

FELSEFE TARİHİ • CİLT 2
Modern Dünyanın Yaratılması



A. BAUDART, C. CALS, F. CHENET, A. CHENG, F. FARAGO,
D. KAMBOUCHNER, A. DE LIBERA, F. RIBES, J. RUSS

FELSEFE TARİHİ • CİLT 2

Modern Dünyanın Yaratılması

ÇEVİREN: İSMAİL YERGUZ



iletişim

Felsefe Tarihi
CILT 2
Modern Dünyanın Yaratılması

JACQUELINE RUSS
yönetiminde

ANNE BAUDART - CLAUDE CALS
FRANÇOIS CHENET - ANNE CHENG
FRANCE FARAGO - DENIS KAMBOUCHNER
ALAIN DE LIBERA - FRANÇOIS RIBES
JACQUELINE RUSS

Fransız Kültür Bakanlığı Ulusal Kitap Merkezi'nin katkılarıyla yayımlanmıştır.
Ouvrage publié avec le soutien du Centre national du Livre, Ministère français
chargé de la culture.

Histoire de la philosophie. 2. L'invention du monde moderne

© 1997 Armand Colin

İletişim Yayınları 1698 • Başvuru Dizisi 65

ISBN-13: 978-975-05-0993-3

© 2012 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1. BASKI 2012, İstanbul

2. BASKI 2013, İstanbul

EDITÖR Berna Akkıyal

KAPAK Suat Aysu

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Burcu Tunakan

DİZİN Ulaş Dayı

BASKI ve **CİLT** Sena Ofset - SERTİFİKA NO. 12064

Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11

Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları SERTİFİKA NO. 10721

Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

Felsefe Tarihi
CİLT 2
**Modern
Dünyanın
Yaratılması**

JACQUELINE RUSS
yönetiminde

ANNE BAUDART - CLAUDE CALS
FRANÇOIS CHENET - ANNE CHENG
FRANCE FARAGO - DENIS KAMBOUCHNER
ALAIN DE LIBERA - FRANÇOIS RIBES
JACQUELINE RUSS

Histoire de la philosophie
2. *L'invention du monde moderne*

ÇEVİREN İsmail Yerguz



İÇİNDEKİLER

Önsöz	7

BİRİNCİ KISIM

Yeni-Platonculuğun Gelişmesi	13

Sunuş	15

BİRİNCİ BÖLÜM

Yeni-Platonculuk ve Plotinos	17

İKİNCİ KISIM

Ortaçağ ya da Göçebe Felsefe	41

Sunuş	43

İKİNCİ BÖLÜM

Batı Ortaçağ Felsefesi	45

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Ortaçağ'da Yahudi Felsefesi	91

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İslam Felsefesi	105

ÜÇÜNCÜ KISIM

Prometheusçu Atılımlar	131

Sunuş	133

BEŞİNCİ BÖLÜM

Rönesans	135

ALTINCI BÖLÜM

Descartes ve Descartes Sonrası Sistemler	191

YEDİNCİ BÖLÜM

Modern Siyaset Kuramı: Hobbes ve Locke	283

DÖRDÜNCÜ KISIM

Prometheus	305

Sunuş	307

SEKİZİNCİ BÖLÜM

Blaise Pascal	309

BEŞİNCİ KISIM

Doğu Düşünceleri	323

Sunuş	325

DOKUZUNCU BÖLÜM

Klasik Hint Felsefesi	327

ONUNCU BÖLÜM

Skolastik Düşünce ve Çin'de Modern Düşüncenin Doğuşu	363

SONUÇ

Aklın Zaferine Doğru	383

DİZİN	387

Ortaçağ döneminden Descartes'ın fetihçi aklına

Kültürümüzün kurucu düşüncelerine ayrılan *1. Cilt*'ten sonra bu *2. Cilt*, bizi geliştirmekte olan bir Ortaçağ'dan Rönesans'la ortaya çıkan yeni bir dünya imajına, modernitenin yaratıcı düşüncelerine (Descartes ve kartezyen sistemler) kadar götürüyor. Dolaşısıyla, hem Ortaçağ düşüncesini hem de bugün genellikle “Klasik Çağ” (17 yüzyıl) denen dönemi işleyen bu cilt, fikirler ve felsefe tarihinin geniş bir bölümünü kapsıyor. Bu felsefe tarihinin ciltlere bölünerek düzenlenmesi, önemli tarihsel ve kültürel dönemlerin gruplandırılması sonucunu doğurdu. *2. Cilt*'in *1. Cilt*'ten bağımsız olarak okunması mümkün değil. Sözgelimi Kilise Babaları ve Aziz Augustinus, *1. Cilt*'te, tüm Ortaçağ felsefesini esinleyecek olan “Hristiyan Kurucu Düşüncesi” başlığı altında ele alınıyor. Yeni bir dünya vizyonu oluşturmuş olan Hristiyanlık, Ortaçağ fikirlerini büyük ölçüde aydınlatıyor.

Plotinos ve Ortaçağ Batı mistisizmi

Plotinos niçin bu ciltte yer alıyor? Yapıtları Porfirios tarafından *Enneades* adıyla yayımlanan bu Yunan filozof (205-270), mis-

tik özlemleriyle, *logos*'un gücüne dayanan Helenik düşünceden gelen rasyonalitenin gerekliliğini uzlaştırmıştır. Bir'e (İyi, mutlak kesinlik) doğru yükselme, bir arlaşma sürecine işaret eder ve bu süreç, söylemin sessizliğe dönüştüğü bir coşkuyu getirir. Modern insanın itibar etmediği bu çağrı, tüm Ortaçağ ve Rönesans boyunca büyük ilgi görmüştür: Johannes Scotus Erigena (810-870) Tanrı varlığını sonsuzluğa yayarak, "ilerleme" düşüncesini gösterir. İlerleme, Tanrı'nın dünyayı yarattığı sonsuz bir eylem değil midir? İlerleme kategorisi, Ortaçağ'ın felsefi düşüncesini yansıtır. Rheianland mistik hareketinin üstadı Eckhart da (1260-1327) XXII. Johannes'in yasakladığı yeni-Platonculuk esinli temalar geliştirmiştir.

Enneades'in çizdiği tinsel güzergâh, Rönesans hakkında da derin bilgiler verir. Nikolaus von Kues (1401-1464) *Docta Ignorantia* (1440) adlı yapıtında, mutlak Birlik tezini, birleşmiş farklılığın kaynağı olarak açıklar. Floransa'daki Platoncu ya da yeni-Platoncu okulu örgütleyen İtalyan filozof ve hümanist Marsilio Ficino (1433-1499) ise Yunan gelenek göreneklerini şatafatlı ve gösterişli bir hava içinde canlandırmıştır; bu bağlamda Floransa, Atina'yı yeniden canlandırmıştır. Ficino, felsefi alanda Yunan yeni-Platonculuğuna yeni bir yaşam getirmiştir; kaynağını Tanrı'dan alan ilahi etki, gerçeği oluşturan erdemdir ve ışık, evrende Tanrı'nın ifadesinin bir ilkesidir. Bunların hepsi, yeni-Platoncu temalardır. Kaldı ki Ficino, Latince çevirilerle Platon ve Plotinos'un özgün metinlerini ulaşılır kılmak ister.

Ortaçağ ve Rönesans'taki yeni-Platoncu yeniden temellendirmelere dayanmadan bir felsefe tarihinin yazılması mümkün müdür?

Ortaçağ düşünceleri ve modern dünyanın icadı

Felsefi Ortaçağ nedir? *Sembolik olarak* 529'da, İmparator Justinianos'un Akademî'yi kapatmasıyla başlamıştır. Bunun dışında, daha eski bir tarihin verilmesi de mümkündür: Roma, 410'da Vizigotların komutanı I. Alarik tarafından fethedilmiştir. Bu Ortaçağ, 15. ve 16. yüzyıllarda Rönesans'la birlikte son bulacaktır.

Sık sık ağır bir cehalet örtüsüyle kaplanan düşünce ve felsefe tarihinin bu bin yılı, ölü bir düşünce dönemi değildir. Tam tersine, özellikle 12. ve 13. yüzyıllarda akıl atılımını yapar ve doğanın kutsallıktan arındırılması çalışmaları, bilime giriş dönemi başlar. 12. yüzyıl henüz sembollerle dolu olsa da, entelektüeller ve filozoflarla birlikte, denge *rasyonel bilim*'e doğru kaymaya başlamıştır. Ayrıca 13. yüzyıl, skolastiğin altın çağı ve mantığın temel yeniliklerinin görüldüğü bir dönemdir. Hatta deneysel yöntem alanında da modern düşünceler güçlü bir şekilde gelişmeye başlar. Öğretisine bazı yeni-Platoncuların düşüncelerini de katan Alman filozof Albertus Magnus (1193-1280) doğa bilimlerini yeniler ve yeni bir bilimsel rasyonalitenin haberciliğini yapar; Robert Grosseteste'ten Roger Bacon'a kadar Oxford üstatları bizi rasyonel bilimin kökenlerine götürürler. Söz konusu bilim, fiziğin olası matematikleştirilmesiyle ilişkili olan Oxford Okulu'yla birlikte ortaya çıkmıştır.

Böylelikle Ortaçağ'ın sonunda deneysel yöntem, hatta matematiksel fizik düşünceleri belirginleşmeye başlar. Modern bilimsel dünya adım adım inşa edilir ve bilimin yeni yolları çizilmeye başlar.

İslam düşüncesi, Ortaçağ dönemi boyunca Yunan mirasının, *Kuran*'ın ama aynı zamanda da Zerdüşt ya da simya geleneğinin –kargaşalı– buluşma noktasındadır. Aynı yüzyıllarda, Arap dünyasında İbrani felsefesi de gelişir.

Ortaçağ'da filizlenen Avrupa kültürü, İslam ve Müslüman dünyasına çok şey borçludur; Batı, birçok temel entelektüel modelini oradan almıştır. Özellikle Aristotelesçilik ve Platonculuğun büyük bir bölümü, Avrupa düşüncesinin kaynaklarını bulduğu Arap dünyasından geçmiştir.

Rönesans: Kapalı dünyadan sonsuz evrene

“Kapalı dünyadan sonsuz evrene”: Alexandre Koyré'nin ünlü sözü, Ortaçağ kozmosunun parçalanmasını ve yeni bir evren vizyonunu ifade eder. Bilimsel ve felsefi bir devrim, düşünce çerçevelerini bile değiştirmiştir: Aristotelesçi, sınırlı, nitelik-

sel, hiyerarşize olmuş bir kozmosun yerini yavaş yavaş geometrik ve sonsuz bir uzam alır. 17. yüzyıl –Galileo ve Descartes’la birlikte– bu güzergâhı çizmiş olsa da, modern dünyanın temelini (teorik, epistemolojik, uzamsal-zamansal) atan, kesinlikle 15. ve 16. yüzyıl Rönesans’ıdır.

1440’ta yeryüzünü sınırsız ve artık merkezî olmayan, derin bir biçimde ayrılmış bir evrenin içindeki bir yıldız gibi gören Nikolaus von Kues’ten –yüz yıl– sonra, Kopernik yerinerkezciliği ortadan kaldırır ve yeryüzünü dünyanın merkezinden koparır. Bununla birlikte, Kopernik sınırlayıcı bir kozmolojiden yanadır ve sınırlı bir dünya (ölçülmeye elverişli olmasa da) düşüncesine döner. Engizisyonun yaktığı filozof-rahip Giordano Bruno’yla (1548-1600) birlikte, evrenin sonsuzluğu ve dünyaların çokluğu düşüncesi gelecektir. Bundan böyle, idrakin kavrayabileceği sonsuz, mükemmelliğin işaretidir; böylece sınırsızlıkçı kozmoloji gerçek atılımını yapar ve uzamsal-zamansal sonsuzluk Tanrısızlığın ifadesi olur. Bu, modern dünyanın oluşumunda belirleyici bir dönemdir. Bütün bunlar gerçek bir *entelektüel devrim*’e denk düşer: dünyanın tasarımlarının ve imajının bir dönüşümü.

Descartes ve fethedici rasyonalite

1623’te Galileo’nun *Essayeur*’de geliştirdiği düşünceye göre, doğa, matematik diliyle yazılmıştır ve teori olgudan önce gelir. Descartes, fetihçi, yeni bir akıl imajı kurar ve bu akıl, “doğanın efendileri ve sahipleri olarak” dünya nimetlerinden çekinmeden yararlanmayı öngörür. Tekniğin yeniden değerlendirilmesi teması tüm 17. yüzyıl Avrupa bilinci içinde yer almıştır. Bacon, daha 1620’de *Novum Organum*’da (Yeni Mantık) o ünlü “Doğa ancak, ona itaat ederek yenilgiye uğratılabilir” ifadesine yer vermiş olsa da, doğanın fethedilmesi düşüncesini modernitenin majör ve kurucu bir paradigması şeklinde ifade eden, Descartes’tır. Artık teori evreni sınırları içinde kalmayan rasyo, evrenin fethine çıkar. Bugün de, tüm modern düşüncenin temelini oluşturan Descartes’ın teknik rasyonalitesine sık sık başvurunuyor muyuz?

Zamanla, Descartes'ın yöntemini kullanan bir felsefe okulu şekillenir. Spinoza, Malebranche ve Leibniz, kartezyen yaklaşımı referans alırlar. Bu üç düşünür arasında, Spinoza'nın, onun en parlak öğrencisi oluğu söylenebilir. Malebranche, evrenin yasaları üstünde düşünen ve mucizeyle evrensel determinizmi birleştiren bir modernidir. Leibniz ise, modern sembolik mantığın önemli öncülerinden biridir: Mantıksal işlemleri bir tür hesaba indirgeme iradesiyle, "evrensel karakteristik" projesiyle yüzyılımızı aydınlatır. Kesinlikle Descartes öğretisinin basit bir varyantından ibaret olmayan Leibniz felsefesi, düşünceyi mantıksal formalizmin –son derece modern– yoluna sokar: Hesaplayalım! Bu, ansiklopedik deha Leibniz'in emridir.

Siyasal kuramın yeni temelleri

Antik kozmosun, yani her gerçeğin kendi özel yerine sahip olduğu ve insanın gerçeğin merkezine yerleştiği niteliksel, heterojen, hiyerarşize, sınırlı evrenin yıkılması, dünyanın yavaş yavaş sadece siyasal fikirlerin değişmesine katkıda bulunan bir mekanizmaya indirgenmesi. İnsanın davranışlarını materyalist ve mekanist felsefi temellerden hareketle değerlendirilen Thomas Hobbes budur... İnsan doğasının bilimi siyaseti kurar. Herkesin herkesle savaşı (doğal durumda) ve ani ölüm korkusu, toplum sözleşmesini ve doğal hakkın (insan ve toplum tarafından) bir hükümdara devredilmesini gerekli kılar.

John Locke ise *Hükümet Üzerine İki Deneme*'sinde (1690) *siyasal liberalizm*'in temellerini atmıştır. Devleti bireysel özgürlüklerin hizmetindeki siyasal bir biçim olarak gören Locke, modern siyasal hak ilkelerini gösterir.

Doğu düşüncesi

Yukarıda değindiğimiz İslam, Yahudi düşüncesi gibi, hem Doğu'ya hem Batı'ya aittir.

Hindistan düşüncesi özgüllüğünü gösterir; Batı'da negatif teoloji ikincil kalırken Hint yaklaşımı varlık ve yokluk yakınlığı-

nın altını çizer: Eksiksiz varlığa, yokluğa yaklaşarak ulaşmak mümkündür. Çin düşüncesi ise Budacılığı özümsemiştir, daha sonra 16. yüzyıldan başlayarak Çin'e girmeye başlayan Avrupa geleneğiyle yüz yüze gelir.

BİRİNCİ KISIM

Yeni-Platonculuğun Gelişmesi

205'te Lykopolis'te doğan Plotinos, 245'te Roma'da bir okul açmıştır: O'na göre, Tanrı mükemmel bir Tek'tir; kimse onu tanıyamaz ve anlatamaz; Söylem ve dil Tek'e ulaşamaz. Bu durumda, ifade edilemeyen gerçeklik olan Tek ya da Tanrı, ancak hatırlanabilir. Felsefe de negatif yoldan ilerleyecektir: Tanrının ne olmadığını söyleyebiliriz; ancak, ne olduğunu kesinlikle söyleyemeyiz.

Bu noktada Platon'un İyi'sini, kavranabilir dünyanın büyük güneşini, her türlü özü aşan güneşi, gerçeğin yüce ilkesini düşünmemek mümkün müdür? Bu temalar Aziz Augustinus'la, Ortaçağ mistisizmiyle, ama aynı zamanda Rönesans'la birlikte yeniden gündeme gelecektir. Plotinos'un Leibniz, Schelling ve hatta Bergson üstündeki etkisinin unutulması ya da görmezden gelinmesi mümkün değildir. Sonuçta birleşme, kısacası, Tek-Tanrı gereklidir. Yeni-Platonculuk, Mutlak peşindeki düşüncenin temel boyutudur.

Yeni-Platonculuk ve Plotinos

François Ribes

Bütün felsefe tarihçileri tarafından tartışılmaz biçimde kabul edildiği için uzun zamandan beri akademik meşruiyete kavuşmuş gözükken yeni-Platonculuk kavramı hâlâ bazı muğlaklıklar taşıyor. Bu nedenle, terimin anlamını kısaca sorgulamamız gerekiyor.

Kronolojik işaret noktaları

Yeni-Platonculuk, tarihsel kategori olarak MÖ 3. yüzyıl-4. yüzyıl başı arasındaki bir külliyatı göstermeye yarar.

Bu bağlamda kronolojiye bağlı kalarak bazı adlardan söz edelim.

Plotinos (205-270), Porphyrios tarafından *Enneades* başlığı altında derlenen, sınıflandırılan ve yayımlanan (301'e doğru) elli dört yapıta imza atmıştır. Plotinos'un en beğendiği öğrencilerinden biri, hocasının "sekreter"i ve biyografı olan Porphyrios (233-305), çeşitli din kitapları ve manevi yaşamla ilgili kitaplar ve bir tür Plotinos felsefesi özeti (*Sententiae Ad Intellegibilia Duventes* [Kavranabilir Olanlara Yükselmek İçin Hareket Noktası]) yazmıştır. 330'da ölen İamblikhos, Porphyrios'un öğrencisiydi. *De Communi Mathematica Scientia* en kapsamlı

yapıttır; *De Mysteriis* ise teozofiyi, kùltlerin, “gizemler”in geleneksel pratigini rasyonel biçimde doğrulamayı amaçlayan bir derlemedir. Syrianos (Aristoteles’in *Metafizik*’inin bazı kitaplarının yorumunu içeren bir kitap ve ayrıca *Hermogenes Retoriği*’nin *Yorumu* adlı bir yapıt yazmıştır) ve Atinalı Plutarkhos, yeni-Platoncuların en metodik ve en sistematigi olarak ünlenen Proklos’un (412-485) öğrencileridir. Proklos, Platon’un diyaloglarına ilişkin altı yorum, *Teolojinin Temelleri* ve *Platoncu Teoloji* adlı iki önemli yapıt ve içerikleri çok sıkı biçimde felsefeye bağlı olmayan çeşitli metinler yazmıştır. Damaskios (doğ. 480-490 arası-öl. 533’ten sonra) ise, gerçek anlamda Yunan yeni-Platonculuğunun son büyük ismidir. Proklos’un çömezi Ammonios’un öğrencisidir ve genellikle düşüncelerini Proklos’un eleştirisi biçiminde sunmuştur. En önemli yapıtı *İlk İlkeler Üstüne Sorular ve Çözümler*’dir. Platon’un *Parmenides*’ini yorumlamıştır.

Ayrıca, yeni-Platonculuğun, bazı Hristiyan dinbilimcilerle ilgili *Mistik Teoloji*’nin yazarı Aeropagoslu sahte Dionysios (480-510) sayesinde uzun bir süre etkisini sürdürdüğü düşünölmektedir. Bunlar arasında en ünlüsü, Ortaçağ’da özellikle yeni-Platonculuğun belirgin etkisini taşıyan *De Divisione Naturae* adlı yapıtıyla tanınan Johannes Scotus Erigena’dır (810-870). 14. yüzyılda, sözgelimi Eckhart (Usta) (1260-1327) ve öğrencisi Tauler (1300-1361) gibi bazı Rheianland mistikleri üstünde yeni-Platonculuğun etkisi görölür.

15. yüzyılda, Proklos ve Dionysios’u okumuş olan Nikolaus von Kues (1401-1464) yeni-Platonculukta ilham almıştır. Bu bağlamda, sözgelimi birleşmiş farklılığın kaynağı olarak mutlak Birlik tezinden; merkezi her yerde olan, fakat çapı hiçbir yerde olmayan sonsuz ilahi bir çevrim modeli üstüne inşa edilmiş teorik kozmolojisinden; kendi içinde “Evrenin bütün mükemmelliklerini ve onu oluşturan varlıkların her birinin eksiksizliğini” içeren ve yükselerek “insanlıkta kendi’nin yüce sınırına ulaşan” insani mikrokozmos teorisinden (*De La Docte Ignorance*, III. Kitap, 3. Bölüm, *Œuvres choisies de Nicolas de Cues*, Aubier, s. 146-147 içinde) söz edilebilir. Kısa süre sonra, özel-

likle *Platoncu Teoloji* adlı yapıtıyla ünlü Marsilio Ficino (1433-1499), Plotinos'un yapıtlarının yeniden keşfedilmesine önayak olmuş , *Enneades*'in Latince çevirisi (1492'de çıkmıştır) ve Porphyrios ve Proklos'un yapıtlarının çevirileriyle, Yunan yeni-Platonculuğuna yeni bir soluk getirmiştir.

Giordano Bruno (1458-1600) sık sık Plotinos'u referans almakla kalmamış, bazı Plotinos tezlerini kendisine mal etmiş ve geliştirmiştir.

Bununla birlikte, yeni-Platonculuk, Platon tarafından Atina'da kurulan ve 529'da Justinianos tarafından kapatılan Akademi gibi *dar anlamda* bir felsefe okulu değildir; zira *dar anlamda* felsefi bir sistemin sürekliliğini ve birliğini içermez.

Yeni-Platonculuk mu Plotinosçuluk mu?

18. yüzyıl ortalarında “yeni-Platoncular” ifadesinin aynı zamanda *eklektikler* olarak adlandırılan filozofları da belirttiğini hatırlatalım. Sözgelimi Brucker, ünlü yapıtı *Historia Critica Philosophiae*'de (Leipzig 1742-1744, yeni basım 1766) “eklektik okul” a uzun bir bölüm ayırmıştır. Brucker, bugün artık geçerli olmayan bu adlandırma altında, 2. yüzyıl sonunda “Hristiyanlığın ayrılıkçısı” ve Plotinos'un hocası Ammonios Saccas tarafından İskenderiye'de kurulan bir felsefi okulu analiz edilmiştir. Brucker “eklektik okul” ile kısa süre sonra yeni-Platonculuk adı verilen akımı özdeşleştirecektir. Ona göre, dinleri ve felsefi okulları uzlaştırma çabaları, senkretizmin vatanı Mısır'da (İskenderiye) daha sonra tarikat biçimini alan eklektizmin felsefi tercihi gibi bir paradoksa varmıştır (oysa sekter tavır sadece özel bir felsefeye bağlanmakla ilişkilidir). Platoncu Potamon, Ammonios'un daha cüretli bir tavırla yeniden ele aldığı bu girişimin taslağını çizmiştir. Bu tez “yeni eklektik okul” dan söz eden ilk filozof olan Diogenes Laertios'un (3. yüzyıl başı) tartışmalı tanıklığına dayanır. Tarihsel kesinliği tartışmalı olmakla birlikte, ilginç bir olguyu öne çıkarır: Bugün yeni-Platonculuk dediğimiz akım uzun süre eklektizmle bir tutulmuştur. Sözgelimi 1766'da Rahip Malleville, kitaplarından birine

Eklektizmin ya da Yeni-Platoncuların Eleştirel Tarihi adını vermiştir. “Yeni-Platoncu felsefe” nitelemesi, ancak 19. yüzyıl başında kesin biçimde kabul edilmiştir ve söz konusu olan, o dönemdeki Iskenderiye Okulu’dur (bkz. Vacherot, *Histoire critique de l’Ecole d’Alexandrie*, 1846-1851 ya da J. Simon, *Histoire de l’Ecole d’Alexandrie*, 1845).

Hegel, *Felsefe Tarihi Dersleri*’nde, deyim yerindeyse, sadece terminolojiyle sınırlı olmayan bu tartışmaya nokta koyar. Iskenderiye felsefesinin eklektik olarak nitelendirilmesine karşı çıkar; çünkü ona göre, yeni-Platonculuk birleştirici spekülâtif bir düşünce olmakla birlikte, otantiktir ve felsefi açıdan hatırı sayılır bir özgünlüğe sahiptir. “Yeni-Platoncu felsefe, bir yandan öteki felsefelerin yanındadır, bir yandan da öteki felsefelerin yıkıntıları üstünde yükselmiş ve onları gölgede bırakmıştır. Daha önceki bütün sistemleri safdışı eden bu felsefe, o döneme kadar görülen felsefeler gibi özel bir felsefe okulu değildir, ama bütün bu felsefeleri bünyesinde toplarken, özellikle belirgin yönlerini aldığı Platon, Aristoteles ve Pythagoras felsefelerini de irdelemiştir” (*Griechische Philosophie*). Hegel, yeni-Platoncu filozofların ortaya çıkışının tarihsel bir yorumunu sunar. Dogmatizm ve septsizm döneminin arkasından gelen Iskenderiye –ve özellikle Plotinos– felsefesi, Tin’in oluşma döneminin en belirgin örneğidir.

Peki, tekrarlardan ve dönüşümlerden oluşan ve Aristoteles, Stoacılar, Pythagorasçılar ve Platon üstüne incelemeler konusunda yoğunlaşan bir felsefe niçin yeni-Platoncu olarak niteleniyor? Bu sıfat kısmen Plotinos’un “aziz Platon”a olan ısrarlı saygısından gelir. Alçakgönüllü bir tavırla, Platon’un dile getirdiği bütün “güzel şeyler”den –bunların çelişkilerini gösterse de– “açık seçik bir şey çıkarma”yı umduğunu belirtir. Sözgeli mi ruh konusunu ele alır: “Ne söylüyor bu filozof (Platon) peki? Anlaşılan, her zaman aynı şeyi söylemiyor. Bir yandan ruhun bir hapisanede ya da mezardaki gibi beden içinde bulunduğunu söyler. *Phaidros*’taki sözlerine bakılırsa, bu dünyaya gelişinin nedeni kanatlarını yitirmesidir [...] Ama *Timaios*’ta duyulur evrenden söz ederken dünyayı över ve mutlu bir tan-

rı olduğunu söyler; ruh, dünyaya akıl kazandırmakla yükümlü *demiurgos*'un iyiliğinin bir bağışıdır. Bu nedenle mükemmel olması için dünyanın ruhu ve her birimizin ruhu Tanrı tarafından onun aracılığıyla gönderilmiştir" (*Enneades*, IV, 8, 1).

Plotinos, öğretisini, Platon'un öğretisinin yorumu gibi sunar. Ama bu amacını gerçekleştirebilmesi için, Platon'un açık seçik biçimde sormadığı sorulara cevap vermesi ve özgün cevaplar bulması gerekir. Örneğin (bu, daha sonra yeniden değineceğimiz temel bir noktadır) Platon'un *Parmenides*'inin yorumuna, Bir'e ve Birlik'in yayılmasına ilişkin ilişkin yeni bir anlayış katar. Her konumun mutlak hareket noktası olduğundan, Bir, doğrulanamaz. Varlık ve tin, birliğin ilk bölünmesi şeklinde ortaya çıkarlar ve ruh, bu bölünmenin gösterilmesidir.

Yeni-Platoncular, Plotinos'tan sonra durmaksızın, Platon'a sadakatlerinin arkasında sürekli bir kaygı olduğunu söyleyeceklerdir.

Plotinos uzun bir geleneğin mirasçısı olsa da, bugün onun önemli yapıtlarının, yaratıcı ve özgün karakterleriyle, yeni-Platoncu felsefenin önüne geçtiği düşüncesi genel bir kabul görmektedir. Oysa Proklos, Plotinos'u herhangi bir okulun üyelerinden biri gibi gösterir. Daha çok "tanrısal Iamblikos"tan söz eder, ona övgüler yağdırır ve Plotinos'u sık sık eleştirir (ki mi zaman adını açıkça anmaz). Aynı şekilde, doğrudan doğruya bağlı olduğu hocası Syrianos'a da övgüler yağdırır. Bununla birlikte, Proklos'un bakış açısı ve konumunun, yeni-Platonculuğa özgü bir sorunsalla son derece sıkı bağları vardır. Burada, evreni kendisine göre ifade eden insan ruhu ve monadolojik ilkesi söz konusudur. Proklos ve Plotinos'un bu konu üzerinde fikir ürettikleri ve hatta aralarında bir anlaşmazlık yaşandığı doğru olsa da (bu konuya geri döneceğiz) yeni-Platoncu filozoflar arasında sıkı bir öğretisel benzerlik olmadığını kabul etmeliyiz. Buna karşılık, düşüncelerinin bazı temel özellikleri, bunları bir araya getirme ve aynı felsefi akıma ait olduklarını belirtme olanağı verir. Yeni-Platonculuk belli bir çeşitlilik açısından zengin olmakla birlikte, oldukça bütüncül bir imaj sunar. Bellibaşlı özelliklerini işaret ederek bu imajı ortaya koy-

mak mümkündür. Plotinos, yeni-Platonculuğu tek başına sürükleyen felsefi folozof olmasa da, hiç kuşkusuz bu akımın en ünlü üstadı ve tarihsel olarak da gerçek kurucusudur.

