Despotik yönetimde, yasa tanımaz tiranın egemenliğini sağlayan ya da kolaylaştıran şey de budur, yani kara cahil, korkak, alçak ve her türlü dalkavukluğa açık, mutlak itaatkâr insanların varlığıdır. Ona göre, despotizmde halk despottan korktuğu kadar, kral da halktan korkar. Despotizmde korkuya ek olarak, arzu da temel bir ilke olarak iş görür. Kamusal bir kişiliğe bürünmeyi reddederek saraya kapanan ve kendini şehvete bırakan despot, aslında esas itibarıyla arzularından ibaret biridir. Despottan başlayarak bütün ülkeye yayılan kendini arzulara bırakma güdüsü, despotizmde her şeyin anlık olduğunu, hayat gibi tutkuların da anlık bir biçimde yaşandığının en sağlam göstergesi olmak durumundadır.

Despotizmi büyük ölçüde Doğu despotizmiyle özdeşleştiren, onu çoğu zaman karikatürize ederek anlatan Montesquieu'nün asıl maksadının Fransız monarşisinin despotizme doğru kaymasına karşı bir tedbir almak, despotizmin korkunçluğunu göstererek Fransızları dehşete düşürmek ve kaçınılması gereken bir örnek yaratmak olduğu söylenir. O, söz konusu tehlikenin, özellikle de olabilecek en büyük talihsizlik olarak gördüğü demokrasi ya da monarşinin despotizme dönüşme tehlikesinin panzehirinin gelenekler, ama eğitim olduğunu düşünür. Demokrasinin, gençleri onlara yurtseverlik aşılacak, monarşinin onur duygusu, şan şeref için yaşama arzusu kazandıracak şekilde eğitmesi gerektiğine inanan Montesquieu, demokratik cumhuriyete teorik gerekçelerle büyük bir hayranlık duysa da bu yönetim tarzını hayata geçirmenin olağanüstü zor olduğunu düşüncesindedir. Bu yüzden tercihini, erdem yerine, onur duygusuna, paye aşkına dayanan; yurtseverlik, kendini vatan için feda etmenin yerini

yasaların aldığı, “insanların kendi kişisel çıkarları için çalıştıklarını düşünürken, gerçekte milletin refahına yöneldikleri, genelin iyiliği için çalıştıkları” monarşiden yana kullanır. Başka bir deyişle, bireysel özgürlüğü, mülkiyeti ve aristokrasinin eski imtiyazlarını üstün tutan liberal bir aristokrat olarak Montesquieu İngiltere’ye yapmış olduğu iki yıllık bir gezinin ardından ideal yönetim tarzı olarak, yasama, yürütme ve yargı güçlerinin ayrılığına, dengeli anayasa düşüncesine dayanan anayasal monarşiyi keşfetmiştir. O, İngiliz yönetim sisteminin monarşinin, aristokrasinin ve demokrasinin en iyi unsurlarını kendi içinde meczetmesi olgusundan çokça etkilenmiş ve kuvvetler ayrılığı onun önermiş olduğu idare türlerinin veya yönetim tarzlarının yönetici, belirleyici ilkesi olup çıkarken, temel ölçütü de demokrasileri belirleyen eşitlik yerine, politik özgürlük haline gelmiştir.

Hürriyet

Montesquieu işte bu çerçeve içinde, Kanunların Ruhu Üzerine adlı eserinin XI. kitabında politik özgürlüğü, XII. kitabında ise sivil ya da bireysel özgürlüğü ele alıp, önce birtakım uyarılarda bulunur. Buna göre, o öncelikle devletin anayasasıyla olan doğru ilişkiyi ifade eden yasalarla (politik özgürlük) yurttaşlar arasındaki doğru ilişkileri ortaya koyan yasalar (bireysel özgürlük) arasında bir ayırım yaptığını özellikle dikkat çeker. Sonra, özgürlüğün bir despotu tahttan indirme hakkı, lideri seçme imtiyazı, silahlanma özgürlüğü, yurttaşların kendilerinin koydukları yasalar tarafından yönetilme imtiyazı örneklerinde olduğu gibi, farklı şekillerde anlaşıldığını belirtir. Ve nihayet, özgürlüğün nerede bulunduğu konusunda da bir mutabakat bulunmadığına dikkat çeker.

Onun gözünde özgürlük, ancak politik toplumda elde edilebileceği için öncelikle politik bir özgürlük olmak durumundadır. Politik toplumdaki soyutlandığı veya siyasal toplum hesabına katılmadığı zaman, özgürlükten değil bağımsızlıktan söz edilebilir. Bundan dolayı özgürlüğü bağımsızlıktan ayırt etmek gerektiğini söyleyen Montesquieu’nün vurguladığı gibi bağımsızlık kişinin istediğini yapmasıdır; fakat bağımsız kişi, arzu ya da tutkularının kölesi olduğu için gerçekte özgür değildir. Dahası, herkesin her istediğini yapmak anlamında bağımsız olduğu bir yerde, her birey bir diğerrinin karşısına dikilmiş bir engel olduğundan, hiç kimse bağımsız olamaz.

Bundan dolayı, özgürlüğün ilk koşulu “bağımsızlığın sınırlanması”dır. Gerçekten de özgürlüğü “insanın kendisini güvenlik içinde görmesinden duyduğu kalp huzuru” olarak tanımlayan Montesquieu özgürlüğün kişinin her istediğini yapmasından meydana gelmediğine özellikle vurgu yapar. Buna göre bizim, sözelimi başkalarına zarar verme özgürlüğümüz olursa, başkalarının da bize zarar verme özgürlüğü olacaktır; durum böyle olduğunda, bizim özgürlüğümüz de olamaz, kendimizi güvenlik içinde görmemizden kaynaklanan kalp huzurundan yoksun kalırız. Bu açıdan bakıldığında, özgürlüğün, bize mümkün olduğunca çok şey yapma imkânı verirken, başkalarının vereceği zarardan koruyan ve dolayısıyla, güvenliğimizle ilgili olarak en fazla kalp huzuru duymamızı temin eden yasaların koruyuculuğu altında yaşamaktan oluştuğu söylenebilir. Demek ki özgürlük, yasaların çizdiği çerçeve içinde hareket etme serbestisi anlamına gelir.

Montesquieu, özgürlüğün demokrasilerin bir özelliği olduğunu düşünmenin bir hata olacağını söyler; bir monarşi, ona göre, bir demokrasiden çok daha özgürlükçü olabilir. Politik özgürlüğe imkân veren, söz konusu özgürlüğün güvencesi olan şey, despotizm bir kenara bırakılırsa, yönetim tarzından ziyade, kuvvetler ayrılığına dayanan bir denetim ve denge sistemidir. Başka bir deyişle o, monarşi ya da demokrasi gibi bir yönetim biçiminin yurttaşlarına mümkün en büyük özgürlüğü sağlamak durumundaysa eğer, belli birtakım özelliklere sahip olması gerektiğini söyler; çünkü elinde güç olan her insanın onu suistimal etmeye yönelimli, kendisine yetki verilen her insanın bu yetkiyi kötüye kullanmaya eğilimli olduğu; gücü frenleyecek tek şeyin yine güç olduğu veya bir iktidarı ancak başka bir iktidarın engelleyebileceği veya denetleyebileceği gerçekleri dikkate alınır, Montesquieu’ye göre, özgürlüğün yitirilmesi karşısında yegâne teminat, kuvvetler arasındaki ayrılık ve denge olabilir.

Buna göre, yasama ve yürütme güçleri aynı kişi ya da kurumda olursa, burada politik özgürlük olamaz. Devletlerin kendi varlıklarını sürdürme amacı yanında, Roma’daki genişleme, İsrail’deki din, İsparta’daki savaş benzeri münferit özel amaçlarının da olduğunu söyleyen, fakat esas gözetilmesi

gereken amacın politik özgürlük olduğunu bildiren Montesquieu'ye göre, yargı gücü yasama ve yürütme gücünden ayrılmazsa eğer, politik özgürlükten bir kez daha söz edilemez. Buradan da anlaşılacağı üzere, Montesquieu'nün esas kuvvetler ayırımı şeklinde ortaya çıkan öğretisinin en önemli yanı, onun negatif devleti, hiç sözünü etmeden savunmasında yatar. Bu öyle bir devlettir ki adeta bir gece bekçisi gibi çalışarak yasayı ve düzeni sağlar, bireyin özgürlük ve mülkiyetini korur, ama kendisi hayata hemen hiç girmez. Şu halde, liberalizm laissez-faire felsefesiyle özdeşleştirildiği veya teşhis edildiği takdirde, Montesquieu onun azizlerinin başında gelir.

Montesquieu'ye göre, özgürlük ikinci olarak, cumhuriyet veya monarşide kuvvetler ayrılığı dışında, yasaların sadece kamusal düzen ve güvenlik açısından tehdit oluşturan şeylerle ilgili olmasını gerekli kılar. Ancak böyle yasalar bizi bir yandan başkalarının zararından kurtarıırken, diğer yandan başkalarına zarar vermeme koşuluyla mümkün olduğunca çok şey yapabilme imkânı sağlar. Sözgelimi Tanrının yasaların korumasına ihtiyacı olmadığı için yasaların Tanrıya karşı işlenen suçlarla hiç meşgul olmaması gerekir. Yine yasaların, yasaklanması gerekmeyen şeyleri yasaklamaması gerekir:

Felsefe Tarihi

Voltaire

Voltaire, Fransız Aydınlanması'nın en önemli filozoflarının başında gelir, hatta Aydınlanma hareketinin babası olarak değerlendirilir. O, zamanının toplumsal, dini, politik ve kültürel koşullarını radikal bir biçimde eleştirmiş, bir tür ampirik felsefe yardımıyla gerçekleşecek reformların başlaması için sergilediği büyük çabayla, Aydınlanmanın babası olarak görülür. Aklın egemenliği olarak tanımladığı ilerleme idesinin en önemli temsilcilerinden olan, ilerlemeden daha ziyade entelektüel, bilimsel ve iktisadi ilerlemeyi anlayan Voltaire, bilimsel ve iktisadi ilerleme için kaçınılmaz olduğunu düşündüğü toleransın savunuculuğunu yapmış, temelde düşünce ve ifade özgürlüğüyle özdeşleştirdiği politik özgürlüğün yılmaz bir savunucusu olmuştur. Tıpkı kendisine büyük bir hayranlık beslediği Locke gibi, devletin öncelikle insan haklarına saygı göstermesi gerektiğini öne sürmüştür. 18. yüzyılın diğer Fransız philosophları gibi, birinci sınıf ve özgün bir filozof olmanın ötesindedir. Bu yüzden, felsefi anlamda her zaman çok tutarlı görüşler geliştirdiği pek söylenemez. Bir yandan “düşünen madde” hipotezine başvurur ve sıkı bir materyalizme bağlanırken, diğer yandan Tanrının varlığını kanıtlamaya dönük argümanlar geliştirir. Despotizmden nefret etmekle birlikte, politik anlamda demokrat biri olmayıp, filozofların etkisiyle aydınlanmış bir monarkın adil ve haksever yönetimini tercih eder. Bu özellikleriyle Fransız Aydınlanması'nın hâkim kişiliği, Aydınlanma düşüncesinin bir pratogonisti haline gelen Voltaire, Fransız monarşisiyle kiliseye açtığı savaş yanında, esas din ve Hıristiyanlık konusundaki görüşleriyle tanınır.

(a) Metafiziği

François Marie Arouet Voltaire'in (1694-1778) felsefesinin en önemli kaynağı, Montaigne, Gassendi, Descartes ve Bayle gibi filozoflar tarafından şekillendiren Fransız geleneğinden ziyade, İngiliz geleneği, özellikle de John Locke olmuştur. Locke felsefesinden, doğuştan düşünceler anlayışına yönelik bir reddiye ile birlikte deneyci bir anlam ve bilgi telakkisini, ama çok daha önemlisi insan zihninin güçlerini ve sınırlarını belirlemenin yegâne yolu olarak felsefi soruşturma anlayışını türetir.

Bilgimizin duyuların deneyiminden geldiğini bildiren Lockeçu öğretiyi benimserken, Voltaire sonradan söz konusu deneyci epistemolojiyle irtibatlandırılmış iki öğretiyi açıklıkla reddeder. Onun reddettiği birinci görüş, eskiden kuşkucular tarafından öne sürülmüş, Locke'tan sonra Berkeley tarafından revize edilmiş “dış dünyanın ya da maddenin var olmadığı veya var olduğunun bilinemeyeceği” görüşüdür. Voltaire, bu yüzden Locke'un deneyciliğini kabul ederken, dış dünyanın var olduğunu öne sürer. Onun kabul etmediği ikinci görüş ise Diderot gibi filozoflar tarafından deneycilikle irtibatlandırılarak öne sürülecek olan “insanın özgürlüğünün bir yanılısama” olduğu görüşüdür. Bu anlayış, her şeyi duyu-deneyi yoluyla elde eden insanın kaçınılmaz olarak ve tamamen çevresi tarafından belirlendiğini, dolayısıyla insan için özgürlükten söz edemeyeceğimizi dile getirir.

Voltaire birincisinde olduğu gibi, bu görüşü de sağduyunun bakış açısından ve bu arada ahlaki birtakım mülahazalardan hareketle reddeder.

Voltaire benimsemiş olduğu söz konusu ampirik bilgi anlayışı ve metodolojiye uygun olarak, sonradan Condillac'ın yapacağı bir ayrımla metafiziği ikiye ayırır. Bunlardan birincisi her şeyi keşfetme ve bilme iddiasıyla ortaya çıkan “ihtiraslı metafizik”, ikincisi hakikate dair araştırmalarını insan zihninin bilimum zayıflıklarının belirlediği sınırlar içinde sürdüren “mütevazı metafizik”tir. Voltaire, tercihini birincisinin imkânsızlığından hareketle ikincisi için kullanır ve bir kez daha Locke'un yolundan giderek, metafiziği “ampirik yöntemleri kullanan, doğallıkla sınırlı bir bilim” diye tanımlar. Nitekim Voltaire, II. Frederich'e yazdığı bir mektupta, “metafiziğin, biri sağduyu sahibi bütün insanların bildiği şeyler, diğeri de onların hiçbir zaman bilemeyeceği şeyler olmak üzere, iki şeyden meydana geldiğini” söyler.

Onun mütevazı metafiziği iki tözün varoluşunu kabul etmekten oluşur. Bu tözlerden birincisi madde, diğeri de Tanrıdır. Bu açıdan bakıldığında, onun Berkeley'in immateryalizmine olduğu kadar Tanrısız bir materyalizme de karşı çıktığı söylenebilir. Voltaire'in söz konusu iki töz arasındaki ilişkiyle ilgili görüşleri zaman içinde değişime uğramış olmakla birlikte, o genellikle, maddenin Tanrıdan sudur ettiğini, kendi içinde tam bir yasallık ve düzen sergilediğini öne sürer.

(b) Deizmi

Tanrı söz konusu olduğunda ise, Voltaire'in yine İngiliz felsefesinin etkisiyle sıkı bir deizme bağlandığını söylemek doğru olur. Fakat o, Tanrının varoluşunu ele almadan önce, klasik Tanrı anlayışlarıyla dinin kendisine ve kurumsal boyutuna şiddetli bir savaş açar. Gerçekten de Voltaire, esas olarak her tür karanlıklığa olan nefreti ve Hıristiyanlığa, özellikle de Katolik Kilisesinin temsil ettiği Hıristiyanlığa yönelik amansız düşmanlığıyla seçkinleşir. Fransız Aydınlanması'nın Hıristiyanlıkla olan büyük savaşının en etkili silahı olan Voltaire'in Hıristiyanlığa olan düşmanlığı 17. yüzyılın bilimsel ve felsefi gelişmelerinin yarattığı bir inanç yitimiyle sınırlı veya özde bu gelişmelerden kaynaklanan bir düşmanlık değildir. O, Hıristiyanlığa temelde sosyal ve insani gerekçelerle saldırır. Voltaire'in gözünde Hıristiyanlık ve Kilise otoriteyi, sınırlama ve baskıyı temsil etmektedir. Voltaire, öncelikle asla sorgulanamayan bir öğretiyi ortaya koyar, insanlara neye inanacaklarını söyler. Dahası, Hıristiyanlık ve Kilise, insanın bu dünyadaki rolüyle ilgili bir anlayışa ek olarak, değişmez bir dünya görüşü empoze eder ve ilk günaha veya insanın aşağılanmasına dayanan ve insani eğilimleri bastırmayı vaaz eden bir ahlak anlayışı benimser. O, insan zihnini kontrol etmeyi ve politik iktidarı etkilemeyi hâlâ sürdürmektedir. Eğitim sistemindeki tekelleşmeden, bilginin ilerlemesini durdurmaktan sorumlu olan Kilise, Voltaire'e göre, yarattığı fanatizm ve hoşgörüsüzlükle her tür ilerlemenin önündeki mutlaka aşılması gereken bir engel durumundadır.

Hıristiyan bağnazlığına yönelik bütün bu sert ve acımasız eleştirilerine, üstlenmiş olduğu Hıristiyanlığı bir şekilde yıkma misyonuna rağmen, o Hıristiyan Kilisesinin otoriterizminin tam karşıt ucunda yer alan materyalist ateizme de düşmek istemez. Başka bir deyişle, Tanrının yokluğunun yol açacağı nihilizmden korkan Voltaire, bu inançsızlığın halk için büyük bir tehlike yarattığı inancındadır. Buna göre, entelektüeller ateist olabilirler ve bu bir sorun yaratmaz; ama ayak takımı veya halkı meydana getiren insanlar ateist olurlarsa, bu durum toplumun bekası ve sosyal düzen açısından büyük bir sıkıntı doğurur.

Voltaire şu halde nihilizm korkusuyla, bir doğal dinin ya da aynı anlama gelmek üzere bir akıl dininin savunuculuğunu yapmaya geçer. Başka bir deyişle, bir dinin hem akait veya dogmatik hem de etik boyutu, yani hem mistik ve metafizik unsurları hem de ahlaki öğeleri bulunduğundan hareketle o, ortak bir ölçüye gelmeyen, hiçbir şekilde anlaşılır hale getirilemeyen, akıl yoluyla temellendirilemeyen birincisinin tamamen terk edilerek, bütün dinlerde ortak olduğuna inandığı ikincisinin oluşturduğu temel üzerinde, akıl yoluyla bulunmuş bir Tanrı inancına varmanın gerekliliği üzerinde durur. Voltaire'in Tanrıya varışı, son çözümlemede şu iki yoldan biri ya da diğeriyle olur. Buna göre o, Tanrının varlığını nesnel bir serimle ve rasyonel bir analizle ortaya koyar, akıl yoluyla kanıtlar. Ya da

ikinci olarak, birtakım kaygılardan hareketle, ateizm ve nihilizmin yol açacağı ahlaki ve sosyal kaosa atıfta bulunur ve Tanrının var oluşunu öznel bir serimle ya da pragmatik bir analizle ortaya koyup, “Tanrının olmaması durumunda bile, bir Tanrının icat edilmesi gerektiğini” öne sürer.

Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda, Voltaire iki ayrı Tanrı argümanı ortaya koyar. Bu Tanrı delillerinden ilki, onun kendisine büyük bir hayranlık beslediği, Kartezyenizmin panteizme veya Spinozacılığa götürdüğü yerde, felsefesinin zorunlulukla her şeyi özgürce yaratmış ve düzene sokmuş bir en yüksek varlığa götürdüğünü öne sürdüğü Newton tarafından da kullanılmış olan ünlü Saatçi argümanı veya teleolojik delildir. Ereksel nedenselliği temele alan ve saat ile evren arasında bir analogi kuran bu delile göre, nasıl ki bir saatin varoluşu bir Saatçinin varoluşunu gerektiriyorsa, aynı şekilde maddi evrende varolan ve herkes için aşikâr olan düzen de akıllı bir yaratıcının, bireysel Saatçiden çok daha bilge ve güçlü olan bir yaratıcının varlığını gerektirir. Nasıl ki saatin akrep ve yelkovanı saate zamanı göstermek amacıyla konmuşsa, gözler de insanların görebilmeleri için Tanrı tarafından tasarlanıp yaratılmıştır; doğaya ilişkin gözlemden, doğadaki düzen ve amaçlılıktan öyleyse, onun Tanrı tarafından yaratılmış olduğu sonucu çıkartılmalıdır.

Birinci Tanrı argümanında Newton’a dayanan Voltaire, kozmolojik argüman olarak bilinen ikincisinde ise bu kez Locke’a yaslanır. Buna göre, kendisinin ve dolayısıyla bir şeyin var olduğundan emin olduğunu söyleyen Voltaire’e göre, varolan ya zorunlu ve ezeli olmalıdır ya da varlığını başka bir şeyden almalıdır, ki aynı düşünce veya akılyürütme onun için de geçerli olup, bu durum zincirde zorunlu bir varlığa erişinceye kadar devam eder. Nitekim Voltaire, bundan sonra kendisinin ve maddi dünyanın ne ezeli ne de değişmez olduğunu, kendi içinde zorunlu olmayıp, sadece olumsal olduğunu belirtir. Kendisinin de içinde bulunduğu söz konusu olumsal varlık alanı var oluşunu zorunlu bir varlığa borçludur. Öyle ki bu zorunlu varlık da Tanrıdır. Ona göre, maddi varlık alanına hareket, düşünce ve duygu da Tanrı tarafından aktarılmış olmalıdır.

Voltaire her iki argümanın da mantıksal olarak kesin sonuçlu olmamakla birlikte, doğru olma olasılıklarının yüksek olduğunu iddia eder. Ateizmin ve de dinsizliğin, çağında başta filozoflar arasında giderek yaygınlaşması olgusu karşısında endişeye kapılan filozof, aynı sonuca ya da Tanrının varolduğu sonucundan ziyade, O’nun toplumun sosyal ve ahlaki düzeni için var olması gerektiği neticesine, bu kez başka bir yerden, etik olgusundan hareketle varır. Voltaire’e göre, dinin özü ne dogmalarında ne de getirdiği örgütlenmede bulunur; din özde, ortaya koyduğu bir ahlak sistemiyle anlam kazanır:

Tanrının bu dünyayı, her şeyi ait bulunduğu yere uygun düşen bir işlevle yükümlü tutan bir eylemle hiçten yaratmış olduğunu; tıpkı bedeninin organlarının aşikâr birtakım fonksiyonlarının olması gibi, dağların ve ırmakların da insana su temin etme gibi bir işlevleri bulunduğunu ve bütün bunların Tanrının inayetinin bir delili olduğunu öne süren Voltaire, Tanrının bu iyilikseverliğinin karşılığında, insanlardan ahlak yasasına itaat beklediğini öne sürer. “Bana ibadet edin ve iyi olun!” diyen Tanrı, insanları davranışlarına bağlı olarak ödüllendirir ya da cezalandırır. Böyle bir cezalandırıcı Tanrı olmadığında, sosyal ve ahlaki düzenin tehlikeye gireceğini düşünen Voltaire’e göre, Tanrı öyleyse, sosyal düzenin bekası için gereklidir:

Deist bir Tanrı inancını hayatı boyunca sürdüren fakat Aydınlanma’nın karakteristik tarzına uygun olarak, Tanrıyla bizatihi O’nun kendisi için değil de insan açısından ilgilenip, Tanrıyı insanla olan ilişkisi içinde ele alan Voltaire, Tanrının dünyayla olan ilişkisi söz konusu olduğunda, işte bu duruma paralel olarak ikircikli bir tavır sergiler. Buna göre o, başlangıçta Leibniz’in kozmik iyimserliğini paylaşmış ve sık sık yaratıkların en şerefli olan insanı gözetken, onun ahlaki ve maddi iyiliğiyle yakından ilgilendiği için insana bir ahlaklılık bilinci, bir ahlak duygusu vermiş olan hayırsever bir Tanrıdan söz etmiştir. Fakat 1755 yılında Lizbon’da vuku bulan ve on binlerce insanın ölümüyle sonuçlanan deprem ve ertesi yıl patlak veren 70 yıl savaşları, Voltaire’in evrenin mükemmel düzenine olan inancını ve dolayısıyla optimizmini önemli ölçüde erozyona uğratmıştır. Meşhur eseri Candide işte onun felsefi bakış açısındaki bu değişimi yansıtır. Bu dönemde o, Leibniz’in iyimserliği ve

“dünyamızın bütün mümkün dünyaların en iyisi olduğu” öğretisiyle alay etmeye başlar. Demek ki başlangıçta dünyadaki kötülüklerin ancak görelî bir varoluşa sahip olduğunu, bütünsel varlık düzeni içinde haklılandırılabilirliğini düşünen Voltaire, üzerinde Lizbon depremi, Auschwitz’in 20. yüzyılda entelektüel kesim üzerinde yarattığı travmaya benzer bir etki yapmıştır. Ona göre deprem kötülüğün dünyadaki pozitif varoluşunu kanıtlayan bir olgu olup, söz konusu kötülüğü haklılandırmak mümkün değildir. Başka bir deyişle, Tanrı var olduğuna, mutlak anlamda özgür bir varlık olduğuna göre, koymuş olduğu doğa yasalarının yol açtığı felaketlerin de sorumlusu olmak durumundadır. Kötülüğün varoluşuyla Tanrının varoluşunun bağdaşabilir olduğunu, içindeki bilimum kötülüklerle rağmen, dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu bildiren Leibniz’e karşı, Voltaire iki ayrı yol seçer: Bunlardan birincisine göre, dünyada gözlemediğimiz depremler, savaşlar, cinayetler, kısacası her tür vahşet, Tanrının insanı gözetmediğinin bir delili olmak durumundadır. İkincisine göre ise, Tanrı mümkün dünyaların en iyisini yaratmak için elinden gelen her şeyi yapmıştır; Tanrının bu çabasına rağmen ortaya çıkan kötülüğün insanın kavrayış gücünün sınırlarını aşan bir hikmeti olmalıdır.

(c) Etik Anlayışı

Voltaire söz konusu kötümserliğini ve din/Tanrı anlayışını etik görüşüne de yansıtır. Gerçekten de sadece genel olarak değil, fakat antropolojik açıdan da dozu pek hafif olmayan bir pesimizme bağlanan Voltaire, dinle ahlakı özdeşleştirirken, dinin zayıf ve cahil insanların ahlakı, ahlakın da bilge ve güçlü insanların dini olduğunu iddia eder. Buna göre, bütün insanlar yeterince bilge, aklın sözünü dinleyecek kadar güçlü ve ahlak yasasını hayata geçirecek kadar dirayetli olsalardı eğer, dine gerek kalmazdı. Fakat durum böyle değildir ve dine bu yüzden ihtiyaç duyulmaktadır.

Modern ve seküler dünyada, dinden bağımsız bir etik inşa etmek ama bu etiği, hazcı ve mutlulukçu bir değer etiğinden ziyade, dinin getirdiği kural ve yükümlülüklerle benzer şekilde bir erdem etiği ya da toplumsal olarak oluşturmak isteyen Voltaire, önce irade özgürlüğü konusunu ele alır ve maddi olmayan tözsel bir varlık olarak ruh görüşünün bütünüyle gereksiz bir hipotez olduğunu öne sürer:

O, öncelikle “tinsel ruh” benzeri terimlerin sadece bilgisizliğimizi gizleyen sözcükler olduğunu öne sürer. Yunanlıların hayvani ruhla akli ruh arasında bir ayırım yaptıklarını söyleyen Voltaire’e göre, bunlardan birincisi organların hareketinden başka hiçbir şey değildir. İkincisine gelince, Voltaire onun varoluşu için de aklın daha iyi ve sağlam bir delil getirebilmesinin söz konusu olmadığını iddia eder. Problemi böylelikle metafizik bir problem olmaktan çıkartan Voltaire, onu psikolojik bir çerçeve içinde ele almaya başlar. İrade özgürlüğünün olmaması durumunda, kişisel sorumluluktan ve dolayısıyla haklı ödül ve cezadan söz edilemeyeceğini belirten filozof, biz insanların ancak psikolojik bir özgürlüğe, özgür olduğumuz bütün durumlarda kendisellik olarak tanımlanan özgürlüğe sahip bulunduğumuzu savunur:

Voltaire işte bu çerçeve içinde, özgür irade düşüncesinin, özgür irade burada gerekli veya yeterli motifi olmayan ve doğanın genel akışı dışına düşmüş bir irade anlamına geleceğinden, saçma bir düşünce olduğunu öne sürer. Yine, insanların zaman zaman yaşadıkları özgürlüklerini yitirdikleri duygusunun, bizim seçme özgürlüğüne sahip olmak durumunda oluşumuzun bir delili olduğunu ifade eder. Fakat en nihayetinde de insanın seçme özgürlüğüne sahip bulunduğunu fakat bu özgürlüğün sınırsız olmadığını öne süren Voltaire, söz konusu seçimin insanın sosyal bir varlık olması dolayısıyla, toplumsal grup tarafından dikte edildiğini, seçimin gerisindeki motiflerin genellikle sosyal bir nitelik taşıdığını savunur. Ona göre, erdem ve kötülüğün yegâne ölçütü toplumun mutluluğu ve refahı olup, ahlaken doğru olan şey, kişinin eylemini sosyal grubun çıkarına, toplumun bütünsel mutluluğuna uygun hale getirmesidir.

Voltaire etik görüşünü veya sosyal ahlak anlayışını biraz daha açıklıkla ortaya koyabilmek için doğal dünya ile moral dünya arasında bir analogi kurar. Buna göre, tıpkı doğal dünyanın yasalarının aklın maddeye yönelmesi veya deneysel bilim yoluyla keşfedilmesi gibi, moral dünyanın yasaları da bu dünyanın yapısı ve yasaları üzerinde derinlemesine bir düşünüm yoluyla açığa çıkarılabilir. Böyle bir düşünümün kişiye doğruyu yanlıştan ayırma imkânı vereceğini söyleyen Voltaire’e göre, etik değer ve

eylemi farklı toplumlara özgü ahlak anlayışlarından farklılaştıran şey, onların evrensellikleri, sadece sınırları değil, fakat yüzyılları da aşmalarıdır. Gerçekten etik olan eylemin güzelliği zamanla değişmediği gibi, etik değerlerin hakikati de her tür rölativizmin uzağında durur.

(d) Politika Felsefesi

Politik düşüncesi mevcut koşullara bir tepki niteliği arz eden Voltaire, siyaset felsefesi alanında da teorik unsurları güçlü bir felsefe geliştirmiş olmanın uzağındadır. O da başka birçok philosophe gibi, ancien régime'in bozukluklarını, zorbalıklarını, suiistimallerini ve kötülüklerini eleştirmiş, dolayısıyla acil reform talebi, onda da toplumun yapısı ve yönetimin doğasıyla ilgili teorik mütalaalardan önce gelmiştir.

Buna göre, özgül sosyal problemlerle ilgili bir dizi pragmatik tepki ya da çözüm denemesinden meydana gelen politik düşüncesini sistematize etme yönünde hiçbir teşebbüste bulunmayan Voltaire, diğer philosophelerin insan haklarıyla ilgili hümaniter kanaatlerini paylaşmış, adaletsizlikten, baskı, zorbalık ve bağınazlıktan nefret etmiştir. Bununla birlikte, Voltaire'in diğer Aydınlanma filozoflarından farkı, onun bu bağlamda geliştirdiği bütün ilkelere, öne sürdüğü tüm düşüncelere güçlü bir realizm duygusunun damgasını vurmuş olmasıdır. Hatta onun bu bakımdan "her an ve her tehlike karşısında ilkelere vazgeçmeye, hiç değilse gözden geçirmeye hazır" biri olduğu bile söylenebilir.

Voltaire, söz konusu realizmine bağlı olarak, çağdaşlarının ütopyik şemalarına hep kuşkuyla bakıp, hayalcilere ve idealistlere hiç güvenmemiş, ayak takımının hep ayak takımı olarak kalacağını bildirirken demokrasiye doğallıkla karşı çıkmıştır. Politik gücü ellerinde bulunduran aristokratlarla giriştiği kavganın ardından gittiği İngiltere'de, bir şekilde idealize ettiği anayasal monarşiye büyük bir hayranlık beslemiş, fakat Fransa'ya döndüğünde, mutlakiyetçiliğin despotizme dönüşme tehlikesine her ne kadar sıklıkla işaret etmiş olsa da mutlak monarşinin savunuculuğunu yapmıştır. Voltaire burada iki şeyi gözetir: Her şeyden önce, özgürlük ve tolerans bakımından daha iyi koşullarla, hukuki yargılama açısından daha iyi standartların, Kilisenin iktidarının yıkılması ve felsefi Aydınlanmanın Hıristiyan dogmasıyla batıl itikatların yerini alması koşuluyla, Fransız monarşisi tarafından sağlanabileceği inancındadır. Voltaire ikinci olarak, kral ile halk arasına hiç kimsenin veya gücün girmemesi gerektiğini, bunların arasında hepsi de kendi çıkarlarının savunuculuğunu yapan ve ayrıcalıklarını suiistimal eden aracı güçlerin, ister ruhban sınıfı, ister aristokrasi ister parlamento olsun, bulunmaması gerektiğini düşünür. Dolayısıyla, aristokrasi ve ruhban sınıfının zaten karşı çıktığı iktidarına ek olarak, parlamenter despotizmden de sakınır ve gücün bölünmesi yerine, kuvvetli bir iktidarın savunuculuğunu yapar. Voltaire'in ideali aydınlanmış bir monarktır ve mevcut yönetim sıkıntısı ve problemleri dikkate alındığında, gücün Aydınlanmadan bile önemli olduğunu düşünür. Nitekim saltanatla parlamentolar arasında, ancien régime'in son yıllarına damgasını vurmuş olan çatışmalar söz konusu olduğunda, Voltaire hep saltanatın yanında olmuş ve sarayın reformları gerek başlatma ve gerekse devam ettirme yönünde yegâne şans olduğunu düşünmüştür.

Bununla birlikte, onun politik düşüncesinde sadece kuvvetli idare arzusu belirleyici olmamıştır. En az bunun kadar etkili olan bir diğer husus da politik özgürlük talebi, reform arzusudur. Zaten onun düşüncesine politik özgürlük ve reform talebi ile kuvvetli iktidar arzusu; ezilen, baskı altında tutulan ve sömürülen insanların acılarına beslenen sempati veya duyulan yakınlıkla sosyal düzensizlik, toplumsal kaos ve ihtilal korkusu arasındaki gerilimin damgasını vurduğu söylenebilir. Nitekim onun düzensizlik ve kaosla ilgili kaygılarının gerisinde, gereği gibi reformdan geçirilecek mevcut sosyal kurumları koruma arzusu bulunur. Voltaire işte bu bağlamda dini toleransın, basın özgürlüğünün, hukuk reformunun, ama hepsinden daha çok orta sınıfın hak ve özgürlüklerinin, onların mülkiyet haklarının korunmasından ayrılmaz olan, savunuculuğunu yapmıştır. Yoksullara iyi ve kibar davranmak gerektiğini ifade etmiş fakat yasa önündeki eşitlik inancını sosyal eşitlik düşüncesiyle tamamlayamamıştır. "Yoksullar olmadığında ayakkabılarımızı kim boyayacak?" diye soran Voltaire'e göre, toplum hiçbir şeyi olmayan çok sayıda insan veya yoksullar olmadan zaten var olamaz.

Felsefe Tarihi

La Mettrie

Frederick Julien Offray de La Mettrie, doğalcılığı, materyalizmi, mekanizmi, ateizmi ve bilimsel felsefe anlayışıyla Fransız Aydınlanması'nın en ilginç şahsiyetlerinin başında gelir. Öyle ki makine-insan teorisi iki yüzyıldan beri Aydınlanma felsefesi veya zihniyetinin tipik ifadesi veya veciz tanımı, daha doğrusu materyalist manifestosu olarak alınmıştır. Buna göre o, Aydınlanma geleneği içinde daha sonra başka filozoflar tarafından temsil edilecek bir tıbbi materyalizm geleneği oluşturan kişidir. Dini ve onun kalıntısı olduğunu düşündüğü metafiziği Aydınlanma ve ilerlemenin önündeki en büyük engel olarak gören La Mettrie de özgün bir filozof olmanın hayli uzağındadır: Tıp eğitimi ve hekimlik kariyeri sırasında edindiği birikimi, Descartes'tan aldığı mekanizme ve Locke'tan öğrendiği ampirisizme uygulamış ve böylelikle de en azından kendi içinde tutarlı bir sistem oluşturmuştur.

(a) Varlık Görüşü

La Mettrie (1709-1751) iki temel eserle ün kazanmıştır: *Histoire naturelle de l'ame* [Ruhun Doğal Tarihi] ve *L'Homme machine* [Makine İnsan]. Söz konusu iki eserde, bilimsel olgu ve teorilerin ampirik alanından, anatomi, fizyoloji, kimya, tıp gibi bilgi dallarının mantıksal bir uzantısı olarak gördüğü felsefeye doğru hareket ederek, geleneksel düalizmleri şiddetle eleştirir ve tinsel tözün hiçbir şekilde var olmadığını göstererek mutlak bir materyalizme varır. La Mettrie'nin her iki eserine de ortak olan bir başka husus, onun önce Lockeçu ampirisizmden veya duyumculuktan hareketle zihin içeriklerinin doğal dünyadan bağımsız hiçbir gerçekliği olmadığını savunması ve bu temel üzerinde ruhun tinselliği görüşünü yıkararak, doğada tam bir sürekliliğin bulunduğunu iddia etmesidir.