Yeni-Platonculuğun bazı belirgin özellikleri: En önemli kaynak olan Bir

Öncelikle yeni-Platoncuların daha önceki metinlerden hareketle felsefe yapma konusundaki özel tavırları üstünde durmak gerekir. Yeni-Platoncular, daha önceki bütün sistemlerde var olan tek bir bilgelik olduğuna inanırlar. Düşüncelerinin hareket noktası, kimi zaman uyumlarının gösterilmesi, tartışılması ve olası yetersizliklerinin düzeltilmesi gereken açık seçik biçimde formüle edilmiş tezlerdir. Büyük yorumcular, genellikle bu yolu izlemişlerdir. Sözgelimi Plotinos, düşüncesini, çoğu zaman Aristoteles'in, Platon'un ve Stoacıların belirli bir metnine dayandırır ya da başlangıçta klasik, öğrenciler tarafından çok iyi bilinen bir problemi ele alır. Bu girişim, farklı bakımlardan hem Platon hem de Aristoteles gelenekleri içinde yer alır. Ama burada yorum, felsefi bir sanat düzeyine yükselmiştir ve çok kesin, bilimsel ve yaratıcı bir etkinliktir.

Yöntem, biçim açısından, kimi zaman, MÖ 3. yüzyıl Kiniklerinin uyguladıkları "çok sert eleştiri" biçimine yakındır: çarpıcı, polemikçi yanı olmayan, çok sayıda dinleyiciyi etkileyebilen bir söylem. Platon'un diyalojik ya da diyalektik araştırmasından ve Aristoteles'in sistematik ve çoğu zaman didaktik sunuşundan farklı olan yeni-Platoncu yorum, felsefi bir eylem ve olumlama yaratır. Temel metinlerin yorumlanmasıyla bilgelik meydana gelir; eski metinlerdeki gerçeklik açıklanır ve sistemleştirilir; yaratıcı bir düşünce bulunur ve hayata geçirilir.

Yeni-Platoncu yorum çok katı bir sadakat gerektirmediğinden, anlaşılacağı gibi basit, formel bir uygulama değildir. Plotinos'un, kendi öğretisinin temel tezini, Platon'un *Parmenides*'i üzerine yaptığı özel yorum sayesinde (*Enneades*'te [1, 8] kısa bir özeti vardır) oluşturması anlamlıdır. Evrensel gelişmenin kaynağı, simgesel olarak Bir diyeceğimiz, ifade edilemeyen bir

İlkede yatar. Platon, özellikle *Parmenides*'te "ilk Bir'i ya da gerçek anlamda bir'i, çoklu birlik olan ikinci bir'i ve birlik ve çokluk olan üçüncü bir'i" ortaya koymuştur. Plotinos, bu diyalogun anlaşılması oldukça zor olan ikinci bölümünde (142 b'den başlayarak) Platonculuğun gizemini bulduğunu düşünürken, aynı zamanda kendi felsefesinin temel sezgisini de keşfetmiştir. İlginçtir, kendisinden sonraki yeni-Platoncular (Porphyrios, Proklos ya da Damaskios) da zorunlu bir uygulama ya da bir inisiyasyon deneyimi gibi *Parmenides*'i yorumlayacaklardır.

Yeni-Platonculuğun ikinci temel karakteristiği ortaya çıkmıştır: Bir'in içinde, bütün gerçekliklerin ortaya çıktığı temel kaynağı görmek. Bu tez, içinden çıktığı sanılan felsefi geleneklere göre temel bir özgünlüktür.

Bu noktada Eleacılığı sürdüren Platon, Bir'in çokluk, Sonsuzluğun oluş, Kavranabilir olanın duyulur üstündeki önceliğini göstermeye çalışmıştır. Ama duyulur çeşitliliğin oluşmasını ve üretimini dikkate alması gerektiğinden, en küçük duyulur ve sınırlı varlığın kavranabilir ve mutlak bir varlığa "katılım"ının tüm olası çözümlerini irdeler. Kavramsal olanın taklide dayalı bölünmesi gibi düşünülen duyulur dünya gerçekliği ilksel Birliğin, bir tür dramatik gerilemesi olabilir ancak. Bununla birlikte, yeni-Platonculuk ve özellikle Plotinosçu anlayış, Bir'in varlığa (sadece birlik değil, biriciklik) göre aşkın bir mutlak içerdiğini ve üreten ve de kendi kendini üreten, neden ve kendisinin nedeni, her şeyin kaynağı, sadece kendisi olan Yaratıcı olarak tanınması gerektiğini ileri sürerler; dolayısıyla karakterinin tanınması mümkün değildir. "Çünkü Bir'in doğası her şeyin üreticisidir, yaratmış olduklarına ait hiçbir şey yoktur onda" (VI, 9, 3). Bir'in mutlak aşkınlığı, onun, duyulur olanın silinmesi biçiminde anlaşılmasını engeller ve özellikle de insanmerkezci bir modele göre düşünülmesi ya da hayal edilmesi mümkün olmaz. Ondan, ne olmadığını söyleyerek söz edilemez mi? Bununla birlikte, aşkınlığı, üretici gücünün olumlanmasıyla atbaşı gider: Eylemdir, sonsuz bir enerjidir ve farklı gerçeklik düzeylerine göre bütünlüğünü bu enerjiden alır. *Sudur* (türüm) sözcüğüyle ifade edilebilen bir teoriye

gönderme yapan bu Bir anlayışının, Hristiyanlığın geliştirmiş olduğu teolojilerle ya da yaratıcı metafiziklerle karıştırılmaması gerekir. Bazı olası yakınlıklara rağmen, farklılıklar önemlidir. *Ex nihilo*, saf, ilahi yaratma (yaratılış) eylemi Hristiyan öğretisinde kişiselleşmiş ve tanrısal bir kadiri mutlaka bağlıdır. Yeni-Platonculuk, Hristiyanlığın yaratılış gizeminin yerine bir kendiliğindenliği, Aristotelesçi nedensellik anlayışından esinlendiği ve onu aştığı kanıtlanan, gerçekleşmiş bir gücü tercih etmiştir. Plotinos, kendi kendisinin hem nedeni hem sonucu olabilen bir mekanizmanın ortaya attığı problemi çözebilmek amacıyla, kendiliğinden hareket etme “durumu” ya da gücü anlamındaki Stoacı *hexis* kavramını kopya eder ve aktarır. Bir’i, içkin yayılabilme gücü olarak kavrama olanağı veren bir “saf eylem” teorisi taslaklandırır. Kendi içinde aşkın kalmış ve “irade” ve “özgürlük” sözcükleriyle ifade edilebilir olsa da (VI, 8), Bir, Hristiyanların yaratıcı ve yaratan tanrısı değildir. Kendisinin oluşturduğu şeyde var olan Bir, kendi yayılması aracılığıyla ürettiklerine, Hristiyanlığın yaratıcı ve yaratılan arasında kurduğu ontolojik özerklik ya da mesafeyi bırakmaz. Plotinos yaratı(lı)şın zanaatsal imajlarını acımasızca eleştirir. Ona göre, Bir, Hristiyan geleneğindeki gibi, var olan her şeyi *ex nihilo* ve *doğrudan* “yaratmakla” kalmaz, aynı zamanda –ve özellikle– kozmosun sonsuzluğu, zamansal bir başlangıç ve dünyanın sonu fikrini olanaksız kılar. İnsanla ilgili olarak, Hristiyanlıkta bu farklılıklar önemlidir. Ve özellikle, ne aracılığıyla var olduğunu az ya da çok unutan bireysel ruhun Bir’i nasıl düşünebildiğini, “Bir’e dönüş” gibi bir kavramla açıklamak gerekecektir (III, 8, 9).

Yeni-Platonculuğun üçüncü belirgin özelliğinin, oldukça açık seçik bir biçimde ontolojik, kozmolojik ve düşünceyle ilgili bir hiyerarşik düzen olduğu düşünülebilir. Bu özellikler, gerçek gelişmeyi anlamaya, yani birbirlerinden çıkan gerçekliklerin mükemmellik düzeylerini karıştırmamaya olanak verirler. Plotinos’a göre, Bir ve Bütün’ü bir tutmamak gerekir. “Bir, mükemmeldir; çünkü hiçbir şey aramaz, hiçbir şeye sahip değildir ve hiçbir şeye ihtiyacı yoktur; mükemmel olduğundan,

gerektiğinden de fazlasına sahiptir ve bu aşırılık, kendisinden farklı bir şey üretir. Üretilen şey kendisine döner, döllenmiştir ve bakışlarını kendisine çevirerek akıl olur. Bir'e göre konumlanması onu bir varlık olarak üretir; kendisine dönük bakışı ise, onu Akıl olarak üretir. Ve ona bakmak için durduğundan, hem akıl hem varlıktır" (V, II, 1). Ünlü üç tez teorisi (Bir, Akıl ve ruh [sunulması beşinci *Enneade*'nin ikinci metninden alıntıyla başlayan ama birinci metinde daha ayrıntılı biçimde işlenen]) hem inen hem yükselen bölünme, ilerleme (*proodos*) ve dönüşüm (*epistrophe*) olan kavranabilirliklerin düzenini örnek bir biçimde sistemleştirir.

Proklos'ta gelişme modeli karmaşıklaşır, bir tür çembere dönüşür. Her varlık, kökeni, birliğin kendi kendini belirlemesi olan bir zincire aittir. Ama ilerleme düzeninin yeni-Platoncu anlayışları ne kadar karmaşık olursa olsun, hiyerarşik diziler teorisi, öğretinin iç gerekliliği niteliğindedir.

Ahret mutluluğu ve ruhun dönüşmesi

Yeni-Platoncularda, büyük olasılıkla çok önemli bir ahret mutluluğu kaygısı vardır. Antik ideale uygun felsefi çaba, kesinlikle derin bilgiyi hedefler, ama bu derin bilgi mutlakin tümüyle bilinmesinden çok, ruhun, kurtuluşunu gerçekleştirdiği dönüşümdür.

Burada felsefe, mistik ya da daha geniş anlamda din arasındaki ilişkiler problemine temas ediyoruz. Jean Trouillard, durumunu çok güzel özetler: "Felsefenin amacı, kutsal birliği sağlamak değil, onu her türlü çabanın habercisi ve esinleyicisi olarak tanımaksa, felsefe, ruhun çeşitli düzlemlerini merkezine dayandırmayı engelleyen her şeyi saf dışı etmeye yönelen bir devreye dönüşür. Bunun anlamı felsefeyi bir arındırma disiplini gibi görmektir" ("Le néo-platonisme", *Histoire de la philosophie*, Gallimard, "Bibl. De la Pléiade", c. 1, s. 893 içinde). Bununla birlikte, Plotinos'la ilgili olarak söylediği gibi "felsefesi, öncelikli olarak ya da ebediyen bahşedilmiş kurtuluşun biçimselleşmesi ve eleştirel bilincidir" (*agy.*) demek uygun düşer mi?

Plotinos (ve arkasından da öteki yeni-Platoncular) “öncelikle bir varlığı açıklamak ve aktarmak için bir dil arayan ve onu Ammonios tarafından aktarılan Platoncu gelenek içinde bulduğunu sanan bir mistik midir?” (agy.)

Plotinosçu ve yeni-Platoncu kurtuluş anlayışının, Hıristiyanların ya da gnostiklerin kurtuluş anlayışıyla karıştırılmaya mahal vermeyen bir özgüllük içerdiğini belirtmek gerekir. Yeni-Platoncular (onları, kendilerinden etkilenen düşünürlerden, filozoflardan ya da dinbilimcilerden ayırıyoruz) genellikle ruhun lekeli ve “günahkâr” olmasının tarihsel ve metafizik bir olgu gibi anlaşılan bir ilksel günaha mal edilebileceği düşüncesini kabul etmezler. Kurtuluş ve ruhun kurtuluşu, dünya düzeninin radikal değişiminin gerçekleşeceği, önceden bildirilmiş ve beklenen bir dönemde yaşanmaz. Bizim kurtuluşumuz, tam tersine, ebediyen bahşedilmiştir, içinde doğal uyumun alt-üst oluşu gibi bir şeyi barındırmaz. Bu konuda bilinçlenmek için derin düşünce ve arınma yeterlidir. Yeni-Platonculuk, kurtuluşun, ilahi bir mucize gibi, evrenin rasyonel sürekliliğini aksatan müdahaleci bir iradeyle elde edilebileceğini reddeder. Ve daha genel olarak, sözcüğün Hıristiyan anlamında, bir Esinle(n)me düşüncesini kabul edemez.

Plotinos ve gnostiklerin reddedilmesi

Gelişmekte olan Ortodoksluk yandaşlarının (sözgelimi Lyon’lu Irénéé, Tertullianus, Iskenderiyeli Clemens, Origenes) karşı çıktığı gnostikler, 2. yüzyıldan başlayarak, Plotinos ve yeni-Platoncuların çok kesin bir biçimde karşı çıktıkları bir kurtuluş anlayışı geliştirmişlerdir. Hıristiyanlar tarafından sapkın ilan edilen Basilide, Marcion ya da Valentin gibi Hıristiyanlar, yeni-Platoncu Helenik filozoflar tarafından dışlanmışlardır. Sadece ruhun kurtuluşu problemi üstünde durulursa, yeni-Platonculuğun “bilgi” (“çok genel olarak konusu kutsal dünyanın ve göksel varlıkların gizemleri olan ve kökenlerinin gizemlerini, onları bulma yollarını ve kesin kurtuluşu, sadece inisiyelere anlatan kurtarıcı bilgi olarak tanımla-

nabilir” [P. Hadot “Gnosticisme chrétien”, *Encyclopaedia Universalis*]) karışıklığı son derece anlamlıdır. Plotinos, özellikle 2. *Enneade*’nin 9. metnini, gnostiklerin felsefi anlamda çürütülmesine ayırmıştır. Biz burada, bu bağlamda sadece iki noktada üstünde duracağız.

Bir yandan onları, hiçbir erdem öğretisine sahip olmadıkları için eleştirir. “Bu konuyu bir kenara atmışlar, erdemin ne olduğunu söylemiyorlar, kaç çeşit erdem olduğundan da söz etmiyorlar; Eskilerin çok çeşitli ve çok güzel düşüncelerinden habersizler; erdemin nasıl kazanıldığını, nasıl muhafaza edildiğini, ruhların nasıl iyileştirildiğini ve arındırıldığını söylemiyorlar. Nasıl bakılacağı öğretilmedikçe ‘Tanrıya doğru bakın’ demek boş bir laftır. Ayrıca hiçbir zevkten vazgeçilmeksizin ve öfke bastırılmaksızın Tanrıya bakmanın ne anlamı var? Tutkuların esiri olarak ve kurtulmak için hiçbir şey yapmadan Tanrının adını sürekli hatırlamanın ne faydası var? Bunlar ruhun iç erdeminin gelişimidir ve bize Tanrıyı gösteren ihtiyat bunlardır. Gerçek erdem olmadıkça, Tanrı bir sözcükten ibaret” (II, 9, 15).

Öte yandan ve daha esas olarak, Plotinos, gnostiklerin tezi ni kabul etmez. Söz konusu teze göre, duyulur dünya kötü, bilinçsiz ve karışık bir güç tarafından, kötülükten sorumlu, sert ve cahil bir *demiurgos* tarafından yaratılmıştır; öyle ki kötülüğün duyulur dünyadaki varlığı ruhtan eskidir. Gnostikler, ayrıca, kötülüğün maddeden değil, ruhun kendisinden geldiğini iddia ederler; buna göre, ruh anlaşılmasız bir sapkınliğin etkisinde olabilir. Plotinos, bu iki tez arasında bir çelişki keşfeder. Ona göre, duyulur dünya doğrudan doğruya, kavranabilir olandan çıkmıştır. “Yokluk” olan madde gerçekliğin son düzeyidir, “onun ötesinde hiçbir şey yaratılamaz” (I, 8, 7). Neden, onun kendi maddesidir ve bu madde de ruhtan çıkar, ama bu, doğal ve sapkın olmayan bir türeyiştir. Plotinos, uygunsuz olarak nitelediği gnostik olumlamaları şöyle özetler: “Gnostikler, her türlü oluşu ve bozulmayı kavranabilir olarak kabul ediyorlar; duyulur dünyayı dışlıyorlar; ruh ve beden birliği düşüncesini yanlış buluyorlar; evreni yöneteni eleştiriyorlar; *demiur-*

gos'u ruhla özdeşleştiriyorlar ve onun tutkularıyla ruhların tutkularının aynı olduğunu söylüyorlar" (II, 9, 6).

Duyulur dünya, güzelliği ve eksikliği içinde tinsel dünyanın normal yaratılışı olduğuna göre, bireylerin ruhlarının kurtuluşu, arılaştırıcı dönüşümü "soylu köken"lerine yeniden kavuşmalarıyla (V, 1, 2) ve "evrensel varlığın ışıkları" olduklarını öğrenmekle (VI, 4, 3) ilişkilidir. Plotinosçu ve yeni-Platoncu kurtuluş anlayışı, ayrıntılara inildikçe çok karmaşıklaşır; çünkü hem evrensel ruh ve bireysel ruhlar arasındaki ilişkiler anlayışıyla hem de bölünebilirlik ve bölünemezlik problemiyle ilişkilidir. Doğayı bir ve birçok ruh gibi düşünmek gerekir. Her bireysel ben'in bir bütünlük olduğu düşüncesi (Plotinos, "Ruh birçok güç içinde biricik doğadır" [II, 9, 2] ya da "Ruh çokluktur, her şeydir ve yukarıdaki ve aşağıdakidir, tüm yaşamı kuşatır" [III, 4, 3] der) insanı, sınırları içinde asla bütün olmayan bir varlık haline getirir. J. Trouillard'ın dediği gibi, "tek bir parça içinde, sadece bir düzenin bütünlüğü değil, bu evrenin ifadesini bulduğu bütün düzeyler söz konusudur. Bütünlüklerin bütünlüğü vardır" (agy.). Hiç kuşkusuz, derin düşünceye (*theoria*), Bir'in Varlık'tan önce geldiği düşüncesine dayalı bir faaliyetle ve tözlerin gelişmesiyle kendimizi bulurken, kendi varlığımızın nedenini de bulacağımızı anlamamız gerekir. J.-C.Fraisse'in "kapanmasız bir içsellik" dediği derin düşünceden gelen ve derin düşünceye yönelen bu hareket, Plotinos'un davet ettiği kurtarıcı güzergâhı karakterize etmemiz ve anlamamız konusunda bize yardımcı olabilir. Üretici *logos*, kendi içinde içkin etkinliğinin derin düşüncesinden başka bir şey değildir. Doğanın üretimi de bir kendini dinlemedir (Platon "her şey derin düşünceden doğar" (III, 8, 3) der); aynı şekilde, ruh da derin düşünceye *dönmelidir*. Bu dönüşün amacı, bizim dışımızda kalacak bir lyilik'e sahip olmak değildir; bu dönüş, "ona, eylemimizin sonucu gibi sahip olmamız" için gerçekleşir. O halde, lyilik nerededir? Ruhta. Dolayısıyla ruh, eylem aracılığıyla derin düşünceye dönmüştür" (III, 8, 6).

Spekülatif düşünce ve din

Yeni-Platonculuğa ilişkin yorumlarla bu felsefenin iki farklı özelliğinin altını çizdik. Bu bağlamda amacımız, kimi zaman birini ön plana çıkarmak, kimi zaman da her ikisini birden dikkate almaktır.

Yeni-Platonculuk, ayrıca, spekülatif hazırlık düzeyi, teorik soyutlaması ya da kavramsal teknik kapasitesiyle, spekülatif ve bilimsel Yunan felsefesinin en otantik uzantısı niteliğindedir. Burada, Parmenides'in Demokritos'a karşı, yani metafiziğin doğanın irdelenmesine karşı zaferinden söz etmek mümkündür.

Plotinos'un, Porphyrios tarafından aktarıldığı biçimiyle, yani çeşitli metinleri altı *Enneades* içinde ya da her biri dokuz kiptan oluşan altı grup içinde bir araya getiren, kronolojik olmayan bir sınıflandırma içindeki çok sayıda yapıtı, daha önceki Yunan filozoflarının dehalarını kanıtladıkları bütün büyük problemleri ele alır: ahlak, dünya turamı, ruh, Akıl, Bir. Bununla birlikte, Plotinos'un, Platon ve Aristoteles'te fazlasıyla ön plana çıkan politika konusundaki suskunluğu dikkat çeker. Bu suskunluğu, hiç kuşkusuz hem Roma İmparatorluğu hegemonyasından ve bunun sonuçları olan çelişkilerden etkilenen dönemin bir özelliği hem de öğretinin kendisiyle ilgili felsefi bir tercih gibi analiz etmek gerekir.

Bu öğretinin, yüzyıllar içinden bize ulaşmış biçimiyle oldukça sistematik olan karakteri, bir ölçüde Plotinos'un metinlerinin Porphyrios tarafından yapılan sınıflandırmasının bir sonucudur. Bu sınıflandırma tartışmaya açıktır. Yıllardır, bu metinleri çevirme ve çözümleme çalışmaları sürdürülmektedir. Kimi zaman, bu metinlerin kronolojik olarak yeniden düzenlenmesi neticesinde, bazı metinlerin iç tutarlılığı büyük ölçüde değişmekte (Porphyrios bunları kimi zaman yapay biçimde ayırmıştır) ve sonuç olarak düşüncenin tutarlılığı başka biçimde kavranmaktadır. Sözgelimi kronolojik olarak işlenmiş olan [34] ve Porphyrios'un sınıflandırmasında dikkate alınmamış gibi gözüken *Sayılar Üstüne* başlıklı metin (VI, 6), Porphyrios'un *Enneades*'te dağıtmış olduğu metinlerden

(III, 8 [30]; V, 8 [31]; V, 5[32]; II, 9 [33]) oluşan “kapsamlı bir çalışma”nın devamı gibidir.

Plotinos’un pek çok konuyla (sayılar, Güzellik, zaman, kötülük, erdem, mutluluk vb.) ilgilenmesi oldukça çarpıcıdır. Bu bağlamda derin düşünce tutarlılığına ulaşamadığı takdirde, insanda bir dağınıklık izlenimi uyanabilir. Plotinos okuyucusunun bu tutarlılığı bulunması zaman alabilir ve bu zorluğa bazı teknik gelişmeler de eklenebilir. Bize göre, yeni-Platoncu felsefenin, büyüklüğünü oluşturan spekülatif karakteri, Yunan felsefesinin sürekli işlediği gibi teorik rasyonalitenin gücüne olan derin inançtan ayrılamaz.

Öte yandan, MS ilk yüzyıllarda, Hıristiyanlığın henüz tam anlamıyla egemen olmadığı bir dönemde yaygın bir mistisizm ve teozofi ortamı yaratan yeni-Platonculuk, çoğu zaman mistik esinli ya da dinselilik yönü ağır basan bir felsefe gibi yorumlanmıştır. Bu durumda, sonuca önermelerle giden rasyonelliği, Stoacılar ya da Epikürosçular gibi Yunan filozoflarının özlemini çektikleri bilgelik idealini aşma eğiliminde olan bir tinselilik, bir coşku ve bir atılımın hizmetinde olacaktır. Tanrısallık ve ona eşlik eden coşkuyla birleşme arzusu, kimilerine çekici gelen kimileri için yıpratıcı olan bu yeni-Platonculuk imajının belirgin özellikleridir.

Hegel, “Plotinos ve yeni-Platonculara niçin fanatik ve hayalci” (agy., s. 862) dendiğini açıklamaya çalışır. Yüksek ve yüce olan her şeye karşı kısır bir idrak ve inançsızlık, “zihnin duyular üstünde yükselmesini, insanın erdeme, soyluluğa, tanrısalığa, sonsuzluğa, dine inancını” coşkulu bir vizyon sanmaktır diyor (agy., s. 864). Hegel –Plotinos’un kendisi bu sözcüğü çok ender kullandığına göre tartışmalı bir biçimde– “duyulur bilinçten çıkmak”la ilgili durumu, yani “kendi içinde varolan, amacı kendi olan saf düşünce”yi (agy., s. 867) belirtmek için coşku kavramına başvurmayı, kısmen Plotinosçu felsefeye bağlanan yücelme gururu olarak açıklıyor. Hegel için, bu felsefenin içeriği, dolaysız Tanrı bilgisi kesinlikle boş bir duygu olmadığından, yüceltilmiş hiçbir yanı olmayan “yüksek bir entelektüalizm”dir. Plotinosçu anlayış, daha çok “ken-

di bilincinin basitleştirilmesi”dir. “Tanrının özü, düşüncenin kendisidir ve düşünmenin içindedir: Plotinos böyle düşündüğü için ‘aşırı’ damgası yer. Hristiyanlar, Tanrının belli bir zaman içinde ve belli bir yerde hissedilir biçimde var olduğunu –ama aynı zamanda ruhu olduğu toplum içinde var olmaya devam ettiğini– söylüyorlardı. Aynı şekilde Plotinos da, mutlak özün, kendi bilincinin düşüncesi içinde ve öz olarak bulunduğunu söylüyordu; bir başka deyişle, düşüncenin kendisi tanrı-saldı” (agy., s. 869). Şunu belirtmek gerekir ki bu Hegelci yorum büyük ölçüde 6. *Enneade*’nin yedinci metninin ikinci bölümüne dayanır ve E. Bréhier’ye göre, bu metin “Plotinos’un mistiğinin karakterini en iyi anlatan yapıtlardan biridir” (*Enneades*, VI, s. 51).

Plotinos’un ve yeni-Platoncuların felsefesi, bize göre, tartışılmaz bir biçimde mistik okumaya açıktır. Bu felsefe, Hristiyanlığa mesafeli olmakla birlikte, Hristiyanlara çekici gelebilecek fikir ve formüller önerir. Sözgelimi Plotinos, ruhun kavranabilir olana katılımının dikkate alınması için “ışıktan gelen ışık”tan söz ederken (IV, 3, 17), Hristiyan ilahiyatçılar arasında yankı bulan bir metafor kullanır. Yeni-Platonculuk için ışığın parıltısı (*perilampsis*), her şeyin nasıl Bir’den çıkmış olduğunu anlatmak için metafor işlevi görür. Kavranabilir ışık Bir’den çıkar, anlık olarak kendini yayma kapasitesiyle donatılmıştır, dışarıya doğru gider, bir yandan da hareketsiz kalır, bölünmeden yayılır; böylelikle Bir’in duyulur objeleri üretirken güçsüzleştiğini aşamalarla gösterir ve sürekli bir beslenme durumunun gerekliliğini ortaya koyar. Maddeyi karanlıklar gibi düşünen Plotinos’ta dönüş ya da dönüşüm hareketi (*epistrophe*), duyulur ışıkla buluşma sayesinde gerçekleşir. Hiç kuşkusuz, çok daha sonra (13. yüzyıl optiğinin geliştiği bir dönemde) Plotinos metaforunun uzantısı olarak, ışığın bu kozmolojik rolü yeniden ele alınacaktır. O zaman *Lux*, yani kaynak ışık ile *lumen*, yani ikincil ve nicelendirilebilir ışık belirgin biçimde ayrılır. İlk ışık olan Tanrı (*Lux*) ve Evrenin etkin nedeni olan *lumen* arasındaki ilişki bir çıkış süreci gibi değil, yaratıcı ışık ve yaratılmış ışık arasındaki ilişki gibi anlaşılacaktır.

Hristiyan düşünürler tarafından, yeni-Platonculuktan pek çok aktarma ya da alıntı yapılmıştır ve bunların bazıları çok ünlüdür. Uzun süre, Victorinus'un (4. yüzyıl) Latince çevirisinden Plotinos'u okuyan Aziz Augustinus, bu filozofa sık sık başvurur. *İtiraf*lar'da "Platoncular"dan maddedışı gerçeği arama öğüdünü almış olduğunu söyler. Augustinus'a özgü iç kelamın ve bizi doğrudan doğruya Tanrıya götüren ruhun içindeki vahiy düşüncesinin çok büyük ölçüde Plotinosçu bir yansıma olması, yeni-Platonculuğun Augustinus üstündeki etkisini kanıtlar. Bununla birlikte, Augustinus, bu iç kelamın nasıl İsa'nın kendisinin Tanrının kelamı olduğunu anlamamızı sağladığını ve Tanrının insan olarak ortaya çıkma gizemi'ni nasıl benzetme yoluyla anlayabileceğimizi kanıtlamaya çalışırken, Aziz Yuhanna'yı izleyerek, Kelam'ın İsa'ya inananları lütfuyla kurtarmaya geldiğini söylerken, Plotinos'un ruhun idrake ve kavranabilir olana katılımı konusunda yaptığı rasyonel açıklamalardan uzaklaşır. Seçici bir kurtarıcılığın ya da kaderciliğin reddini getiren bu açıklama, tersine, çıkış teorisini içeren tözlerin gelişme düzeninin içkinliğini gösterir. Augustinus "Platoncu" filozoflardan nerede ayrıldığını bilir. Sözelimi üç tözün, bir tür alçalan Teslis oluşturduğunu söyler ve bu Teslis, üç kutsal kişinin eşitliğini ifade eden Hristiyan Teslisinden farklıdır.

Yeni-Platonculuk, bazı özellikleriyle ve Aristotelesçilikten çok önce, Hristiyanlara dogmalar gerçeğinin bir tür doğrulamasını, en azından burada bunların Helen bilgeliğiyle gösterilen insan aklına uygunluğunu sunmuştur. Ama Hristiyan öğretisi yeni-Platonculuktan ne kadar etkilenirse etkilensin, onunla özdeşleşemez; çünkü sadece İsa'nın vahyi, dinsel inancın kesinliğini sağlayabilir.

Spiritüalizmin çekiciliği

Yukarıda yeni-Platonculuğun belli bir çekiciliğinden söz ederken, sadece Hristiyan öğretisi tarihiyle ilgili olmayan önemli bir olguya değiniyorduk.

Sözelimi incelikli tartışmalardan, kavramsal argümantas-

yonlardan, konudan sapmalardan ama aynı zamanda da metaforik ve neredeyse şiirsel buluşlardan, kestirme sonuçlardan, kimi zaman son derece yoğun tematik tekrarlardan oluşan Plotinos'un üslubu, Yunan dilini ve eksilti kapasitelerini şaşırtıcı bir ustalıkla kullanmıştır. Plotinos, eğitiminde (yazılarını yayımlamadan önce on yıl [245-255] Roma'da ders vermiştir) sadece kanıtlama değil, inandırma kaygısı içinde de olmuştur. Derslerinde tartışmaya öylesine açıktır ki bazı dinleyiciler, çok önemli sunuşlarını duymadıklarından yakınmışlardır. *Enneades* metninde önce sözlü olarak geliştirilmiş olan bu felsefeden izler vardır; bu metin, canlı bir düşüncenin hareketini yansıtır. E. Bréhier'nin dediği gibi, "Plotinos'ta imaj kesinlikle bir dış süsleme değil, düşünceyi bütünleyen bir unsurdur" (*La Philosophie de Plotin*, s. 20). Üslubu, "sık sık söylediği gibi, dilin yansıtmakta yetersiz kaldığı gerçeklikleri ifade etmeyi amaçlar. Geriye bunları esinlemek kalır" (*agy.*).

Bütün yeni-Platoncularda bu üslup görülmese de (sözgelimi Proklos, bilinçli olarak belli bir sadelikle yazar ve *Teolojinin Temelleri*'nde öğretisini Spinozacı *more geometrico*'yu akla getiren kanıtlayıcı bir biçimde sunar) düşüncelerinin günümüzde bile çekiciliğini korumasının nedeni, belki de teorik ve şiirsel imgeleme esinleme, hatırlatma ve geliştirmede olağanüstü bir kapasiteye sahip olmasıdır. Bu özelliği, bilimsel açıklama arzusunu tatmin etme kapasitesinden daha fazladır.

Yeni-Platonculuğu spiritüalist felsefenin bir tür arketipi gibi düşünebiliriz.

Daha önce söylediğimiz gibi, yeni-Platoncular, ikili bir gelişme ve dönüşme dinamizmi, yani bir gerçekliği kendisini oluşturan merkezden ayıran ve uzaklaştıran hareket ve merkeze döndüren hareket olmadan gerçekliği kavrayamazlar. Bu iki hareket, karşıt olmalarına rağmen birbirlerini tamamlarlar. Hepimizin bildiği yıpranma ve gerileme, onarılmaz ya da geri döndürülmez bir şey değildir. Bedenin aşağı çektiği, kendisini unutan ruhumuz kendi içine kapandığında ve kutsal varlıkta huzuru bulduğunda, yani kendisinden aşağı olanla birlikte bulunduğu karışımdan arındığında, yetkinliği hisseder ve ilksel ola-

rak, zorunlu olarak Bir'den, dile getirilemeyen Yaratıcılıktan gelen evrensel ruhtan ayrılmazlığının bilincine kavuşur.

Duyulur dünya, kavranabilir olanla yaşanan anlaşılma bir kopukluk ve kesikliğin ürünü değildir. Aynı şekilde, erdem, mutluluk ya da bilgi, ancak sürekli bir arınmayla, dünyamız ve kavranabilir dünya arasında hiçbir büyük kesinti içermeyen yaşamımızın ampirik koşullarının aşılmasıyla elde edilebilir. Hiç kuşkusuz, arın(dır)ma erdem için yeterli değildir; çünkü İyilik, "bize yabancı olan şeyin ortadan kaldırılması"ndan başka bir şeydir. Ruhun bir tür birliği gibi anlaşılan erdem, bir huzur ve rahatlık ideali gerçekleştirir ve bu bağlamda kopmalar, iç çatışmalar, kahramanca bir soğukkanlılık söz konusu değildir. Plotinos, "İyilik, hoştur, tatlıdır, rahatlatır, incelik ve kibarlık doludur" der (V, 5, 12) ve onu, bizi iyiliklere boğan iyi niyetli babaya benzetir. Plotinos, ruhun macerasının, kötü bir dünyada bir sürgün ya da dramatik bir gezi olduğunu düşünen gnostiklere karşıdır. Epiktetos'un iradeciliğini de, Aristoteles'in erdemlerin çeşitliliği (bazıları bize ait, bazıları da tanrıya aittir [*Nikomakhos Ahlakı*, X, 7]) düşüncesini de reddeder. Bu bağlamda Platoncu hatırlama olgusuna daha yakın gözüken Plotinosçu anlayışa göre, farkında olmak isteyen biri için İyi her zaman vardır ve bu iyiliğe sahip olmak çok hoş bir şeydir ve bu iyilik en mütevazı tavırlarımızda bile kendisini bir süreklilik içinde gösterir.

Canlı bedenlerin özelliklerinden olsalar bile, maddi olmayan bir varlığı göstermeyen hiçbir gerçeklik yoktur. Maddenin kendisi yokluktur. Hiçbir pozitif kapasitesi ve kesinlikle hiçbir inisiyatifi yoktur. Dolayısıyla, herhangi bir olgu konusunda mekanik hatta daha genel olarak materyalist tipte bir açıklama yapmak mümkün değildir.

Yeni-Platoncu spiritüalizm (biraz bulanık ve anakronik olduğu söylenebilecek ancak idealizme tercih edeceğimiz bir terim), kavranabilir olanı kendinde bir dünya, bir tür sonlu ve kapalı sistem haline getirmekten vazgeçer. Plotinos'un üç töz teorisiyle gündeme getirdiği kavranabilir gerçeklikler, her varlıkta, her canlı bireyde, her insanda bulunan ve gelişen ve çe-

şitlenen bir eylem gibi anlaşılmalıdır. Birlik, hatta bireysel biriciklik, bölünmez bir biçimde yapılarının ve tanımlarının gelişmesini içeren bir yoğunluktur.

Yeni-Platoncu spritüalizmin bu temel tezinin referansı, her varlığın evreni kendi yasasına ya da biçimine göre açıkladığı monadolojik ilkedir. Bu ilkenin katı biçimde yorumlanması, Proklos'u ruhun Plotinosçu kuramını eleştirmeye götürür. Plotinos'un "Ruh çokluktur, her şeydir ve yukarıda olandır, aşağıda olandır ve tüm yaşamı kuşatır" dediğini unutmamamız gerekir (III, 4, 3). Plotinos'un ruhu yok ettiğinden ya da gerçeğin farklılığı veya çokluğu içinde dağıttığından kuşkulanan Proklos'a göre, ruh, bütün yapılarda bulunmaz. Bunları ancak kendi özel tarzıyla açıklayabilir. Ona göre her varlık, kökeni birliğin kendi kendisini belirlemesi olan bir zincire aittir. "Bir" farklılaşabilir ve kendisini ifade edebilir, ama sadece saf basitliklerden ibaret olan birlikleri ifade eder ve bunlar da gitgide nesnelerin sonsuz farklılığını yaratacak olan diziler oluşturabilirler. Böylece ruh, bir anlamda "kendisini oluşturur", kendisinden çıkar ve bir yandan da kendisine dönüşür. Bu dönüşüm, kendi içine kapanma değil, bir iç kendiliğindenliktir, kökeni saf basitliklerdir ve bu sayede Bir'in kendisini belirlemesinden gelen basitlik dizilerini kat etme olanağı bulur. Farklılığı oluşturan, gelişme hareketidir ve dönüşüm, özdeşlik oluşturan dinginliğe meyleder. "Varlıklar, gelişmeleri sayesinde farklılaşırlar, buna karşılık sürekli kökenlerine doğru dönüşümleri onları özdeş kılar ve bu nedenle hareket ve hareketsizlik, özdeşlik ve farklılıktan önce gelir."

Proklos, gelişme düzenini ve sudur teorisini büyük bir incelelikle karmaşıktırarak, duyulur olanın hatta maddenin biçim değiştirmesini ve arlaşmasını mümkün kılar. Plotinos'ta gördüğümüz gibi, gerçekliklerin dağılımını düzenleyen sadece yatay düzlemler değil, aynı zamanda düşey dizilerdir. Bu düşey diziler, hiyerarşize olmuş düzlemlerin birbirlerine bağlanmasını sağlarlar ve böylelikle tümü doğrudan doğruya Bir'e bağlanabilirler. Birlik biçimleri gibi düşünülen saf basitlikler ya da ikincil merkezler evrensel merkezde özdeşirler; fakat "monad-

lar” olarak özel varlıklar modalize olmuşlardır. Tinin altında bir düzen olan ruhun kökeni, evrensel ilkeyle örtüşen saf basitliktir. Süreklilik ilişkisini her özel ve modalize olmuş varlığa yaymak gerekir. Böylece bu ilişki üst bir gerçekliğe bağlanır. Proklos’un düşüncesi, çok büyük ölçüde, var olan kutsal ruh yapma sanatının damgasını taşır. Bu işlem onda ritüel uygulamalarla ve bizdeki kutsal varlığı uyandırmayı amaçlayan sembolik, hatta büyülü etkinliklerle atbaşı gider. Proklos, Platon’un yapıtını yorumlarken (*Timaios Üstüne Yorumlar*) şöyle der: “Bütün varlıkları doğuran tanrılardır, bütün varlıklar doğrudan doğruya tanrı tarafından üretilmişlerdir ve tanrılarda biçimlenmişlerdir. Çünkü gerçekliklerin gelişmesi, süreklilik yasasıyla gerçekleşir, çünkü türevler en yakın nedenlerinden oluşmuştur, ama ayrıca bunların oluşması, tanrılardan çok uzak oldukları düşünülse de, maddenin kendisi kavransa da doğrudan doğruya tanrılara bağlıdır. Kutsal olan hiçbir yerde eksik değildir, her şeyde mevcuttur. Bu nedenle, en son sırada yer alan varlıklar bile olsalar, bunların bir tanrısallıkları olduğu görülür. Çünkü her varlığın tözünü tanrılara borçlu olması ve tanrılardan gelmekle birlikte onları terk etmemeleri, köklerinin onlarda olması anlamında, Bir, her yerdedir” (I, 209).

Bununla birlikte, Proklos, *Teolojinin Temelleri*’nde kendini oluşturmaya (*autothupostatis*) ve otonomiye (*autarkeia*) geniş yer verir: Bunlar yeterli bir içsellikten yararlanan ve temel karakterlerini kendisi kazanan her varlığın belirgin özellikleridir. Tam anlamıyla tözü tanımlarlar ve özellikle ruhla ilişkilidirler. “Kendi içinde sağlam ve tutarlı kalabilen ve kendisini oluşturan, kendini üretebilme gücüne sahiptir, çünkü kendi içinde gelişir, kendi tutarlılığını sağlama alır, kendi nedeni içinde bir sonuç gibi var olabilir” (41).

Dolayısıyla, Proklos, dolaysızlığa bağlı olan ile var olmak için aracılıklara gerek duyanı birbirinden ayırır. “Birçok nedeni olan her şey, dönüşmek için de, gelişmek için de orta terimlerden yararlanır. Her dönüşüm ilerleme gibi aynı süreçlerden geçer. Çünkü gelişme ve dönüşüm, benzerlik yoluyla gerçekleşir, belirli bir ilke aracılığıyla oluşmayan aynı ilkeye doğru aracısız

olarak dönüşür. [...] Ama gelişmek için aracıya ihtiyacı olanın aynı zamanda dönüşmek için de aracıya ihtiyacı vardır [...] öyle ki bu özne orta terime doğru dönüşecek ve daha sonra yüksek bir ilkeye doğru yönelecektir. Dolayısıyla varlık için ne kadar çok neden varsa, varlığın gelişmesi için de o kadar çok neden gerekir ve tersi de geçerlidir” (agy., 38).

Damaskios ise, Proklos’un ötesine geçip, bir anlamda Plotinos’a dönerek, birliğin tanımlarının analizinin yetersizliklerini gösterecektir. Kesin ve radikal bir tavırla mutlak bir ilke olarak Bir’in, kendisinden çıkan varlıklarla ilişkili olamayacağını ifade eder. *İlk İlkeler*’de *a priori* bir *aporetik* geliştirir ve buna göre, Bir, sessizlik uçurumudur; dile getirebileceğimiz ve tanıyabileceğimiz şeylerle hiçbir ilişkisi olmayan, dile getirilemeyen bir şey. J. Trouillard’ın dediği gibi (agy., s. 930), ifade edilemeyen, bizde “sonunda düşüncenin düşünce olarak henüz doğmadığı ya da kendisini türettiği bir noktada toplanarak kendisini yok ettiği bir gerilim içinde ortaya çıkar”

Günümüzde yeni-Platonculuk

Yeni-Platonculuk ruhu Ortaçağ düşüncesine damgasını vurmuş, özellikle de Eckhart’ın yapıtlarını etkilemiştir. Tezleri, ölümünden iki yıl sonra Papa XXII. Johannes tarafından yasaklanmıştır. Yeni-Platonculuk, 15. yüzyılda Marsilio Ficino’yla gerçek bir rönesansa yaşayacaktır. Düşünce hayatının en azından son döneminde Plotinos öğretisine sadık kalan Ficino, evrenin ihtişamına ve ışığı andıran tanrısal düşüncenin güzelliğine bağlanır.

Yeni-Platonculuğun dolaylı ya da dolaysız etkilerinin görülebildiği modern filozoflar (Spinoza, Leibniz, Schelling, Hegel, Schopenhauer vb.) arasında, Bergson öne çıkar. 1897-1898’de, Collège de France’ta verdiği derste Plotinos’u anlatmıştır. Birçok yapıtında açık seçik ya da anıştırmalı biçimde Plotinos’u referans göstermiştir. Felsefe tarihinin, özgün, sentetik ama mükemmel bir sunuşunu yaptığı *Evolution créatrice* (Yaratıcı Evrim) adlı yapıtının 4. Bölüm’ünde Iskenderiye filozoflarını “İdealar felsefesi” ve Aristoteles’in devamı gibi gösterir. Ona

göre, bu filozoflar gelişme ve dönüşümden söz ederlerken, “her şeyin ilk ilkedden çıktığını ve oraya dönmeyi arzuladığını” ifade ederler. Platon’dan Plotinos’a doğru gittikçe, Yunan filozoflarının akıl yürütmelerinde Bergson’un şu şekilde formüle etmeyi önerdiği bir anlayış ortaya çıkar: “Bir gerçekliğin durumu, kendisi ve katıksız hiçlik arasındaki bütün aracı gerçeklik düzeylerinin eşzamanlı konumunu gerekli kılar.” Bergson, öte yandan, Yunan filozoflarının “sürekli hareketin ancak sürekli bir hareketsizlikle desteklendiği takdirde mümkün olabileceğini; bunun, başı ve sonu olmayan bir zincir halinde gerçekleştiğini” nasıl düşündüklerini gösterir. Bu Yunan değişim ve süreklilik düşüncesi, ona göre, “insan aklının doğal metafiziği”ne denk düşer. Oysa Bergson’un bütün çabası, hareketi, hareketliliği, süreyi ilksel bir sonsuzluğun ya da hareketsizliğin gerilemesi gibi değil, sezgisel olarak yaratıcı bir atılım, yoğun bir dinamizm, “tinsel enerji” gibi kavranan şeylerin hareketli sürekliliği gibi düşünmekle ilişkilidir. Bergson’un İskenderiye filozoflarına ve hocalarına saygısında, çoğu zaman temel bir eleştiri de gözlemlenir: Bergson, bunların evrensel oluş ve hareketin henüz ortaya çıkmamış bütünlüğünü içeren bir sonsuzluğa öncelik tanıdıklarını düşünür. Ama aynı zamanda ve açık seçik referansların ötesinde, Bergson’un düşüncesinin yeni-Platonculukla büyük bir yakınlık gösterdiği söylenebilir. Olguların “mekanistik açıklamaları” adını verdiği şeyi ve gerçek zamanı uzamlaştırmaya yönelik her türlü girişimi eleştirirken, yeni-Platonculuğu esinleyen dinamik monizmi yeniden bulur ve sürdürür. Gelişme ve dönüşümün sonuçta tek bir hareket olması ve sadece gidip gelme gibi ters hareketler olmaması, Bergson için kendi felsefesinin beslendiği “ilksel bir sezgi”dir.

KAYNAKÇA

- Plotini opera* (Yunanca), s. Henry ve H.-R. Schwyzer (üç cilt), Desclée de Brouwer, 1953,1959, 1973.
- *Ennéades*, çev. E. Bréhier (yedi cilt). Les Belles Lettres, 1. b.: 1927 (birinci cilt *La Vie de Plotin par Porphyre*).

- *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un* (VI, 8, [39]), çev. G. Leroux, Vrin, 1990.
- *Traité sur les nombres* (VI, 6, [34]), ortak çeviri, Vrin, 1980.
- *Traités* [9], [38], [50] (kronolojik sıra) (üç cilt), s. Hadot yönetiminde çev. ve yorum, Cerf, 1988, 1990, 1994.
- *Du Beau* (I, 6 ve V, 8), çev. s. Mathias, Press-Pocket, 1991.
- Porphyre, *La Vie de Plotin* (iki cilt) Vrin, 1992.
- Proclus, *Éléments de théologie*, çev. J. Trouillard, Aubier, 1965.
- *Théologie platonicienne*, çev. Saffrey ve Westerink, Les Belles Lettres, 1968.
- *Commentaires sur la République*, çev. A.-J. Festugière, Vrin, 1970.
- *Commentaires sur le Timée*, çev. A.-J. Festugière, Vrin, 1966-1968.
- Damascius, *Traité des premiers principes* (üç cilt), çev. J. Combès, Collection des Universités de France, 1986-1991.
- J. Baruzi, *Création religieuse et pensée contemplative I: La Mystique plotinienne*, Paris, Aubier, 1951.
- É. Bréhier, *La Philosophie de Plotin* (1928), Vrin, 1992.
- *Études de philosophie antique*, PUF, 1955.
- J. Brun, *Le Néo-platonisme*, PUF, "Que sais-je ?", 1988.
- J.-C. Fraisse, *L'Intériorité sans retrait. Lectures de Plotin*, Vrin, 1985.
- M. de Gandillac, *La Sagesse de Plotin*, Vrin, 1966.
- J. Guitton, *Le Temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, 1933, y.b. Vrin, 1959.
- P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard. Études augustinienes*, 1973, y.b. — Gallimard, "Folio-Essais", 1997
- *Porphyre et Victorinus* (iki cilt), Études augustinienes, 1968.
- J. Moreau, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Vrin, 1970.
- J.-M. Narbonne, *La Métaphysique de Plotin*, Vrin, 1994.
- M. Piclin, "Plotin et le plotinisme", *Dictionnaire des philosophes*, Vrin, 1993.
- J. Trouillard, *La Purification plotinienne*, PUF, 1955.
- *La Procession plotinienne*, PUF, 1955.
- "Le Néo-platonisme", *Histoire de la Philosophie*, cilt 1, Gallimard, "Bibl. de la Pléiade", 1969.
- Plotin, *Revue philosophique*, 1956, özel sayı.
- Le Néo-platonisme*, Uluslararası Royaumont Kolokyumu, Haziran 1969.
- Le Néo-platonisme*, *Philosophie*, No: 26, Bahar 1990.

İKİNCİ KISIM

Ortaçağ ya da Göçebe Felsefe

Ortaçağ diye bir şey var mıdır? Alain de Libera, haklı olarak, birçok Ortaçağ'ın (Latin, Yunan, Arap-Müslüman vb.) bulunduğunu hatırlatıyor. Dolayısıyla öncelikle dikkate alınması gereken, zamanların çokluğu olgusudur.

Fikir tarihçisine göre, birçok zaman kadar, birçok merkez de vardır: Amacımız, kültür evrenini *merkezden uzaklaştırmak*, düşünce aracılığıyla Batı'dan Doğu'ya ve Doğu'dan Batı'ya gitmek ve üç tektanrılı dinin kesiştiği yerde bulunan Ortaçağ felsefesini en iyi biçimde kavramaktır (bu konuyla ilgili olarak bkz.: *Felsefe Tarihi*, c. 1: *Kurucu Düşünceler*, çev. İsmail Yerguz, İletişim Yayınları, s. 123 ve devamı).

Çokkültürlü ve çoğul Ortaçağ felsefeleri, düşünce tarihine ne gibi bir katkı yapmıştır? Ortaçağ, *mantık zamanı*'dır. Bir dil felsefesi geliştirmiş ve semantiği yaratmıştır. Roger Bacon modern dilbilimin gelişmesinin habercisi olan bir genel göstergeler teorisinin temellerini atmıştır. Öz ve varlık ayrımı ise Ortaçağ'ın en önemli buluşudur (bkz. İbni Sina). Aynı şekilde, tümeler sorunu da kurucu unsurlardandır.

Örnekleri çoğaltabiliriz: Ortaçağ'ın genel olarak pek bilmediği, felsefenin göçebe ve gezgin olduğu zamanın merkezi, salt Helenistik temeller, Roma dünyası ya da Hristiyan-

lık olamaz. Bu dönemde *çokkültürlü* düşüncenin altın çağı yaşanmıştır.

Sonuç olarak Ortaçağ felsefesinin İslam'dan ve Kutsal Kitap'tan çıkmış olduğunu unutulmamalıdır. Yunanistan'ın etkisi ve Platon ile Aristoteles'in eserleri Batı'da Arap geleneği sayesinde yayılacaktır.

Batı Ortaçağ Felsefesi*Alain de Libera*

Felsefe tarihçilerinin uzun süre görmezden geldiği Ortaçağ düşüncesi, yıllardır çok sayıda araştırmaya konu olmaktadır. Yine de tartışmalıdır; çünkü yerleştirilmesi arzu edilen teorik hatta metodolojik ufukların çok çeşitli olması, büyük ihtimalle amaçtan sapılmasına yol açmaktadır. Bugün, felsefe alanındaki gerilimleri, büyük ölçüde Ortaçağ düşüncesinin araştırılması körüklemektedir; temel sorun ise, verilerin değerlendirilmesine yönelik stratejilerden kaynaklanmaktadır. Sözgelimi “tarihin ötesine geçip, geçmişin yazarlarına ulaşmayı” amaçlayan, “yeniden oluşturulmuş bazı tezlerini” yani bugünün “felsefi yaklaşımıyla çevrilmiş” tezlerini “çağdaş terimlerle değerlendirmek isteyen” “analitik” ya da “öğretisel” yaklaşım taraftarları, “tarihselci” hatta “rölativist” denen yaklaşımdan yana olanlarla ters düşerler. Tarihselciler ya da rölativistler ise daima *epistemi*’lerin kopukluğuna ilişkin Foucaultcu düşüncelere dayanmazlar, “geçmişteki her felsefi tezin kendisini doğuran dünyaya göreli olduğu ve aynı zamanda dünya olmak için ona dayandığı” ilkesinden hareket ederek “bir filozofun dile getirdiği gerçekliğin her zaman onun geliştirdiği dünya’nın ve çağdaşlarının geliştirdikleri dünyanın içinde olduğunu” öne sürerler. Ortaçağ’la ilgili olarak, yakın dönem litera-

türüne karşılık analitik felsefe ve kıta felsefesi arasındaki farklılıklarla sınırlı kalmaz; felsefeci gibi tarihçiyi de, –çağdaş terimlerle– söylemlerin göndergesi sorusunu sormaya zorlarlar. Sözelimi “çok farklı bir anlayışa” sahip olsalar da, Ortaçağ filozofları, “sadece sıradan dünya işleri”nden değil aynı zamanda “teorik konulardan” ya da en azından felsefe alanında görülen “ruh, beden ya da tümeller” gibi ampirik olmayan konulardan söz ettiklerinde kesinlikle “bizimle aynı şeylerden” mi “söz etmekteydiler”? Sadece “gerçek bir süreklilik”ten değil, Ortaçağ’dan günümüze, 1200’lerin insanların “dünyayı” bizim gördüğümüz gibi gördüklerini düşündürecek bir “olgusal süreklilik”ten söz edilebilir mi? Bu sorular daha özel alanlara ilişkin başka soruları doğurur. Bizim “felsefi” dediğimiz sorunlar, bir Ortaçağ yazarının “teoloji”de benimsemiş olduğu görüşlerden ayrılabilir mi? Bu tavrı sergileyen bir düşünce tarihçisi, C. Lévi-Strauss’un “Sosyal bilim çalışmalarının gözlemciden ziyade gözlenenden hareketle yapılması gerekir” diyerek düzeltmeye çalıştığı metodolojik hatayı felsefeye aktarmaz mı? *Modern Dünyanın Yaratılması* başlıklı bu ciltte, “kavramsal şemalar”ın evrensel aktarılabilirliğine dayanan “yeni-den inşacı” girişim ile “yaşam biçimleri”nin kısmen sınırsız olduğunu öne sürebilen “rölativist” ve “kopuşçu” yaklaşım arasındaki tartışmayı kapatmaya çalışmayacağız.

Ortaçağ nedir?

Ortaçağ, adını, 1500'lere kadar Latin Batı dünyasında egemen olan düşünme ve yaşama biçiminden bir kopma iradesiyle tanımlanan tarihsel dönemden almıştır. Ortaçağ düşüncesi Batı dünyasında bir şeylerin temelini atarken, beraberinde getirdikleri, paradoksal olarak tarihçiye öncelikle *reddedilmiş bir miras* biçiminde yansımıştır. Reddetme, yadsıma, aile öyküsü gibi kavramlarla ilgili psikanalitik yelpazede daima tarihsel kayıtlar yer alır. Hümanist söylemi oluşturan sloganlara bakıldığında gerçekten de bir tür negatif fizyonominin ortaya çıktığı görülür. Leonardo Bruni, soyadlarını “Radamanthis lejyonları”ndan

aldıkları anlaşılan, adları telaffuz edilemeyen “Farabrich”lerin, Buser’lerin, Ockham’lı Willam’ların” oluşturduğu karanlık topluluğun “Okyanus’un öbür tarafındaki barbarlığını” ifşa ederken; Francesco Petrarca ağzıbozuk ve vahşi “ufak tefek Araplar”ı yararsız ve tehlikeli araçlar olmaklasuylarken, “uyuşmuş” İtalya’nın kaderinin bir kez daha geçeceği *Roma Yolu*’nda doğan Ortaçağ düşüncesinin iki merkezî ve çatışan özelliği olduğu gözlenir: “Breton barbarlığı”yla üç yüz yıl boyunca, Ortaçağcıların “modernlerin mantığı” (*logica modernorum*) dediği İngiliz mantığının olağanüstü atılımı; “Araplar”la, hem Rönesans’ın hem Reform’un kınadığı bir kurum içinde Peripatosçu felsefe ve bilimin gerçekleştirdiği bilimsel kesin otorite: Üniversite. Sonraki dönemler, Ortaçağ’ın temelini tahtından indirmek, unutturmak ya da aşmak isteyeceklerdir. Son paradoks, “İngiliz incelikleri”nin (*subtillitates anglicanae*) mantıkçılığı ve Paris Üniversitesi’nin skolastik Aristotelesçiliği arasındaki sürekli gerilim, yani –tarihsel süreklilik gözetilecekse– modernin, “analitik” gelenek ve “kita” geleneği arasında felsefe sularını paylaştığı, ilk biçimini bulduğu alan, N. Kretzmann’ın deyişiyse, Ortaçağ, “Oxford-Paris yarılması”dır. İnkârlar ve reddetmelerle birlikte başka dolaylı özellikler de ortaya çıkar.