Bu iki husus birleştirilerek ifade edildiğinde, onun yine her iki eserine de ortak olan bir diğer stratejisinin, zamanının doğal ya da tıbbî bilimlerinin sağladığı verilerden yararlanarak, geleneksel bir çerçeve içinde ruh diye çağırılan şeyin entelektüel kapasite ve faaliyetlerinin özü itibariyle, genelde merkezi sinir sisteminin, özelde de beyinin yapı ve fonksiyonlarına bağlı bulunduğunu öne sürmekten oluştuğu söylenebilir. İki arasında tek farklılık, onun *Ruhun Doğal Tarihi*'nde, tinsel bir töz olarak ruhun var olmadığını savunurken Aristotelesçi bir kavramsal çerçeveyi kullanması, gerçekten varolanın yalnızca madde olduğunu kanıtlamaya çalışırken, "maddi" ve "tözel" formlardan söz etmesi, buna karşın *Makine İnsan*'da serimini, metafiziksel bir altyapı kullanmadan, tamamen metafizik karşıtı bir yaklaşımla ortaya koymasıdır. Ona göre, bütün bu düalist ya da spiritüalistleri yanlışa sevk eden şey, onların tıbbi ya da bilimsel verilerden yoksun olmaları ve ampirik öğelerin yokluğunda a priori spekülasyonda bulunmalarıdır.

La Mettrie bu yanlışı gösterdikten sonra, bir yandan materyalist bir dönüşüm ve anlam kazandırdığı Locke'un duyumculuğundan ve diğer yandan da kendi anatomik bilgilerinden hareketle, ruhun tinselliğini ortadan kaldırdığına inandırdığı ampirik delillerini sıralamaya geçer: Ona göre, bütün duyumlar bize duyu organlarımızdan gelmektedirler. Duyu organları ise duyumun merkezi olan beyinle sinirler aracılığıyla temas kurarlar. O, küçük sinir kanallarında bir sıvının, yani hayvansal veya nebati ruhun hareket ettiği ve bunun da deneyimle kanıtlandığı inancındadır. Söz konusu hayati ruhların duyumu alıp, beyne aktardıklarını ileri süren filozofa göre, duyumları hisseden şey de maddi olmalıdır. Nitekim o, spiritüalist diye çağırıldığı Descartes'a nazire yaparak, "Ben bedenim, düşünüyorum," der.

La Mettrie, Condillac'ın "heykel adam" görüşünün belki de ilk örneğini oluşturan başka bir hipotezinde ise, bizden az aydınlatılmış, dışarıdan hiçbir gürültünün gelmediği, en küçük bir hareketin dahi duyulmadığı bir yeraltı mağarası ya da odası tasarlamamızı ister. Yeni doğmuş bir bebek burada hep sessizlik içinde, süt annesinden yalnızca yaşaması için gerekli olan bakımı görsün ve bu şekilde 20, 30 ve hatta 40 yaşına kadar dünyadan ve insanların hayatından hiç haberdar olmadan büyüsün. Ve yaklaşık 40 yaşlarında da yalnızlığını terk etsin. Daha sonra ona bu yalnız yaşadığı süre içinde ne düşündüğü ve o zamana kadar nasıl beslenip büyütüldüğü sorulsun. La Mettrie'ye göre, o buna hiçbir cevap veremeyecektir. Hatta şimdi duymakta olduğu seslerin ne ifade ettiğini bile anlamayacaktır. O zaman La Mettrie sorar: Tanrıdan gelmiş şu ölümsüz parça nerededir? Bedenle birleşmeye gelen şu o kadar aydın ve bilgin ruh nerede olmak durumundadır? La Mettrie'ye göre, sadece şekli ve fiziki yapısı

bakımından insan olan bu varlık, o andan itibaren duyularını kullanarak, birbirleriyle bir düzen içinde birleşen duyular alacaktır. Duyular olmazsa düşünceler de olmaz; insanın öğrenimi ne kadar sınırlı olursa, düşüncesi de o kadar az olur. Duyular olmazsa kavramlar olmaz. Öyleyse, ruh adı verilen sözde varlık duyular alan beyinden başka hiçbir şey değildir.

O Makine İnsan'da da bu kez daha çok anatomiden derlenen delillerle, bedenle birlikte uykuya dalan ve işlevini yerine getirmek için beslenmeye ihtiyaç duyan ruhun, bedenın belli fonksiyonlarından söz etmenin bir yolundan başka hiçbir şey olmadığını öne sürer. İnsan öyleyse, sadece başka bir hayvandır. İnsanla hayvan arasındaki koşutluğun ve doğal sürekliliğin en önemli tezlerinden birini oluşturduğu Makine İnsan'a göre, hayvanların içgüdüleri onların beyinlerinin ve sinir sistemlerinin eseri olup, insanın daha kompleks davranışı, sadece bütün hayvanların en karmaşık beynine sahip olmanın bir sonucudur. Ona göre, insanlar arasında karakter ve zihin bakımından olan farklılıklar, tıpkı insanlarla hayvanlar arasındaki farklılıklar gibi, mahiyetleri itibariyle fizyolojik olmak durumundadır. Maymunu konuşmaktan alıkoyan yegâne şeyin yetersiz organları olduğunu öne süren La Mettrie, bir gün bir maymunu konuşmaktan başarmanın ve böylelikle de insanın kültürünü hayvanlar dünyasının en azından bir bölümüne yaymanın mümkün olacağını söyler.

Gerçekten de ruh adı verilen ayrı bir tözün var olmadığını, gerçekten var olan yegâne şeyin madde veya aynı anlama gelmek üzere, beden ve beyin olduğunu öne süren La Mettrie, bu noktada kalmayıp yer kaplama, harekete geçirici güç ve duyum yeteneğine sahip maddenin ezeli olduğunu ve var oluşunu kendisine borçlu bulunduğunun kabul edilmesi gerektiğini söyler. Buna göre o, hareket ve duyumu maddenin asli özellikleri haline getirirken, bu özellikleri maddeye aktaracak bir Tanrının varlığını da yadsır. Ateist La Mettrie ikinci olarak, maddeye duyum özelliği yükler ve dolayısıyla, duyumun insanla sınırlı olmadığını kabul ederken, insanla diğer doğal varlıklar arasında tam bir süreklilik bulunduğunu kabul eder. Ve maddenin kendinden-kaim olduğunu öne sürmek suretiyle de ilahi yaratma eylemini, Tanrının dünyaya müdahalesini ve nihayet, ruhun ölümsüzlüğü imkânını ortadan kaldırır.

(b) Etik Anlayışı

Böyle materyalist ve determinist bir teoriden, birtakım manevi değerleri hayata geçirmenin, belli birtakım ideallerin peşinden koşmanın anlamlı olduğunu savunan bir etik görüş elbette çıkmaz. Çünkü irade özgürlüğünün, fizyolojik zorunluluk dikkate alındığında, manasız olduğu söz konusu makine insan teorisinde, davranışın etik boyutu, tıpkı diğer boyutları gibi, evrensel determinizm yoluyla belirlenmiş bir hal alır ve insanın ahlaki bakımdan gelişip yetkinleşebilmesi imkânı, bütünüyle organizmanın durumuna ya da sağlığına bağlı bulunan, bilimsel veya tıbbi bir problem olup çıkar. İnsanın mutluluğu problemi genel sağlık problemine bağlı hale geldiği için etik, ahlaki düşünüş tarihinde örneklerine bundan sonra sıklıkla rastlayacağımız tarzda, genelde bilime, burada özel olarak da tıbbı indirgenmek durumunda kalır. Gerçekten de modern çağın Aristippos'u olarak görülen La Mettrie, sisteminin mantığı gereği sadece niceliksel bir hazcılığı savunabilmek durumunda kaldığı için etik teori bakımından, ölçülü ve niteliksel hazcılığıyla bildiğimiz Helenistik dönem filozofu Epiküros'un bile gerisinde kalmış biridir. Çünkü ona göre, insan yaşamının amacı mutluluktur. Mutluluk ise her yerde aynı olan, fakat nitelik bakımından kaba veya ince, kısa süreli veya sürekli zevklere bölünebilen haz duygusuna dayanır. Yalnızca bedenlerden meydana geldiğimiz için en yüksek entelektüel hazlar bile, özleri itibariyle maddi ya da bedensel zevkler olmak durumundadır.

Bu hazlar bununla birlikte, birbirlerinden değerleri bakımından farklılık gösterirler. Bedensel zevk şiddetli ama kısa sürelidir. İnsanın bütün bir varlığının uyumundan doğan mutluluk ise sakin, ama uzun sürelidir. La Mettrie'ye göre, doğanın en temel yasası olan çeşitlilik içinde birlik yasasına, öyleyse burada da rastlanır. Soylu bir karaktere sahip ve eğitim görmüş kişilerin yüksek düzeyden, sıradan insanlarınkinden daha başka hazları duymaları söz konusu olmakla birlikte, ilke olarak her tür mutluluğun aynı değerinde olduğunu kabul etmek gerekir. Buradaki farklılığın La Mettrie, özsel değil de arazi bir farklılık olduğunu kabul edilmesi gerektiğini öne sürer; ona göre, salt hazzın özünü göz

önüne aldığımız takdirde, şunu kabul etmemiz gerekir ki cahil kişi de “aydınlanmış”, bilge kişi gibi haz duyar ve ahlaken kötü bir kimsenin aldığı zevk iyi bir insanın duyduğu zevkten daha az değildir. La Mettrie’nin bu etik anlayışında, artık iyilik ve kötülüğün de hatta “Aydınlanma”nın bile gerçek bir önemi kalmaz, çünkü “iyiler de kötüler de aynı zevk yolunu izlerler.”

Daha doğrusu, düşünce hazzı artırabilir, rafine hale getirebilir ama onu asla yaratamaz. Düşüncenin, düşünmenin kendisini mutlu kıldığı kişi, sadece daha üst düzeyden bir zevke erişebilir. Bununla birlikte, düşüncenin çoğunluk hazzı öldürdüğünü unutmamak gerekir. La Mettrie’nin verdiği örneklerle göre, bir kimse basit, doğal özellikleriyle kendini mutlu hisseder; diğeri ise zengin, herkesten saygı gören ve sevilen biridir, gelgelelim kendisini mutsuz hisseder. Çünkü böyle bir kimse kaygılı, sabırsız, kıskanç biri olup, tutkularının kölesidir. Afyonun verdiği sarhoşluk, fiziki bir yolla, bütün felsefe incelemelerinin verebileceğinden çok daha büyük bir rahatlık ve mutluluk duygusu verir. Afyonun yalnızca kısa bir süre için verdiği duyumu bütün hayatı boyunca duyabilecek olan bir insan, der La Mettrie, kimbilir ne kadar mutlu olacaktır? Ona göre, öyleyse, çok güzel bir sarhoşluk, hatta tatlı bir delilik gerçek bir mutluluk olarak kabul edilmelidir; hele bir de uyanıklığın çoğu zaman düşten çok farklı olmadığı düşünülürse.

Zekâ, akıl ve bilgi, öyleyse, mutluluk için gereksiz hatta zararlı şeylerdir. Bunların hepsi de La Mettrie’nin gözünde, insanın pekâla vazgeçebileceği şeyler olmak durumundadır. Nitekim insanlardan büyük bir çoğunluğu onlardan gerçekten de 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 hayatını aynı derecede zevkli kılmıştır.

Buradan, yani insanlar arasında mutluluk açısından tam bir eşitlik sağlanmasından sonra, Aydınlanmanın o çok önemseydiği eğitime de La Mettrie’de pek ihtiyaç olmadığı sonucunu çıkartmak mümkündür. Zira ona göre, eğitimin insanın sadece arzi bir özelliği olduğu yerde, duyarlık onun en temel niteliğidir. Demek ki insanın, hangi koşul altında olursa olsun mutlu olup olamayacağını, yani mutluluğun eğitime değil de duyarlığa dayanıp dayanmadığını bilme gereği vardır: Bilgisiz oldukları halde kendilerini mutlu hisseden, hatta ölümlerine bile kendileri için bir iyilik olan boş birtakım kuruntularla avunan büyük insan kitlesi, bu sorunu kesin bir çözüme bağlamaktadır.

Eğitim, öyleyse sadece insanı mutluluk yolunda tam yol ilerlemekten alıkoyan metafizik korkulardan, boş inançlardan, gereksiz önyargılardan, dinin ona vereceği zararlardan kurtarmak için lazımdır.

Felsefe Tarihi

Condillac

Étienne Bonnot de Condillac, Aydınlanma materyalizminin gerçek başlangıcını meydana getiren duyumculuğuyla ünlüdür. Felsefeye yaklaşımı daha ziyade pragmatik ve insan merkezli olan 18. yüzyıl Fransız düşüncesine, ilgilendiği ya da önemseydiği araştırma türleri için gerekli hareket noktasını ve 19. yüzyılın Fransız ideologları için de en önemli malzemeyi sağlamıştır. Nitekim zihinsel içeriklerimizi kaynaklarına götüren analiz yöntemiyle, onun “ideoloji” olarak bilinen düşünce geleneğinin kurucusu olduğu kabul edilir. Onun daha ziyade Locke’un ampirisizmini popülerleştirmekten meydana gelen duyumcu epistemolojisi, insana dair anatomik ve materyalist bir açıklama ortaya koymak bakımından Aydınlanma ruhunu yansıtır. Condillac bundan dolayı, epistemoloji alanında Fransız 18. yüzyıl düşüncesinin en önemli filozofu olarak değerlendirilir. Bununla birlikte Condillac’ın bununla da kalmayıp, Locke’un duyumcu epistemolojisiyle Descartes’in tümdengelimsel mantığını birleştirdiği ve Aydınlanma düşüncesine temel araştırma yöntemini temin ettiği öne sürülür.

Condillac (1714-1780) birçok Aydınlanma filozofu gibi, felsefesine beşeri bilimlerin doğabilimlerinin yöntemiyle inşa edilmesi gerektiği, en azından (psikoloji ve epistemolojiyle özdeşleştirdiği) metafizik ve etiğin geometri gibi kesin hale getirilebileceği inancıyla başlar. İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerinde Bir Deneme adlı temel eserinde, insan zihnini işte bu inançla araştırmaya geçer. Onun insana, insan zihnine dair araştırmasında veya duyum yoluyla basit idelerden

bilimsel bilginin daha soyut ve kompleks idelerine geçişi açıklamak amacıyla kullandığı yöntem, Locke'un ampirisizmini Descartes'ın dedüktif mantığıyla evlendirmesinin sonucu oluşan analiz yöntemidir. Buna göre, insanın dikkat, akılyürütme, yargılama gibi entelektüel faaliyetleriyle ilgili temel terimlerin anlamlarını açıklığa kavuşturmaya, insan zihnini veya onun anlama yetisini kavramaya kalkışan Condillac, bu çerçeve içinde, önce bir première vérite, bir ilk hakikat bulmaya, ilgili kavramı daha basit öğelere ayırmaya çalışır. Böyle bir çözümleme ya da indirgeyici analizin sonucunda tespit ettiği şeyi kullanarak, dedüksiyon yoluyla kendisinden önce çoğunluk tinsel bir tözün edimleri diye anlaşılmış olan her şeyi ve dolayısıyla da bir bütün olarak entelektüel alanı yeni baştan inşa eder.

Condillac, insanın anlama yetisine dair açıklamasında, aradığı ilk ilkeyi, yapacağı sentezin temel unsurunu duyum ya da izlenimde bulur. Başka bir deyişle, ruhun cennetten kovuluşunun ardından, bilgi için bedene, özgül olarak da dışarıdaki şeylerin beden duyu organlarıyla olan etkileşimine bağlı bulunduğunu söyleyen ve araştırmasını bir tür içebakış ya da öz-düşünüm yoluyla gerçekleştiren filozof için entelektüel olan her şeyin kendisinden hareketle inşa edildiği ilk ve yegâne kaynak duyumdur.

Bununla birlikte, Condillac'ın entelektüel olan her şeyi kendisinden hareketle yeni baştan kuracağı duyum olsa olsa bir sonuçtur; bu yüzden, duyumun gerisinde onu koşullayan veya tetikleyen çok daha temel başka bir şeyin olması gerekir. Condillac, insanın fiziki ihtiyaçlarının, onun duyumlarının bir sonucu veya bu duyumlara bir tepki olarak haz ya da acı deneyimi içinde olmasına neden olduğunu söyler. Başka bir deyişle, zihnin geçirdiği bütün dönüşümlerin bizi, onu yeni şekiller almaya, yeni edimler oluşturmaya sevk eden gizil enerjiyi anlayabilmek için bir ilk harekete geçirici gücün var oluşunu varsaymaya zorladığını öne sürer. Bu ilke ise, başka hiçbir şeyde değil sadece isteme, arzulama ve çabalamada bulunur; kısacası ihtiyaç, itki ya da arzu bilgiden önce gelip, onun önkoşulunu meydana getirir.

Condillac'ın temeline böyle bir harekete geçirici kuvveti koyduğu duyum çok çeşitli şekiller alır; salt veya çıplak duyum söz konusu olduğunda, izlenim canlı olmaz ve geride hiçbir iz bırakmaz; buna mukabil, gerideki hayati enerji, arzu ya da itki güçlü olduğunda, bu durum dikkate yol açar. Dikkat ise duyumları idelerin, ihtiyaçların nesnelere örtüşmelerine imkân veren çağrışımına neden olacak şekilde birbirlerine bağlanmalarını sağlar. İdelerin mekanik çağrışımına gelince, o da algıya kendisine neden olan nesneyi anımsama imkânı vermek suretiyle, belleğin doğuşuna yol açar.

Anlama yetisinin bu noktaya kadar olan gelişimi, onun bütünüyle pasif bir durumda kaldığını ve sadece dışsal uyaranlara otomatik tepkiler vermekten meydana geldiğini ortaya koyar. Condillac, işte tam bu noktada, işaretlerin keşfini, yani dilin yaratılmasını, dikkati iradi bir hareketle yönlendirme anlamında, insana ayrı bir meleke olarak düşünüm ya da refleksiyonu, yani ben bilincini kazandıran en önemli aşama olarak tasarlar. Ona göre, zihnin çok daha yüksek edimleri, bu refleksiyon sayesinde ortaya çıkmaktadır.