Tarihin ve tarihçiliğin her dönemi Ortaçağ’ı kendince tanımlar. Aydınlanma’ya göre, Ortaçağ sadece ilahiyat takıntısı içindeki bir aklın kararttığı uzun bir dönemdir (bu, Bertrand Russell’a kadar çeşitli biçimler alan bir teşhistir). 19. yüzyılın yeni skolastiği ise, aynı temel üstünde aynı kopuşu gerçekleştirmiş, Rönesans’ın tuhaf bir kılığa soktuğu teorik bir kişiliğe indirgenmiş Ortaçağ felsefesinin unutulması düşüncesini işlemiştir: dogmatizm ile formüllere dayalı bir teolojinin ihtiyacı olan rutin arasında, çekimsizlik içinde donmuş bir Aristotelesçilik. Kesin onaylamalara da kopmalara da karşı çıkmak gerekmektedir. 1928 yılında, Auguste Comte’un izinden giden E. Bréhier, Ortaçağ düşüncesi paradigmasını, “manevi birliği, gerçek Katolikliği gerçekleştiren çağ” olarak, 13. yüzyılı ise, “düşünce ve eylemi yönlendiren, felsefe, sanat ve ahlakın birleştiği ortak bir inanç olmadan her türlü sosyal barışı imkânsız bu-

lanların düşlerinin yöneldiği” dönem olarak överken, aslında “bütün Hristiyan felsefeleri”nin azgın düşmanlarının gerçekten paylaştıkları bir Ortaçağ vizyonunu sahiplenir. Ortaçağ düşüncesini kurucu düşünceler dünyasına dahil etmek, onu yeni bir oluşum ya da dönüş mekanizması içine yerleştirmek anlamına gelmez. Hareketsiz, hatta aktarılmaz olduğu söylenebilecek bir tarih için iki yol olan yenileştirme ve saygınlığını geri verme aynı mantıktan gelir; her ikisi de çok büyük bir amacın varlığını gerekli kılar. Özellikle ideal bir felsefe biçimi olduğu ve bu biçimin Ortaçağ’ın akıl ve inanç, Helenizm ve Hristiyanlık, dünyanın bilgeliği ve İsa’nın bilgeliği arasında ulaştığı bir denge sayesinde bulunduğu varsayılır. Aslında burada, birçok senaryodan biri olan *onaylanmış* tarihsel okuma biçimi söz konusudur sadece; gene de bu, ideolojik bir içerikten fazlasını içeren bir okumadır: ortak kabul gören verilerin ampirik birikimini yönlendiren ve nötralize eden bir dönemselleştirme. “Abelardus yüzyılı” olan 12. yüzyılın bir araştırma ve vaat yüzyılı; Aquinalı Thomas” yüzyılı olan 13. yüzyılın “bir gerçeklikler ve sentezler yüzyılı”; “Ockham’lı William” yüzyılı olan 14. yüzyılın eleştiri ve ayrışma çağı olarak tanımlandığı ortalama Ortaçağ anlayışı bu okumaya dayanır. Bu dönemselleştirme aldatıcıdır. Peki, bunun sonucu nedir? Bu sıralamayla aynı yapının başka bir tanımını karşılaştırmak söz konusu değildir elbette. Daha radikal bir tavırla bu döngüden çıkmak gerektiğini düşünüyor ve okuma ilkelerimizi şöyle özetliyoruz.

1. Dönemselleştirmeye ilgili olarak Ortaçağ’ı siyaset ve düşünce tarihlerinden ayırmak gerekir. Siyaset tarihine göre, Ortaçağ, Batı Roma İmparatorluğu’nun sonunu getiren Romulus Augustulus (476) ile Doğu Roma İmparatorluğu’nun sonu olan İstanbul’un fethi (1453) arasındaki uzun *romanitas* sürecidir. Düşünce tarihine göre ise, Justinianos’un Atina yeni-Platoncu Okulu’nu ortadan kaldırması (529) ile Padova’da Aristoteles felsefesinin Yunanca’sından öğretildiği bir kürsünün kurulmasıyla önem kazanan Aristoteles çevirileri dalgası (1497) arasındaki, Hristiyanların uzun süren felsefi kültür alışverişi dönemidir.

2. On yüzyıllık bu dönem içinde çeşitli paradigmlar öne çıkar. Bunların, bilgi pratiklerini çerçeveleyen çalışmalar ve kurumları destekleyen külliyatların ürünleri oldukları söylenebilir. Ortaçağ düşüncesinin gelişmesi, bütünüyle şu iki harekete bağlıdır: çeviri etkinlikleri ve eğitim biçimleriyle yerlerinin gelişmesi. Erken Ortaçağ'dan çok, tarihe ve külliyatların aktarılmasına dayanan bir tarih, "Romalıların sonuncusu"nun mantıksal ve teolojik çevirilerinin ve monografilerinin belirlediği entelektüel üretimden söz ederken "Boetius çağı" (*aetas boetiana*) diyecektir. Bu "Yunan-Latin" çağının karşısına 1145 yıllarında Toledo'da Yunan-Arap bilimsel külliyatının ilk çevirileriyle başlayan ve 16. yüzyıl sonuna kadar Aristoteles ve İbni Rüşd yorumları ve yorumlarının yorumlarıyla süren bir "Arap-Latin" çağı çıkarılır. Temel diller olan Yunanca ve Arapça'nın farklılığı ve ortaya çıkan çevirilerin göreceli heterojenliği "metinsel gönderge" kavramını da krize sokar: Aquinalı Thomas'ın, Guillaume de Moerbeke'nin Yunan-Latin çevirisinden yorumladığı *Ruh Kitabı*'nın, 3. ve 4. yüzyıllarda Latin "İbni Rüşdçüler" tarafından sürekli ele alınan İbni Rüşd yorumunun Latince metnine eşlik eden versiyonla ilgisi yoktur. Aynı şekilde, yorumculuğun farklı dönemlerini belirleyen, okuma teknikleri ve yorumlama pratikleri tarihine yerleşmiş bir Ortaçağ düşüncesi tarihi de mevcuttur: Yorumdan sorularla açıklamaya, açıklamadan metne bağımlı yoruma kadar, bu yeni analiz, eğitim teknikleri tarafından dönemselleştirmeye (tartışılan soru [*lectio*], eğitim tartışması [*in scholis*], alıştırma tartışması [*in parvisio*]) kadar gidecektir.

3. Bu temel üstünde tasarlanan disiplinler felsefe yaklaşımı bir mikro tarih uygulamasına olanak verir. Çeşitli edebî ve pedagojik okumalar "felsefenin her bölümü"ne uygulanmalıdır. Her kurucu külliyatın kendi tarihi vardır ve bu tarih, çevirilerle yorumların kesiştikleri alanda kendi süreci içinde gelişir. Buna bir örnek verelim: 12. yüzyıla kadar "metafizik" Yunan-Latin özellikleri taşır ve *logica vetus* (Aristoteles'in *Kategoriler*'i ve *Yorum Üstüne*'si) ile Boetius'un mantıksal ve teolojik monogrofileleri arasındaki kesişme noktasında yer alır; 13. yüzyıldan itibaren

Yunan-Arap-Latin özellikleri kazanır ve işin içine Aristoteles'in *Metafizik*'i (*translatio media, translatio nova*) ve "Arap" yorumcular (İbni Sina, İbni Rüşd) girer. Metinsel temelin bu dönüşümü, bilimsel paradigmada da bir değişiklik gerçekleştirir: *Aristoteles novus* ile, yeni bir sorunsal meydana çıkar: Anlamlarının çokluğunun ötesinde varlık olarak "bir" varlığa ilişkin bir bilim olasılığının arkasından eski, Boetiusçu, *Aristoteles vetus* kategorik ontolojisine dayanan bir Hristiyan teolojisi olasılığı. Varlık sorununun uygulama noktası soru sorma alanıyla birlikte değişir; yeni kavramlar (analoji ve tekanamlılık) ortaya çıkar ve bu kavramlar eğretileme (*translatio*) ve metonimi (*transsuptio*) alanlarıyla birleşmiş bir alanı yeniden yapılandırır: Esas mesele, "özün ötesinde" bulunan bir Tanrı'dan "mecazi" bir dille nasıl bahsedileceğinin bilinmesi değil, bütünlüğü içinde bir varlık üstüne söylemin nasıl düzenlendiğini ve birleştiğini saptamaktır. Bu şekilde oluşan metafiziğin "figürleri", mantığın, psikolojinin ya da etiğinkilerle aynı sürede eklemelenmezler. Referans külliyatlarının çeşitliliği, çevirilerin ve yorumların farklı ritmi, her "disiplin"in iç gelişmesi, bir dizi zaman farklılığı, birtakım keşisme ve üst üste gelme durumları yaratır ve bunların içinden kesinlikle, tarihin *on yüzyılı*'nı eklemleyen bir *episteme*'nin birleştirici yapısı ve konusu çıkmaz. Evrensel göndergenin olmaması, bir dizi perspektif oluşturma'nın önünde bir engel değildir; bir yandan, her disiplin içinde, çevrelerinde özel, kavramsal ağlar yer alan örgütleyici merkezler bulunabilir, öte yandan da her bir *episteme*'de yinelenen karmaşık meseleler vardır; son olarak, tarihçiliğin yorumsal şemalarının eleştirisi açıklayıcı olabilir. Biz, en genel olandan hareket edeceğiz: inanç ve bilgi ya da daha doğrusu dinbilim ve felsefe arasındaki mesele.

Felsefe ve dinbilim: Sahte bir alternatif

Akıl ve inancı hem birleştiren hem ayıran varsayımsal uzaklık içinde Ortaçağ terimi, yorumcu geleneğin sıradan tabiri olan Aziz Anselmo'nun "dinin geri dönüşü" parolasının irdelediği belli bir post-modern yorgunluğun beslendiği "inancı arayan

akıl"ın ideal bakışımını oluşturan "aklı arayan inanç"tır. Ortaçağ terimi, Ortaçağ düşünürlerinin, gerekliliğini kabul ettikleri dinmerkezli kültürel özelliklerin gözlemlenmesiyle yetinilerek kullanılmamıştır. Söz konusu olan kültür de, basit bir kültür unsuru olarak düşünülen "dinsel inanç" da değildir; daha çok, Ortaçağ'da birbirlerini izleyen ya da çatışan çeşitli bilimsel paradigmlar içindeki teolojinin statüsü ve işlevidir.

Bu sorunun gerçek karakterini iyi anlayabilmek için, hiç kuşkusuz, yeni "analitik" tarih dışında Ortaçağ düşüncesinin felsefi ve *teolojik* gerçekliğine bütüncül bir yaklaşım getirmiş olan görüş açılarını karşılaştırmak, M. Heidegger ve E.Gilson'dan söz etmek gerekmektedir.

1922'de genç Heidegger *Aristoteles'in Fenomenolojik Yorumları*'nda modernlerin "sürdürdüğü tartışmayı" geç dönem skolastik teolojisiyle (Duns Scot, Ockham'lı William, Gabriel Biel, Grégoire de Rimini) düşünmeye davet ederken şuna dikkat çekiyordu: "Ortaçağ felsefesi konusundaki araştırmaları yönlendiren perspektifler yeni skolastik teolojinin şemaları içinde ve yeni skolastiğin yeniden ele aldığı Aristotelesçiliğin çerçeveleri içinde kapalı kalıyorlardı." Heidegger buna yeni bir projeyle karşı çıkıyordu: "Ortaçağ teolojisinin yapısını, analizlerini, yorumlarını anlamak", ona göre, yeni skolastik dünyanın dışında, uzak bir geleceğe gider gibi gözükken ama büyük bir engel ile karşılaşan bir projedir: "Pierre Lombard'ın *Sentences*'lerinin (Özdeyişler), teolojinin Luther'e kadarki gerçek gelişmesini ele alan yorumunun kapalı yapısı, olduğu şekliyle analiz edilmemiştir ve bu amaca yönelik zorunlu bir soru sorma ve değerlendirme olasılığı yoktur." 1922'de Heidegger'in program olarak ideali, Ortaçağ teolojisiyle yüzleşmekten ve daha radikal olarak da gelişimiyle ilgili yapının sorgulanması ve değerlendirilmesi projesinden geçiyordu. O dönemde gerçekleşmesinin mümkün olmadığı iddia edilen bu proje, son yirmi yılın en çarpıcı gelişmelerinin yaşandığı projedir.

Bu evrimden ne gibi bir sonuç çıkarılabilir?

Heidegger'in Ortaçağ teolojisine *felsefi* anlamda ilgi göstermesi yeni bir yaklaşım olmakla birlikte, sadece ona özgü bir

tavir değildi. Fransa'da, çağdaşı E. Gilson, felsefe ve teolojiyle desteklenen ilişkinin doğası üstüne geç dönem Ortaçağ düşüncesi tarihi üzerine çalışmıştır. Hem ona hem de Heidegger'e göre, 13. ve 14. yüzyıllar arasında, kesinti değilse de parçalanma odaklı bir dönemselleşmesi ilkesi geçerlidir. Bu, 14. yüzyıl düşünce tarihini Gilsoncu bir tavırla görmenin, Ockham'lı William yüzyılının tek referans olduğu "analitik tarih"ın son çalışmaları içinde bakış açısına ya da daha doğrusu bakış açılarına (burada çoğulluk önemlidir) benzediği anlamına mı gelir? Kesinlikle hayır.

Gilson'un tezinin temel unsurlarından biri, 1277'de Paris'te yaşanan yasaklamaya yüklenen önemli roldür; bu, modern Ortaçağ tarihinde bir kırılmadır ve bazı tarihçilere göre de kesinlikle "modern" bilimin doğduğu tarihtir. Piskopos Etienne Tempier'nin, Paris Üniversitesi hocalarına 219 "felsefi" tezi öğretmelerini yasakladığı olay, Ortaçağ'ın en sert entelektüel sansürüdür. Esas olarak 1944'lerde *La Philosophie au Moyen Age*'da (Ortaçağ'da Felsefe) belirtildiği gibi, ideolojik bir önlem olan kararla hedeflenen, İbni Rüşçülüğün yasaklanmasıdır. Gilson'a göre, 1270'lerde Arapçılık yanlısı bazı kişilerin (başta Siger de Brabant) rol aldığı bu İbni Rüşçü tavrın yasaklanması 13. yüzyıl sonunun iki paradigmatik düşünürü arasında derin bir ayrılık yaratmıştır: Aquinalı Thomas ile Duns Scot ve bu kesinti nedeniyle yaşanan çözülme içinde skolastiğin kolektif atılımının bittiği, düşüncenin tüm hareketini belirleyen şey: "Aquinalı Thomas'ın kuşağı ve Duns Scot'un kuşağı arasında, 1277'de İbni Rüşçülüğün yasaklanması kesintisi yer alır." Nedir bu kesinti? 1277'de dinbilimciler felsefeye güvenlerini yitirir: "1277'den sonra Ortaçağ düşüncesi tümüyle değişir. Kısa bir balayından sonra, ilahiyat ve felsefe evliliğinin bir hata olduğuna inanırlar. Her biri kendi meselelerini belirler ve ötekine, bu alana yaklaşmayı yasaklar." Gilson, Ortaçağ düşüncesi-ni modernitenin kurucu düşüncesi haline getiren 13. yüzyıl sonu düşüncesinde gelişen olayları anlamak için Duns Scot'un, İbni Sina'nın düşüncelerini, Thomas'ın da İbni Rüşçü'nün düşüncelerini sürdürdüğünü söylemenin ya da daha mütevazı bir ta-

vırıla, Arap Peripatosçuluğunun iki büyük filozofuna göre karşılıklı bağımlılık düzeyini saptamanın yetmediğini; bunun, “tarihsel yorumları için gerekli bir anahtar” olduğunu ama “öğretilerin en uç noktasına” kadar gitmediğini söyler. Uç noktaya kadar gidebilmek için, iki *dinbilimci*’nin her ikisinin de öncülünden *açık biçimde* ayrıldığını söylemek gerekir: “Thomas, İbni Rüş’ten filozof olarak ve felsefe alanında kopmuştur”; “Scot dinbilimci İbni Sina’dan ayrılmıştır [...]” ve “onu, metafiziği, uygunsuz bir biçimde ilahiyatın tüyleriyle süslemekle” ve “doğal dinbilimin geçerliliğinin sınırlarını en aza indirgemekle [...] eleştirmiştir” Sonuç olarak ilahiyatın müdahale biçimleri her iki filozofta radikal biçimde zıttır: Thomas “felsefeden umudunu kesmemiş, çünkü onu dönüştürmüştür: Yapıtları ilahiyatın felsefedeki zaferidir; Duns Scot “arı felsefeden umudunu kesmiş, çünkü onu bir olgu gibi göstermiştir” (dönüştürmemiştir), dolayısıyla “yapıtları” “teolojinin felsefe üstündeki zaferinden başka bir şey değildir”

Duns Scot’un felsefi düş kırıklığı tarihin bir dönemini bitirir ve gerçek anlamda yeni bir dönem başlatmaz. Daha doğrusu, Gilson’un ikinci büyük tezine göre, eğer Duns Scot, teoloji aracılığıyla felsefe eleştirisiyle “14. yüzyıl düşüncesinin ortaya çıktığı ilk filozof”sa, “bu düşünce, Scotçuluğun kendisinin yok oluşunu belirler” Bir başka deyişle, yeni tarihçiler tarafından sık sık, Ortaçağ “Kopernik devrimi”nin bir biçimi gibi anılan 14. yüzyıl devrimi, Duns Scot’un bir yandan “kendi yeteneklerini katı bir biçimde sınırlarken” her şeye rağmen güvenini eksik etmediği “teolojik sentezin yardımcısı” gibi düşünülen felsefenin acımasız bir biçimde reddedilmesiyle Scotçuluğa kadar götürülmüştür. Hiç kuşkusuz Scot’un da, Thomas gibi “14. yüzyılda ve sonraki yüzyıllarda yandaşları olmuştur”, bununla birlikte “özellikle her dönemin getirdiği yenilikler düşünüldüğünde” dikkatler kesinlikle, “Scot’un yorumcularına ve savunucularına ve Aziz Thomas’ın kilere (“felsefe ve dinbilim ayrılığı” üstünde duran Ockham’lı William ve yandaşları) çevrilmemelidir”

“Analitik” okulu, günümüzde nominalizm, göstergeler referansı ya da zihin dili sorunuyla ilgili olarak, bugün de tartışılan

teolojisinden ayrı bir felsefi tezler bütünü sunduğu gerekçesiyle Ockham'lı William'a hegemonik bir rol verirken, Gilson, teolojisi sadece kültür tarihine bağlı olmasına rağmen, son derece zıt nedenlerle 14. yüzyılı Williamcılığın zaferi olarak, Occamcılığı da bir tür preskolastik teolojik "içe atılmış olanın geri dönüşü" gibi gösterir: "Williamcılığın başarısı, büyük ölçüde teolojik düşüncenin ve dinsel duygunun XIII. Büyük Sentezi tarafından bastırılan, ama kendilerini doğrulama olanağı bulan bazı biçimlerine sağladığı tatminle değerlendirilir." Bir başka deyişle, Williamcılık dinbilimcilerin, Thomasçıların belli bir süreye için püskürttüğü Bonaventura ve Augustinusçuların felsefe karşıtı tepkilerinin bütünüyle negatif özelliklerini aşma olanağı verir; "tanrısal özün doğal aklın spekülative analizlerine boyun eğmemesi için güçlü ve birbirlerine çok sıkı biçimde bağlanmış felsefi nedenler" sunar.

Dolayısıyla Williamcılığın getirdiği sadece 13. yüzyıl düşlelerinin ("doğal ilahiyatı ve vahyedilmiş ilahiyatı" bütün rasyonal bilgilerin ve imanın bütün verilerinin "tek bir entelektüel sistemin verileri şeklinde ortaya çıktığı" görüş açısını belirleyerek "güçlü bir sentez içinde birleştirmek") kaybolması değildir; o aynı zamanda bu parçalanmanın felsefi enstrümanı, yani metafiziğin değerinin düşmesidir. Dolayısıyla 14. yüzyıla egemen olan, hem Williamcılık yani Augustinusçuluğa dönüşten antimetafizik bir mistiğin gelişmesine kadar çeşitli *teolojik ayrımcılık* biçimlerini kapsayan "felsefeyi ilahiyattan ayırma eğilimi", hem de daha kötüsü kabul edilen "felsefeyi ilahiyattan ayırma eğilimi", yani temsilcileri, sanıldığı gibi "modern anlayış içinde" olsalardı açıkça "14. yüzyılın ilk yarısından itibaren Williamcılık içinde eriyecek olan" ama tersine "takıntılı ve kısıtlı bir Aristotelesçilik'e bağlanan" aklın ve imanın, felsefenin ve ilahiyatın *felsefi ayrımcılığı* içinde Augustinusçuluğun aynasının tersinin içine kapanan "tutucu" bir hareket olan İbni Rüşcülük'tür.

Gilsoncu okumanın temeli görülüyor: varlık sorununun temeli ve doğal ilahiyat olarak metafizik problemine belli bir öncelik tanımak. Bazı Fransız filozoflar bunu çok iyi görmüştür

ve P. Aubenque, J.-F. Vourtime ya da J.-L. Marion gibi isimler Gilson-Heidegger diyalogunun önemini altını çizmişlerdir. Gilson, Paul Vignaux dışındaki bütün çağdaşlarından çok daha fazla *Sentences* literatürüyle ilgilenebilmiş, böylece genç Heidegger'in programını gerçekleştirmiş, Duns Scot ve 14. yüzyıl gerçekçilerini, Occam ve Occamcı hareketi büyük bir dikkatle irdelemiş, kendisinden önce bölük pörçük biçimde incelenen birçok yazarı yeniden gözden geçirmiştir (François de Meyronnes'lar, Jean de Bassoles'lar, Guillaume d'Alnwick'ler, Pierre de Candie'ler, Jean Rodington'lar; Adam Wodeham'lar, Robert Holkot'lar, Grégoire de Rimini'ler, Jean de Mirecourt'lar). Metinlere sorduğu sorular, Scot'un Thomas'la ve Ockham'lı William'ın Scot'la paradigmatik çatışması içinde varlık alanında ortaya çıktığını gördüğü sorulardır.

Ortaçağ düşüncesinin önemli bir boyutunu yansıtan bu metafizik karmaşa tarihçileri daima uğraştırmıştır. Bununla birlikte, geç Ortaçağ döneminde felsefe ve dinbilimle desteklenen ilişkilerin doğasının tarihsel algılamasını derinlemesine değiştiren şeyler de vardır: Pierre Lombard'ın *Sentences*'lerinin yorumları ve bunları aşama aşama kuşatan mantıksal felsefi külliyat üstüne sistematik çalışma. Dolayısıyla hiçbir paradoksa düşmeden şunu söylemek mümkündür: Heidegger'in 1922'de taslaklandığı program, onsuz ve bir ölçüde Gilson'suz, hatta Gilson'a karşı gerçekleşmiştir. Léon Brunschvig'in dediği gibi "Mısır tarihi, Mısırbilimin tarihidir" sözü doğru olsa da, bugün filozofların *Sentences* ve mantık literatürüne ve bunlar aracılığıyla Ortaçağ ilahiyatı yapıtlarının tümüne yaklaşım biçimleri, bize hem başka bir Ortaçağ, hem yeni bir tarihsel düşünce, hem de tarihi yapmanın başka bir biçimini verir.

1155-1157 yıllarında kaleme alınan Pierre Lombard'ın (öl. 1160) *Sententiae*'si tüm geç Ortaçağ dönemi için, metinlerin toplanma noktasıdır. Yakın ve uzak Ortaçağ arasında bir kırılma tarihi vermek gerekirse, bu ilahiyat el kitabına başvurmak gerekir. Dört kitaptan oluşan *Sentences* sadece Hristiyan Batı'nın dinbilim hafızası değil, Kilise Babalarının biriktirdiği bilginin ilk tematik kitabıdır. Bir sorunsallar dizisidir ve burada

kuramsal veriler, aynı dönemde felsefe eğitimi yani Aristotelesçi mantığı istila eden yeni entelektüel teknik (*quaestio*) açısından gözden geçirilmiştir. Bu, aslında Aristoteles'in diaporemantik yönteminin, iman konularını da kapsamasıdır. Her ilahiyat sorusunun karşısında hipotezler ve çatışmalar arasında gidip gelen, değerleri birbirine eşit Kilise Babaları "otoriteleri" bulunur. Ardı ardına Teslis gizemini (I. Kitap), yaratılış sorununu (II), Enkarnasyonu (Tanrının İsa'da vücut bulması), Kutsal ruhun eylemini (III) ve ayinleri (IV) irdeleyen yapıt tam anlamıyla, mantıkçıların, kendi alanlarında Aristoteles-Boetius külliyatından hareketle inşa etmeye çalıştıkları şeylere denk düşer. Bir ilahiyat kitabı, zorunlu bir eğitim gereği olan *Sentences*, *Sommes de théologie*'yi ve aynı zamanda edebî türü yaratacaktır; edebî tür ise, evrimiyle 13. ve 14. yüzyıllar arasındaki epistemolojik kesintiye oluşturacaktır: *Sentences* üstüne yorumlar. 13. yüzyıl sonunda Roger Bacon, "*Sentences*'in ustası"nın Kutsal Kitap'ın önüne geçmiş olmasına lanet edecektir; bununla birlikte, Luther bunları yorumlamaya devam edecektir. Bu çalışmalar, ondan önce de, 14. yüzyılda mantık gibi güçlü bir enstrümana sahip "bilimsel" ilahiyatın Petrarca ve ardıllarının "basit" imana, "zayıf" ilahiyata üstünlüğünü sağlayan bütün dinbilimciler tarafından gerçekleştirilmiştir. Özdeyiş türünün gelişmesi, Ortaçağ'ın bilimsel mantalitesinin gelişmesinin en kesin işaretidir. 14. yüzyılın kendine özgü yeniliği burada görülür: Aristotelesçiliğin kesin kurallarının, çözülecek problemlerin standart olmayan özellikleriyle askıya alındığı, tümüyle teolojik bir alanda en teknik felsefi çalışmaların devreye girmesi. Yorumculuk, geç Ortaçağ'ın tümünün belirgin özelliklerini oluştursa da, 14. yüzyılın yeniliği, Aristotelesçiliğin, Aristoteles yorumlarıyla değil, *Sentences* yorumları aracılığıyla krize sokulmasıdır. Aristotelesçilik dışında kuramsal gelişme Aristoteles yorumları geleneği içinde değil, Galilei'den başlayarak modern "düşünce deneyimi" kavramının yararlandığı "Oxford Hesaplayıcıları"nın (Thomas Bradwardine, Guillaume Heytesbury, Richard Swineshead, Roger Swineshead, Jean Dumbleton, Richard Kilvington, Richard Billingham) "düş-

sel akılyürütme” yönteminin (*secundum imaginationem*) kaynağı olan mutlak “tanrısal gücün” kavramsallaştırılması (*theologia de potentia divina absoluta*) gibi Aristotelesçi olmayan teolojik problemlerin mantıksal manipölasyonu çerçevesinde olmuştur. *Sentences* yorumu ve mantıksal formalizmin paralel bir gelişme göstermeleri, karşılıklı etkileşimlerinin git gide artması bir bütün halinde ele alınmalıdır; çünkü bir fizik sorusunun irdelenmesini Aristoteles’in doğa felsefesiyle tanınan *fiziksel olasılıklar*’ın sınırlarının ötesine götürme ve Tanrı tarafından potansiyel olarak gerçekleştirilebilen *mantıksal olarak mümkün*’ün en geniş alanına girme olanağı veren kavramsal çerçeve, teoloji ve mantık buluşmasıyla gerçekleşir.

Sentences üstüne yorumların yadırgatıcı entelektüel yapısı ve editoryal durumları karşısında (1947’de Stegmüller’in derlediği 1.400 yorumun hemen hepsi henüz manüskri halindedir ya da çok ilkel yöntemlerle basılmıştır) tarihçinin seçme şansı yoktur: Sadece manüskrilere başvurmakla kalmamalı, aynı zamanda güçlü bir boşluk duygusuyla “izmler”in ve “düşünce akımları”nın *düşsel soyağaçları*’ndan da vazgeçmelidir. Her zaman varsayım riskiyle karşı karşıya bulunan “büyük hareketler”in ve “büyük yazarlar”ın berisinde durmakla kalmamalı, aynı zamanda yavaş yavaş birbirine karışan referansları kuramsal olarak yeni buluşlara (iki Ortaçağ tezi arasında her zaman bir üçüncüsüne yer açılması gerektiğini söyleyen Kretzmann’a ait yoğunluk ilkesine uygun olarak) her zaman açık özel bir ağ oluşturan problemlerin daha alt düzeyindeki argümanların, fikirlerin ve saptamaların mikrolojisini izlemelidir. Bu deneyime sahip olan tarihçi, 14. yüzyılın belirgin özelliği olan kesintiyi göstermek için Gilson’un önerdiği “felsefi düş kırıklığı” modeli içine girmeyecektir. Bu bağlamda daha çok, iki disiplini, karşılıklı görüşlerini engelleyen iki ufuktan yavaş yavaş koparan Scot sonrası felsefe ve teolojide felsefe ve teolojinin karşılıklı çekicilikleri söz konusudur: bir yanda Aristoteles, bir yanda Kutsal Kitap. Durum böyle olmasaydı Rönesans’ın Platon’a dönüşle, Reform’un ise Kutsal Kitap’a dönüşle niçin Ortaçağ’dan koptuklarını anlamak mümkün olmaz-

dı. Ortaçağ yorumculuğuna bu karmaşık temel üstünde yaklaşmak gerekmektedir.