Condillac Deneme'de, insana dair materyalist bir açıklama yolunda azımsanmayacak bir yol alır. Bununla birlikte eserin, onun çok geçmeden fark ettiği iki eksiği bulunmaktadır. Bir, İngiliz deneyçileri gibi sadece duyumlarımızı veya kendi zihinsel içeriklerimizi bilebileceğimizi kabul eden Condillac, Berkeley'in solipsizmine veya immateryalizmine düşmüş olmakla itham edilmekten endişe eder. İki, Deneme, düalist bir anlayışı ima edencesine, biri dış duyum diğeri ise iç deneyim veya refleksiyon olmak üzere, ikili bir şemayı hâlâ bir şekilde korumayı sürdürür. O, söz konusu iki güçlüğü, insana veya insan zihnine dair açıklamayı yeni bir yöntemle çok daha basitleştirip sistematize ettiği ikinci eserinde, yani Duyumlar Üzerine İnceleme'de, refleksiyonu sadece duyumların bir ürünü haline getirerek ve dokunma duyusunu en temel ve önemli duyu olarak takdim ederek bertaraf eder. Bu açıdan bakıldığında, onun Locke'un deneyci epistemolojisi karşısında en azından, bilginin, bir dış diğeri de iç duyum olmak üzere iki kaynaktan değil de tek bir kaynaktan türetildiğini açıklamada veya aynı anlama gelmek üzere duyumun bilgi için gerekli zihinsel malzemeyi bir başına sağladığını gösterme noktasında ilerleme kaydettiği söylenebilir.

Condillac bu amaçla düşünce tarihinin en meşhur düşünce deneylerinden birini tasarlar.

“Heykel-adam anlayışı” olarak bilinen bu yeni yönteme veya düşünce deneyine uygun olarak, içeriden organize edilmiş olup, bizim gibi yaşayan fakat mermerden kabuğu dolayısıyla duyum alamayan bir heykel tasarlar; bu mermer kabuğun çeşitli parçaları kaldırıldıkça, heykel düşünsel ve manevi hayata kavuşacaktır. Mermer kabukta önce, koku alma organını örten parça kaldırılır. Mermerden heykel, bu andan başlayarak yalnızca kokuları algılayabilir. Heykelin yanına bir gül yaklaştırıldığında, Condillac’a göre, onda gülden aldığı izlenimin sonucunda, bir duyum meydana gelir. Heykel, bu düzeyde duyum alan bir varlık olarak kendisini henüz bilemez. Onun benliği, bilinci, şimdilik yalnızca gül duyumundan ibarettir. Gül, heykelin yanından uzaklaştırıldığında, heykelde algılamış olduğu kokunun bir izi, bir yankısı kalacaktır ki bu da bellektir.

Heykelin yanına bundan sonra bir menekşe, bir yasemin ve pis kokan bir bitki yaklaştırılın, der Condillac. Heykelin ilk ve tek duyumunu olan gül kokusu, onun için ne hoş, ne de nafoştur. Zira ortada yalnızca tek bir duyum vardı, heykelin dünyası gül kokusundan ibaretti ve gül duyumuyla karşılaştırılabilecek başka hiçbir şey yoktu. Yeni çiçeklerin ortaya çıkmasıyla birlikte, heykel bunları, belleğin kendisine anımsattığı ilk duyumla karşılaştırma imkânı bulur. Artık heykel, bu duyumlardan bazılarını hoş, bazılarını nafoş bulmaya başlar. Yani, heykelin aldığı duyumlardan ve bu duyumların karşılaştırılmasından tercihler, istekler, tutkular doğar. Çünkü istemek demek arzu etmek demektir. Bu da Condillac’a göre, duyumların bir sonucu olarak iradenin zuhuru anlamına gelir.

Karşılaştırmadan, yani birkaç duyumdan ayrıca yargı, düşünme, akilyürütme, soyutlama, kısacası tüm zihinsel faaliyetler doğar. Kokulardan bazıları ona haz, bazıları ise acı vermiştir. Şu halde, heykel birçok duyumda sergilenen ortak özellikler olarak, haz ve elem duygularını belleğinde saklayacaktır. Haz, gül duyumunda, menekşe, yasemin duyumunda ortak olan bir özellik, temel bir niteliktir; elem ya da acı ise, pis kokan çürümüş şeylerle ilgili duyumlarda ortak bir özelliktir. Heykel, bu ortak özellikleri bağlı buldukları özel durumlardan ayırt eder; onları ayırır, soyutlama yapar ve böylelikle haz, acı, sayı, süre gibi soyut kavramları elde eder. Bunlar, genel fikirlerdir.

Condillac’a göre, bu genel fikirleri açıklamak için özel bir yetiye gerek yoktur. Zihnin en yüksek fonksiyonu olan soyutlama, ruhun tüm yetilerini içeren ve özetleyen duyumun bir devamı ya da yalnızca şekil değiştirmesidir. İç deneyim ya da benlik ise, duyumların ürünü olup şimdiki duyumlarımızla belleğin bize anımsattıklarının toplamından başka bir şey değildir. Zihinden bağımsız bir maddi gerçeklik, dış dünya fikrine gelince, bunu insana ne koku, ne tat alma, ne işitme, ne de hatta görme duygusu verebilir. Onun gözünde, renkler de tıpkı sesler, kokular ve tatlar gibi, henüz duyumlardan, insanın kendisine özgü hallerden ibaret olup, hiçbir şey insana bunları dışarıdaki nesnelere bağlama imkânı vermez. Bunu insana verebilecek olan yegâne şey, dokunma duygusudur. Yer kaplama, şekil, katılık, cisim fikirlerini vererek, bize nesnel dünyayı gösteren ancak dokunmadır. Condillac’a göre, ancak dokunduktan sonradır ki insan diğer duyulardan aldığı izlenimleri, renkleri, sesleri, tatları ve kokuları, kendisinin dışında bulunan, zihninden bağımsız nesnelere atfedebilmektedir. Dokunma duygusu, en yüksek, en temel ve en önemli duyu olup, diğer duyumların adeta terbiyecisidir; renkleri doğaya dağıtmayı göze öğreten odur.

Felsefe Tarihi

D’Alembert

Seçkin bir matematikçi ve bir bilimadamı olarak D’Alembert, Fransız Aydınlanması’nın merkezi şahsiyetlerinin en başında gelir. Ansiklopedi projesinin mimarı ve iki editöründen biri olan filozof, Aydınlanmanın akılcılık ve bilimciliğinin ve dolayısıyla da ilerlemeciliğinin en önemli temsilcilerinden biridir. Bu açıdan bir sonraki yüzyılın pozitivizmini öncüleyen filozof, bilgiyi bir güç olarak görmüş, ilerlemenin anahtarının bilim olduğunu savunmuştur.

D’Alembert’in felsefesi, aynı zamanda matematiksel bilgi ve soyutlamanın temel özelliği olan açıklık ve dakikliği şiar edinmiş bir felsefeyi ifade eder. Aslında, o, bundan da öte 17. yüzyılda Galileo, Newton ve Descartes tarafından gerçekleştirilen doğanın matematikselleştirilmesi işlemini 18. yüzyılda büyük bir güçle devam ettiren kişiydi. Doğal düzenin özü itibarıyla işleyişi geometrinin ilkelerine

uygun olarak açıklanabilecek yasalar tarafından yapılandırıldığına inanıyordu. Bütün doğal fenomenlerin temel matematiksel ilkeler yoluyla açıklanması gerektiğini savundu. Doğal düzeni oluşturan bütün olay ve süreçlerin, temeldeki matematiksel yapının gerçekliğini yansıttığını düşünüyordu. Bu yüzden, matematikten yola çıkarak, bilimsel bilgiyi birlikli ve bütünlüklü bir yapı halinde inşa etmeye ve söz konusu yapıyı da bireysel çalışmaları yanında, Ansiklopedi yoluyla ifade etmeye çalıştı.

(a) İlerlemeciliği

D'Alembert (1717-1783), Aydınlanma filozoflarının hepsine hâkim olan ilerlemecilik zihniyetinin kendisinde en belirgin olduğu filozoftur. Bütün bir düşünce ya da uygarlık tarihini baskıcı ve karanlık güçlere karşı verilen sürekli bir savaş olarak gören D'Alembert, felsefi mirasının ve yüzyıllardan beri Aydınlanma ve aydınlatma mücadelesi veren elitler arasında yer aldığı fazlasıyla bilincindedir.

İlerleme, esas itibariyle moderniteyle birlikte başlamıştır. İnsanlığın barbarlıktan çıkarak ilerleme yolunda emin adımlar attığı 17. yüzyılda, gerçek bir ilerlemenin yaşandığı asri zamanlarda bayrak, ona göre, hemen tamamen birkaç büyük adam tarafından taşınmıştır. Fikir ve eserleriyle, felsefede yaptıkları devrimle, insanlık tarihini "gerçek yörüngesine sokmuş" bu filozoflardan ilki, ona göre Bacon'dur. D'Alembert, Bacon'ın en büyük başarısının, bilime deneysel bir yaklaşımın gerekliliğine vurgu yaparken, düşünceyi skolastik önyargıların zincirinden kurtarmak olduğunu düşünür. O, bilimsel araştırmayı engelleyen bir şey olarak ereksel nedenlere ilişkin araştırmadan vazgeçerken, kendisini ve bilimi sadece sonuçları araştırmakla sınırlamış ve bunu yaparken de kendisini Doğa adlı kitabın yazarı olarak görmekten vazgeçip, bilimi "deney yolu"na sokmuştur. Başka bir deyişle, bilimde deneysel araştırmayı teşvik eden Bacon, bu çerçevede doğaya ilişkin araştırma için bir temel olma işlevi görececek bir ilkeler sistemi inşa etmiştir. D'Alembert açısından Bacon'ın ilerleme yolunda önemi, onun kimi eksiklerine rağmen, sağlam bir bilimsel metodolojinin temel ilkelerini ortaya koymuş ve insan bilgisinin kapsamıyla ilgili olarak evrensel bir çerçeve belirlemiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Onun gözünde, ilerlemenin bayrağını Bacon'dan alıp çok daha ileriye götürmüş olan kişi Descartes'tır. Descartes, D'Alembert'e göre, çağdaşlarına otoritenin, sanıların ve skolastisizmin, kısacası barbarizm ve önyargıların boşluğunu gösterdiği için modern felsefeyi başlatan, meyvelerini Fransız Aydınlanmacıların toplamaya başladıkları en büyük entelektüel devrimi gerçekleştiren kişi olmak durumundadır. Başka bir deyişle o, eski felsefenin sığlığını ve sonuçsuzluğunu göstermek suretiyle, yeni bir entelektüel bakış yaratmış bir filozoftur. Kartezyen metodolojiyi neredeyse aynen benimseyen D'Alembert'in gözünde Descartes'ı yücelten bir başka husus da onun kuşkuyu rasyonel hakikatin ortaya çıkartılması yolunda temel bir araç olarak görmüş, kuşkuculuğu nihai kesinliğe giden yolda vazgeçilmez bir evre haline getirmiş olmasıdır. O, yine Descartes'ı insan aklına beslediği güven, araştırmasına kendi bilinç içeriklerinden başlaması, felsefesini "açık ve seçik ideler" üzerine inşa etmiş olması nedeniyle önemser. Yeni ve modern düşünme ya da akılyürütme sanatını keşfetmiş olması nedeniyle övdüğü Descartes'ı, D'Alembert açısından ilerlemenin en önemli kilometre taşı haline getiren nokta, onun doğanın matematiksel dilini görmüş, felsefeye matematiğin kesinliğini, doğabilimlerine de geometrinin dakikliğini aktarmaya çalışmış olmasıdır.

D'Alembert, Descartes'ın olağanüstü büyük başarısına, düşüncenin ilerlemesi noktasında taşıdığı büyük öneme rağmen, modernitenin gerçek mimarları, ilerleme ruhunun esas büyük temsilcileri olarak Newton ve Locke'u görür. Newton'un, Locke'un metafizik ya da felsefe için yaptığı şeyi, bilim için gerçekleştirmiş olduğunu söyleyen D'Alembert'e göre, onun en büyük başarısı, Descartes'ın salt ilke olarak öne sürdüğü veya teoride bıraktığı işi fiilen başarmış olması, yani geometriyi fiziğe mükemmelen uygulamış olmasıdır. Bütün çağdaşları gibi o da Newton mekaniğinin doğal fenomenleri bir bütün olarak açıklama ve öndeyileme gücünden ve tüm gözlem verilerinin birtakım matematiksel ilkeler yoluyla bir sistem içinde bir araya getirilmesinden çok etkilenmişti. Bu yüzden ki gizli, gözlemlenemeyen nedenleri aramaktan vazgeçen ve teorisi gelmiş geçmiş en yetkin fizik teorisi olan Newton'da deney ve kalkülün kusursuz birleşimi, ona göre, evrenin mutlak birliğini gözler önüne

sererken tam, kusursuz ve her yönüyle çok parlak olan yeni bilimi yaratmıştır.

Doğaya ilişkin bir araştırmayla değil de bilginin doğasına ilişkin eleştirel bir araştırmayla meşgul olan Locke ise, şimdiye kadar metafiziğin karanlık bulutları arasında yolunu kaybetmiş olan felsefeye, deneyim alanında yeni ve pozitif bir başlangıç noktası temin etmiştir. Verdiği örneklerden ve Bacon, Descartes, Newton ve Locke'la ilgili değerlendirmelerinden de açıklıkla anlaşılacağı üzere, entelektüel ilerleme D'Alembert için sadece yeni keşiflerden, salt yeni olguların bir araya getirilmesinden meydana gelmez. Birliği vurgulayan, doğayı meydana getiren şeyler arasında evrensel bir bağlantı bulunduğunu öne süren D'Alembert'e göre, bir fenomenler sistemi olarak doğa homojen ve eşbiçimli olup, bilimsel bilginin amacı bu sistemin birliğini ve tutarlılığını gözler önüne sermektir.

Başka bir deyişle ona göre evren, doğru anlaşılabilirliği takdirde, tek bir olgu olarak görünür ve bütün doğal fenomenlerin gerisinde bir birlik olduğu ortaya çıkar. Nitekim o, filozofları yoldan çıkarıp, rasyonel yapımlar inşa etmeye götüren "esprit de système"nin tam karşısında yer alan ve kendisinin "esprit systématique" adını verdiği yaklaşımla, fenomenleri mümkün en az sayıda temel ilkeye indirgeme teşebbüsü anlamında, çok verimli olduğuna inandığı bir felsefi yöntem önermiştir. Her şeyden önce olgularla ilgili titiz ve dikkatli gözlemlerin önemini vurgulayan bu yöntem, insani bilginin bütün dallarının birbirleriyle ilişkili olduğunu varsayar.

Entelektüel ilerleme buna ek olarak veya bilimsel bilgiyi ön plâna çıkartırken, metafiziğin yadsınmasını gerektirir. Nitekim D'Alembert de öyle yapar. O, metafiziksel teori ve spekülasyonların insanları antinomilere götürüp, mutlak bir kuşkuyla sonuçlandığını bildirir; metafizik, bundan dolayı asla bir bilgi kaynağı olamaz. Onun gözünde geleneksel metafiziğin en büyük hatası, gündelik hayat alanıyla bağıni koparması, gözlemlenemeyen konu ya da varlıklarla ilgili spekülasyonda bulunması ve böyle imkânsız bir bilgi telakkisinden yola çıkarak, gerçek bilgi, ampirik araştırmaya dayalı bilgi için bir engel teşkil etmesidir. D'Alembert'e göre, şeylerin niçinini bilemediğimiz gibi, bir dış dünyanın var olduğundan dahi emin olamayız. Fenomenleri ilkelerden çıkarsamak, bu yüzden ampirik verileri metafiziksel ilke veya özlerden türetmek anlamına gelmez; o, gözlemlenen ikincil nitelikleri daha temel ya da ilkel oldukları bilinen başka özelliklerden çıkartmaktır. Öyleyse, bilimsel felsefenin görevi fenomenleri sistematik bir tarzda betimlemek ve aralarında bir bağ kurmaktır, yoksa onlara metafiziksel bir açıklama getirmek değildir.

D'Alembert'in şu halde, pozitivizmin öncüsü olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ona göre, bilimin tözlere, metafiziksel teorilere ve açıklamalara ihtiyacı yoktur. Bilim gibi felsefe de her ne kadar burada fenomenlerin çok daha geniş bir alanı söz konusu olsa da sadece fenomenlerle ilgilenir. Bu, elbette doğa filozofunun hiçbir şekilde açıklamayla ilgilenmediği anlamına gelmez. O, duyu-deneyi temeli üzerinde açık tanımlar oluşturur ve buradan doğrulanabilir birtakım sonuçlar çıkartır. Ama asla fenomenler alanının veya ampirik olarak doğrulanabilir olanın ötesine gidemez. Metafiziğin, öyleyse ya bir olgular bilimi haline gelmesi ya da ebediyen düşler veya yanılsamalar alanı içinde kalması gerekir.

(b) Bilgi Anlayışı

D'Alembert bilim ya da bilgi anlayışı bakımından pozitivist olmanın yanında, pragmatist bir filozoftur da. Bilgiyi fenomenlerin "gerçek" doğaları yerine, onların insan tarafından algılanışına dayandırır. Onun bilgiyle ilgili görüş ve tartışmaları baştan sona insan merkezlidir. Ahlaklılığın öğelerinden sanatlar ve bilimlere kadar bütün bilgi türlerinin, insanın ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla organik olarak ortaya çıktığını bildirir. Duyu-deneyine akli bir analizi uyguladıkları için bütün bilimlere başlangıçta ortak bir yapının ve aynı bakış açısının egemen olduğunu, fakat çeşitli bilimlerin sonradan birbirlerinden, entelektüel bir ihtiyacın sonucu olarak değil de toplumsal zorunluluğun bir gereği olarak ayrıldıklarını öne süren D'Alembert'e göre, bu açıdan bakıldığında hepsi de aynı ilkeye dayandıkları için felsefeye, bilim ve etik arasında hiçbir farklılık yoktur. Bir yandan temel ahlaki ilke ve fikirleri yaratırken, diğer yandan yararlı bilgi arayışını harekete geçirmiş olan söz konusu ilke, acıdan sakınma ilkesidir. Kendi varlığının bekasını temin etme isteği ve onu

sosyal olarak uyumlu eylem yoluyla koruyup geliştirme ihtiyacı tarımı, tıbbı, kısacası bütün yararlı bilimleri vücuda getirmiştir. D'Alembert'in felsefi araştırmaya yaklaşımı da aynı şekilde insani ihtiyaçlara dayandırılır, yarar üzerinde temellendirilir. Felsefenin, D'Alembert'e göre, apaçık olmakla birlikte, hiçbir yararı olmayan "bütün parçadan büyüktür" benzeri aksiyomatik doğrularla hiç uğraşmaması gerekir. Boş metafiziksel araştırmalardan uzak durması gereken filozofun modeli Arşimet ve Newton gibi bilimadamları olacaktır.

Bilginin değeri konusunda Bacon'u izleyip Comte'u önceleyen D'Alembert, bilginin kaynağı meselesinde hemen tamamen Locke'u takip etmiş, özde onun duyum teorisini geliştirme işiyle meşgul olmuştur. O da öncelikle tıpkı Locke gibi, kendisine hayranlık beslemekle birlikte bu konuda yanıldığını kabul ettiği Descartes'tan farklı olarak, doğuştan düşüncelerin olmadığını öne sürer. Sonra da insanın evrenin bilgisine, hipotezler oluşturarak değil, fakat fiziki fenomenlere ilişkin dikkatli bir inceleme ve araştırmayla vardığını belirtir. Söz konusu ampirik bilgi anlayışına göre, insanın anlama yetisinin veya bilginin temelinde duyu izlenimleri vardır. Bütün kompleks kavramları, bilimin ve sanatın bütün yaratımlarını ilk duyu izlenimlerine kadar geri götüreren D'Alembert'de de duyu-deneyi bütün insanlarda ortak olduğu için onun eğitimin değerine beslediği inanç açısından büyük önem taşır. Ona göre duyu izlenimlerinden, kendisinin iki türe ayırdığı ideler doğar, onlardan da entelektüel donanımımızı meydana getiren her şey.

(c) Etik Anlayışı

D'Alembert pozitivist yaklaşımı bağlamında, metafizik unsurlardan temizleyerek fenomenler arasındaki ilişkilere dair araştırmayla sınırladığı bilim için yaptığının aynısını etik için de yapmaya çalışmıştır. Etiği metafizik ve teolojiden arındırma çabası vermiş olan D'Alembert ahlaklılığın ilkelerinin evrensel olduğunu, bütün dinler ve milletler için bir ve aynı olduğunu öne sürer. Ona göre, dinlerin en büyük hatası bu temel hakikati, kendi dogmaları için imtiyazlı bir yer talep etmek suretiyle reddetmeleridir.

D'Alembert söz konusu evrensel etiğinde, bütün bir ahlaklılık alanının tek bir ilkeye, yani "aydınlanmış özçikar veya ben sevgisi"ne indirgenebileceğini öne sürer. Ona göre, bu ilke bütün içerim ve sonuçlarıyla bir bencillik ilkesi olmayıp, bütün ahlaki fedakârlıkların temelini oluşturur. Başka bir deyişle, mutluluğa erişmenin yegâne yolu, başkalarının mutluluğunu hesaba katmaktan geçer. Ahlaklılığın toplumların ortaya çıkışının zorunlu bir sonucu olduğunu söyleyen D'Alembert'e göre filozofun görevi, insanı toplum içinde yerli yerine oturtmak ve ona güçlerini ortak refah ve mutluluk yolunda kullanmasını öğretmektir. Filozofun koyduğu ahlaki ilkelerin, işte bunu yapması gerekir.

Ahlaklılığın nihai amacı mutluluktur; fakat bu, bireysel mutluluktan ziyade sosyal mutluluk olmak durumundadır. Söz konusu genel mutluluğa zarar veren her şey, ona göre, ahlaken kötüdür. D'Alembert, ahlaki ilkelerin bilgisinin temelinde de duyu-izlenimlerinin bulunduğunu söylerken, bunu şöyle ifade eder: "Bize kendi gereksinimlerimiz ve başka insanlarla olan ilişkilerimizin niteliğini öğreten duyular, toplumun bize ve bizim topluma borçlu olduğumuz şeyleri tanımamıza olanak sağlayan karşılıklı gereksinimler, bunlardandır; öyle görünüyor ki bireylerin rahatını bozarak topluma zarar vermeye yönelen her şeyi tam olarak haksızlık veya ahlaki kötülük şeklinde tanımlayabiliriz."

Bütünüyle materyalist bir varlık telakkisinin değere pek yer bırakmayan kuruluşu içinde, D'Alembert bireysel mutluluktan sosyal mutluluğa geçişin, özçikar ya da ben sevgisini başkalarını gözetken bakış açısıyla dengelemenin, özellikle de atomize bireylerden oluşmuş ve geleneklerinden koparılmış bir toplum düzeni içinde hiç de kolay olmadığını kısa süre içinde görür. Bireyin "aydınlanmış özçikarı" başkalarına karşı olan yükümlülükleriyle çatıştığı zaman, ondan başkalarının mutluluğu uğruna kendi feda etmesi nasıl istenecektir?

D'Alembert, "doğal ya da pozitif hiçbir hukuk sisteminin bizi başkalarını kendimizden daha çok sevmeye zorlayamayacağını" apaçık bir şey olarak alsa da önce ahlaki ilkelerin, doğaüstü ya da aşkın bir otoriteye değil de insan doğasına dayandığını bir kez daha öne sürer ve bu ilkeler için yeni baştan temeller aramaya geçer. Onun işte bu noktada başvurduğu iki ana açıklama tarzı, biri psikolojik diğeri

sosyolojik iki temel düşünce vardır. Bunlardan birincisi “aydınlanmış özçıkâr”ın yeni bir versiyonu olan, insanın durumunun özsel belirleyicilerinden biri olarak “acının zorunluluğu” düşüncesidir. Bu, Aydınlanma filozoflarının hemen hemen tamamı tarafından benimsenmiş olan insan eyleminin onun acıdan kaçıp hazza yönelmesi evrensel çabasının bir ürünü olduğu fikrinin yeni bir dönüşüm kazandırılmış şeklidir. İlkeye göre acı çekmeden, eşdeyişle fedakârlık etmeden hazza yani mutluluğa erişmek mümkün olamaz.

D’Alembert bunun ardından, ahlaktan ancak bir toplum içinde başkalarıyla ilişkiye girdiğimiz zaman söz edebileceğimizi, dolayısıyla ahlaki değerlerin başkalarından yalıtılmış olarak yaşayan bireyler tarafından değil de sosyal grubun davranışı yoluyla geliştirildiğini, bu yüzden ahlaklılığın hiçbir zaman kişisel bir mesele olamayacağını çok daha büyük bir kuvvetle söyler. Ahlaki ilkeler, bütünü ve bütünü oluşturan parçaların ortak iyiliği ve çıkarından dolayı, topluma ayrılmazcasına bağlı olmak durumundadır. Öyleyse, ahlaki ilkelerin kaynağı insanların kendilerinde bulunabilmekle, ahlaki tüm mülâhaza ve ilkeler özçıkâr veya ben-sevgisine dayanmakla birlikte, ahlaklılık var oluşunu bizim yalnızca toplumsal varlıklar olarak varolmamız olgusuna ve söz konusu sosyal bağlam olmadığı takdirde etik problemin hiçbir anlamı olamayacağı gerçeğine borçludur. Buna göre, insanlar birbirlerine ihtiyaç duydukları ve bu ihtiyaç onlara birtakım yükümlülükler getirdiği için ahlaki bir biçimde eylemde bulunurlar. Gerçekten de başkalarına duyulan ihtiyacın belirli bir biçimde eylemde bulunma yönelimi yarattığını söyleyen D’Alembert’e göre, demek ki sadece kişinin kendisini gözetken bencil eğilimler ve özçıkâr, insanın başka insanlara olan ihtiyacı ve acının kaçınılmazlığı gibi iki ilke tarafından dengelenir.

Felsefe Tarihi

Diderot

Fransız Aydınlanması’nın felsefesi en az dogmatik olan filozoflarından Diderot. Bu, katıksız materyalizmine ve kesin duyumculuğuna rağmen böyledir. Bilgeliliğin başlangıcının ve çoğunluk sonucunun da kuşku duymak olduğunu savunan Diderot, özellikle etikte aşırı veya paradoksal görüşlere ulaşmıştı. Tanrı söz konusu olduğunda, kısa bir süre için deizmin savunuculuğunu yapmış, fakat deisti en nihayetinde “bir ateist olmak için yeterince uzun veya bilgece yaşamamış bir kişi” olarak tanımladıktan sonra, ateizme geçmişti.

Aydınlanma ruhunun kesinlikle en mükemmel temsilcilerinden biri olan Diderot, Ansiklopedi’nin iki editöründen biriydi. Diğer bütün Aydınlanma filozofları gibi iyimserdi, bu yüzden uygarlığın ilerlemesiyle insanlığın ahlaki gelişimi arasında yakın bir bağ kuran, dini ve dini dogmaları ilerlemenin önündeki en önemli engeller olarak gören bir felsefe geliştirdi. Bu yüzden böyle modern bir bakış açısını yayacak en temel araç olarak Ansiklopedi’ye, gerekli zihniyet değişiminin anahtarı olarak da eğitime yöneldi. Philosophelarin, pek çoğuna göre en verimlisiydi. Sadece felsefe, bilim, teknoloji, teoloji ve eğitim konusunda eserler vermedi, fakat romanlar, denemeler kaleme aldı, sanat eleştirisiyle meşgul oldu. Yine diğerleri gibi felsefesinde teoriyle pratiği bir araya getirmişti; bu yüzden bağımsız araştırmaya, hür düşünceye engel olan, insanın doğal haklarını ihlâl eden otoritelerle geleneklere savaş açtı. Dogmatizm ve bağnazlığın ilerlemenin en büyük düşmanı olduğunu öne süren ve bu yüzden, hoşgörü ve entelektüel özgürlük için var gücüyle çalışan bu adama Saint-Beuve, “Yüzyılın Sözcüsü” adını vermişti.

(a) Din Felsefesi

Denis Diderot (1713-1784) öyle sanılır ki materyalizminden önce ve belki de bağımsız olarak, din ve Tanrı konusundaki görüşleriyle önem kazanır. Nitekim o bu konuda önce deist bir tavır takınmış, sonradan Ansiklopedi’deki görevine başlamasının ardından, Baron d’Holbach’ın evindeki felsefe toplantılarının da etkisiyle ateizme dönmüştür. Buna göre, ilk eserlerinde Tanrının varoluşu için dünyanın güzelliği ve fiziki alemdeki düzen olgusuna başvuran Diderot, daha bu sıralarda bile deistin, evrenin tıpkı Homeros’un İlyada’sının harflerin gelişigüzel bir araya gelişiyile varlığa gelememesi gibi, atomların rastlantısal bir birleşimiyle oluşmuş olmasının düşünülemediği iddiasına karşı, madde ve

hareketin ezeliğini ve mümkün birleşimlerin sonsuzluğunu hesaba katarak, maddenin salt rastlantıyla kendi kendisine düzen kazanmış olabileceğini belirtir.

Fakat o 1749 yılında yayınlanan *Lettre sur les Aveugles a l'usage de ceux qui voient* [Görenlerin Yararına Körler Üzerine Mektup] adlı denemeden itibaren kesin olarak ateizm ve materyalizmi savunmaya geçer. Bu eserinde normal olanı anlamada sağlayacağı ipuçlarından yararlanmak üzere kör örneğini kullanarak modern psikolojinin tekniklerinden yararlanırken, öncelikle tinsel ruh düşüncesinden bütünüyle vazgeçer. Ve bu bağlamda alaycı bir dille, doğuştan kör ve sağır bir filozofun, Descartes gibi ruhun yerini belirlemeye kalkışmış olması durumunda, onu kozalaksı beze değil de parmaklarının ucuna yerleştirmiş olacağını bildirir. Bunun dışında, onun ateizminin en kesin ve doğrudan ifadesi, eserin hayali kahramanı kör hilkat garibesi Saunderson olarak karşımıza çıkar. Tıpkı Voltaire'in yaklaşık bir on yılın ardından *Candide*'te, dünyanın gerçek durumunu kendisinin ama özellikle de Leibniz'in optimizmini tekzip eden aleyhte bir delil olarak kullanması gibi, Diderot da Saunderson'u dünyadaki fiziki kötülük ve düzensizliğin canlı bir delili olarak gösterir. Burada evrimci bir yaklaşım sergileyen filozof, bu tür ucubelerden başlangıçta çok sayıda olduğunu, fakat onlardan hemen tamamının organlarının uygunsuzluğundan dolayı çevresel koşullara uyum sağlayamayıp yok olup gittiklerini bildirir.

Diderot'nun ateizmi, sadece genel materyalizmine değil, "Kötülük Problemi"yle ilgili argümanına dayanmaktadır. Görenlerin Yararına Körler Üzerine Mektup adlı eserinde, fiziki ya da metafiziksel kötülükten söz eden filozof, Felsefi Düşünceler'de daha ziyade ahlaki kötülüklerden söz ederek, kötülüklerin dünyadaki yadsınamaz var oluşlarıyla her şeyi bilen, kadir-i mutlak ve yetkin bir Tanrının varoluşunun bağdaştırılamayacağını öne sürüp, Tanrının varlığını inkâr eder.

(b) Materyalizmi

Materyalizmi de varlığa dair söz konusu evrimci yaklaşımından hareketle, yani biyolojik süreci bir analogi olarak kullanmak suretiyle ortaya koyan Diderot'ya göre gerçekten varolan maddedir; ezeli olduğuna inanılan ve bir tür enerji olarak tasarlanan hareket, onda maddenin zorunlu ve sürekli bir özelliği olarak tasarlanır. Materyalizmi, şu halde fizikten ziyade, fizyoloji ya da tıptan ilham alan Diderot, Herakleitosçu bir akış anlayışı veya süreç felsefesi benimsemiş, maddenin statik olmayıp, dinamik bir yapı sergilediğini öne sürmüştür. Hareket maddeye eklenen bir şey değildir fakat onun özsel bir özelliğidir.

Diderot bununla da kalmayıp, birçok Aydınlanma filozofu fakat özellikle de D'Alembert gibi, evrenin birliğini, varlığın sürekliliğini öne sürer. Ansiklopedi'nin "hayvan" maddesinde, tek ve eşsiz bir makine olarak tanımladığı evrende, ona göre her şey birbiriyle bağlantılıdır. Demek ki o, organik varlıkla inorganik varlık, bitkilerle hayvanlar, insanla diğer mahlukat arasındaki bölünme ya da ayırımlara şiddetle karşı çıkmakta, bu farklı varlık düzeyleri arasında bir süreklilik bulunduğunu ileri sürmektedir. İnsanlar ve hayvanlar, onların organizasyonları farklılık gösterse bile, gerçekte doğaları aynı olan varlıklardır. Başka bir deyişle, doğanın genel düzeni içinde insan asla bir istisna meydana getirmez. Düşünceyi ve dili açıklamak için maddi olmayan bir tözün varoluşunu öne sürmenin ne gereği ne de yararı vardır. Dil, insana Tanrının armağanı olmayıp, sadece alışkanlık ve ihtiyacın bir sonucu olmak durumundadır.

Doğadaki farklı varlık düzeyleri ya da kategorileri arasında bölünmeler değil de süreklilik bulunduğu düşüncesi, onu ayrıca duyarlığın yani hissetme yeteneğinin maddenin genel bir özelliği olduğu hipotezine götürür. Buna göre, duyarlığı atıl ya da durgun duyarlık ve etkin duyarlık olarak ikiye ayıran Diderot, sözgelimi maden parçasının bir duyarlığı olduğunu söylemekten kaçınmamızın nedeninin bizim bu ayırımı yapamayışımız olduğunu öne sürer. Yapamıyoruz çünkü durgun duyarlık görülen tepkilerle ortaya çıkmaz. Etkin duyarlık ise tersine, görülen tepkilerle kendini belli eder. O duyarlıkla, yani cansız varlıkta potansiyel halde bulunan duyarlığın, canlı varlıklarla birlikte etkin duruma geldiğiyle ilgili hipotezinin cansız maddeden canlılığa geçişin sınır çizgisinde bulunan yumurta örneği tarafından doğrulandığı kanaatindedir.

(c) Bilgi ve Bilim Anlayışı

Diderot bilgi görüşünde, söz konusu materyalizmine bağlı olarak, hemen bütün Aydınlanma filozoflarında olduğu gibi, deneyciliği, hatta daha doğrusu standart duyumcu anlayışı benimser. Her tür doğuştan ilkeyi reddeden Diderot'nun duyumculuğu, o fizyolojik bir şey olarak duyarlıktan zihnin daha karmaşık işlemlerine geçtiği zaman açıklıkla ortaya çıkar. Nitekim o burada bütün bilgilerin, duyumların düşüncelere dönüşmesi yoluyla olduğunu öne sürer. Duyumların düşüncelere dönüşmesinde vazgeçilmez bir önemi olan faktör ise, kendisi de fiziki yapı ya da organizasyonun bir sonucu olan bellektir.

Diderot fiziki duyumlardan düşünceye geçişi bireysel organlar tarafından alınan duyumların nasıl koordine edildiklerini açıklamak için bütün duyumları kaydeden, belleğe sahip bir şey olarak kıyaslamalar yapan ve özdeşlik, süreklilik benzeri duyguları temin eden ortak bir merkezden söz eder. Bu görüşünü biraz daha açıklığa kavuşturabilmek için de 18. yüzyıl Fransız filozoflarının çok sevdikleri aynı analogiye, örümcek analogisine başvurur. Buna göre, tıpkı örümceğin tek tek her bir lifteki hareketin dolaylımsız olarak farkında olması gibi, söz konusu ortak merkez de bedeninin belli bir parçasında söz konusu olan izlenimlerden bir ağ şebekesi içinde haberdar olur; onları kıyaslayıp böylelikle genel kavram ve yargılara ulaşır.

Söz konusu duyumculuğun, Diderot'nun bilim teorisindeki muadili deneyselciliktir. Buna göre, Diderot bilim anlayışında, çağdaşları Buffon ve Maupertius'la birlikte, Kartezyanizmden Newtonculuğa, mekanizmden vitalizme, matematikçilikten gözlemciliğe geçişin savunuculuğunu ya da daha ziyade temsilciliğini yapmıştır. Nitekim daha ilk eserlerinden itibaren öncelikle Tanrı kavramının yerine Doğa kavramını ikame eden ve bilimi, özellikle de yaşam bilimlerini felsefenin temeline yerleştiren Diderot, Doğanın Yorumlanması Üzerine Düşünceler adlı eserinde ise, ilgilerini genişletip bir yöntem teorisi ortaya koyar. Ona göre geçmişin büyük, dâhi matematikçilerinden sonra, gelecekte Avrupa'da üç tane büyük matematikçi dahi bulunamayacaktır. Çünkü matematik, kendi icadı kavramlarla sınırlanmış olup, insanları somut gerçeklikle asla temasa sokamaz. Matematik dahası, sadece soyut kavramlara aşına olduğu için filozofun gerçek zenginliğini meydana getiren sonsuz sayıda olguyu hiçbir şekilde anlaşılır kılamaz, onları boşu boşuna kavramsal şema ve sınıflamalara sıkıştırmaya çalışır.