Yorumlar ve yorumcular: Ortaçağ Aristotelesçiliği

Erken Ortaçağ boyunca esasen Platon (*Timaios*), Aristoteles (*Kategoriler*, *Yorum Üzerine*), Porphyrios (*Eisagoge*) ve Boetius'un metinlerinden oluşan, Macrobius, Cassidor, Sevilla'lı İsidoro ve Martinius Capella'nın metinleriyle tamamlanan felsefe külliyatı çok az yorumlanmıştır. Aristoteles'in niceliksel anlamda fazla yer tutmadığı bu külliyat içinde, yorum çalışmaları Boetius üstünde yoğunlaşmıştır; Boetius'un *Opuscula Sacra* adlı yapıtının 12. yüzyılda özellikle Thierry de Chartres ve Gilbert de Poitiers tarafından çeşitli okumaları yapılmış, Guillaume de Conches ise Platon okumaları yapmıştır. Aynı şekilde, bazı felsefi düşünceler kutsal kitap yorumları çerçevesinde açıklanmıştır (sözelimi Clarambaud d'Arras ve Thierry de Chartres'a mal edilen *Tekvin* yorumları). Bu dönemde egemen olan yorum, metin içinde parçalı, bölüm bölüm geliştirilen, yaratıcı gelişmeler açısından kısır bir edebî biçime sahipti. *Glossae* ve *glosulae* tekniği, en üst seviyesine 1140'lı yılların yazarlarıyla ulaşmıştır: Guillaume de Conches (1080-1154) ve *Dialectica*'sıyla ona büyük bir darbe vuran Pierre Abélard (1079-1142). Çok sayıda farklı metnin (Aristoteles ve aynı zamanda Boetius'un mantıksal monografileri) özünü ayrıntılı, tutarlı bir bütünlük içinde sunan gerçek bir elkitabı olan *Diyalektik*, metin açıklaması kuralları konusunda zorlayıcı olmayan bilgiler verir. Bu, o döneme kadar madde düzeni içinde gizli kalmış nedenler düzenini (*ordo disciplinae*) oluşturulmaya başladığı sonraki on yıllarda ortaya çıkan ve önemli *Elkitapları*'nın yazılmasına vesile olan bir gerekliliktir.

Toledo'da çevrilen Yunan ve Arap metinlerinin gelişyle, yorumculuğun amacı hem özelliklerini hem de boyutlarını değiştirmiştir. *Elkitapları* kitaplardan, yazılardan, sorulardan ve makalelerden oluşan karmaşık bir yapı içinde tartışmalar ve etkinlikleriyle kazanılan bilgileri biriktirmeyi sürdürürken edebî ve

rilerin özömsenmesi amacı, onu oluşturan referans metinlerini esinleyen biçimlere bürünüyordu.

Ortaçağ yorumculuğunu ifşa etmeden önce Batı Hristiyanlığının birkaç on yıl içinde ne gibi bir kültür şokuna uğradığını düşünmek gerekir. Paris Üniversitesi, 1220'lerde gelişme ritmini bulduğunda tam bir metinler okyunusunda yüzüyordu. İçeriğini vermekten ziyade biçimini kavrayabilmek amacıyla dikte alınan bir külliyyat söz konusuydu.

Sadece Aristoteles ele alındığında, *Aristoteles Latinus*'ta sunulan Aristotelesçiliğin kimyasal anlamda saf olmadığını itiraf etmek gerekir. Daha çok, engelleyici faktörlerle dolu bir okumaya uygun tutarsız metinler söz konusudur; bu faktörlerin belli başlıları, ardı ardına gelen çeviri dalgaları ve otantik olmayan bir yığın kitabın ortaya çıkmasıdır.

Çevirilerin fazlalığı, çeviri yapılan dillerin (Yunanca ve Arapça) özellikleri, çevirmenlerin kişisel eğilimleri ve aktarım ve kopya gereçlerinin rastgele seçilmesi, boşluklar görülen ve her zaman farklılıklar gösteren çeşitli versiyonları bulunan yapıtların anlamını ve algılama biçimlerini büyük ölçüde etkilemiştir. Bu dağınıklığa karşı *kendi içinde* var olmadığı pek söylenemeyecek bir metin oluşturmaya yönelik acil bir *okuma* seferberliği geliştirilmesi anlaşılır bir şeydir. Ama günahı çoğu zaman eksiklik olan Aristoteles külliyyatının, Aristoteles adı ya da önderliğinde ellerde dolaşan yığınla uydurma ve sahte yapıttan anlaşıldığı gibi, aşırılık yüzünden de hatalar içerdiği olur: *De Mundo*'dan *Problemata*'ya, daha çok *Liber de Causis* adıyla tanınan *Liber Aristotelis de Expositione Bonitatis Purae*'ye, Abbasiler döneminde El-Kindi'nin bir öğrencisi tarafından düzenlenen ve Albertus Magnus'un otantik Aristoteles teoremlerinin bir bütünü gibi gördüğü Proklus'un *Temel Teoloji Bilgileri*'nin ve Plotinos'un *Enneades*'inin olağanüstü montajına, El Farabi ve İbni Sina'yı okuyan "Yahudi Davud" tarafından derlenen bir "yorumlar" dizisinde açıklanan yitik bir mektuptan (*Epistola de Principio Universi Esse*) alınmış önermelere kadar.

Külliyyatın karışıklığı karşısında, Ortaçağ yorumculuğu çeşitli yeniden düzenleme stratejileri benimsemiştir. Hiçbir zaman

gerçek anlamda bir filoloji ve metin eleştirisine sahip olamasa da (*Liber de Causis*'in otantik bir yapıt olmadığını ilk kez Aquinalı Thomas belirtmiştir) skolastik yorum, bu alanda Arap ara-
cılarının getirdiği bütün tekniklerden yararlanmıştır. Dolayısıyla 13. yüzyılda iki büyük veri işleme üslubu görülür: İbni Sina üslubu ve İbni Rüşt üslubu.

1220'lerde uygulanan ama 1260'lara kadar Albertus Magnus tarafından izlenen skolastik yorumun ilk biçimi "açıklama"dır.

12. yüzyılın ikinci yarısında çevrilen İbni Sina'nın önemli metinlerinden (*Metaphysica*, *De Anima*) esinlenen açıklama üslubu, külliyat farklılıklarını yöntemsel bir biçimde oluşturulmuş bir sunum içinde eritir. Bu bağlamda, öncelik temalar ve problemler zincirlenmesine, ideal sunuşun pedagojik düzenine, bütünlük argümantasyonunun tutarlılığına verilir. İbni Rüşt'ün *Önemli Yorumları*'nın çevirisiyle açıklama, yerini yeni bir yorum çeşidine bırakır: İbni Rüşt okuma yöntemi açıklamalardan ve yorumlamalardan çok uzaktır. Metni küçük bir paragraf boyutunda güçlü argümantasyon birimlerine ayırır, bölümleri bağlama bağlar, sonra yorumlanan yazarın başka bölümlerini eski ya da yeni yorumlarla, hatta başka çevirilerle aydınlatarak ve nihayet gerektiğinde ortaya çıkan tezi başka tezlerle karşılaştırarak cümle cümle açıklar. Aquinalı Thomas (öl. 1274) Paris'te yaşadığı dönemde (1246-1247) öğrendiği bu okuma tipini yaygınlaştırmıştır.

Sonraki yıllarda, İbni Rüşt referansı devam eder, ama okul kurumunda yaşamın ağırlığı, gündelik eğitimin gerçekliklerine daha yakın bir yorum türü olan "sorulu yorum"u (*expositio per modum quaestionis*) empoze eder. Ayrıca yorum sözcüğünün anlamı burada biraz kaymıştır. Aslında bir metni açıklamaktan çok, şu ya da bu bölümün az ya da çok doğrudan esinlediği bir dizi sorunun tartışılması söz konusudur: 14. yüzyılda mutlak metin bir bahaneden başka bir şey değildir. Skolastik zihniyetin sözde iki yarısı olan yorum pratiği ve tartışma pratiği tek ve aynı biçim içinde bir araya gelirler.

Yorumcuların felsefesi niteliğindeki skolastik Ortaçağ felsefesi, tam anlamıyla biçimsel, kolektif ve *diyalojik* bir felsefedir.

Problemler tarihine dayalı tematik bir yaklaşım ve tarihe ve inceleme yöntemlerinin (*translatio studii*) aktarımına dayalı kronolojik bir yaklaşım önerdiğimizden, burada bu üretici ve kolektif formalizmin bir görünümünü vereceğiz. Bu amaçla, ipucu olarak mantığı alacağız ve Ortaçağ düşüncesini J. Jolivet'nin yerinde ifadesiyle *dil içinde felsefe* şeklinde inceleyeceğiz.

Mantık çağı olarak Ortaçağ

Hümanizmin, dil sanatlarında retoriğe öncelik verilmesini istediğinden, Reform'un ise bilimsel teolojinin mantıkçı modelinden kesin bir kopuş istediğinden küçümsediği mantık, Ortaçağ'da tarihinin en parlak dönemlerinden birini yaşamıştır. Bu başarı, sistemli biçimde görmezlikten gelinmiş ya da saptırılmıştır. İçerik düzleminde, Klasik Çağ, Ortaçağ mantığının kategorik kıyas fikir ve biçimlerinin Aristotelesçi teorisini saptarmaya yönelik bellek güçlendirici kurallardan başka bir şey getirmediği fikrini empoze etmiştir; mevzuat düzleminde, Rabelais'den bu yana mantık eğitimiyle ilgili yapı, *disputatio* yani bilgiler vermeyen ve hiçbir ampirik değerlendirme olasılığına açılmayan kısır bir uygulama olarak sunulmuştur; epistemolojik düzlemde ise, Galileo fiziğinin atılımıyla *modus universalis scientiae* olarak mantığın rolüne büyük bir darbe indirilmiştir. 20. yüzyılın başında mantık felsefesinin atılımıyla, ikinci yarısında dil felsefesinin atılımıyla ve formel bakış açısından, yeni mantıkların ve standart olmayan mantıkların gelişmesiyle, kavramsal olarak, yeniden ulaşılabilir hale gelen Ortaçağcılarının araştırmaları entelektüel çerçevesini yeniden bulmuştur. Böylece, gerçeğin bir tür geri hareketiyle ya da retroaktif bir temelle, çağdaş felsefenin gelişimi Ortaçağ mantığının özelliğinin açıklanmasına ve de rasyonel çekirdeğinin yeniden aktif hale gelmesine zemin hazırlamıştır. Bu örnekten, felsefe tarihinde, analitik ve tarihsel-rölativist yaklaşımlar arasında kesin ayrım düşüncesinin ne kadar dikkatli ve temkinli bir biçimde kullanılması gerektiği anlaşılır. Ortaçağ mantığının önemli bir bölümü, kapalı, epistemik bir dünya yaratan teolojik bir refe-

rans çerçevesi içinde oluşturulmuştur (“maddenin başka maddeye dönüştüğü kesin an” problemiyle *eucharistia* teolojisi ve mükemmellik ve masumiyetin paradokslarıyla anjeloloji teolojisi). Bununla birlikte, modern mantıkta görülen gelişmeler sayesinde, özellikle “değişme mantığı”nın ve “zamansal mantığın” ortaya çıkmasıyla, ama aynı zamanda, başka bir alanda da “dil etkinlikleri” teorisiyle Ortaçağ teolojik tartışmalarının gerçek anlamda mantıksal unsurunun bu şekilde düşünülmesi mümkün olmuştur. Dolayısıyla hem bir teorinin, teorikleştirdiği veriye ait olduğunu söyleyen “tarihselci” ilkeye (*eucharistia* mantığı edimsel bir teori değildir, konusu dil değildir, dil etkinlikleri hiç değildir, sadece kutsal nedenselliğin teolojik açıklamasını engelleyen bazı mantıksal-dilbilimsel problemleri çözmeye çalışır) hem de teoloji problemlerinin teolojik tartışma içinde sunulan bazı tezlerinin ya da argüman parçalarının kendi içlerinde analiz edilebileceğini öne süren “analitik” ilkeye dayanmak gerekir. Yöntemler arasındaki bu etki-leşim bir uzlaşma yaratmaz; çünkü “karışık bir hareket”ten çıkan, “edimsel bildiriler”e ait Ortaçağ teorisinin getirilerinin ya da açıklarının daha net bir biçimde görülmesi değildir, tersine, nedenlerin daha incelikli bir tanımıdır ve bu nedenle Ortaçağcılar, gerekli bütün araçları bir araya getirmelerine rağmen, Augustinusçu saptayıcı ve edimselci farkı kesin biçimde formüle edememişlerdir.

Ortaçağ’da mantığın tarihini düzenleyen belirleyici “dönemler”in düzenli bir dökümü yapılabilir ve geç Antikite’de açılmış olan bir alanın kavramsal açıdan yeniden düzenlenmesine bağlı olan şeyler ve yararlanılabilir unsurların yeniden dağılımına değil, çevrilen külliyatların açıklarının ya da Vahiy veya öteki disiplinlerin gelişmesinin dışarıdan esinlenilen sorunsallara kavramsal açıdan uyumsuzluğunun getirdiği yeni kavramların yaratılmasına dayanan şeyler birbirlerinden ayrılabilir. Ayrıca bazı alanlarda yeniden yapılanma ve kopma sıkı biçimde birbirine bağlıdır; sözgelimi Ortaçağ mantığının yeniliklerinin büyük bölümünü başlatan ve yönlendiren sorunsal, mantıksal anlambilimdir.

Yunan-Arap felsefi kaynaklarının yoğun biçimde gelişi Latince'nin konuşulduğu Batı'da gerçek bir felsefi şoka neden olduysa da, ithal edilen bu "rönesans"ın arkasından Latince konuşanların özelliklerinden oluşan bir gelişme ve derinleşmeye oluşan ilk rönesans gelmiştir: diyalektik. Birincisinin tersine bir şokla, mantık, onsuz oluşan bilginin bütün alanlarını dinamikleştirmiş, özellikle metafiziği bir eleştiriye maruz kılmış ve bu eleştiri 20. yüzyıl mantıksal pozitivizminin klasik metafiziğe empoze ettiği, ama teolojiyle 12. yüzyıl ontoteolojisinin yakınlaştığı ve 14. yüzyılda skolastik teolojinin gelişmesini Yunan-Arap metafiziğiyle buluştuğu sınırların ötesine götüren temellerden farklı temeller üstünde birleşen eleştiriyle birlikte anılır. Ortaçağ teolojisinin, Aquinalı Thomas tarafından teolojinin *bütünleştirilmesi*'ne indirgenememesinin ve Aristoteles yorumunun 13. yüzyıl üstatları tarafından Arap yorumcularından hareketle geliştirilen yorumla sınırlandırılabilmesinin nedeni, 12. yüzyılda bilimin bütün alanlarında geliştirilen mantığın ısrarla yinelenen etkisidir. Dolayısıyla Ortaçağ'ı yükselişin (12. yüzyıl), taçlanmanın (13. yüzyıl) ve gerilemenin (14. yüzyıl) üçlü şemasından hareketle görmekten ziyade, mantık aracılığıyla 12. yüzyılı 14. yüzyıla bağlayan bir tür gizli sürekliliği belirginleştirmek gerekir. *Epistemei* bağlamında 13. yüzyıl, yani Thomas'ın yüzyılı, mantığın iki büyük üstadı olan Abelardus ve Ockham'lı William yüzyılları arasında bir parantezdir. Bu, hiçbir değer yargısını içermeyen, hiçbir teleolojik yorum gerektirmeyen bir olgudur. Thomasçı "katıksız varoluş edimi" (*actus purus essendi*) metafiziğinin Ortaçağ düşüncesinin taçlanması biçiminde ortaya çıktığı bir tarih modeli empoze eden Gilson'dan sonra (daha önceki her şeyin karanlık bir biçimde yönlendiği ve bundan çıkan her şeyin gerilemeye mahkûm olduğu bir zirve gibi görülüyordu) Ockham'lı William'ın nominalizmini ve 14. yüzyılı zorunlu referans durumuna getirecek yeni bir teleoloji önermeye gerek yoktur. Tarihçinin amacı tarihsel gelişmenin görünüşünü etkileyen karmaşık süreklilikler ve kopuşlar oyununu saptamaktır: Bu açıdan bakıldığında 14. yüzyıl yeni bir teleolojik tarih için bir yer değiştirme te-

los'u, Gilson'cu (Aquinalı Thomas) ya da Heidegger'ci (Duns Scot) "kita" tarihinin saygınlığının tercihlerini ve saygınlık fi-gürlerini reddetme kaygısı içindeki "analitik" bir tarih için bir yer değıştirme paradigması gibi gözükmez; 14. yüzyıl, basit bir ifadeyle, 12. yüzyılın başka araçlarla devamıdır. 13. yüzyılı yok etmez, hatta 13. yüzyılda Williamcılıktan kalan çok güçlü şey-leri de yok etmez ve sonuç olarak Okkham'lı William'ın öğre-tisine indirgenemez. Egemen kabul edilen bir düşünce olgusu çevresinde on yüzyılı kutuplaştıran amaççılığı da, her yüzyılın, özel bir yapıtta ortaya çıkan ve belirgin özelliğı tek bir özel isim olan tek bir bilgi biçimine denk düşmesini gerekli kılan meto-nimik tarih uygulamasını da reddetmek gerekir. Ortaçağ'ın tek bir merkezi yoktur, birçok merkezi vardır. Bu, kültürler ve dil-ler, araştırma merkezleri ve referans külliyatı için de; felsefi üs-luplar, kavramsal şemalar ve bildirilerinin mantıksal-anlambi-limsel analizi gerçek anlamda 12. yüzyılda ortaya çıkan ente-lektüel teknikler için de geçerlidir.

Dil felsefesi ve anlambilimin doğuşu

Aristoteles'in *Organon*'unun bir bölümüyle, *Kategoriler*'le ve *Yorum Üstüne*'yle tanışan Boetius'un ardılları, Karolenj dö-ne-minden başlayarak çalışmalarını anlam teorisi üstünde yoğun-laştırdılar. Bu, kıyaslar kuramını ve *Birinci Analitikler*'de ve *İkinci Analitikler*'de geliştirilmiş biçimiyle "bilimsel" tanıtlayı-cı yöntemin özellikleri sorununu ihmal ettikleri anlamına ge-lir. 12. yüzyılın ilk yarısına kadar Batı Hristiyanları mantıkta hiçbir yenilik yapmamışlardır. 1180'de gerici Gautier de Saint-Victor'un Pierre de Poitiers, Gilbert de la Porée ve Pierre Lom-bard'la birlikte teolojide yani Teslis teolojisinde mantığın hak-larını dile getirmek istediğı için *Fransa'nın dört labirenti* arasın-da gösterdiği, Bernard de Claircaux'a göre, kendisini "ikinci bir Aristoteles" gibi gören Abelardus (öl. 1142), Aristoteles'in sa-dece, öncülleri tarafından okunmuş *Organon*'unun ilk iki met-ninden yararlanıyordu. Bununla birlikte, onların öğrettikleri anlambilim tipiyle beklenmedik bir kopuş oluşturmaktadır. Kül-

liyat bağlamında, temelde Abelardus'un, *Kategoriler*'in kuramsal önemini *Peri Hermeneias*'a kaydırıldığını söylemek mümkündür. Onunla birlikte, anlambilimin temel problemi, yaratılmış olandan yaratıcı tanrıya, evrenin, eğretilmeli ya da düzdeğişmeci biçimde "aktarılmış" tözsel ya da rastlantısal parçalarının, anlamsal çekirdeğini saptamaya olanak veren kategoriyel bir ontolojinin formülasyonu olmaktan çıkar; bundan böyle söz konusu olan, *Peri Hermeneias*'ın başında, sözcüklerin (*vo-**ces*), kavramların (*passiones*) ve nesnelerin (*res*) üçlü ve sorunlu ilişkisi içinde programlanmış anlamın temel yapısının aydınlatılmasıdır.

Anselmo'nun *De Grammatico*'daki düşünceleriyle hazırlanan bu evrim, felsefi bir alt-üst oluşa yol açmış ve daha sonra Boetius'un, o döneme kadar özel bir önemi olmamakla birlikte Aristoteles'in *Analitikler*'inin yerini doldurmuş olan kategorik ve varsayımsal kıyaslara ilişkin mantıksal metinleri birdenbire öne çıkarmıştır. Burada söz konusu olan, bütünüyle yenilenen anlam sorunsalının kuramsal kapsamıdır: Anlam sorusu konuyla ilgili ve tasımsal bir argümantasyon kuramının genel çerçevesi içinde ele alınır. Olandan, öz-öncesi nedene giden kategoriyel aktarıma ilişkin düşünceyi destekleyen, uygulanabilir olanın ontolojik sistemini oluşturmak için sözcükleri bir ya da birçok kategoriye bağlı olmalarına göre sınıflandırmak değil, önerilen farklı bağlamlarda işlevleri bulunan terimlerin, önermelerin zincirleşmelerinin ya da tümevarımların ve tümdengelemlerin anlamsal özelliklerini tanımlamaktır. *Sofistlerin Yanlış Çıkarımları Üzerine*'yi içeren *Logica Nova*'nın gelişimiyle semantik, tam olarak mantıksal ve artık ontolojik olmayan önermeli işlevler ve çıkarımsal düzenekler teorisinin çerçevesi içinde yeniden düzenlenir. Bu değişim daha geniş bir paradigma içinde yer alır: Sözcüklerin sözdizimsel-anlamsal özellikleri üstünde yoğunlaşma 1150'lerden başlayarak Paris'te Seine'in sol kıyısına yerleşen küçük diyalektik okullarındaki tartışmalarla ve dil oyunları ile atbaşı gider. Pedagojinin temellerinin olduğu bu okullarda, Adam de Balsham'ın *Parvipontani*'lerinde, Albéric de Mont'un *Montani*'lerinde, Robert de Melun'un *Melidun-*

ses'lerinde fornel mantık gerçek anlamda bir atılım yapar, manastır dünyası teolojik söyleminden bağımsızlaşır ve "küçük okullar"ın bir araya gelmesiyle ortaya çıkan 13. yüzyıl üniversitesinin, teorik bir pratiğin temellerini atar, entelektüel fizyonomisinin esasını oluşturur. Her şey yeni bir paradigmanın ortaya çıkması için seferber edilir: külliyatların yenilenmesi, pedagojik tekniklerin evrimi, manastırdan okula kurumsal çerçevenin değişmesi. Paris Üniversitesi "sanatlar fakültesi"nin yirmi-otuz yıl içinde Aristoteles'in felsefe külliyatının bütününü özümseme olanağı verecek dev kültürleşme sürecini başlattığı 1200'lerden önce, 12. yüzyılın "mantıksal" devrimi, onun kabul edilmesinin, krize sokulmasının ve aşılmasının koşullarını yaratmıştır: *Quaestio* tekniğine çok büyük ölçüde egemen olunmuştur, felsefi anlambilimin uygulama noktası değişmiştir, tündengelim ve tümevarımın mantıksal kuramı olağanüstü gelişmiştir. Dolayısıyla Aristoteles'in ve Arap yorumcularının yeni çevirileri, 12. yüzyılda oluşmuş mantığın gelişmesini engellemez: Metafizik ya da psikolojinin bir Arap-Latin çağı vardır, ama mantığın Arap-Latin çağı yoktur. Latinlerin mantığı kesinlikle bir *logica modernorum*'dur; yerli, bağımsız bir ürettimdir ve Batı Hristiyan 12. yüzyılının *episteme*'sinin içindeki bir evrime eşlik eder ve onu sürdürür.

Anlam ve referans: Varsayım kuramı

Abelardus ve 12. yüzyıl mantıkçılarının getirdikleri en önemli yeniliklerden biri, terimlerin anlamı ve referansları arasındaki ayrımdır. Daha 11. yüzyılda Anselmo, *De Grammatico* adlı yapıtında şunu kanıtlamıştır: "İnsan" gibi bir sözcük kendi içinde anlamlıysa ve insan olan konuyu yani bireysel bir tözü ve "her insanın ilgili olduğu şeyi" bir olana indirgeyerek (*per se et ut unum*) adlandırıyorsa, "gramerci" gibi bir sözcük "insan ve grameri tek'e indirgeyen" bir anlam taşımaz; çünkü "kendiliğinden" olguyu yani grameri ve olay aracılığıyla yani "başka bir şey aracılığıyla" (*per aliud*) grameri bilen insanı, konuyu ifade eder. Somut rastlantısal terimlerin karakteristik anlamında-

ki bu kopma, anlam dünyası içinde radikal bir farklılığın –özel terimler bağlamında anlamlandırmak ve adlandırmak arasındaki fark olarak– daha iyi biçimde tematikleştirilmesini sağlamıştır. Anselmo, somut rastlantısal terimlerin doğrudan doğruya bir niteliği anlamlandırdığını, ama onu adlandırmadığını, buna karşılık bir konuyu doğrudan doğruya anlamlandırmadan adlandırdığını gösterirken, Aristoteles’in *Kategoriler*’in 5. ve 8. Bölümlerinde anlattığı kategorik anlamın anlambilimini aydınlatıyor ve aşıyordu. Anlam ve “adlandırma” işlevi, doğrudan anlamlandırma (*per se*) ve dolaylı adlandırma (*per aliud*) arasındaki fark, 12. yüzyılda Abelardus ve çağdaşlarının geliştirdikleri anlam ve referans anlambiliminin çekirdeğini oluşturacaktır.

12. yüzyıl başında Anselmo’nun *per se* anlam ve *per aliud* anlam arasında yaptığı ayrım, “esas” ve “ikincil” anlam kavramlarına dayalı daha basit bir terminoloji içinde ortaya atılmıştır. Yapıtları günümüzde *Glose Promisimus* adıyla bilinen, adı bilinmeyen bir gramerci, yeni öğretiyi açık seçik biçimde sunuyor: “Gramerci” gibi somut ikincil terimler “kaynaklandıkları” (gramer) nitelik ya da biçimi “temel olarak anlamlandırırılar” ve “adlandırdıkları” (gramerci) bir özneyi de sadece ikincil olarak anlamlandırırılar. Abelardus, bu birincil ve ikincil anlam öğretisini yeniden ele almıştır. Onun özgünlüğü, ele alınan terimleri önerisel, bağlamsal statüye bağlı olarak ilişkilendirmek ya da daha doğrusu biçimlendirmektir. Mantıkta “anlamın bağlamsal yaklaşımı” adı verilen bir girişim başlatan Abelardus, *Promisimus* Yorumu kuramını gerçek söylem bağlamına uyarlar. Ona göre, mantıksal anlambilim, terimlerin anlambilimidir; her türlü bildiri bağlarını dışında sözcüklerin kendi içlerindeki anlambilimi olarak değil, belli önermeler içindeki işlevleriyle... Dolayısıyla “gramerci” ya da “beyaz” gibi bir sözcüğün bir asıl ve bir de ikinci anlamı olduğunu söylemek yeterli değildir. Bir sözcüğün terim olarak değişken bir sözdizimsel-anlambilimsel statüsü vardır: özne ya da yüklem. Dolayısıyla durumları iyi ayırt etmek gerekir. Yüklem olduğu bir önermede ikincil bir terimin işlevi yüklemidir: Yüklem olarak anlam, işlevi

yüklem biçimine göre bir niteliği belirtmektir. Dolayısıyla yüklem olarak ele alındığında “beyaz” gibi bir sözcük *in adiaventi-am* “ikincil bir ek oluşturan” beyazlığı belirtir ve bu beyazlığın öznesini gösterir. Buna karşılık, cümlenin öznesiyse, özneyi ve sadece özneyi gösterir.

Anlam ve referans ayrımının gösterilmesi ve bunun yanında belirli önermesel bağlamlar içinde yer alan terimlerin sözdizimsel-anlambilimsel çeşitli işleyiş biçimlerinin analizi, Ortaçağ’da mantık alanındaki gelişmelerin büyük bölümünün temelini oluşturmuştur. Bunun sonucu olan kuram “varsayım” kuramı olarak bilinir; çünkü 12. yüzyılın sonundan itibaren, anlamları dışında, terimlerin üstlenmiş olduğu önermeler arası göndergesel işlev, genel olarak, gramerciler arasında özne işlevi gören *suppositio* terimiyle belirtilir. Bir önermenin konusu işlevi gören bir terimin göndergesel kapasitesi üstünde yoğunlaşan mantıkçılar, sonunda aynı *suppositio* terimi içinde dildışı konulara (bildirinin “amacı”nı ya da “konu”sunu oluşturan *supposita* ontolojik konular, *subject-matter*) yapılan referansın anlambilimsel işlevini ve bildirinin gramatikal öznesinin sözdizimsel işlevini bloke etmişlerdir. Geç Ortaçağ boyunca, anlam ve referans ayrımını *significatio* ve *suppositio* terimleri taşımıştır. Aristoteles’in tanımadığı bu ayrım büyük ilgi görecektir.

Kurucu düşünceler dünyasında haklı yerini alan Ortaçağ felsefesinin önemli özelliği, *suppositio* kuramının gösterdiği analitik aracın yönlendirdiği temalar, yerler ve öğretiler dünyasıdır. Yüzyıllar boyunca, Anglosaksonlara özgü “analitik felsefe” ve “kita felsefesi” sözcükleri altında birbirleriyle zıtlaşan geleneklerin temelini bu kuram oluşturmıştır. Paris ve Oxford Üniversiteleri, 13. yüzyıldan başlayarak, sözlü eğitim gereçleri olarak kullanılan mantık elkitapları düzeyinde, uzlaşmaz felsefi anlambilimleri tercih etmişlerdir.

Paris’te *suppositio* kavramı, bir terim için her türlü önermeli bağlam dışında bir referans uygulama olasılığını ve belirli önermeli bağlamlar içinde amaçsal özelliklere dayanma olasılığını kabullenmiş olma biçiminde bellibaşlı iki karakteristiğe sahip bir anlambilim düzenlemiştir. Birinci teori, yani *suppositio*

naturalis teorisi önermediği amaçsal anlam (“insan”, onun aracılığıyla insanlığını anlamlandırır) ve önermeiçi geniş bir referans (“insan” onun aracılığıyla, kendisine mal edilen “yüklem gerekliliği”ne bağlı olarak genişliğinin bir parçasına dayanır; “insan”ın sadece sözceleme anında, *mevcut*, varolan insanlara gönderme yaptığı *şimdiki zaman*’daki “insan koşuyor” cümlecisi-ğindeki gibi) düzeyi arasına, önermediği varoluşsal bir referans (“insan” onun aracılığıyla, kendisi, genişliğini oluşturan, varolan, geçmiş, gelecek ya da sadece mümkün bireylerin bütünlüğüne dayanır) ekliyordu. İkinci teori, yani *suppositio simplex* teorisine göre, bazı önermeli bağlamlarda bir özne terim referansı belli bir amaçsal yorum tipine elverişli olabilir (onun aracılığıyla, “insan bir türdür” gibi bir önermede “insan”ın bir bireye ya da tek tek bireylerden oluşan bir bütüne dayandığı kabul edilmez, insan türünün kendisi amaçsal bir gerçeklik şeklinde düşünülür).

Oxford Okulu geleneğinde ise, tersine, “doğal” varsayım ve “basit” varsayım kavramları ciddi bir biçimde tartışmaya açılmış ve sonunda da şiddetle reddedilmiştir. 13. yüzyıldan itibaren, Oxfordlular genel anlamda bir terimin sadece genişlemeli ve önermeiçi referansı olabileceğini ileri sürüyorlardı. Paris anlambilimi “gerçekçilik” adı altında gösterilen ontoloji tipine uygundu ve bu gerçekçilik’ten anlaşılması gereken, bireyler ya da *singularia* dışında başka özelliklerin varlığını kabul eden bir ontolojidir. Buna karşılık, Oxford anlambilimi daha ortaya çıkar çıkmaz “nominalist” denen bir ontoloji tipine uyarlanmıştı: Bu, bireyler dışında başka özelliklerin varlığını kabul etmeyen, aşırı sınırlı bir ontolojidir. Bu farklılık giderek, Paris anlambilimi ile Oxford anlambiliminin ilkeleri içinde derinleşmiş ve hangi kökene ya da eğitim alanına ait olurlarsa olsunlar, “gerçekçiler”in ve “nominalistler”in konumları temelde kesişmiştir. Oxford’da üstatlar kendilerinin özgün okul geleneklerine karşı gerçekçilikten yana tavır almışlar, genel olarak ve büyük ölçüde *suppositio simplex*’i kuramsal olarak doğrulamaya çabalamışlardır. “Varsayım biçimleri” sorunsalı nedeniyle, farklı biçimler altında ve tekrarlanan durumlarda ar-

tık karşılaşmayacak olan iki felsefe dünyası arasında bir kesin-
ti oluşmuştur.

Anlambilimin bunalımı ve boş referans problemi

Ortaçağ anlambiliminin bir başka kurucu özelliği, eylemini tam anlamıyla 20. yüzyıl başından beri Alexius von Meinong'un ob-
jeler teorisinin ortaya çıkmasıyla ve Bertrand Russell'in eleştiri-
siyle bulan karmaşık problemlerin oluşumunda anlam ve re-
ferans kavramlarıyla oynadığı roldür. Ortaçağ anlambilimi-
nin gelişmesine olanak sağladığı Ortaçağ sorunsalı, boş sınıflar
üzerine vaaz sorunsalıdır. Çağdaş felsefe tarihi için belirleyici
olan Russell-Meinong tartışması, Ortaçağ tartışmasının amaç-
larını aydınlatma ve saptama olanağı verdiğinden, Avusturyalı
filozofun büyük tezlerini hatırlatmakta fayda var: Birincisi, va-
roluş özelliklerine (*Existieren*) sahip gerçek objeler (*Gegenstän-
de*) ve varolmayan ve de gerçek olmayan ideal objeler (*wirkli-
ch*) arasındaki varoluş (*Bestehen*) ayrımıdır. İkincisi ise bilişsel
objelere ve etkinliklere (açıklamak, tanımak, inanmak, kuşku-
lanmak vb.) yönelmiş, gerektiğinde (sözelimi açıkladığım şey
doğru olduğunda bir açıklama durumunda) sürüp gitmemekle
birlikte, varolan amaçlara doğru yönelmiş zihinsel etkinlikler
arasındaki ayrımdır. Amaçların olmamasının bütün sonuçla-
rını geliştiren üçüncüsü, "varlık"a (*Sein*) göre "varlık-gibi"nin
(*Sosein*) bağımsızlığını ileri süren "bağımsızlık" denen ilke-
de yatar. Bu durum, varolmayan bireylerle ilgili kesinlemele-
rin gerçek olabileceğini ("Pegasus bir attır") ya da yanlış olabi-
leceklerini ("Pegasus bir ördektir") gösterir: "Varolmak-at-Pe-
gasus", amacı Pegasus olmasa da vardır. Daha radikal olan dör-
düncüsü, "ilgisizlik" denen ilkede yatar: Meinong'un, biri pa-
radoksal ve "bu tür objelerin bulunmadığını söylemenin daha
doğru olacağını" öne süren, öbürü daha az kışkırtıcı, "varlığın
ve yokluğun ötesinde gerçek olmayan objeler bulunduğunu"
ya da sadece "saf objelerin varlıkla ilgileri olmadığını" ileri sü-
ren farklı formülasyonlarını verdiği objelerin varoloğunun dış-

sallığı (Aussersein). Russell bu tumturaklı ontolojiye bir eleştiri getirir: Meinong teorisi, çelişki ilkesine tecavüz eder; çünkü varolmayan bireyin varolduğunu ve varolmadığını belirtmek demektir. Daha 13. yüzyılda, varolmayan bireyler (sözgelimi “Sezar bir insandır” ya da “Yalancı Mesih bir insandır”) ya da boş sınıflar (sözgelimi “insan bir hayvandır” hiçbir insanın olmadığı hipoteziyle ileri sürüldüğünden) önermeler tartışmasıyla bitirilmiş olan tezlerin karmaşıklığı burada yatar. Ortaçağcılar, bu tür önermeler karşısında anlam ve referans semantiğinin bütün kaynaklarını seferber ederler. 15. yüzyıl sonuna kadar uzanan tartışmalar arasında, burada sadece Roger Bacon’ın Richard de Cornouailles’ı çürütmesi örneği üstünde durulacaktır; çünkü bu, birçok açıdan Russell’in Meinong’u çürütmesiyle benzerlik taşımaktadır.

Bacon, *Compendium Studii Theologiae* adlı yapıtında, kendisine göre 13. yüzyıl felsefi anlambiliminin en önemli iki kusuruna saldırır: (a) bir sözcüğün varlık ve yoklukta ya da geçmiş, şimdiki zaman ve gelecekte bir tekanamlılık ifade edebilmesini öngören ilke; (b) bütün göndermelerini yitiren bir sözcüğün anlamını koruduğunu savunan tez. İki hatalı teorinin ortak bir noktası vardır: Amaçsal özelliklerin varolmalarını hatta varlıklarını sürdürmelerini isterler. Bacon’ın eleştirisi bu gerekliliğe karşıdır. Tartışmanın genel hatta “dönemsel” özelliklerini iyice kavrayabilmek için, Aristoteles anlambiliminin temellerinin yorumuna kadar gitmek gerekir.

Aristoteles’e göre, sözcükler ve nesneler ilişkisi “duygulanımlar” ya da “ruhun tutkuları” adını verdiği şeylerle aktarılan dolaylı bir ilişkidir. Dolayısıyla *Peri Hermeneias*’ın başında taslağı çizilen semiyotik üçgende birinci ilişki, yani sözcüklerle duygulanımlar ilişkisi vardır: “Sözcükler ruhun tutkularının simgeleridir.” İkinci ilişki “duygulanımlar”ın nesnelerle ilişkisidir: “Ruhun tutkuları nesnelerin simgeleridir”; dolayısıyla sözcüklerle şeylerin ilişkisi dolaylı biçimde, varsaydığı ve gerçekleştirdiği iki ilişkiyle tamamlanır. Birinci ilişki sembolik ve “konvansiyonel”dir (aynı duygulanımları açıklayan sözcükler dilden dile değişiklik gösterir). İkincisi semiyotik ve doğal-

dır; insan duygulanımlarının benzerliği, düşüncenin “duygusal” yani “algısal” karakterinin doğrudan bir sonucudur: Her “duygulanım”, ruhu etkileyen şeyin imajı ya da benzeri olur. Aristoteles’i yeniden okuyan Bacon, üçgenin yorumunu yeniden kurar ve aralarında çok sıkı bağlantılar bulunan üç anlam-sal dönem belirler: empozisyon, anlam ve referans. Empozisyon, sözcükleri ve nesneleri eşleyen ilksel bir adlandırma etkinliği olarak tanımlanır. İşaretler ise doğal ve saymaca işaretler olarak ayrılırlar; buna göre, Bacon anlamsal işlevlerin tümünü tek bir aksiyon temelinde yeniden örgütler: “Bir sözcük bir tümcede bir şeyi, ancak onu anlamlandırmak ve ona empoze edilmiş olmak koşuluyla gösterir.” Bir başka deyişle, sözcük, empoze edildiği şeyi gösterir ve anlamlandırdığı şeyi içönermeli olarak gösterir. Ayrıca, mantıkçının amacına göre adlandırılan saymaca göstergeler (sözcükler gibi dilbilgisel ya da tabelalar gibi dilbilgisel olmayan) ve olası ya da gerekli bir tümden-gelim-tümevarım ilişkisine göre (öten horozun belli bir saati “göstermesi” yani anlamlandırması) “gösterilenlerinden” doğal olarak bir sonuç çıkaran ya da onları bir “uygunluğa” (sözgelimi portrenin “uygun kopyası” olduğu modeli göstermesi) ya da doğrudan nedensel ilişkiye (sözgelimi dumanın onu oluşturan ateşin “işareti” olması) bağlayan doğal göstergeler, yani iki çeşit gösterge olduğundan, Bacon’a göre empoze edildikleri nesneleri saymaca olarak gösteren sözcükler, empoze edildikleri bazı gerçeklikleri de aynı şekilde doğal olarak gösterirler. Bu gerçekliklere *connotata* dendiğinden, sözcüklerin iki anlamı olduğu söylenebilir: birincisi düzenlamalı, saymaca; ikincisi yanlamalı, doğal.

İlk kez sistematik bir düzenlam ve yanamlam teorisi üreten Bacon’ın semantiği, kurucu düşünceler arasındaki yerini almıştır. Bacon, genel bir işaret teorisinin ve yeni bir disiplinin, yani modern dilbilimin gelişmesindeki rolünü bildiğimiz semiyotiğin temelini atmıştır. Aynı zamanda, Aristoteles’in ötesinde semantik ve psikolojiyi, gösterge teorisini ve tin felsefesini de eklemlemiştir. Aristoteles, doğrudan sözcük nesne ilişkisini boş bırakmıştır; onu empozisyon ve saymaca anlam çatısı al-

tında ilk kez ortaya atan Bacon olmuştur. Aristoteles “empoze edilen anlam”ı (*implied-meaning*) dışlarken, Bacon, onu yananlam türü altında anlambilimsel bir üçgen içine alır. Basit bir örnekleme olan üçgen, model durumuna gelir: sözcükler, nesneler, sözcüklerin ve nesnelerin gösterilmesi arasındaki tüm ilişki kombinatuvarları olasılıklarını gösteren bir model. Doğal anlamın açıklama olanağı verdiği şeyleri şu şekilde sıralayabiliriz: (a) akustik bir imaj üretimi ve zihinsel tasarımı arasında doğrudan sonuç ve nedensellik bağlamında bir ilişki (“insan” akustik imajı, dinleyicinin zihninde “insan” sözcüğünün tasarımı üretir); (b) bir sözcüğün zihinsel tasarımı ile bir sözcüğün zihinsel tasarımı arasında doğrudan sonuç bağlamında bir ilişki (“insan” sözcüğünün zihindeki tasarımı *insan* nesnesinin tasarımı sonucunu getirir); (c) uygunluk ve nedensellik bağlamında bir şeyin zihinsel tasarımı ve kendisi arasındaki ilişki (şey, ruhta kendisinin uygun imajını üretir, imaj ruhta uygun olduğu şeyle üretilmiş bir simge gibi işlev görür). Bacon teorisinde anlamın psikolojik hatta psişik boyutu ve gerçek semantik boyutu aynı yapı içinde yer alır ve sözcükleri, kavramları ve nesneleri eklemler; bu yapının temelini, Aristoteles’in, sözcüklerin nesnelerle empozisyonu yoluyla kesinlikle tematikleştirmedeği bir yapı oluşturur.

Bacon, amaççı semantikler eleştirisini bu yeni temel üstünde geliştirmiştir. Geçersizliği ilan edilen üç teori, sıradan teoriler değildir. Bunlar hem mantık ve ontolojinin kesiştiği yerde bulunurlar hem çeşitli dönemlerde F. Brentano’nun amaçsal psikolojisinin, E. Husserl’in fenomenolojisinin ve A. von Meinong’un objeler teorisinin doğuşuna öncülük eden bazı kavramlardan da düzenli biçimde yararlanırlar.

Birinci teoriye göre, adlar duyumsal algı yoluyla doğrudan doğruya kavranan, yaşayan ve varolan bireylere değil, zaman kısıtlaması olmadan *özleri*’ne empoze edilmiştir. İkincisine göre, adlar nesnelerin özlerini değil kendilerini gösterirler, ama bu nesneleri algının şimdisiyle sınırlı eylemli varlıklarına (*esse actuale*) –yani *Wirklichkeit*’larına, *Existieren*’lerine göre– değil esas varlıklarına göre ya da daha doğrusu her zaman var olan

“özlerinin varlığı”na (*esse essentiae*) göre gösterirler. Üçüncüsüne göre ise, adlar nesneleri gösterirler, ama “sıradan bir varlık” (*esse habituale*) ya da “sonuç olan bir varlık” (*esse consequentiae*), bir başka deyişle üç zaman boyutunda ve her şeyde ortak *mantıksal* bir varlık biçimine göre bu şeyin eylemli bir varlığı vardır (bir başka deyişle: “vardır”) ya da eylemli bir varlığı yoktur (bir başka deyişle: “yoktur”).

Bacon birinci teoriye, *vaftiz ilkesi* denebilecek şeye dayalı doğrudan empozisyon semantiğiyle karşı çıkar: Sözde dilcinin, mantıkçının yaptığı gibi bir şeye *ilk kez* bir ad vermek, bu adı mutlak bir biçimde mevcut ve varolan, “anlamı olan” bir şeye vermektir; bu, çocukların vaftizi ya da bildik bir hayvana bir ad vermeye benzer. Gündelik mantıksal pratik ile sıradan dil öğreticisinin sözde ilksel pratiği arasında bir süreklilik çözümü yoktur. “Dillerin kökeni”, nesnelere adlarını veren ilksel toplumsal bir anlaşmanın, kolektif bir uzlaşmanın felsefi hipoteziyle de, Adem’e ilişkin teolojik hipotezle de doğru biçimde anlatılmamıştır. Daha doğrusu, dilin toplumsal düzeni içinde yer alan konuşan her öznenin ilk dil öğretmeni olduğu kabul edildiğinde, iki bakış açısı birbirini dışlamaz. Bu *belirsiz Adem dilbilimi* özel bir empozisyon teorisini gerekli kılar. Bacon, karşıtları gibi, “Sezar” benzeri bir sözcüğü göndergesinin eylemli varlığı dışında (aksi takdirde geçmişle ilgili söylem kesinlikle tutarsız olur) anlamlı biçimde kullanma olasılığını kabul eder, ama bu sözcüğün anlamının Sezar hayattayken kullanıldığı biçime göre kapalı ve belirsiz olduğunu ileri sürer. Bacon, bu tavrın anlamsız görünen sonuçlarını sınırlandırmak amacıyla, vaftiz ilkesine ikinci bir ilke ekleyerek empozisyon semantiğini yeniden düzenler: *sürekli yeniden empozisyon ilkesi*. Ona göre, sözcüğün her kullanımı bir “yeniden empozisyon”dan geçer: Sözcüklere, onları her kullanışımızda yeniden anlam veririz, dilin her ediminde referanslarını belirleriz. Her muhatabı ilk muhatap yapan bu yeniden empozisyon, bilinçdışıdır: “Ruhun duyarsız kaldığı bir süre içinde” olup biter; psişik sahnede en ön safta yer alan algılar ya da heyecanlar aracılığıyla karanlıkta bırakılmıştır. Bununla birlikte, “keyfi” ya da “düzensiz”

değildir, çünkü cümlelerin dilsel ya da dildışı sözce bağlamında, muhatap ya da dinleyici tarafından zımnıen uyarlanmıştır.

Bacon, 14. yüzyılda yoğun bir biçimde tartışılan empozisyon teorisinde, 20. yüzyılda semiyotikten psikolojiye, felsefeyle ilgili farklı disiplinlerin kesişme noktasında yeniden ortaya çıkan bir dil sorunsalının Ortaçağ'a özgü temelının beklenmedik bir özelliğini ortaya koyar. İkinci ve üçüncü teorilerinin tartışmasında ise, bizi ontolojinin kalbine taşır.

Varlık ve öz ayrımı ve ontolojinin krizi

Varlığın özden ve eylemli varlıktan ve –daha derinlemesine olarak– özden ve varoluştan ayrılması, Ortaçağ'ın önemli buluşlarından biridir. Bu, sıradan bir kurucu düşünce değil, öncelikle kurucu bir düşüncedir; çünkü bütün metafiziğı taşıyan bir yapı oluşturur. Bu konuda, *ousia*'nın, bir şeyin ya da bu şeyi gerçek anlamda “olgu olarak varlık” yapan şeyin varlığını oluşturduğına inanan Aristoteles'in en sağılam esinine sadık kalan Bacon, özün varlığı ile eylemli varlık arasındaki her türlü ayrımı dışlar. Ayrıca, geç Ortaçağ dönemini seferber etmekle kalmayıp, köklerini İslam topraklarındaki felsefe tarihi içindeki bir tartışmaya salan bir polemikte taraf olur.

Burada iki problemi karıştırmamak gerekir: bir yandan genel öz ve varoluş ayrımına ilişkin genel problem, öte yandan daha özel ve birincisi tarafından yönlendirilen özün ontolojik statüsü problemi.

Öz ve varoluş ayrımı problemi, metafiziğın Latin kökenli geleneğinde bilinmiyordu. Boetius, *quod est*'i yani “var olan”ı ve *esse*'yi yani varlığı kesinlikle ayırmıştı, ama onda, “varlık”ın anlamı, biçimdi. Onun ayrımının amacı, her şeyde özünü yani onu neyse o yapan ilkeyi ve varoluşunu yani onu olduğı *varlık* yapan ilkeyi ayırmak değildi; onun amacı, varlıklar ya da olgu olarak varlıklar arasında bazılarının niçin karmaşık, bazılarının ise (sözgelimi Tanrı) niçin basit olduğunu açıklamaktır. Boetius, *Hebdomades*'in 2. Kural'ında, varlığın olmadığını ya da daha doğrusu henüz olmadığını (*nondum est*) yani *bir şeyin var-*

lığı olmadıkça kesinlikle olgu olarak varlık olmadığını söylerken, varoluşla ilgili bir şey değil, biçimsel eylemlilikle ilgili bir şey söylüyordu: eylemlilik şeklinde gelişebilmek için bilinmesi gerekeni bilen bir süjeye ihtiyacı olan biçimsel varlık. Bu, en azından, varlığın tersine, “var olan”ın yani “kendisini var eden bir biçim aldığına” ya da onu “varlık yapan” bir biçim aldığına göre, olgu olarak varlığın olduğunu belirttiğinde, açık seçik biçimde ortaya çıkar. Boetius’un esas amacı, 7 Kural’da açıklanan Tanrı tezini güçlendirmek ve “basit olan her şeyin, varlığına ve var olduğu şeye” (daha doğrusu varlığı *esse*’ye, biçimsel eylemine ve aynı zamanda kendisi olan şeye) birlik içinde sahip olduğunu söylemek ve dolayısıyla 8. Kural’da formüle edilen ve “karmaşık bütünlük içinde ötekinin” biçimsel “varlık”, “öteki kendisi” olduğunu belirten yaratılmışın ontolojik statüsü tezini hazırlamaktır. Boetius, yaratılmış olanın içinde öz, Meinong’un varlık-gibisi (*Sosein*) ve varlık (*Sein*) arasında bir ayrım yapmaz, yaratılmış olan her şeyi bir biçimle birleşmiş, kendisinden ayrı, kendisini özel eylemiyle, bilgilendiren gücüyle varlığa taşıyan bir süje, *quod est* düşünmenin yollarını arıyordu.

Latinler, 12. yüzyıla kadar Boetius’un tezine hiç dokunmadılar, gerektiğinde onu yeniden formüle ettiler ve *forma essendi* olarak biçimin nedensel özelliğinin altını çizdiler. Örneğin Abelardus’un çağdaşı Gilbert de Poitiers, Boetius tarafından kullanılan kapalı, belirsiz *esse* teriminin yerine Fransızca’ya tam çevrilemeyen *quo esse*’yi getirmiştir: bir öznenin varlığa kavuşması; bir biçimin etkinliğine *katılma*.

Öz ve varoluş ayrımı, Arap Peripatosçuluğunun önemli yapıtlarının çevirileriyle Hristiyan Batı’ya girmiş, aşamalı yokoluştan zorunlu özdeşliğe giden karmaşık ilişkilerin Boetius’a özgü ayrımına ulaşmıştır. İlke olarak, iki ayrımın çakışması mümkün değildi; çünkü Boetius’un teorisi Platoncu katılım dünyasında etkindi. Buna karşılık, Araplardan miras kalan ayrım, *ousia*’nın Aristotelesçi teorisinin yeniden okunmasından geliyordu. Gene de, bu iki sistemin buluşması sonuç vermiş ve uzun yıllar boyunca ontolojinin gelişmesinin gizli aracı olmuştur.

Latin Ortaçağı'nın ve bu dönem aracılığıyla daha sonraki bütün felsefelerin kesinlikle etkilenmiş olduğu Aristotelesçi öz teorisinin yeni bir okumasını ilk öneren İbni Sina'dır. İbni Sina'nın tezi ilk bakışta Boetius'un ikinci kuralı dışında bir şey söylemiyordu, çünkü "varlığın (*ens*), bildirilmiş olduğunun dışında, eklenmiş bir düzenleme ya da kavramı (*intentio*) ifade ettiğini söyleyen" aksiyoma dayanıyordu. Onda, en azından görünüşte, bir varlık ve öz ayrımı söz konusu değildi. Dolayısıyla, İbni Sina'nın Latince çevirilerinin, bu kavramın anlaşılmasına katkısı olmamıştır, zira iki terimi kavramsal hatıta dilbilgisel olarak birleştirmiştir: Skolastik ontolojide, olacak olanı (*essentia*) göstermek amacıyla uygunsuz bir biçimde "şey" diye çevrilen *res* ve olacak olan şeyi (*existentia*) göstermek amacıyla, aslında "varlık"tan çok "olgu olarak varlık" diye çevrilmesi gereken *ens*, "her gerçeklik somut olmadığından, somutluğu (*Wirklichkeit*) gerçeklikten (*Realität*) ayıran" modern Alman felsefesi diline kadar uzanacak olan bir alan açılıyordu. Skolastik düşünce bu alanı daha açık bir karşıtlıkla yapılandırmış ve İbni Sina'nın *res*'ten anladığı şeyin "her şeyin özünden" başka bir şey (*aliquid*) olmadığını ve onun *ens* terimi aracılığıyla amaçladığı şeyin "bu öze eklenmiş bir şey olduğunu" ifade etmiştir. Bir şeyin, yani gerçekten var olanın ama aynı zamanda da sadece düşünülebilen ya da mümkün olan şeyin "gerçekliği" ve bu gerçekliğin somutluğu ayrılmıştır ve bunlar üçlü bir yapı içinde yer alırlar; skolastikler bu yapıyı *subiectum* (*aliquid* yerine), *essentia* (*res* yerine) ve *existentia* (*ens* yerine) sözcükleriyle ifade ederler. Bu adımı atmak için bir aşamadan geçilmesi gerekmiştir: Aristoteles'in *Metafizik*'ine ilişkin İbni Rüşt'ün *Yorum*'undaki İbni Sina tezlerinin eleştirisinin kabul edilmesi. "Bir" (*unum*) ve "varlık"ın (*ens*) yani skolastik dilde ilk iki aşkın terimin, şeyin özü'ne eklenmiş düzenlemeleri ifade ettiğini" söyleyen "İbni Sina'nın çok büyük ölçüde yanlışlığı" düşüncesini empoze eden, İbni Rüşt'tür. Bu ifade, İbni Sina'nın yandaşları için de karşıtları için de geçerli olmuştur.

13. yüzyılda "öze eklenmiş durum" olarak tanımlanan öz ta-

nımı, “varoluşun rastlantısallığı” teorisi şeklinde daha açık seçik bir biçimde yeniden formüle edilmiş ve “varlık, dışarıdan bütün özlere bağlanan bir rastlantıdır; çünkü onlardan hareketle onlara dönmez” diyen tez, genellikle İbni Sina’ya ve onu özetleyen El-Gazali’ye mal edilmiştir. Özellikle “yaratılmış her töz, öz ve varlıktan oluşur” diyen Thomasçı simgesel tezi güçlendirmeye yönelik Aquinalı Thomas ontolojisinin ilk temelini oluşturan, İbni Sina’ya özgü “varlığın öze göre rastlantısallığı”dır (*quod est* ve *esse* birliğini ifade eden Boetius’un tezinin yeni bir formülasyonu). Bununla birlikte, Thomas düşüncesinde skolastiğin “gerçek bir birlik” öğretisi başlığı altında yaygınlaştıracığı Aristotelesçi öğretinin temelini bulduğu kesindir: Varlık ve öz birliği, güç ve eylem birliğinin bir biçimidir ve varlık da “özün bir etkinliği” olarak tanımlanmıştır. Gerçek bir varlık ve öz ayrımı, varlığın tarihinin bir dönemine damgasını vuran bir metafizik figürü düzeyine yükselmiştir. Ancak Thomas’ın ona verdiği özgün biçimi içinde genel kabul görmemiş ve hatta bu şekliyle korunmamıştır. Thomasçı Okul, onu aşırı katılaştırmıştır: Gilles de Rome, öz ve varoluşun iki şey (*ut res* ve *res*) gibi olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmiştir. Başka bazı yazarlar da bu bağlamda ayrıntılara inmişler ya da hafifletmelere gitmişlerdir (Jacques de Viterbe, Henri de Gand, Godefroy de Fontaines). Siger de Brabant, Dietrich de Freiberg ya da Occamlı William gibi düşünürler ise, onu reddederek olgu olarak varlık, öz ve varoluş ayrımını basit bir dilsel farklılığa (*in modo significandi*) indirgemişler, adsal ya da sözsel aynı gerçekliği farklı biçimlerde yeniden oluşturmuşlardır.