O, işte bu bağlamda, bir yandan doğa düzeninin statik değil de dinamik olduğunu öne sürerken, diğer yandan da tabiatın söz konusu düzenini anlamayı mümkün kılacak yeni yönteminin temel ilkelerini verir. Bunlar temelde iki tanedir: Doğanın gözlenmesi ve deneyim üzerine düşünüm. Buna göre, gözlem olguları toplar, düşünüm onları birleştirir ve deney de sonucu doğrular. Bu üç işlemin bir arada gitmesi gerektiğini söyleyen Diderot'nun gözünde gözlem titiz ve dikkatli, düşünüm derinlikli ve deney de dakik olmalıdır.

O, bununla birlikte, söz konusu hareketin başka bir temel hareketle daha tamamlanması gerektiği inancındadır: Zihin anlama yetisini, anlama yetisi deneyimi, deneyim duyuları, duyular doğayı, doğa aletlere ilişkin araştırmayı, aletler de bilim ve sanatlardaki yetkinlik arayışını belirleyip yönlendirmelidir. Bütün bu süreçler boyunca bilimadamının "niçin" sorusuna değil de "nasıl" sorusuna bir cevap getirmesi gerektiğini savunan Diderot'ya göre, bilimde belirleyici ve hatta denetleyici etmen yarar olmak durumundadır. Ve bilim, doğayı anlamak, doğaya hâkim olmak için onun soyut doğrularına nüfuz etmesi mümkün olmayan ortalama insana veya halka da anlatılmalıdır. Bilimin yararlı olduğuna ikna edildiği takdirde, ortalama insan doğabiliminin bütün gizlerine nüfuz edebilir.

(d) Etik Anlayışı

Diderot etik açıdan Aydınlanma filozoflarının yaşadığı bütün güçlükleri yaşamış, onların bütün tutarsızlıklarını olduğu gibi aynen sergilemiştir. İnsanda tinselliğe ve değer bilincine hiç yer bırakmayan determinist ve materyalist varlık anlayışından bir etik türetme, teolojik etiğin giderek daha çok zayıfladığı bir çağda ahlaklılığı dinden koparmaya çalışırken, onu irade özgürlüğü olmayan bir insanın fiziki arzularına ve çıkar duygusuna bağlamak zorunda kalma, bir yandan bireyci bir mutluluğu

vurgularken diğ er yandan da sosyal bir ahlakı kutsama, ilkel insanın ahlaklı lıktan bağımsız mutluluğ una hayranlık beslerken aynı zamanda uygarlığ ı korumak ve onun değ erlerini yüceltmek durumunda kalma, bu güçlük ve tutarsızlıkların en önde gelenleri arasında gösterilebilir. Bunlardan etiğ i artık çöktüğ üne veya kesin olarak çökertilmesi gerektiğ ine inanılan dinden ayırmak gerektiğ i iddiasıyla, etikte Tanrının yerine, bu kez insan doğ ası olmak üzere, Doğ anın ikame edilmesi gerektiğ ini söyler.

Ahlaklı lığ ı dinden tamamen ayırmaya, baş ka her şey bir yana en azından ikiyüzlülüğ e yol açan yapısıyla belirginleş en teolojik etikten bağımsız bir etik geliştirmeye kalkış an Diderot, daha sonra ateist, determinist materyalizminde insanın özgür olmadığını söylemeye geçer. İnsan için bir irade özgürlüğ ünden ve dolayısıyla, kişisel bir sorumluluktan söz edilemeyeceğ ini bildiren Diderot, yine de genelin toplumun bakış açısından, insanın birtakım ödevleri olduğunu, onun bu ödevleri hayata geçirecek şekilde belirlenebileceğ ini ve istenen yönde değ iş ime uğ ratılabileceğ ini öne sürer. Baş ka bir deyiş le o, özgür irade düşüncesini reddetmekle birlikte, erdem ve erdemsizlik, adalet ve adaletsizlik, hak ve ödev nosyonlarını hiçbir şekilde yadsımaz, ama bunları da insanın doğ al yaradılış ına, tutku ve doğ al eğ ilimlerine bağ lar.

Diderot, gerekirse yalanla da desteklenmesi gerektiğ ini öne sürdüğ ü söz konusu sosyal ahlakın tam karş ısında yer alan ikinci bir ahlaktan, doğ a durumundaki ahlaklı lıktan söz eder. Özgürlüğ ün mutlak olup, tam bir mutluluğ un hüküm sürdüğ ü, mülkiyetin ve dinin olmadığı, uygarlığ ın yarattığ ı çürümenin yaşanmadığ ı bu doğ a durumunda geçerli olan ahlaklı lıkla o hem varolan ahlaki kriz için bir panzehir hem de kaçınılmaz olduğ una inandığ ı sosyal ahlak için bir model veya esin kaynağ ı ortaya koymak ister. Tutkuların, bastırılmamış duyguların etkin bir rol oynadığ ı, “aydınlanmış akıl”ın koyduğ u sınırlamaların hiç gündeme gelmediğ i bu doğ al ahlaklı lığ ın, gerçekte bir tür sahicilik etiğ ine tekabül ettiğ i söylenebilir. Baş ka bir deyiş le, Diderot sahici kişiliğ in önemini vurgularken, her insanın esas kendisi olmasını ister.

Buna göre, etiğ inde bireyci ve mutlulukçu bakış açısıyla sosyal ahlakın noktainazarı arasında sürekli ve aş ılması imkânsız bir gerilimin bulunduğu, zaman zaman birincisinin, fakat çoğ unlukla ikincisinin ağırlık kazandığ ı Diderot’da amaç, mutluluğ a eriş medir. Bu bağ lamda öne çıkan mutluluk ise toplumun mutluluğ u olmak durumundadır; bireyin kişisel çıkarı ise her zaman toplumun genel çıkarı için zorunlu bir önhazırlık olarak görülür. Bu gerilim ve tutarsızlık, onun kendi etik anlayış ı için kaleme aldığı sonsözde, kendini oldukça bariz bir biçimde açığ a vurur: “Tek bir erdem vardır: Adalet; Tek bir ödev vardır: Mutlu olmak; çıkartılabilecek tek bir sonuç vardır: Hayatı bazen kişinin kendisini toplumun refah ve mutluluğ u için feda etmeyi isteme noktasında hakir görmek.”

(e) Politika Felsefesi

Diderot, pek fazla bir yazısının ve dolayısıyla görüşünün olmadığına inanılan siyaset felsefesinde de Rousseau’nunkilere birçok konuda ve birçok açıdan benzer olan görüşleriyle sonradan önem kazanmıştır. Ansiklopedi için kaleme aldığı “autorité politique”, “droit naturel”, “pouvoir” “puissance” ve “représentants” başlıklı makalelerde, egemenlik, toplum sözleşmesi, toplumların oluşumu, doğ al ve sosyal eşitliğ in varoluş u gibi konularda görüşlerini açıklayan Diderot, ilahi yönetme hakkına veya “Tanrısal hak hurafesine”, egemenlik konusunda teolojik temellendirmeye karşı çıkmış, mutlakiyetçilerin geleneksel teorilerine karşı toplum sözleşmesi öğ retisini öne sürmüş; politik otoritenin kökeninin Tanrı olmadığı gibi, paternal otorite de olmadığını savunmuş, fakat bir yandan da doğ al eşitsizliğ in sosyal eşitsizliğ i açıkladığ ını iddia etmiştir.

Buna göre, o daha ilk makalesinde hiçbir insanın, doğ adan başkasını yönetme hakkı olmadığını, yegâne meş ru iktidarın halktan gelen güç olduğunu savunur. Politik iktidarın temel ölçüsünün de onun topluma sağladığı yarar, halka temin ettiğ i avantaj olduğ u kanaatindedir. Bununla birlikte, yetki ya da iktidar sınırsız olamaz, iktidarın doğ a yasaları dışında devletin pozitif hukuku tarafından da sınırlanması gerekir. Ona göre, yönetici ya da hükümdar otoritesini sadece yönetilenlerin rızasından alır ve onu asla kendisiyle verilmiş olduğ u sözleşmeyi ortadan kaldırmak için kullanamaz.

Diderot gerçek mutluluğunu ve doğal ahlaklılığını övdüğü doğa durumu söz konusu olduğunda, bir yandan da tutkuları, ihtiyaçları ve sınırsız mutluluk arzusuyla belirlenen insanın, adil olmadığını hemen gördüğü, haksız ve adaletsiz eylemlerde bulunduğunu öne sürer. Doğa durumundaki insan, bununla da kalmayıp, kendi kötülüklerini telafi etmek için hemcinslerine kötülük yapmaya başlar. Her bireyin kendi varlığını koruma içgüdüleriyle hareket ettiği bu doğa durumunda insanlar, başta güvenlik ihtiyacı olmak üzere, çok çeşitli ihtiyaçlarının bir sonucu olarak hem kendilerinin hem de bütünü çıkarına olacak şekilde, mutlak bağımsızlıklarından vazgeçerek, bir toplum halinde birleşirler. Onlar son çözümlemede mutlu olmak için birleştiklerine göre, bireysel çıkarlarından kısmen, mutluluklarını teminat altına alan genel çıkar adına vazgeçmeye rıza göstermek durumundadırlar.

Buna karşın, o daha sonra iktidar kavramına yeniden döndüğü zaman, iktidar (pouvoir) ile güç (puissance) arasında bir ayrım yapar. Bunlardan iktidarın yurttaşların rızasının sonucu olduğunu ve hiçbir şekilde zor kullanılarak ele geçirilemeyeceğini bir kez daha öne süren Diderot'ya göre, söz konusu iktidar halk ile hükümdar arasındaki hipotetik sözleşme fikrine bağlıdır. Oysa bir devlet içindeki kudretlerin toplamı ise, ikinci anlamda iktidarı yani gücü oluşturur. Bu anlamda güç bir devletin başka bir devletle olan ilişkisinde kendisini gösterir. Bu gücün mahiyeti, öncelikle nüfusa, tarıma, zanaatlara ve yönetim tarzına bağlıdır. Bununla birlikte, onun en büyük ve en önemli kaynağı, Diderot'ya göre, halkın yurt sevgisinden, erdem ve mutluluğundan türeyen ruhudur. Yurttaşlar, bu koşullar hüküm sürdüğü ölçüde, bireysel iradenin genelin iyiliği üzerinde yoğunlaşmasını temin ederler.

Onda temsilcilerin seçimini belirleyen düşünce de esasen burada, halkın ruhunun yönetime olabildiğince yansıtılması isteğinde yatar. Buna göre, despotizmde temsilci bulunmaz; monarşide ise hükümdar milleti temsil eder ve o bir bütün olarak toplum adına ya da halkının iradesine aykırı olarak konuşur; demokraside ise halk kendi kendisini temsil eder.

Felsefe Tarihi

D'Holbach

Ateistik materyalizmi ve genelde dine, özel olarak da Hıristiyanlığa yönelik eleştirileriyle, D'Holbach Fransız Aydınlanması'nın klasik filozoflarının en başında gelir. Onu Aydınlanmanın klasik filozoflarının en başına yerleştiren diğer özellikleri ise, evini philosophların bir toplantı ve tartışma merkezi haline getirerek, Aydınlanmanın hamiliğine soyunması ve bu arada, Aydınlanma düşüncesinin karakteristik özelliklerini, bu felsefenin bütün belirgin teknik yapılarını en iyi bir biçimde yansıtan, natüralizmi ve materyalizmiyle filozofların birliğini tehdit ederken, Voltaire'i bile "şu lanetli Doğa Sistemi tarif edilemez bir kötülüğe sahip" diye konuşmaya sevk eden Systême de la Nature [Doğa Sistemi] adlı eseridir.

Düşüncesi birçok Aydınlanma filozofunda olduğu gibi, bir yönüyle tahripkâr ve negatif, bir yönüyle de kurucu ve pozitif bir boyuttan meydana gelir. D'Holbach'ta bu ikiliği, onun kesinlikle yanlış ve insanlık için zararlı olduğunu düşündüğü dini düşünüş ile materyalizm ve ampirisizmden oluşan doğalcı/bilimsel düşünüş arasındaki karşıtlık temsil eder. Buna göre, din ve teolojideki boş inançların, rahip ve tiranların hâkimiyeti altındaki yoz devletlerde acı ve mutsuzluk içinde bıraktığı insana akılcı bir kurtuluş reçetesi sunan, cehalet, batıl itikat ve önyargılardan kurtulduğu zaman, ona doğa, akıl ve deneyimden oluşan kutsal üçlemenin rehberliği altında refah ve mutluluk vaat eden D'Holbach, tiranlarla rahiplerin tahakkümü altında bulunan cehalet içindeki insanın mevcut durumunu ve kurtuluş yolunu materyalizmin beslediği bir Aydınlanmada bulur.

İnsanın doğadan yana bilgisizlik içinde olması nedeniyle mutsuz olduğunu söyleyen D'Holbach'a göre, mevcut sefalet ve mutsuzluğun, kısacası varolan kötülüklerin kaynağında demek ki cehalet vardır; cehalet ise hiçbir şekilde rastlantısal olmayıp, bir büyük hatanın, insanın doğaüstüne olan ilgisinin doğaya ilişkin araştırmayı engellemesinin bir sonucudur. O bundan dolayı, din ve metafiziğe, doğaya ilişkin bilimsel bilgi ve insanın mutluluğu adına, büyük bir savaş açar. Bununla birlikte D'Holbach, sadece insanın mevcut mutsuzluğundan, halihazırdaki sefaletinden sorumlu tuttuğu teolojiyi, teolojik

düşünüşü, baskıcı politik rejimi eleştirmekle yetinmez. Comte'un pozitivizmini ve insanlığın pozitif düşünüşe geçmeden önce tek tek her birinden geçtiğini söylediği dini evreyle metafizik evre arasındaki ayırımını önceleyecek şekilde, birtakım modern filozofları; metafiziklerinde yer kaplayan maddeye ek olarak bağımsız bir düşünen tözün varolduğunu, duyular yoluyla bilme dışında başka bilme tarzları bulunduğunu söyleyen düalist filozofları da eleştirir.

(a) Varlık Görüşü

Paul Dietrich Baron D'Holbach (1723-1789) gerçekten de her tür aşkıncılığa, düalizme, teleolojizm ve teolojizme şiddetle karşı çıkarken, gerçekten varolanın, kendisinin Doğa adını verdiği maddi varlık alanı olduğunu söyler. O, şu halde mutlak materyalizmiyle evrende yalnızca tek bir tözün varolduğunu öne sürer. Maddenin tüm mekânı kapladığı evrende, tinsellikten veya tinsel bir tözden söz etmek de ne mümkün ne de anlamlıdır. D'Holbach işte bu aynı bağlamda, insanın bilgisizliğinden ve güçsüzlüğünden dolayı, doğal nedenleri bulamadığı her seferinde, işin içine Tanrı ve ruhu karıştırmış olduğuna inanır. Başka bir deyişle, insanlar başlarına gelen ve nedenlerini bilip anlayamadıkları felaketleri tinsel bir varlığa bağlamış, bunları Tanrının yaptığına inanmışlardır. Bu da D'Holbach'a göre, ilkel insanın doğal olayları, cinler ve periler yoluyla açıklamasından miras kalmış bir şeydir. Ünlü eseri Doğa Sistemi'nin ikinci kitabında, Tanrı tanımının kendi kendisiyle çelişik, Tanrı teriminin de anlamsız olduğunu öne süren D'Holbach, Tanrıları yaratan şeyin korku ve cehalet, Tanrılara tapınmayı yol açan nedenin insani zafiyet olduğunu, politik despotizmin de Tanrı inancını teşvik edip desteklediğini belirtir.

Buna göre o, maddenin, evrenin, insanın, kısacası her şeyin zorunlu neden-sonuç zincirinin bir parçasını meydana getirdiği bir sistemin varoluşunu öne sürer. Bu evrensel sistemin temelinde madde vardır; yani gerçekten varolan ezeli ve ebedi maddedir. Maddenin özü ise, onun ayrılmaz parçası olan harekettir. Madde, D'Holbach'ın materyalist teorisinde hem doğa adı verilen varlık alanını meydana getiren bütün zorunlu değişmelerin faili olmak bakımından varlık için hem de bilginin temelinde yer alan duyumları yaratan güç olmak açısından bilgi için temeldir. Doğanın, maddeyle hareketin bir toplamı olduğunu, enerji ya da gücün kendisinin asli ya da özsel özelliği olması nedeniyle maddenin fiilen ya da gizil olarak hareket halinde bulunduğunu ileri sürer. Toplamları sabit ve sürekli olan madde ve hareket, sadece özgül formlar almak yani kayalar, bitkiler, hayvanlar, gök cisimleri, okyanuslar olmak suretiyle değişime uğrar.

D'Holbach'a göre, doğanın asli, kalıcı ve özsel bir yönünü meydana getiren hareketin, biri harici diğeri dahili olmak üzere, iki türü vardır. Bunlardan algılanabilir olan harici hareketler, bir cismin bütün bir kütesinin bir yerden başka bir yere transferine tekabül eder. Algılanamayan dahili hareketler ise biyolojik ve psikolojik değişmeyi açıklamak bakımından gerekli olup, bir cismin moleküler yapısındaki değişmeleri ifade ederler. Onun mekanik materyalizminde, şu halde hareket maddenin ayrılmaz bir parçası olup, dünyaya hareket ya da enerji aktarılmasına hiçbir şekilde ihtiyaç duyulmaz. Kendi kendini yaratan ve ezeli-ebedi olan maddi evrende, madde ve hareket miktarı sabit olup, onda sadece madde ve hareketin özgül formları –taşlar, bitkiler, hayvanlar, göksel cisimler vs.– sürekli olarak değişir. Hiçten yaratılışın anlamsız bir ifade olduğunu, madde ve hareketin aşikâr olgular olup başka hiçbir şeye gerek bulunmadığını belirten D'Holbach'a göre, maddenin hareket dışındaki diğer özellikleri yer kaplama, bölünebilirlik ve katılıktır.

Onun materyalizmi aynı zamanda determinist bir anlayışı ifade eder. Evrende varolan ve olup biten her şey zorunlulukla vardır ve zaruri olarak olup biter. Ona göre, evrende mutlak ve değişmez yasalar ve dolayısıyla, mutlak bir determinizm hüküm sürer; bu nedenle, doğadaki her varlık ve olay belli doğal nedenlerin sonucu olarak ortaya çıkar. Olup bitenin bir rastlantının sonucu veya doğaüstü güç ya da güçlerin eseri olduğunu düşünmemiz sadece neden-sonuç zincirindeki doğru halkaları bilmememizden ya da kavrayamamamızdan kaynaklanır. Var olan her şeyin doğal olduğunu, fiziki düzenin bir parçası olduğunu öne süren D'Holbach'a göre, tabiattaki her şeyin doğal düzeni yöneten yasalar tarafından belirlenmesi gerekir. Bu yüzden, ister beşeri, ister gayriinsani olsun, bütün bir evren

zorunlu yasalar, mutlak bir zorunluluk tarafından yönetilir. Bundan dolayı, bir şeylerin nedensiz veya rastlantısal olarak ortaya çıktığını söylediğimiz zaman, böyle bir iddiaya vücut veren şey, olayı meydana getiren nedenle ilgili bilgisizliğimizdir. Bilgisizliğimizin ilacı ise, doğal nedenleri ortaya çıkaracak, gerçekten var olanın madde olduğunu gösterecek bilimsel açıklamadır.

Olayların zuhur edişinde, gelişim ve ilişkilerinde bir düzen gördüğümüz zaman, bu düzenin aklın eseri olan bir düzen olduğu sonucuna varmamızın yapılabilecek en hatalı şey olduğunu söyleyen D'Holbach'a göre, bu sonuca varmamızı sağlayan şey, gözlem değil de antropomorfist eğilimlerimiz, tabiata kendi doğamızı yansıtmamızdır. Tabiata kendi doğamızı projekte etmemiz büyük bir hata olup, ondaki düzen insandan bağımsız nedensel bir düzendir. Doğadaki düzen kozmik aklın bir eseri de değildir. Bu yüzden, o söz konusu determinist, bilimsel veya mekanik materyalist anlayışıyla, insanın araması gereken açıklamanın dini ya da teolojik bir açıklama değil de doğal, bilimsel bir açıklama olduğunu bildirir. Doğal, bilimsel açıklama ise, deneyime dayanan, nedenleri sadece doğal dünyada arayan materyalist bir açıklamadır.

(b) İnsan Doğası

Doğanın sürekliliğine inanan yani doğal dünyaya yönelik doğaüstü müdahaleyi reddettiği gibi, doğada kesintiler veya geçişler bulunduğunu da kabul etmeyen D'Holbach, doğallıkla canlı varlıkların da her şeyin tabii olduğu aynı yasalara konu olduklarını öne sürer. Canlı varlıklar da maddeden meydana geldikleri için evrenin geri kalanıyla aynı fiziki yasalara tabii olurlar: Bitki ve hayvanlar "evrensel ve sürekli çekim" tarafından bir arada tutulan parçaların bir toplamından ibarettirler. Bu, hiç kuşku yok ki her ne kadar birtakım çok temel olmayan farklılıkları olsa bile, insan için de geçerlidir. İnsan yaşamı D'Holbach'ın gözünde, onun fizyolojisi ve çevresiyle olan etkileşimin neden olduğu zorunlu ve bağlantılı hareketlerin oldukça uzun bir dizisinden başka hiçbir şey değildir.

Kompleks bir makine olan insanın algılanabilir olmayan içsel hareketleri, insanın kendi kendisini hareket ettirmesi, onun doğa yasalarından bağımsız olarak eyleyebildiği düşüncesinde kökleşen iradeci veya tinselci diye nitelenebilecek hatalı insan telakkilerine yol açmıştır. Dikkatli gözlemin, titiz araştırmanın bu yanılsamayı ve düalizmi ortadan kaldıracığını öne süren D'Holbach'a göre, ruh belli fonksiyonları olan bir cisim olmak durumundadır.

Her şey, zihinsel fenomenleri açıklamak için fazlasıyla yeterli olan beyindedir. Nitekim D'Holbach bütün entelektüel yetilerimizin duyumlarımızdan türediğini söyleyip, duyumun zihindışı varlıkların duyumlarımız üzerindeki etkisi, algıyı bu etkinin beyne aktarılması, ideyi de duyumun neden olan nesnenin sureti olarak tanımlar. O, beyni ağ üzerindeki örümcek gibi gerekli koordinasyonu sağlayan temel güç olarak görmek suretiyle düşünmeyi ve hatta iradeyi bile, işte bu temel üzerinde sadece duyum ve duygu formları olarak açıklar. Yine aynı çerçeve içinde, ruhun olaylar tarafından etkilendiğini, nedensel etkileşimin sadece aynı cinsten varlıklar arasında olabileceğini söyleyerek, ruhun madde cinsinden olduğunu bir kez daha öne sürer.

Bu açıdan bakıldığında, D'Holbach'ın fiziki olan ile zihinsel veya manevi olan arasındaki ayrımı tamamen ortadan kaldırdığı söylenebilir. İnsan, şu halde sadece fiziki bir varlık olup, onda zihinsel ya da tinsel olduğuna inanılan her şey, D'Holbach'ın deyimiyle, "belli bir bakış açısından yani kendine özgü organizasyonu yönünden ve belli davranma tarzlarına göreli olarak mütalaa edilen fiziki varlık"tır. Buradan hareketle, onun 20. yüzyılda ortaya çıkacak olan davranışçılığın en önemli öncülerinden biri olduğu söylenebilir. Çünkü ona göre, tinsel ya da manevi töz diye bir şey yoktur; zihin ya da ruh adı verilen şey bedenin birtakım özelleşmiş eylem tarzlarından başka hiçbir şey değildir. Dahası, evrendeki başka her şey gibi, bu eylem tarzları da doğa yasaları tarafından belirlenir.

Genel olarak insan bağlamında benimsediği materyalist monizmi çerçevesinde, o daha sonra insanlar arasındaki farklılıkları, zorunlu ayrılık ve çeşitlilikleri açıklamaya geçer. Ona göre, doğada birbiriyle özdeş iki varlık yoktur. Bu durum insanlar için de geçerlidir; insanlar birbirlerinden farklılık gösterirler. Dolayısıyla onlar eşit değildirler, öyle ki toplumun temelinde de işte bu eşitsizlik bulunur. İnsanlar birbirlerinden farklı oldukları ve eşit olmadıkları için birbirlerine ve bir toplum içinde

yaşamaya ihtiyaç duyarlar. İnsanlar arasındaki ayrılıklar ve farklılıklar, onların yine fiziki nedenselliğin bir sonucu olan ahlaki ve entelektüel karakteristiklerine göre sınıflanmalarına yol açar.

İnsanları belirleyen şey, onların fiziki organizasyonları olduğu kadar, çevresel koşullarıdır; ebeveynlerinin genleri ve yetiştirme şartlarıdır. İnsanın mizacı da sadece onun farklı parçalarının düzeniyle ilgili bir şeydir. D'Holbach düalizme, özellikle de baskın unsuru zihin ya da ruh olan tinselci düalizme burada bir kez daha saldırır. Ona göre, materyalizmin insana bilgi ve kontrol imkânı verdiği yerde, spiritüalizm insan varlığına ve topluma ilişkin araştırmayı bütünüyle tahmini ve sözde bir bilim haline getirmiştir. İnsan değişmeye açık bir varlık olup, onun davranışları fiziki organizasyonuna ek olarak çevresel koşullamanın bir sonucu olmak durumundaysa, söz konusu davranışlar koşullamada bir değişikliğe gidilmek suretiyle değiştirilip geliştirilebilirler. Değişikliğin en önemli yolu da elbette bilgi ve bilim temelli bir eğitimidir. Ona göre, bu uğurda gerekirse sopa dahi kullanılmalıdır. Demek ki ilahiyatçıların insanda bir gizem buldukları, onun davranışlarını, maneviyat dogmasına sarılarak, hakkında hiçbir fikrimizin olmadığı bir ilkeye bağladıkları yerde, bilimsel materyalizm insanın kuruluşuna giren materyallerle ilgili keşifleri ve eğitimde oynadığı rol dolayısıyla, insanın ıslahına, insani durumun iyileştirilmesine hizmet eder:

(c) Politika Felsefesi

D'Holbach işte bu şekilde, temelde fizyolojik açıdan tanımladığı insanların birbirlerine zarar vermeme fakat tam tersine yardım etme sözü verdikleri bir anlaşma yaptıklarını söyler. Yani onda da toplumun kökeninde formel bir toplum sözleşmesi bulunur. İnsanlar her ne kadar birlikte yaşama arzusu gösterip, bir pakt yapmış olsalar da onların sık sık bencilce kaprislere, kişisel hırslara, derin tutkulara boyun eğdikleri dikkate alındığında, bir güce ihtiyaç bulunduğu hemen görülür ki bu gücün adı da hukuktur.

Bununla birlikte, toplum büyüdükçe düzensizlik riski artar ve insanlar kendilerine güven besledikleri bazı yurttaşları yönetici seçmek zorunda kalırlar. Meşru olabilmek için toplumun rızasına dayanmak durumunda olan ve tek alternatifinin şiddet ve kaba kuvvet olduğu her tür yönetimin kökeni işte burasıdır. Bu yurttaşlara egemenler, monarklar, yasa koyucular ve hatta şefler adını veren D'Holbach egemenliğin bir bütün olarak halka ait olduğunu, ama halk tarafından zımnî ya da aleni bir sözleşmeyle yöneticiye devredildiğini belirtir. Yöneticiler, ona göre kendilerini bu sözleşmeyle bağlarlar. O, biri yurttaşların kendileri, diğeri ise yurttaşlarla yönetim arasında olmak üzere iki ayrı sözleşmeden söz eder, yönetim modeli olarak da monarşi veya paternalizmle demokrasi arasında gidip gelir. Fakat bir yandan da temelinde ahlakın bulunduğu bir yönetim tarzının savunuculuğunu yapar ve devletin temel rol ya da görevinin aydınlanmış özçıkâr, kişinin kendi kendisini sevmesi, kendi hazzını araması temeli üzerine yükselen sosyal etiğin yaygınlaştırılarak pekiştirilmesi olduğunu söyler. Buna göre, devletin toplumun refahı ve yurttaşların mutluluğunun kendisine bağlı olduğu işbirliğiyle ilgili erdemleri yaratmak ve geliştirmek uğruna mümkün olan her şeyi yapmak zorunda olduğunu söylediği için ideal yönetim tarzı olarak son çözümlemede etokrasiyi benimseyen D'Holbach'a göre, halkın rızası hiçbir zaman koşulsuz değildir.

O da tıpkı Montesquieu gibi, "insanın iktidarı suiistimal etmeye hep eğilimli olduğunu" söylerken, hükümetin, şeflerin veya monarkların iktidarına bir sınırlama getirir. Hem idarenin ağırlığı o kadar büyüktür ki yönetme işi hiçbir zaman tek kişinin omuzlarına bırakılamaz. D'Holbach egemenin yasalara tabi olması, hukukun üstünlüğünü kabul etmesi gerektiğini öne sürmenin dışında, yöneticiyle halk arasına birtakım meclisler koyar. İyi bir yönetici, halkı temsil eden ve bu temsile uygun olarak monarka tavsiyelerde bulunan bu meclis yoluyla, yurttaşların ihtiyaçlarının tam ve doğru bilgisine sahip olur. D'Holbach, temsilcilerin, yurttaşları gereği gibi temsil edebilmeleri ve sorumluluklarını unutmamaları için de düzenli olarak seçilmeleri gerektiğini savunur. Bununla birlikte, onları sadece mülkiyeti olanların seçebildikleri akıldan çıkarılmamalıdır: "Bir insanı yurttaş yapan şey mülkiyettir: Zira ancak bir şeylere sahip olan insan, Devlet'in iyiliğiyle ilgi içinde olur."

D'Holbach da da bir toplumda mülkiyeti olmayan insanların genel refah ve zenginlikle ciddi

anlamda bir ilgilerinin olamayacağını ve dolayısıyla yönetimde söyleyecek bir şeyleri bulunmadığını bildirir. Bunun tersine, bir yöneticinin veya yönetici güçlerin ilk ve temel sorumluluğu da özel mülkiyeti güvence altına almak olmalıdır. D'Holbach işte bu çerçevede içinde, bir toplumun genel çıkarının, hukukun veya adil yasaların, mutluluk genel şemsiyesi altında, yurttaşların çoğunluğu için garanti etmek durumunda oldukları üç temel avantajı olduğunu bildirir: Güvenlik, mülkiyet ve politik özgürlük.

(d) Etik Anlayışı

D'Holbach'ın etik anlayışı da işte bu temel üzerine, dinin yarattığı öte dünyayla ilgili boş korkulardan ve ancien régime'in baskı, zulüm ve başkaca kötülüklerinden kurtulmuş tek insanın doğal çıkarı ile toplumun genel menfaati arasındaki amansız gerilim ve nazik denge ya da gerçekte dengesizlik üzerine inşa olunur.

Buna göre, her Aydınlanma filozofu gibi D'Holbach da öncelikle Ortaçağın etik anlayışını, dünyevi mutluluğu değil de ebedi saadeti amaç edinen dini etik anlayışını eleştirir. O, genel olarak varlık görüşünü ifade ederken yapmış olduğu gibi, doğalcı etik anlayışını serimlerken de doğal nedenlerden yana bilgisizliğin Tanrılara beslenen inanca yol açtığını, ahlaklılığın insanlar arasındaki gerçek ilişkiler yerine insanla hayali varlıklar arasındaki, insani olan her şeyin yadsınmasını gerektiren hayali ilişkiler üzerine kurulduğunu belirtir. Başka bir deyişle ona göre, dinin insanın mutsuzluğu ve ahlaksızlığıyla doğrudan bir ilişkisi vardır. Yani insan mutsuz ve ahlaksızsa, bunun en temel nedeni dindir, çünkü din ve doğaüstü teoloji insan doğasını çarpıtmak ve insanın kurtuluşunu düzmece Tanrı ve ölümsüzlük inanç ya da fikirlerine bağlamak suretiyle, ahlaki hakikatleri tahrif etmiş, insan varlıklarının kötülük, acı ve sefaleti doğuran koşulları doğru algılayıp ıslah etmelerini engellemiştir. Bu nedenle din, ahlak için yararlı olmak bir yana, doğal ve sosyal gerçeklere dayanmadığı için tümenden zararlı olmuştur. Aynı şekilde yalana dayanan yönetimler kötü oldukları için insan da kötü olmuştur; D'Holbach bu durumun yani iki güç arasındaki bir ittifakın sonucu olarak tedavi ve çözümlerin, gerçek bir dünyada değil de ideal bir dünyada arandığını söyler.

D'Holbach, insanların bilerek ve isteyerek erdemli olacaklarını söylediği kendi doğalcı, hümanist etik anlayışında, hümanizmin ve gerçek ahlaklılığın bu şekilde ateizmi gerektirdiğini öne sürerek, tam karşı kutba yerleşir. İnsanın yalanlardan kurtulduğu, engeller ortadan kaldırıldığı zaman, her yerde kendi çıkarını arayacağını söyleyerek, önce psikolojik bir egoizmin savunuculuğunu yapar. Sonra da bütün bilimciliği ve doğalcılığıyla, olandan olması gerekene ve dolayısıyla psikolojik egoizmden etik egoizme geçip, ahlaki davranışın gerçek amacının failin çıkarı, yani hazzı ve mutluluğu olması gerektiğini öne sürer. Ona göre de yarar, insanın yargı ve eylemlerinin yegâne ölçüsüdür. Çıkar, insan için söz konusu olabilecek biricik motiftir.

Bütün realizmiyle dünyada kendi çıkarını gözetmeyen tek bir insan bulunmadığını; insanların zaman zaman bir kimsenin motifleri hakkında yeterli bilgi sahibi olmadıkları veya aynı nesneye onun verdiği değer kadar değer vermeyebildikleri için bu gerçeğin farkına her zaman varamadıklarını savunan D'Holbach, buradan erdem aracılığıyla da başkalarının mutluluğuna geçer. Erdem ve erdemsizliğin özgür iradeye bağlı olmasının gerekmediğini savunan filozofa göre, bunlar yalnızca bireyle toplumun mutluluğuna katkıda bulunan ya da engel olan davranış tarzlarını betimler. Yükümlülüğün de ancak çıkara dayanabileceğini, erdemün kişinin kendisini başkalarının saadeti yoluyla mutlu kılma sanatı olduğunu söyleyerek, erdem ve mutluluğu birbirine bağlar. Erdem toplum için özeldir, dolayısıyla çıkar da. Ahlaken kötü olan insan D'Holbach'a göre, işte bundan dolayı kör olan insandır. Böyle bir kimse sadece erdemün güzelliğine karşı kör olmakla kalmayıp, kendisinin gerçek çıkarını da göremeyen biridir. Ahlaken kötü olan insanı ayıplamak yerine, dar görüşlü olduğu, mevcut anın ötesini göremediği için ona acımamız gerekir.

Başka bir deyişle, bir mutluluk etiği geliştiren D'Holbach hiçbir insanın başkalarının yardım ve desteği olmadan mutlu olamayacağını öne sürer. Ahlaki kuralların özel çıkardan türediğini, bu kuralların bireyin kendi mutluluğunun peşinden koşmasının sonuçları olduklarını ve kişinin mutluluğu

başkalarının mutluluğuna bağlı bulunduğu için bireyin genel refahı yükseltmesinin doğrudan doğruya kendi yararına olduğunu iddia eden Holbach'a göre etik, şu halde bireyin mutluluğunu toplumun refahı yoluyla sağlayacak insani işbirliğinin bilimi olmak durumundadır. Dolayısıyla etik, insanların toplumsal ihtiyaçlarına dair pozitif bilgiye dayanır.

Onun yararcı etik bağlamında düşündüğü ideal toplum modeli, aslında varolan burjuva toplumunun idealize edilmiş şeklidir. Buna göre, eylem için biricik akli motifin kişinin kendi hazzı, özçıkarı ya da mutluluğunun peşinden koşması olduğunu öne süren D'Holbach, iyi düzenlenmiş bir toplumun bireyin kişisel mutluluğunun peşinden koşmasının sosyal otorite tarafından hiçbir şekilde engellenmediği bir toplum biçimi olduğunu söyler. Dolayısıyla, özçıkara ile ahlaklılık arasında çatışma varsa eğer bu, bireylerin ahlaki kusur ve zaaflarından ziyade, toplumsal düzenlemenin kusurlarından ve eğitimin yetersizliğinden kaynaklanır. Dolayısıyla, onun bütünüyle bireyden hareket eden toplum merkezci düşüncesi neredeyse, özel çıkarla kamu yararı arasında bir çatışma olmayacağını öne sürecek boyutlara varır.

Felsefe Tarihi

Condorcet

Condorcet, bilimciliği, reformist karakteri ve çok bariz ilerlemeciliğiyle Fransız Aydınlanması'nın en tipik, en önemli ve bir o kadar ilginç bir filozofudur. İnsanın ve insanlığın sınırsızca gelişip yetkinleşebileceği inancıyla belirlenen ilerleme idealini ortaya atan ihtilalcilerin en başında gelen Condorcet, bununla birlikte esas, sosyal kurumların matematiksel analizini öne çıkaran yaklaşımıyla, sosyal sanat ya da bilimlerin doğabilimlerinin yöntemiyle inşa edilmesi gerektiği anlayışının en önemli temsilcisi olması açısından önem taşır.