Bacon varlık, öz ve etkin varlık ayrımını reddederken, gerçek birliğin karşıtları arasında yer alıyor, Siger ya da Dietrich gibi, gerçek etkinlik eylemi dışındaki bir özü kavrama olasılığına dayanan her ontolojiyi reddediyordu. Aristoteles “insan” (*homo*) ve “varolan insan” (*ens homo*) özdeşliğini ileri sürerken, Thomas’ın karşıtları Augustinus’un tanıklığına başvuruyorlar ve şöyle diyorlardı: “Bir öz, sadece varolduğu için özdür”

Özün yansızlığı ve saf objeler teorisi

Özün varlığı sorunu, ilke olarak varlık ve özün gerçek anlamda ayrılmasının reddedilmesiyle çözümlenmiştir. “Özün varlığı” kavramı kalıcı olabilmiş ve Bacon eleştirisinin ötesinde de tartışılmıştır. En özgün biçimi gene İbni Sina’dan gelir. *Esse essentiae* yandaşlarının çoğu, Meinong’un yansızlık ilkesi modeline göre özün yansızlığı ilkesi denebilecek ilkeyi benimsemişlerdir. *Indifferentia essentiae* teorisi, standart versiyonu içinde şudur: Yaygın bir terimle gösterilen, üç şekilde kabul edilebilir. Birincisi, dış duyarlı bir şey içindedir (*in re extra sensibili*); ikincisi, ruh içindedir (*in anima*); üçüncüsü, “daha önce verdiğimiz iki biçimden hiçbirinin özelliğini göstermez” ve bu bakımdan “ne tümel, ne özel, ne bireyseldir” Boetius’un *indefferentia* terimi, ona göre kendi içinde düşünülen bir öz olan ve paradoksal gözüken bu üçüncü statüyü açıklar: “Öz, dışarıda olma ya da olmama bağlamında da (sözcük anlamında, belli bir yansızlığı vardır) ve aynı zamanda özel olma bağlamında da yansızdır.” Bir başka deyişle, bir öz, kendi içinde ne geneldir (soyut genel bir kavram olarak) ne de gerçek anlamda tùmeldir, ama özel ya da bireysel de değildir ve ruhun ne içinde ne de dışındadır. Bacon, buna şu cevabı veriyor: Böyle anlaşıldığında, şey, olmayan şeydir; tek kelimeyle, hiç’tir.

Bununla birlikte, özün yansızlığı teorisini ilk ortaya atan İbni Sina, öğretisinin, çelişki ilkesini aşmadığını göstermeye dikkat etmiştir. Hareket noktası, herhangi bir özün, sözgelimi insanlığın özü (*humanitas*) ya da atla ilgili özellikler (*equinitas*) ve tùmellik kavramı (*intentio*) arasındaki ayrımdı. Atla ilgili özelliklerin, kendi içinde tùmellikten bağımsız bir tanımı olduğundan, İbni Sina’ya göre, rastlantı bağlamında “tùmellik atla ilgili özelliklere uygun düşüyordu” Bu nedenle “atla ilgili özellik sadece atla ilgili özelliktir ve başka bir şey değildir” (*equinitas est tantum equinitas*). Ona göre şunu söylemek mümkündür: “O, kendi içinde ne tektir ne çoktur.” Şunu söylemek ise mümkün değildir: “O ne duyulur gerçeklik içindedir, ne ruhtadır, ne eylem içindedir, ne de özünü oluşturması anlamında güç halinde-

dir.” Bir başka deyişle, özün, özelliği dışındaki bütün özellikleri, özün özellikleridir. *Birlik* özün bir özelliğidir: “Atla ilgili tanım içinde birçok şey bulunabildiğinden ya da bir araya geldiğinden, atla ilgili özellikler geneldir.” Bireysellik de bir rastlantıdır: “Ona bağlanan kesin özellikler ve rastlantılarla düşünüldüğü ölçüde özeldir, bireyseldir.” Kendi içinde *esas* olarak ne biri ne ötekidir: “Atlık kendi içinde atlıktan başka bir şey değildir.” Böyle bir öğretinin çelişki ilkesiyle bağdaşmadığını öne sürenlere karşı İbni Sina bir mantıkçı gibi cevap veriyordu. Eğer “biri, bizim, at konusunda çelişki ilkesi çerçevesi içinde cevap vermemizi isterse”, bir başka deyişle, atlık durumunun atlık durumu olarak A olup olmadığını sorarsa, ona şu cevabı vermemiz gerekir: Atlık, atlık durumu olarak A değildir (sözgelimi tümel) ve A olmamasının da atlık durumuyla ilgisi yoktur (tümel olmayan, yani özel). Dolayısıyla, İbni Sina çelişki ilkesine tecavüz etmiyordu. Tersine, obje dil düzeyi, “x olarak x A’dır” ya da “x olarak x A değildir” gibi ifadeler düzeyi ve metalojik düzey, [x olarak x A’dır] değil ya da [x olarak x A değildir] değil türünden ifadeler düzeyi arasında kesin ayrımlar yapar. Dolayısıyla skolastik dilde, özün yansızlığı teorisinin *de re* olarak değil *de dicto* olarak anlaşılması gerekir. Özün statüsünü gösteren çifte paradoksal olumsuzlama önermelerle gerçekleşiyordu: x olarak x şu ya da bu özelliğe sahiptir... x’in kendisiyle ilgili bir özellik değil, yani x olarak x’le ilgili değil, çünkü x olarak x sadece x’tir.

Dolayısıyla Bacon eleştirisi İbni Sina teorisine bulaşmıyordu. Bununla birlikte, İbni Sina’nın çelişki ilkesi argümanından etkilenmemesi, Latin yandaşlarının önermeli olumsuzlamadan basit olumsuzlamaya, mantıktan ontolojiye geçme konusunda ki adımı atmadıkları anlamına gelmez. Tersine, bu geçişle birlikte sorulan soru, bütün metafiziği ilgilendirecektir. Kendi içinde ele alındığında öze nasıl bir ontolojik statü verilecektir? Kendi içinde ele alınan bir öz, düşünce içinde ne tür bir zihinsel etkinlik gösterir? Scotçu “genel doğa” teorisi, özlerin gerçek ontolojik statüsünün yolunu açan metafizik bir cevap verir. Buna karşılık, Occamlı William’ın yorumu özün statüsü sorununu adsal tanımın basit mantıksal problemine indirger.

Dolayısıyla öz ve varoluş ayrımı Ortaçağ felsefesinde kısmen başka bir *kurucu düşünce*'yle bağlantılıdır: o dönemden beri “gerçekçi” denen görüş açısının ve “adcı” denen görüş açısının sürekli çatıştıkları tümeller sorunu.

Ortaçağ adcılığı (nominalizm) ve tümeller problemi

Özün üç durumu sorunsalını “tümeller tartışması” denen şeye bağlayan sıkı ilişki, Ortaçağ düşüncesinin geç Antik felsefeyi hangi noktaya kadar sürdürdüğünü ve alınan hangi kararlarda onunla birlikte derin kopukluklara işaret ettiğini gösterir. Özün ontolojik statüsü sorunsalının ortaya attığı problem sadece ontolojik değil, aynı zamanda bilgi kuramıyla ilgili bir problemdir. Kendi içinde özün yakalanması ya da deyim yerindeyse “sezgisi” var mıdır, eğer varsa, hangi koşullarda vardır? Olması gerektiğini ileri süren, özün üçüncü durumuna denk düşen teze göre, bireyin duyulur sezgisiyle de soyut, genel bir kavramın oluşumunu tamamladığı zihinsel etkinlikle de karışmayan, özel bir kavrama biçimi, tekil ve tümel, zihinsel etki ve ampirik varoluş arasındaki üçüncü bir ontolojik durumun tanınmasıyla gücül olarak programlanmıştır. Bununla birlikte, kendi içinde özün ontolojik statüsü probleminin tümeller teorisinin yeni-Platoncu bir versiyonunun uzantısı olduğu buraya kadar belirtilmemiştir. Aristoteles’in kategorilerini nesnelerden ya da basit sözcüklerden çok “noemler” olarak yorumlayan Antik filozoflara (Olympiodoros, ayrıca Ammonius ve Philopon) göre çeşitli cinsler vardı: nesnelerin içindeki cinsler ya da bireylerin “çoğulluğuna angaje olmuş” “fiziyojinin” yani “doğa bilimi”nin objeleri içkin cinsler, bir anlamda, bütünüyle zihinsel (noematik) bir varoluşla donanmış, mantığın objeleri ve “çoğulluktan eski cinsler” bir başka deyişle aşkın cinsler, “örnekler”, “teolojinin objeleri” “gelecek” cinsler. Simplicius, bu filozoflara göre Aristotelesçi kategoriler teorisinin “on cins”le ilgili olduğunu ve bunların mantıksal anlamda “sadece düşüncede var olan” “türev ürünler” gibi anlaşıldığını söyler (ona gö-

re, bu tez Stoacıların düşüncesine yakındır). Bu dikkat çekici tanımlama, felsefi sorgulamanın sürekliliğiyle ilgili yapının sonuçları olarak tanımlanabilecek şeyi gösteriyor. Açıkça görüldüğü gibi, dolaylı olarak İbni Sina'ya özgü "özün üçüncü durumu" düşüncesi, aşkın cinsler statüsünün bir sekülerizasyonu-
dur; çünkü bu durumun özelliği, –onlar gibi– ne şeylerde ne de ruhta olmaktır. Öte yandan, etkin tümelleri, objelerin çoğulluğunun doğal işaretleri gibi işlev gören basit zihinsel kavramlara indirgeyen adcı tavrın, sadece düşüncede var olan "türev cinsler" kavramı içinde programlandığı da açıktır. Ortaçağ ontolojisi, onu geç Ortaçağ'a bağlayan bir epistemolojik temele sahiptir. Adcı kavramsalcılık hiçten doğmaz, Aristoteles okumasında ve dünyayı kavrayışında, Antik felsefeden başlayarak, uzun zamandan beri, özelliklerini bilmediği bu üçlü yapı içinde belli bir hareket alanı yaratmıştır. Daha 13. yüzyılda, bir Arap kaynağı, İbni Sina ve bir "modern" Bizans kaynağı, İznikli Eustratos aracılığıyla Latinler, Antik döneme ait "tümelin üç durumu" teorisini tanımışlardır; buna karşılık, tümeller tartışması bir yüzyıldan beri azgınca sürüyordu ve "gerçekçi" ve "adcı" tavırlar büyük ölçüde biçimlenmişti. Bununla birlikte, Antik yorumlama, tanındıktan sonra dolaylı olarak kendisinden çıkmış olan şeyleri kazanmıştır. Tümelin üç durumu öğretisi, 20. yüzyıl tarihselciliğinin skolastik düşüncenin bir özelliği durumuna getirmek istediği *ante rem* (teolojik tümel), *post rem* (mantıksal tümel) ve *in re* (fizik tümel), geç Antikite'de Aristoteles ve Platon felsefelerini, Aristoteles soyut kavramlar öğretisini ve Platoncu ayrı idealar öğretisini ayıran sapmaya egemen olmak, daha sonra birinden ötekine aşamalı geçişi bilgi anlamında düzenlemek amacıyla gelişen bir üçlemenin bilinçli uzanımıdır.

Bu alanda El-Farabi'nin *İdrak Üstüne* adlı yapıtında yer alan uzlaşma öğretisinden yola çıkan "gerçekçilik" âlimi Albertus Magnus, bir epistemolojinin öncüsü olmuştur. Bu epistemoloji içinde, duyulur olanda kavranabilirliyi yeniden ele geçirme konusundaki çabalar; Aristoteles'in *Metafizik*'inin başında anlattığı kavramın ampirik olarak ortaya çıkışı ve bu çaba aracılığıyla kavranabilir olanlar; ve kavranabilirlik açısından yeterin-

ce zengin insani bir düşüncenin *esini*, onlara yönelerek, “bir madde içinde hiçbir zaman olmamış, olmayan” Biçimler tarafından “basitleştirilmek” üzere, süreklilikleri içinde Aristoteles dünyasından Platon dünyasına aşamalı bir yükselişi örgütlüyorlardı. “Kazanılmış idrak” (*intellectus acquis*) denen bu öğreti aracılığıyla, Albertus, hem tümelin üç durumu teorisine yeni bir atılım kazandırmış hem de yeni-Platoncu felsefenin yorumunu yönlendiren Aristoteles ve Platon arasındaki “senfoni” projesini uzatmıştır. Albertus’un yeni-Platoncu bilgi teorisi tümel ya da özün üçüncü durumunu (görmüş olduğumuz gibi, bunların ontolojik statüsü aynıdır) açıklarken soyut kavramın oluşmasından İdea’nın zihinsel tasarımına nasıl geçildiğini açıklamıyordu.

Roscelin de Compiègne ama özellikle Abelardus’la başlayan tümeller tartışması, Albertus’a rağmen, geç yeni-Platonculuğun getirdiği alternatifleri canlandırmakla kalmamıştır. Porphyrios’un bir sorular metni olan *Eisagoge*’si yeni-Platoncu soruları zımnen aktarsa da (“Cinsler ve türler sadece idraklerde ve çıplak olarak mı bulunur, yoksa ayrı olarak var olan maddeleri ya da maddedışı şeyleri mi oluştururlar?”; “Duyulur olan şeylerden ayrı mıdır, yoksa onların içinde midirler ve süreklilikleri nedir?”), Ortaçağcılar, Antikite’de gelen cevaplardan uzun süre habersiz olduklarından, kendileri yeni yollar açmak zorunda kaldılar. Bu nedenle, gerçekçilik ve adcılık karşıtlığı, terimin teknik anlamıyla sadece tümeller problemiyle ilgili değildir; geniş anlamda, ontolojik statünün bütün problemlerini kapsar. Genellikle *Adcılar* olarak bilinen 12. yüzyıl düşünürlerinin tezleri çok farklı konuları kapsıyordu: 13. yüzyıl başında *Positiones Nominalium*’u derleyen 7678 *Vatican Latin* manüskrisinde tümellerle ilgili olarak sadece üç tavır söz konusudur (“Cinsler ve türler olarak tümeller adlardır”, “Özelin dışında bir şey yoktur” ve “Bütün tümeller rastlantı kategorisiyle ilişkilidir”), ötekiler fizik (“hareketin olanaksızlığı”) ve ontolojiyle (“varlığın tekanamlılığı”) (iki tez Zenon tarafından geliştirilmiştir) ya da epistemolojiyle ilişkilidir (“her bilim kanıtlayıcıdır”). Aslında “adcılık” ve “gerçekçilik”in tarihselci kavramları çok çeşitli olguları kapsar.

Tümeller problemi, gerçekçiler ve adcılar arasındaki tartışmanın unsurlarından sadece biridir: Adcı, tümelin varlığını reddetmekle yetinmez –nesnel zihinsel bir kendilik olsa da– “özün gerçekçiliği”ni de reddeder: Duns Scot’un yeniden formüle ettiği biçimiyle özün yansızlığı teorisi; “olguların gerçekçiliği” (Gauthier Burley’in “gerçek önerme” [*propositio in re*] teorisi: Buna göre, zihinsel önermelerin son gösterileninin gerçek bir şey, B. Russel’in ifade ettiği anlamda *atomik bir olgu* olması gerekir) ve genel olarak “ideal objelerin gerçekliği” Gregoire de Rimini’nin “karmaşık bir biçimde gösterilebilen” (*significabile complexe*) teorisine göre, bir bilimin konusu, duyulur sezgiye verilmiş ve bir özel adla gösterilmiş, belirsiz, zihindışı bir özellik olamaz; bir özellik ve gerekli bir ilişkidir ve *ideal* şeylerin durumlarını, karmaşık bir ifadeyle yansıyan kavramsal bir yapıyı, gösterileni (her üçgenin üç açısı olması gibi gerekli ve değişmeyen bir olgu) ne özel bir üçgen ne de Platoncu üçgenlik Ideası olan *triangulum tria habere* (“üçgen-sahip olmak-üç-açı”) gibi Latince eylemli bir önermeyi tanımlar.

Yorumculuğun yerini her zaman tartışmanın aldığı geç Ortaçağ’da, her öğretiy engeller ve dirençlere karşı kendini dayatır, yeniden formüle eder, eleştirir, yer değiştirir, doğrudan tarihin verdiği temaların ve tezlerin hareketli bir birikimini yeniden düzenler. Aşamalı bir biçimde tüm edebi etkinliği kuşatan ve sonunda *Özetlemeler* türünü yok eden ve kanonik metinlerin (Pierre Lombard’ın *Sentences*’ından Aristoteles’in yapıtlarına kadar) okunmasında bile metne bağlı yorum yerine sorulu yorumu getiren *quaestio* yönteminin, 1280’lerden başlayarak ulaştığı sonuca göre, dinbilimcilerin ve filozofların düşüncelerini hem geliştiren hem kısıtlayan, düşünülebilen şeyin ufku her zaman çok daha sıkı biçimde canlı tartışmalara bağlıdır. Geç Ortaçağ düşünürü tam anlamıyla “modern”dir; çünkü çağdaşlarıyla gerçek anlamda dayanışma içindedir. Buradaki paradoks şaşırtıcı ama gerçektir: Tartışılan kişinin adının nadiren anıldığı bir dünyada, karşı tarafın gerçek anlamda sadece *quidam*’ın anonim özellikleri altında ortaya çıktığı bir yazın evreninde, her öğretiy, yerel bir *episteme* denebilecek olan

şeyden çıkmıştır: üniversite, fakülte, ulus, dinsel düzen. Duns Scot, Henri de Gand olmadan kavranamaz; Occamlı William da, Duns Scot ya da Henri de Harclay olmaksızın bir hiçtir: Burada söz konusu olan, kaynaklar ya da etkiler değil, entelektüel bir tekniktir ve bu tekniğe göre, her yeni düşüncenin son düşüncenin paraziti; her yeni yazının yazı dünyasındaki polemiklerin yeniden düzenlenmesi; her teorik çıkış yolunun kavramsal ortamın yeni bir oluşumu olması gerekir. Ortaçağ düşüncesi, bilginin *yeniden üretimi* içinde oluşmaz, genelleşmiş bir *rep-lik* içinde oluşur.

Burada ortaya felsefi bir üslup çıkar ve bu bağlamda 20. yüzyılın ikinci yarısının “analitik” filozoflarını hatırlamak gerekir: Onlar gibi, geç Ortaçağ düşünürü de “metinlerini az ya da çok kolektif bir çalışmayla geliştirir”; birçok metnin yabancı ya da rötuşlamalardan sonra gizli bir mozaik etkisi içinde, onlardan oluşan bir bütüne dahil edilen parçalardan oluştuğu düşünülürse, onlardan daha ileri gitmişlerdir; onlar gibi, metinlerin “çok kişili yazar”lar, hatta sözlü gelenekten derlenen bazı eserlerin öğrenciler tarafından kaleme alındığı (aktarıldığı, *reportata*), daha sonra hocaları tarafından düzenlendiği ve yayımlandığı (*ordinatio*) düşünülürse, onlardan daha ileri gitmişlerdir.

14. yüzyılda birçok “adıcılık” mevcuttur; Oxford Üniversitesi’nin, Paris ya da Orta Avrupa üniversitelerinin ve çeşitli Fransisken okullarının temsil ettikleri teorik mikro ortamlar içinde, birçok egemen sorunsal vardır. Tarihçilerin, Hegelciliğin siyasal dağılımı modeline göre yaptıkları sınıflandırmalar etiketlerden ibarettir ve içerikleri belirginleştirmekten çok, farklılıkları gösterir: Bir Gregoire de Rimini’nin (öl. 1344’ten sonra) ya da Hugolin d’Orvieto’nun (öl. 1373) “eleştirel-tarihsel” denen “sağ adıcılığı”, bir Pierre d’Ailly’nin (öl. 1420/1421) ya da bir Gabriel Biel’in “Williamcı” ya da “ılımlı mantıksal-eleştirel” denen “ılımlı adıcılığı”, bir Robert Holko’nun (öl. 1349), bir Nicolas d’Autrecourt’un (öl. 1350’den sonra) bir Jean de Mirecourt’un (öl. 1345) ya da bir Adam Wodeham’ın (öl. 1358) “modernist” ya da “radikal mantıksal-eleştirel” denen “sol adıcılığı”

Bu çeşitlilik karşısında, Ortaçağ adcılığı sorununa belli sayıda amaçta özgülleşmiş, eski öğretilerin gerçekleşme düzeyini ya da teorik sonucunu değerlendirme olanağı veren bir program tanımından hareketle yaklaşmak mümkündür. Cl. Panaccio da, H. Field programından hareketle üç önemli gereklilikleri sürerek bunu yapmıştır: doğal dillerin anlamsal özelliklerini bir iç tasarımlar sisteminin semantik özelliklerinden hareketle ya da mantıksal dille yeniden oluşturmak; bu mantıksal dilin cümlelerinin semantik özelliklerini, sentakslarından ve onları oluşturan terimlerin semantik özelliklerinden hareketle çıkarmak; mantıksal terimlerin semantik özelliklerini somut özel kendilikler arasındaki bazı doğal ilişkilere indirgemek. Bu temel, Occamlı Willam'ın tezlerinin büyük bölümünün kavramsal olarak eklemlenmiş biçimde sunulmasına olanak verir. Bununla birlikte, burada adcılığın özel bir versiyonu (Field'in versiyonu) ve tek bir *auctor*'un versiyonu (William'ın versiyonu) söz konusudur. "Adcılık" kategorisinin genel, tarihsel uygunluğu problemi –Occamlı William'ın kendisi için bile– bütünüyle değilse bile kısmen çözülmüştür; geriye, özellikle Williamcılıkta Hristiyanlıkla aynı temeli oluşturan, ondan, yok edilmeden koparılması mümkün olmayan ve natüralizm yönünde yani William'ın "entelektüel sistemi"nin içinde yer aldığı kabul edilen "natüralist hatta materyalist" ufuk içinde ilerlemeyen şeyi yorumlamak kalıyor.

Burada, başka birtakım olasılıklar içinde, hareket noktası olarak Ortaçağcılığın "yeni amaçları"ndan birine dayanılarak cevap verilebilir. Üniversite statülerinin ve sansürlerinin tarihi irdelendiğinde, adcılığın imajı Hristiyan teolojisinin Ortaçağ pratiğiyle derinlemesine bir birlik oluşturur. Örnek vermek gerekirse, 1340'ta Paris'te yayınlanan ünlü "adçı karşıtı" tüzüğün yasakladıkları, doğrudan doğruya yorum kavramına bağlıdır. Adcıların yanlışı, ifade tarzlarında bütünüyle kapsayıcı terimlerin semantiğinin kesin kurallarına uygun olmayan *auctores*'in tezlerinin yanlış olduğunu düşünmeleridir. Gerçek anlamın önceliğine yönelik gereklilik, burada, dili, bireysel aracılığıyla ampirik bir değerlendirmeye uygun olmayan her türlü ifadeden arındır-

mak isteğiyle buluşunca, adcı yorumlamaya göre, semantik olarak, kapsayıcı terimlerle doğrulanabilecek bütün cümleler yanlış görünür. Bununla birlikte, “otorite kabul edilen” metinlerin çoğunun, ancak uygun düşmeyen referanslar sayesinde anlamlı olabilen sayfalar içerdikleri açıktır (uygun olmayan ya da mecazi anlam). Dolayısıyla yorumun adcı pratiğinde ifşa edilen, mantıksal olarak iyi kurulmamış, karmaşık ya da yanıltıcı ya da neopozitif bir tavidir (*systematically misleading expressions*, G. Ryle). Yazarın eğiliminin analizinden çok, özel bir olgu olarak varlık, bir *supposito personalis* referansı gerekliliğine, mantıksal olarak iyi düzenlenmiş olmamakla birlikte, aktarabilecekleri anlamdan çok bildirilerin mantıksal biçimine, *intentio auctoris*’ten çok *virtus sermonis*’e dayanan bir yorumlamadır: “Paris Üniversitesi’nin sanat fakültesinde ders veren hiçbir hoca, kitabını okuttuğu bir yazarın çok bilinen bir önermesinin kesinlikle yanlış ya da gerçekte yanlış (*falsum de vitrute sermonis*) olduğunu söyleme cüretini gösteremez [...]. Aynı şekilde hiç kimse bir önermenin mutlak ya da gerçek olarak yanlış olduğunu söyleyemez; bunlar, terimlerin kişiye göre algılanmalarına göre yanlış olabilir” (*Cartulaire de l’Université de Paris*, II, no 1042). Dolayısıyla adcılık, kesinlikle, basit bir “uygun düşmeyen sonuç” ya da yorum dünyasına, metin açıklamasına bağlı bir neden yüzünden değil, felsefi ve teolojik bir nedenden dolayı eleştirilmiştir: İki yorum, iki okuma yöntemi, iki anlam anlayışı çatışır. Dolayısıyla 1340 Tüzüğü’nde, Luther’in *Theologus Logicus* eleştirisinde ele alacağı eleştirinin ortaya çıkmaya başladığı görülür. Söz konusu olan, inanca yer vermek için aklın haklarını kısıtlamak değil, o kadar *ethileyici olmayan* ama daha fazla *otantik* (*magistralia*’lardan çok *authentica*’lara yakın) olan bir yoruma yer vermek için mantıksal analizin haklarını kısıtlamaktır. Kısacası Kutsal Kitap, Kutsal Kitap’a verilmektedir.

Sonuç

Ortaçağ’da karşıtları üzerinde bile kalıcı etki yapan unsuru ön plana çıkarırken, gerçek bir olgunun sahte imajını düzeltmeye

çalıştık: onto-teo-lojik bilgide mantığın önemli yeri. Bu soruşturmada, başka alanlar da (etik ve psikoloji) yararlı olabilirdi. Etik, Abelardus tarafından günahın aslı üstüne derin bir teolojik düşüncede geliştirilen amacın ahlakının, yerini yavaş yavaş Duns Scot tarafından Tanrının kendisinin kurduğu düzene karşı her türlü müdahalesinin bütünüyle meşru olduğunun gösterilmesinin, yasaların özünün sadece hükümdarın özgür iradesiyle oluştuğu yönünde yeni bir *de facto* meşruiyet teorisine yol açtığı, yasaların statüsü üstüne bir düşüncede geliştirilen meta-etige bıraktığını gösterir. Psikoloji ise, Baba, Oğul ve Ruh'la simgelenen bellek, akıl, irade üçlüsünden oluşan tözsel işlemleriyle Teslisin "imaği ve kalıntısı" olan Augustinusçu bir ruh düşüncesinin, yerini yavaş yavaş çelişkili bir biçimde İbni Sina ve İbni Rüşt'ten miras kalan, daha sonra yeni bir biçimde, William'a özgü, tek ve aynı psişik gerçekliğin yananamlı terimleri olarak ruhun "yetenekleri" teorisi içinde geri dönen son insan düşüncesinin aşkın ilkesi bir "Arap" idrak teorisine bıraktığını hatırlatır. Karışan konuların çeşitliliği, bütüncül bir teşhisin gereklerini değiştirmemiştir. Ortaçağ düşüncesinin geç Antikite'den kopuşunda, kavramların, temaların ve felsefi problemlerin dinselleşmesi, felsefenin ve ilahiyatın metinsel verilerinin mantıksal analizin biçimsel mevzuatlarına ve oyunlarına tâbi olması eşzamanlı olarak etkili olmuştur. Ortaçağ düşüncesi, bu nedenle, felsefe tarihinde bir ara ya da aracı olarak değil, tam anlamıyla etkili bir "figür" olarak yer alır.

KAYNAKÇA

Genel Yapıtlar

É. Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge*, Payot, 1944.

K. Flasch, *Introduction à la philosophie médiévale*, Cerf-Éd. univ., "Vestigia", 1992.

A. De Libera, *La Philosophie médiévale*, PUF, "Que sais-je ?", 1989.

A. De Libera, *Penser au Moyen Âge*, Seuil, "Chemins de pensée", 1991.

A. De Libera, *La Philosophie médiévale*, PUF, "Premier cycle", 1993.

A. Kenny, N. Kretzmann ve J. Pinborg (der.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1982.

Engel, "La philosophie peut-elle échapper à l'histoire?" J. Boutier ve D. Julia, *Pasés recomposés içinde*. Autrement, 1995, s. 96-111.

J. Pelikan, *La Tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Croissance de la théologie médiévale, 600-1300*, PUF, "Théologiques", 1994.

Metinler

Anselme de Cantorbéry, *Le Grammarien (De grammatico)*, çev. A. Galonnier, *L'Œuvre de S. Anselme de Cantorbéry içinde*, cilt 2, Cerf, 1986.

Abélard, *Des intellections*, çev. s. Morin, Vrin, "Sic et Non", 1994.

Thomas d'Aquin, *Contre Averroès*, çev. A. de Libera, Garnier-Flammarion, 1994.

Roger Bacon, *Compendium Studii Theologiæ*, der. ve çev. (İngilizce) Th. S. Maloney (*Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, 20), Leiden-Köln, Brill, 1988.

Jean Duns Scot, *Ordinatio*, I, d. 3, q. 1-4; d. 8, q. 1-4 ve *Collatio* 24, çev. O. Boulnois, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, PUF, "Épiméthée", 1988.

Guillaume d'Ockham, *Commentaire sur le livre des Predicables de Porphyre*, Giriş: L. Valcke, çev. R. Galibois, Sherbrooke, 1978.

— *Philosophes médiévaux. Anthologie de textes philosophiques (xiii^e-xiv^e siècles)*, R. Imbach ve M.-H. Méléard yönetiminde, 10/18, "Bibliothèque médiévale, 1760", 1986.