Condorcet, bilimin sosyal davranış alanını yeni baştan şekillendirmeye imkân sağlayacak kadar büyük bir güce sahip olduğuna inandığı için sosyal problemlere doğabilimlerinin yöntemlerini uygulamaya kalkışmıştır. Bu yüzden de ahlak ve politika bilimini, rasyonel bir politik ve sosyal düzenin zorunlu önkoşulu olarak gördüğü yeni bir sosyal bilim tasarısı içinde yeniden yapılandırıp, birbirine bağlama amacı içinde olmuştur. Ona göre de doğabilimlerinin olgu bildiren önermeleri elbette, zorunlu olarak doğru olan önermeler değil de sadece muhtemel olan önermelerdir; sosyal bilimlerin eriştikleri sonuçlar ise, doğabiliminin önermelerinden bile daha az kesindir. Hal böyle olduğundan, her ikisinde de önermeler bir olasılık teorisi yoluyla ve dolayısıyla da matematiksel bir tarzda ifade edildiği takdirde, istenen bilimsel kesinliğe erişmek mümkün olur.

Buna göre, Condorcet ahlakın ve politika biliminin matematiksel bir tarzda ele alınması gerektiğini savunurken, öngördüğü yeni sosyal aritmetik ya da matematiği (mathématique sociale) demokratik ve rasyonel bir politikanın onsuz olunamaz temelini sağlayacak bir davranış bilimi olarak görür. Yeni matematiksel beşeri biliminin, sadece sosyal davranışın nesnel bir tasviri olmasını değil, fakat aynı zamanda bireysel davranış için insanlara salt alışkanlığa dayalı, içgüdüsel davranışın yerine, akıl ve kalküle dayalı kesin değerlemeyi geçirme imkânı verecek, bilimsel bir temel veya sağlam bir zemin oluşturmasını ister. Sosyal aritmetik, hele insan zihnindeki idelere ilişkin felsefi analize dayalı dakik ve kesin bir dille desteklendiği ya da tamamlandığı zaman, insanı içgüdü ve tutkuların zorbalığından kurtarıp, onda aklın özellikle sosyal meselelerdeki hâkimiyetini tesis eder. Bu yeni sosyal matematiğin, hepsinden önemlisi bilimsel gelişme ile ahlaki ilerleme arasındaki içsel bağı temin etme zorunluluğu bulunmaktadır, çünkü gerçekten kötü olan, tutkunun veya irade zayıflığının bir sonucu olmaktan ziyade, hatalı bir kalkülün kaçınılmaz bir neticesi olmak durumundadır.

(a) İyimsizliği

Tam adı Maria Jean Antoine Nicolas de Caritat olan Condorcet (1743-1794), insanın eşitlik ve özgürlük açısından ahlaken ve entelektüel olarak sınırsızca gelişebileceği ve hatta yetkinleşebileceği konusunda mutlak bir iyimsizlik sergiler. Onun bu iyimsizliğini besleyen hususların başında, kendisinin bir yanda elitizm, politik baskı ve tiranlık, diğer yanda ise cehalet ve önyargılar olmak üzere, geçmişte aklın etki ve katkısını imkânsız hale getirip, ilerlemenin önüne gerçekten set çekmiş

engellerin bilimsel, politik ve teknolojik devrimlerin birleşik etkisi yoluyla en sonunda ortadan kaldırılacağı inancı gelmektedir.

Condorcet ikinci olarak, duyumcu psikolojinin keşiflerinin sosyal sanat ya da bilimin temel ve doğal ilkelerini sağladığı, öyle ki sadece bir insan hakları öğretisinin değil, fakat liberal demokrasinin temel ilkelerinin bile, insanın duyumsal doğasıyla ilgili, duyumcu psikolojinin ortaya çıkardığı, olgulara dayanabileceği kanaatindedir. Ve nihayet, gelişme ve ilerlemenin motoru bilgi ve eğitim olduğundan, onun ampirik bilgi anlayışına göre, bütün insanların bilgilenme bakımından eşit olduklarını unutmamak gerekir.

Condorcet, bu olguya İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı adlı meşhur eserinde işaret eder. Belirli birtakım olaylarla belirli bir politik düzenlemenin haklılandırılması adına, siyaset felsefesinin yerine bir tarih felsefesi ikame eden Condorcet, Comte'un Pozitif Felsefe Dersleri'nden ve Marx'ın Komünist Manifesto'sundan tam yüz yıl kadar önce, geleceğin sadece nasıl olacağını değil nasıl olması gerektiğini de söylemeye kalkışır. Buna göre, Condorcet tarihin insanın pasif izleyicisi veya kurbanı olduğu kör ya da rastlantısal güçlerin eseri ya da yaratısı olmadığını düşünmektedir. İnsanın doğanın kendisine getirdiği sınırlamalardan yavaş yavaş kurtulması ve gerçek özgürleşimi, onun gözünde bütünüyle doğal bir süreç olup, bu süreci belirleyen şey bilimsel ilerlemelerin karşı konamaz mantığından başka bir şey değildir. O, tarihteki ilerlemenin bir mantığı olduğu, insanın doğa yasalarını öğrenmek suretiyle kendi kaderini belirleyebileceği kanaatindedir. Bu yönden sınırsız bir iyimserlik sergiler.

Doğabilimlerinde kaydedilen ilerleme ile moral ve sosyal bilimlerde kaydedilecek ilerleme arasında yakın bir ilişki bulunduğunu gözler önüne sermeye çalışan Condorcet, insanın doğabilimlerinden elde ettiği bilgi yardımıyla doğal çevresini düzenlemeyi öğrenmekle kalmayıp, moral ve sosyal bilimlerden kazandığı bilgi yoluyla sosyal ve politik çevresini düzenlemeyi de öğreneceğini söyler. Onun sınırsız iyimserliği, barbarlıktan uygarlığa, karanlıktan aydınlığa geçişin kesinliğine; bilim ve teknoloji yoluyla kurulacak bir yeryüzü cennetine işaret etmektedir. Bu iyimser inancın temelinde ise tarihe bir tür ilerleme veya beşeri gelişme yasasının hükmettiği kabulü bulunur. İşte bu yasadır ki Condorcet'e geçmişten geleceğe doğru çıkarımlarda bulunma, doğabilimleriyle moral ve sosyal bilimlerin mevcut durumundan hareketle yeryüzü cennetini çıkarsama imkânı vermektedir. Bununla birlikte, bu yasa hipotetik bir yasa olmayıp, bizzat bilimsel bilginin, eğitimin, yani rasyonel Aydınlanma ve politik reformun dikte ettiği bir şeydir. Eğitim, bilimsel bilgi ve teknoloji sayesinde, insan sınırsız ilerlemesine ve yetkinleşebilme ölçüsüne sınır çekilemeyeceğini er ya da geç öğrenecektir.

(b) İlerlemeciliği

Condorcet'e göre insan soyunun mutlak yetkinliği, uzun bir ilerleme sürecinin nihayetinde ortaya çıkmak durumundadır. Sağlayacağı fayda ve avantajlarla insanı yetkinleştirecek olan bu ilerlemenin en büyük engelini krallık yönetimi ve politik zorbalıkla, bunların vazgeçilmez müttefikleri olan din ve metafizik olduğunu düşünen filozof, ilerleme sürecinin on ayrı dönemde gerçekleştiğini iddia eder. Bir 18. yüzyıl entelektüeli olarak Condorcet de insanlığın bu büyük ilerleme tarihinin, kendi yüzyılının dâhi bilimadamlarıyla bir önceki yüzyılın büyük âlimlerinin mümkün kıldığı, Descartes'in rasyonalist felsefesiyle başlayıp Fransız İhtilali'yle veya Fransa Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla doruk noktasına ulaşan dokuzuncu evresinde bulunmaktadır.

Bilimciliğinden, kendisine ve çağına beslediği güvenden, aslında gerçek ilerlemenin ya da tarihin bizatihi kendisinin modern felsefe ve bilimin doğuşuyla birlikte, bu dokuzuncu evreden başladığı belli olur ama Condorcet, yine de geçmiş tarihi ilkel toplumdaki başlayarak bilimsel kültür düşüncesi ışığında değerlendirir. Buna göre birinci evrede, insanlar hayvanlardan sadece fiziki olarak farklılık gösterdikleri bir barbarlık çağından çıkmış olarak, kabileler veya avcı ve balıkçı toplulukları halinde bir araya gelirler. Aile ilişkilerinin mevcudiyetine işaret eden bu evrenin uygarlık bakımından önemi, onda dil kullanılıyor olmasıdır. İkinci evre veya pastoral toplum evresi, ilkel birtakım sanatların ortaya çıkışı yanında, eşitsizliğin ve köleliğin tarihte ilk kez olarak zuhur edişiyle karakterize olur.

Condorcet, söz konusu iki evreyle ilgili büyük ölçüde tahminde bulunmaktadır, yani burada sözü edilen gelişme, onun dayandığı antropolojik bir bilgi olmadığından, tarihsel değil de sadece mantıksal olmak durumundadır. Geçmiş, bu anlamda inşa eden, onun nasıl olmuş olması gerektiğiyle ilgili olarak spekülasyonda bulunan Condorcet, bir doğa durumu tasarımında bulunmaz; bu ise onun, 19. yüzyılın Bentham ve Mill gibi yararçıları söz konusu olacağı üzere, toplumu meşrulaştırmak için kendisine başvurulacak toplum sözleşmesi veya doğal haklar benzeri bir şeyi salt bir kurgu olarak gördüğü anlamına gelir. Nitekim Condorcet'in bu evrelerde ortaya çıkan bir rahipler sınıfının varlığından, ana çatışmanın zemini olarak dinden söz etmesi, dini daha bu ilk evrelerde bile negatif bir güç olarak değerlendirmesi, onun sivil toplumun zuhuru da dahil olmak üzere, her tür gelişme ve ilerlemeyi, hakların ve değerlerin belirlediği bir meşruiyet perspektifinden değil de salt bilimsel gelişme açısından değerlendirdiğini gösterir.

Condorcet'in ilerlemenin tarihinde öngördüğü üçüncü evre, "tarım toplumu" veya "feodal toplum" evresidir. Burada belirleyici olan unsur işbölümüyle sınıfların varlığıdır. Daha önceki dönemin mülk sahipleriyle köle ve hizmetkârlarına, bu yeni dönemde birer sınıf olarak her türden işçi ve tüccarlar eklenir. Dördüncü evre, ilk Aydınlanmanın gerçekleştiği, yani alfabe ruhunun etkisini gösterdiği Yunan çağına, beşinci evre ise Yunan'da başlayan bilimsel gelişmenin başta mekanik olmak üzere, uygulamalı bilim alanında devam ettiği Roma çağına karşılık gelir. Altıncı ve yedinci evreler, Condorcet için tarihin en karanlık evreleridir: Bilimin parlak ışığının, Araplar dışında hiçbir yerde parlamadığı bu evrelerden altıncısının sonu Haçlı Seferleriyle, yedincisinin sonu ise matbaanın bulunmasıyla belirlenir. Sekizinci evre Rönesans evresi olup, felsefeye Descartes tarafından kazandırılan dönüşümle son bulur. Aklın ve otoritenin egemenlik mücadelesi verdiği, fakat aklın en nihayetinde zafer kazandığı bu büyük Aydınlanma çağını başlatanlar, ona göre Descartes, Locke, Leibniz, Bayle ve Fontenelle gibi filozoflardır. Bunlardan Descartes, Condorcet açısından, özellikle her tür doğaüstüçülüğe, irrasyonelizm ve mistisizme karşı çıkarak, felsefeyi akıl alanına soktuğu için önem taşımaktadır.

Fakat felsefeyi doğru yola sokan, duyumculuğu ve Fransızlara armağan ettiği indirgeyici analizle elbette, Locke'tur. Condorcet bundan sonra da Amerikan İhtilali'yle Fransız İhtilali'ni karşılaştırır ve Amerikan İhtilalinin başarı ve kazanımlarına hayranlık duymakla birlikte, onun despotizm ve eşitsizliğin gerçek kökenlerine inemediğini, oysa Fransız İhtilali'nin kralların despotizmini yıkıp, soyluların kibrini ortadan kaldırdığını, ruhban sınıfının hâkimiyetiyle zenginliğini elinden alırken, feodal sistemin suiistimallerini temizlediğini ve gerçek anlamda halk egemenliğini temsil ettiğini belirtir. Bununla birlikte, Condorcet esas bilimle, bilimin insanlığa sağladığı faydalarla, bilimlerin dokuzuncu evre boyunca yaptığı büyük katkılarla ilgilenir. Geleceğe, geleceğin nihai yetkinlik haline ve eşitlikçi dünyasına çıkan yol, ona göre, bilimin sağlam ve güvenli yoludur. Nitekim o, bilimin teknik ve teknolojik açıdan sağladığı yararlarından söz ettikten sonra, bilimin ve bilimsel düşünüşün en büyük faydasının kendilerinden dinin ve metafiziğin sorumlu olduğu batıl itikatları, boş ve temelsiz önyargıları ortadan kaldırmasından oluştuğunu söyler.

Bilime, bilimin yapısıyla yasalarına olan sınırsız ve sarsılmaz inancı, Condorcet'i sosyal, politik ve iktisadi tarihin gelecekteki seyrini önceden doğru tahmin etmenin nispeten kolay bir iş olduğu görüşüne götürür. Bilimciliği ve ölçü ya da sınır tanımayan öndeyi gücüyle ünlenen Condorcet, bu konuda şunları söylemektedir: "İnsan yasalarını bildiği zaman, fenomenleri neredeyse tam bir güvenle doğru tahmin edebiliyor ve bilmediği zaman dahi, geçmişle ilgili deneyim temeli üzerinde, geleceği her şeye rağmen, büyük bir başarı beklentisiyle öngörebiliyorsa, o zaman insanın gelecekteki yazgısının taslağını, onun tarihinin oluşturduğu temele dayanarak, belli bir doğruluk iddiasıyla çizmek niçin acayip bir teşebbüs olarak görülsün?"

İnsanlığın ilerlemesinin onuncu ve sonuncu evresi için Condorcet nasıl bir tablo öngörmüştür? Ana ve gözle görülür resmin gerisindeki tablo muhtemelen, Francis Bacon'ın Yeni Atlantis'te ortaya koyduğu toplumdaki çok farklı olmayan bir tarzda, bir tür bilimadami ya da entelektüel despotizminden oluşur. Çünkü bu çağda hâkim güç akıl olacak ve bilim sadece doğal dünyayı değil, fakat sosyal

dünyayı da kontrol altına alacaksa eğer, o zaman toplumu, Saint-Simon ve August Comte'un ütopyalarındaki gibi mühendislerden ve bilimadamlarından oluşan yönetici sınıfına çok benzer bir biçimde, entelektüeller yöneteceklerdir. Nitekim kendisini bilimadamlarının büyük yardımlarıyla hayata geçirilecek olan özgürlüğe adanmış bir entelektüel olarak tanıtan Condorcet, insanın ilerleme tarihinin bu sonuncu evresinde, gerek özgürlük, gerek eşitlik ve gerekse insanın nihai yetkinleşebilirliği bakımından sınırsız bir gelişme yaşanacağını söyler.

ON DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ALMAN AYDINLANMASI ve KANT

Immanuel Kant (1724-1804) Aydınlanmanın hiç kuşku yok ki ona Almanya'dan katkıda bulunan en önemli ve bir o kadar da ilginç filozofudur. Katkıda bulunmak bir yana, onun Aydınlanmanın paradigmatic ya da örnek filozofu olduğu düşünülür. Bunun da nedeni, Kant'ın her şeyden önce Ortaçağ'ın dünya görüşünün son izlerini modern felsefeden silmiş, mutlak bir hümanizmi tüm unsurlarıyla hayata geçirmiş olmasıdır. Kant, kendisinden önceki iki felsefe okulunun, rasyonalist okulla deneyci okulun kimi değerli vukuflarını bir araya getirerek, gerek bilim ve gerekse ahlakın temel ilkelerinin öznel kökenlerini ortaya koyan önemli bir model oluşturmuştur.

Her şey bir yana, onun hümanizm filozofu, insanın bilgi ve eylemin temel ilkelerini, ilahi bir yardım almadan kendi başına keşfedebileceğini ve hayatını bu ilkelere göre düzenleyebileceğini savunmak anlamında beşeri özerklik filozofu olduğu haklı olarak ileri sürülebilir. Aydınlanmanın her şeyi, Tanrının kendisini dahi akıl mahkemesinin önüne çıkarmakla başladığı dikkate alınırsa, Kant'ın, insanı bilginin ilkelerini kendisinden hareketle oluşturan, dünyayı idede kuran bir varlık haline getirmek suretiyle Aydınlanmayı en tepe noktaya taşıdığını söylemek doğru olur.

Söz konusu genel felsefi tavrı yanında, Kant'ı bir Aydınlanma filozofu kılan üç temel husus daha vardır. Kant, her şeyden önce bilimci bir filozoftur. Zira insan zihninin matematikle uğraştığı zamanki işleyiş tarzı karşısında adeta büyülenen, doğabilimlerinin 17. ve 18. yüzyıllarda kaydettiği göz kamaştırıcı gelişmelerden çok etkilenen Kant, bilimi felsefi olarak temellendirme ihtiyacı içinde olmuştur. Ve o, bu temellendirmeyi de kendisinden önceki filozofların tek yanlı spekülasyonlarını değil, iş başındaki bilimadamlarının etkinliğini, başarı üstüne başarı kaydeden deneysel yöntemi temel olarak yapmayı başarmıştır. Kant ikinci olarak eleştirel felsefesiyle insan aklının sınırlarını ortaya koyar veya onun neyi bilip neyi bilemeyeceğini gözler önüne sererken, metafiziğe karşı bir tavır aldığı, modern zamanlarda Hume'dan sonra en kapsamlı metafizik eleştirisini hayata geçirdiği ve dolayısıyla felsefesine daha önceki metafiziksel karışıklıkların dini olan kaynaklarını yok etme görevi verdiği için bir kez daha tam bir Aydınlanma filozofu tavrı sergiler.

Kant nihayet, özgül olarak etikteki tavrı itibariyle, gerçek anlamda Aydınlanmacı bir filozoftur. Zira o bilginin perspektifini, aklın içsel eleştirisini etik anlayışında da varsayar ve aklın mutlak otoritesini kabul eder. Çok daha önemlisi ahlaki eylem üzerinde akıl ve iyi irade dışında hiçbir otoritenin etkisi olamayacağını öne süren ve dolayısıyla geleneğin, sosyal ve kültürel faktörlerin etkisini yok sayan Kant, kendi kendini mutlak ve koşulsuz olarak belirleyen, kendisi ve tüm diğer insanlar için yasa koyan özgür ve bağımsız bir modern özne ya da ahlaki faili öne sürerken tarihte, gelenek veya dini otorite tarafından sınırlanmamış ya da koşullanmamış bir yeni başlangıç yaptığının,