O. Boulnois (der.), *La Puissance et son ombre*, Aubier, 1994.

Daha Ayrıntılı Bilgi İçin

J. Jolivet *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Cerf-Éd. univ. "Vestigia", 1994.

J. Verger, *Les Universités au Moyen Âge*, PUF, 1973.

M.-D. Chenu, *La Théologie comme science au xiii^e siècle*, Vrin, 1957.

É. Gilson, *Le Thomisme*, Vrin, "Études de philosophie médiévale", 1972.

— *L'être et l'essence*, Vrin, "Études de philosophie médiévale", 1962.

— *Constantes philosophiques de l'être*, Vrin, 1984.

I. Rosier, *La Parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique au xiii^e siècle*, Vrin, "Sic et Non", 1994.

Cl. Panaccio, *Les Mots, les concepts et les choses*, Bellarmin-Vrin, "Analytiques", 1991.

C. Michon, *Nominalisme. La théorie de-la signification d'Occam*, Vrin, "Sic et Non", 1994.

J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, "Épiméthée", 1990 [özellikle s. 9-154: "La métaphysique dans l'horizon scolastique"].

L. Bianchi & E. Randi, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Âge*, Cerf-Éd. univ., "Vestigia", 1993.

Ortaçağ'da Yahudi Felsefesi

France Farago

İskenderiyeli Philon'dan on yüzyıl sonra Müslüman uygarlığıyla temas eden Yahudi düşüncesi, kendisini, felsefe geleneği karşısında farklı bir konumda buldu. Yeni-Platonculuktan ve Aristotelesçilikten aldıkları, açık seçik ve basit şeyler değildi: Daha önce gördüğümüz gibi (bkz. c. 1, *Kurucu Düşünceler*) İbraniliğin özü, soyutlama düşüncesini yok sayan bir dil içinde ifadesini bulur. Söylemsel olmayan diyalektiği her zaman somut olandan hareket eder ve hiçbir formel mantık desteği olmaksızın, bize gerçeğin tümelliğini empoze eder. Sesin söze bağlı olması gibi, dile bağlıdır ve kendisini bütünüyle spekülatif bir sistem gibi ifade etmez; bir peygamber *vahyi* gibidir ve yolunu şaşıran insanlara adalet ve sevginin ahlaksal normunu hatırlatır. Yahudiliğin temeli Musa dinine inanmaktır. Bu dinde düşünce, kesinlikle yaşamdan ayrılmış değildir. Felsefi ifadeyle birleşmiş olan Talmud antropolojisi, bu birleştirici vizyona sadıktır. İnsandan istediği (filozof da olsa), sadece eylem içinde biri olmasıdır. 70 (Kudüs tapınağının yıkılması) ve 135 (Roma'ya karşı son Yahudi ayaklanmasının bastırılması) ulusal felaketlerinden sonra devletsiz ve tapınsız kalan, yenilgiye uğramış, kendi topraklarından bile sürgün edilen ya da çok eski bir diasporaya katılan Yahudiler, sözlü geleneklerini Kudüs ve Ba-

bil Talmud'larında topladılar (Mişna ve Gemara sözcükleri eğitim anlamına gelir); sürgün Yahudiliğine dönüşmüş olan her şeyi yıkılmış sistemden çekip çıkardılar: yaşam ve eylem yasaları *halakha*, entelektüel ve tinsel öğreti *haggada*. Kutsal Kitap düşüncesinin mirasçısı Talmud düşüncesi, miladın başında gelişmeye başladığından, özel mantık ve yorum yöntemlerini belli bir içine kapanma hali içinde üretmiştir (bkz. A. Chouraqui, *La Pensée juive*, s. 36-41). Yahudiler böylece hayatta kalabilmişler ve söz konusu düşünce Arap ve Hristiyan uygarlığıyla yüz yüze gelmiştir. İslam ülkesinde Yahudiler 900-1200 arasında görkemli bir dönem yaşamışlardır, bilimsel dilleri Arapça olmuştur (hemen hemen bütün Yahudi felsefi yapıtları Arapça yazılmıştır). Yahudi düşünürlerin Araplardan aldıkları söylemsel yöntemler, o döneme kadarki geleneksel Yahudiliğe yabancı kalmıştır. Bu bağlamda özellikle, "Tanrı konusunda söylem", "ilahiyat", "imanın derin gerçekliğinin" irdelenmesi (El-Gazali), "inancın akli" anlamına gelen Kelam önem taşır. (İsrail, Tanrıyla konuşuyordu, ona başvuruyordu, ama adı telaffuz edilemeyen Ondan söz etmiyordu.)

Yan yana ve çağdaş olan Arap ve Hristiyan felsefeleri gibi, Ortaçağ düşüncesinin de, iman ve akli uzlaştırma ve bunların ilişkisi üstünde düşünme olduğu söylenebilir.

Said bin Yusuf al-Fayyumi (882-942) ve rasyonel teoloji

Kelam'dan esinlenen Yahudi dinbilimcilerin ilki ve en önemlisidir ve Kelamın, Yahudiliğe oldukça yakın olan rasyonalist Mutezile versiyonunu tercih etmiştir. Mutezile, Tanrının birliği kavramını kesin ve tavizsiz biçimde irdeler ve özgür iradeni yana tavır alır. Said, Kutsal Kitap'ı Arapça'ya çevirmiş, çalışmasında tüm antropomorfist düşünceleri saf dışı etmiş, doğrudan doğruya Kutsal Kitap'ın Aramice versiyonunu (*Targum Onkelos*) izlemiştir.

Said'in felsefi sorunsal "çifte inanç" probleminden, bir başka deyişle, akıl ve vahiy ilişkilerinden hareket eder. Çifte inanç

teorisi, Said'in, tümünü yeniden ele aldığı Aristoteles'in epistemolojik anlayışına dayanır. İlk ilkelerin duyum ve sezgi yoluyla doğrudan tanınmasına ve türemiş bilimsel bilgiye dördüncü tipte bir bilgi ekler: "gerçek gelenek" yani ona göre gerçekliği ilk ilkelere (kanıtlanamayan) ve türemiş bilgiye (önergeleri akılla kanıtlanabilen) bağlı olan Kutsal Kitap ve sözlü gelenek. Dolayısıyla iman, "geleneksel olarak inanan"ın ya da "teorik olarak ya da anlayış olarak inanan kimse"nin işidir. Bu iki tip inancın aynı derecede mükemmel olduğunu söyleyerek, Kutsal Kitap'ın felsefi yorumunun meşruiyetinin temelini atmıştır. Karaizme (sözlü geleneği yani Talmud'u reddeden akım) karşı giriştiği polemik, ona, aklın Kutsal Kitap'a uygulanmasına karşı çıkanlara düşman olan yöntemini açıklama olanağı verir. Akıl, vahyin temel metafizik gerçeğinin ve ahlaksal gerekliliklerinin açık seçik biçimde ortaya çıkması için kendine yeterlidir. Ama niçin iki farklı gerçek biçimi? Akıl gerçeği kavrayabiliyorsa vahye ne gerek var? Tümünü aklın tümelliğinde buluşan Said'e ve Philon'a, İbni Meymun ya da daha sonra çok farklı bir biçimde Spinoza, daha sonra da Mendelssohn'a göre, cevap aynıdır: Sadece teoriye teslim olma özgürlüğü ve yeteneği olanlar, rasyonel inanca sahip olma ayrıcalığına sahiptirler. Bu olanaktan yoksun olanlar, aynı değerde ve eşit düzeyde, gelenekle kazanılan bir inançla yetinmek zorundadırlar. Said'e göre, Kutsal Kitap'ta Tanrı konusunda uygulanan antropomorfizmin amacı, başlangıçta, henüz yeterince aydınlanmamış bir halkı eğitmektir. Kendisi, özellikle *Inanç ve Kanılar Kitabı*'nda Tanrı fikrinin kesinlikle doğrulanmasına yönelmiştir.

Yeni-Platoncular

Yahudi yeni-Platonculuğu:

İshak El-İsraili (850'ye doğru-950)

Said'in akla başvurmasının nedeni teolojiye hizmet etmektir. İshak El-İsraili ilk "Ortaçağ Yahudi filozofu"dur. Özellikle hekim olarak ünlüdür ve en önemli yapıtları *Tanımlar Kitabı* ve

Unsurlar Kitabı'dır. Kendisinden sonraki düşünürler üstündeki etkisi sınırlıdır, ama yapıtlarının 11. ve 12. yüzyıllar Yahudi aydınlarının düşüncelerinin felsefi çerçevesini oluşturması ilginçtir. Bu çerçeve, genellikle basitleştirilmiş ve bir yandan İslam üzerinden yapılan geçiş aracılığıyla, öte yandan da özellikle Yahudilikte çok önemli ve yok edilmesi mümkün olmayan yaratılış kavramını felsefi olarak açıklama amacıyla kullanılan Aristotelesçi kavramların katılmasıyla sürekli elden geçirilmiş bir yeni-Platonculuktur. Onun düşüncesinde İbrani yaratılış fikri ("tanrısal irade"nin eylemi) ve yeni-Platoncu *sudur* fikri (gerekli ama iradi olmayan eylem) birleşir. Tanrı hammaddeyi ve ilk biçimi yaratır (bunlar, Aristotelesçi korpüsten alınmış kavramlardır). Gücün ve iradenin Tanrının özüne girişi ve maddenin yaratılışı –ve dolayısıyla iyiliği– Helenizm ve Yahudilikten miras kalan bütün düşünceler arasındaki kırılma noktalarıdır. Plotinos'a göre "madde bir gölgedir" ve bu gölge üstünde duyulur dünya "imajlar, saf görüntüler" biçiminde ortaya çıkar (*Enneades* VI, 3, 8). Yeni-Platonculuk, maddeyi gerçekdışılıkla vurur: Madde hiçliktir (II, 5, 4), hayalettir (ID, 5), "gerçek yalan"dır (II, 5, 5). Buna karşılık, El-İsraili'nin Tanrısı, bundan, insanı kendi imajına göre biçimlendirmek için yararlanır! Yaratıcı ilkenin (irade) içindeki amaç ve Tanrının bildirici gücünün damgasını taşıyan ve can veren dinamik itkinin etkinliği belirlendikten sonra, El-İsraili, yaratılışın kanıtlanmasını açıklamak amacıyla yeni-Platoncu *sudur* kavramına başvurur. İdrakten ruh doğar ve ruhun alt tarafından, içinde doğanın bulunduğu semavi küre doğar. Dolayısıyla karşımıza yenisinden, İdraki karakterize eden esas ışığın çıktığı hiyerarşize olmuş bir dünya vizyonu çıkar. Hiç kuşkusuz bu ışık, kaynağından uzaklaştıkça belirsizleşir, ama görünmez olsa bile, görülemeyen bir maddeyi dahi aydınlatır, cisimlerin içinden geçer ve bunları idrakin parlak ve mükemmel kaynağına bağlar. Ruhu, içinden çıktığı kaynağa doğru yönelten "ışığın bu metafiziği", "Yaratılış göklerin ihtişamının şarkısıdır" diyen İbrani düşüncesiyle örtüşür.

Malaga'da doğmuş, özellikle İspanya'da Zaragoza'da yaşamıştır. Bu kent, kendisinden sonra Yahudi felsefesinin merkezi olmuştur. Aynı zamanda şair (*Keter Malkhut* [Krallık Tacı]) ve filozoftur. Bütününü felsefeye ayrılmış olan yapıtı *Fons Vitae* (Hayat Kaynağı) ilk özü, yani Tanrı bilgisini işler. Ona göre, insan yaşamının en önemli amacı budur ve bu kitap Yahudi yeni-Platonculuğunun başyapıtıdır, ama İbni Cebron aşağı hipostatlarla her zaman daha az mükemmellik atfederek, Bir olandan hareketle duyulur olana doğru inmek yerine, "aşağı'nın her zaman yukarısının imajı olduğunu" düşünerek aşama aşama maddi olandan tinsel olana doğru, yaşamın kaynağına doğru, doğrudan doğruya duyulur olandan şeylerin derinliğine doğru yükselir. Yeni-Platonculuğun ilk eğilimi bir'den çok'a geçişi olabildiğince yaygınlaştırmakla ve mutlak birlik'ten sadece mutlak olandan çıkmış bir biçim için gerekli minimum çokluğu içeren tek bir öz çıkarmakla ilişkiliydi. Cebron'a göre, birleşmeleri yaratılmış olan her şeyi oluşturan madde ve biçim ikiliği doğrudan doğruya Tanrı'dan gelir. Üreme, güç olarak maddeden, eylem olarak biçime geçiştir. Cebron'un özgünlüğü, kavranabilir olan da dahil olmak üzere, varlığın bütün düzeylerinde biçimin getirdiği farklılaşmanın özü olarak madde-nin varlığını anlatmasıdır: Cisimle ilgili madde ve tinsel madde vardır. Sadece ebedî yaratıcı, bir değişim yeri olan maddeden yoksundur. Bu özgün düşüncenin çok sayıda Ortaçağ Hristiyan ilahiyatçısı, özellikle de Fransiskanlar üstünde derin etkisi olmuştur. Bununla birlikte, Tanrı ve yaratılış arasında aracı olan irade her şeyi harekete geçirirse de, tanrısal yaratıcılık keyfî değildir, Tanrının özündeki içkin yasalara tabidir. Irade-nin (dünyayla ilgili kuralları koyan) sık sık bilgelikle ve Cebron'un kendisini teslim ettiği Tanrı kelimıyla özdeşleştirilmesi, onun irade öğretisini *logos* düşünce tarihi akımına yaklaştırır. Bu bağlamda akla –yapıtlarının Arapça çevirisi olmadığı için onu tanımamış olmasına rağmen– Philon gelebilir. Plotinos, doğanın sessizliği üstünde durur; Cebron ve tüm Yahudi

otantik düşüncesine göre ise, dünya “konuşmaz” Cebren dünyayı açık bir kitaba benzetir; bu kitapta ilahi metin okunabilir: “Bütün biçimleriyle madde, önüne konmuş bir kitap gibidir; orada çizili işaretlere bakacaksın, düşüncenin aracılığıyla oradaki şekiller üstüne tefekküre daleceksin. İşte o zaman daha ötesini bilme umudun olacaktır.” Bu çilenin amacı, ruhun Kaynağına, Yaşam Kaynağına, Ebedi Yaşama, görünen ama kendisini hatırlamaya adanmış ve hatırlayan ve böylelikle ruhu ölümden kopan bu dünyadaki Işıkta İhtişam Tahtına dönüşür. Cennete ve üst dünyanın bilinmesi olan yaşam ağacına kavuşur. Cebren’a göre Kutsal Kitap’ın gizli anlamı, kavranabilir olanın araştırılması ve Tanrıya doğru manevi yükseliştir. Hiç kuşkusuz, Tanrının hiç tükenmeyen özünü, kestirilemeyen aşkınlığında bulmak mümkün değildir, ama yükselme arzusunu uyaran da budur. Gene bir yeni-Platoncu olan İbni Ezra, Tekvin konusuyla ilgili bir yorumunda, Yakub’un merdiveni konusunda Cebren’un bir yorumunu aktarır: “Haham İspanyol Salomon, merdivenin, yüce ruhun bir simgesi olduğunu ve Tanrının meleklerinin Bilgelik fikirleri anlamına geldiğini söyledi.”

Bahya İbni Pakuda (11. yüzyıl)

Pakuda’nın (Zaragozalı) yapıtları İspanya’yı özellikle verimli bir pota haline getiren kültürler buluşması alanında örnek oluşturur. *Kalbin Ödevleri Kitabı* kalbin ödevleri ve bedeninin ödevleri arasında ayırım açısından hiç kuşkusuz Mutezile çizgisindedir, ama niyet ve eylem ayırımının yerine saf içsellik dünyasının analizini, yeni-Platoncular tarzında insan ve Tanrı ilişkisinin analizini getirir. Kalbin gerçek ödevlerini ilgilendiren bu dünyadır. İnsani ilişkiler etığının önemini minimize etmez, ama bu ahlak onun için sadece ruhtan Tanrıya doğru uzanan bir iç düzenin açık seçik bir sonucudur. Etik, esas olarak ruhun arınmasıyla ilişkilidir ve ödevlerimizin, temelleri ve özleri anlaşılmadan tamamlanması mümkün değildir. Dolayısıyla her inananın ödevi, esasa indirgenmemiş din kurallarının irdelenmesinden çok, temel dinsel sorunları irdelemektir. Bahya ken-

di tinsel otobiyografisinde, kendi ortamını, kendisine göre çok normal olan aşırı yalnızlığını ve derin mistik deneyimlerini anlatır. Bu büyük din adamı, geleneğe inanan büyük kitleyi körler topluluğuna benzetir; herkes kendi yoldaşına yol gösterir, herkes, gördüğü tek insan olan mürşidini büyük bir güven duyarak izlemek zorundadır. Bahya, felsefi eğitimin, salt dış ödevler kaygısı içinde yıpranan Talmud eğitiminden önemli olduğunu söyleyebilecek kadar ileri gider. Çözümü, kitlelerin itaatinde görmez: Dindarlara, kitlelerden kopmamalarını ve onları gerçek Tanrı kültü eğitimine yönlendirmelerini tavsiye eder. Oysa Meymun, daha sonra da Spinoza, kitlelerin aydınlanma olasılığı konusunda kötümser olacaklardır...

Yuda Halevi (1085'e doğru-1141) ve metafiziğin aşılması

İlginç bir figür olan Yuda Halevi, hiçbir felsefe okulu içinde yer almaz, fakat düşüncesinin bazı yönleriyle yeni-Platoncu geleneğe yaklaşır. 1085'e doğru Toledo'da doğmuş, Güney İspanya'da hekimlik yapmıştır. 1140'a doğru Filistin'e gitmeye karar verir. Amacına ulaşp ulaşmadığı bilinmiyor. Kesin olan, 1141 yılından kısa süre sonra öldüğüdür. Cebzon'la birlikte Ortaçağ'ın en ünlü Yahudi şairidir. Felsefi yapıtı *El-Hazari'nin (İbranice Kuzari)* tam adı *Küçümsenen Dinin Savunulması İçin Temel ve Kanıt Kitabı*'dır. Kendisinden önceki rasyonalistlerin tersine, onun Yahudilik övgüsü bu dini rasyonel gerçeklikle özdeşleştirmeye değil, onun üstüne çıkarmaya dayanır.

10. yüzyılda İspanya'ya ulaşan dedikodulara göre, Hazar denizi kıyılarında yaşayan Hazarlar, Yahudiliği kabul etmişlerdi; kralları İslam dinini, Hristiyanlığı ve Yahudiliği inceledikten sonra gerçeği Yahudilikte bulmuştu. *Kuzari* bu din değiştirme olgusunu anlatır ve karşıt dinleri ve felsefi tavırları irdelene olanağı verir. Felsefe ve dini uzlaştırma amacı gütmeyen *Kuzari'nin* konu aldığı Hazar ve Yahudi üstadı arasındaki konuşma, bunların sınırlarını belirler ve dini öne çıkarır. Yayıdığı öğretilerin çeşitliliği nedeniyle görelilik gibi bir kusuru olan

felsefe, gerçek anlamda mutlak'a ulaşma iddiası içinde olamaz. Yahevi yeni-Platonculuğa ve Peripatosçuluğa hakkını verme çabası içinde olsa da, gerçeğin felsefi girişimi aştığını kesin bir biçimde ifade eder. Basit aklın söylemi, Tanrının kendisi olan, dile getirilemeyen ama dinselikle yaşanan, insan ve Tanrı arasında doğrudan birleşme olan gerçek konusunda yeterli değildir. Halevi, idrakin böyle bir birliği gerçekleştirmesinin mümkün olamayacağını ileri sürer; çünkü Tanrıyla birlik olma özlemi insanda doğuştan gelen bir yeti olsa da ve herkes bu düzeye ulaşmaya çabalasa da, özerk olduğunu sanan iradeci girişim başarısızlığa mahkûmdur. Tanrı, her zaman bizim onu arama girişimimizden önce gelir ve kendisini açınlar. Bu birlik ancak ve ancak Tanrıyla peygamberce bir buluşma sayesinde gerçekleşir; oysa filozof, peygamberinkinden farklı yolları benimsemiştir. Felsefe, insan aklının, Tanrıyla birleşme yolunu kendiliğinden bulabileceği iddiasındadır. Ama filozofların Tanrısı insanla ilgili hiçbir şey bilmez, insanla ilgilenmez; sadece kendisini tanır, bireyleri tanımaz. Kendi içinde hareketsizdir. Ona doğru yükselme inisiyatifi insanındır. Buna karşılık İbrahim'in, İshak'ın ve Yakub'un Tanrısı hareketsizlik içinde değildir ve duyarlı insanı kendisine kadar yükseltir. Aristoteles'in Tanrısında idrakin etkinliği vardır, İbrahim'in Tanrısını arayan ise coşkulu yürektir. Yunan mirası, en büyük ayrıcalığı olduğu düşünülen rasyonel ruhu aracılığıyla insanı duyularüstü bir dünyaya bağlarken, Yuda Halevi, dinsel deneyimin özel bir aygıtı olarak işleyen yüce bir gücün (Arapça Amr İlahi) varlığından söz eder. Peygamberler, Tanrı konusunda doğrudan bir deneyime sahiptirler ve bu deneyim, kavramsal felsefi Tanrı bilgisinden, sezginin doğrudan kesinliğinin, coşkulu bir yaşamın olmadığı söylemsel bir düşünceden farklı olması kadar farklıdır. Peygamberlerin Tanrısı dünyanın soyut yüce tanrısı değildir, her şeyin içinde olan canlı bir varlıktır ve her insanın kavrayışına açıktır. Bu kavrayışın dayandığı Tanrıda esrime bu yaşamla birlikte ebedî yaşamın keyfidir. André Néher'e göre Yuda Halevi "Pascal'in Yahudi öncüsüdür" Bu mutluluk filozofu, felsefe dilinde ifade edilmeyen ve ancak deney olarak yaşanabilen şeyi tanım-

lamak için, Kutsal Kitap sözlüğündeki “tatma” sözcüğünü tercih eder. Sadece deney, ondan yoksun olanı karanlıkta bırakan en yüce iç yaşamı yansıtmaya çalışarak, düşüncenin anlamının bilinebilmesine olanak verir.

Meymun (1135-1204):

Aristotelesçilik ve Yahudilik

Yapıtlarında, Yahudiliğin temel öğretileriyle Aristoteles düşüncesini yaklaştırma girişiminde bulunmuş olan Musa bin Meymun, Endülüs’ün Muvahidler tarafından fethinden (1148) önce Kurtuba’da doğdu. Muvahidler, Yahudilere işkence etme siyasetinde Katoliklerden önce gelirler, çünkü onları din değiştirme ve göç etme arasında seçim yapmaya zorlamışlardır. Kurtuba’nın fethinden sonra din değiştirmeyi kabul etmeyen Meymun ailesi, İspanya, Fas, Kudüs Hristiyan krallığında dolaşmış ve sonunda Mısır’da Fustat’a yerleşmiş ve Musa bin Meymun bu kentte ölmüştür. Bu Ortaçağ Yahudi-Arap hekim filozofunun önemli tıp ve ilahiyat yapıtları arasındaki iki önemli kitabı, bu güvensizlik, göç ve sıkıntı ortamında doğmuştur: bir yanda Yahudi yasalarının, ahlakının ve ilahiyatının sentetik ve düzenli bir bilançosu olan *Mishneh Torah* (1180); öte yanda Yahudi cemaatine değil, entelektüel elite hitap eden *Yoldan Sapanların Kılavuzu* (1190). Bu yapıt, felsefe ve vahiy arasındaki açık ilişkiyi çözmek amacına yönelikti ve bu sapmayla yoldan çıkmış olanlara rehberlik ediyordu. Bu bağlamda Meymun, bu iki gerçek biçiminin birliğine inancın egemen olduğu Said’in görüşünü takip etmiştir. Meymun felsefi amacını dinsel bir amaç gibi güşünüyordu: dinsel inanç felsefenin getirdiği aklın ışığına taşınmış bir bilgi biçimi olduğundan, vahyin içeriğine içeriden sahip olmanın yolu olan, felsefi anlayış düzeyine bağlı, içten dinsel inanç.

Meymun felsefesinin merkezi *a priori* Tanrıyla ilgili antropomorfik dilin kuralsızlığı ilkesine dayalı kutsal nitelikler teorisi-
dir. Meymun, *Yoldan Sapanların Kılavuzu*’nun giriş bölümünde

şöyle der: “Bu kitabın amacı, öncelikle vahiy kitaplarında görülen bazı sözcükleri açıklamaktır” (Fr.: Verdier Yay., s. 10). Meymun’un felsefi bağlamdaki sözcüklerinin hepsi tanrısallığa duyarlı bir boyutun uygulanmasıyla ilgilidir: vizyon, kelimeler, durum, organlar ya da eylemler. Dil, kaçınılmaz bir teolojik engeldir; metnin anlamı Tanrı ve insan arasında bir “örtü”dür. İnsanların dilinde ifadesini bulan Kutsal Kitap, ampirik bir gerçeklik söz konusuymuş gibi, Tanrıya bir cisim niteliği atfeder (“Çünkü insanlar genel olarak varoluşu, sadece özel olarak cisimde kavrayabilirler” (s. 61). Kutsal Kitap alegorilerle konuşur; çünkü sıradan, basit bir dil, duyulur olabilenin üstüne doğrudan doğruya nüfuz edemediğinden, duyulur bir düşünce gereğine ihtiyaç duyar. Meymun da “Torah’ın sözlerinin içi”ni ve “her alegorinin dış anlamı”nı (gümüş bir ağa benzeyen) ayırır. Sözün “iki yüzü” vardır. Kimi zaman ışık, alegorinin gerçekliği kuşattığı gölgeyi dağıtır; kimi zaman da örtü, gerçeği ışıktan gizler ve bizi “derin bir karanlığa” gömer (s. 13). İçteki ışık, anlayan birinin yüzünü değiştirirse de, “ışığı asla görmeyen, karanlıkta dolaşan, yürüyen” bir yığın insan vardır (s. 13). Sözün iki yüzü, iki Torah düşüncesini getirir: biri *Yoldan Sapanların Kılavuzu*’nun hitap etmediği “sıradan insanlar”ın Torah’ı (s. 13), öbürü derin anlama ulaşabilecek sınırlı sayıda insan için tinsel anlamlı olanı (ve Meymun’un siyasal düşüncesinde bu sınırlı sayıda insan ötekilerden sorumludur; bu durumda Torah araçsal bir nitelik kazanır...). “Her dilde anlatımın sınırlandırılması söz konusuysa” (s. 133), sözcüklerimiz Tanrının açıklanmasına uygun düşmüyorsa, ideal olan “susmak ve aklın algılamalarıyla sınırlandırılmaktır” (s. 139), Mezmurların esinini izlemektir (Tanrı için “sessizlik övgüdür” [65,2]). İnsanların ortak karakterleri dolayısıyla sessizliğe ulaşmak mümkün olamadığından, Meymun, Tanrının özünü açıklama iddiasında bulunan, olumlu niteliklerin negatif aktarımını işleyen olumlu nitelikler formülasyonuna yasak getirir. Böylelikle her türlü pozitif tanımları (totolojik olan dışında: Tanrı, Tanrıdır) dışlayan mutlak, basit bir öz olarak arı bir Tanrı kavramına ulaşır ve bu bağlamda, Arap Aristotelesçiliğinin özümsemiş olduğu biçimiy-

le, yeni-Platoncu geleneği izler. Ama tanrısal olana pozitif nitelikler mal etme anlamına gelen, Tanrının, kendi özüyle benzer niteliklere sahip olduğunu söyleyen *kelam* teorisini reddeder. Birlik ve varoluşun biçimsel tanımlamaları da Tanrının pozitif nitelikleri gibi düşünülemez; çünkü bunlar Tanrıda onun özüyle birlik oluştururlar. "Varoluşu, onun gerçek özüdür; özü varoluşudur" (s. 132). "Varoluşun nedeni yoktur... Bu, Tanrının zorunlu bir varoluş olduğunu kanıtlar" (s. 132). Dolayısıyla varoluş, yokluğunun kabul edilmez olduğunu söylemenin daha doğru olacağı Tanrının özüne eklenmiş rastlantısal bir olay olamaz (s. 135). Dolayısıyla aslında söz konusu olan yoksunluğun olumsuzlanmasıdır. "Olumsuz nitelikler, düşünceyi Tanrı konusunda inanılması gereken şeylere doğru yönlendirmek için kullanılması gereken şeylerdir; çünkü bunlardan hiçbir çokluk gelmez ve düşünceyi, insanın Tanrıyı kavramasının mümkün olduğu şeyin sonuna kadar götürürler" (s. 134). Meymun ve yeni-Platoncular için, Tanrı anlaşılmaz ve gizemli bir varlıktır. "Ne olduğunu kavrayabilen, sadece Tanrının kendisidir" (s. 136). Kesinlikle ve özellikle anlaşılmaz ve gizemli olduğu için Tanrıdır. Tanrının ne olduğunu bilmiyoruz ama *olan olduğunu* biliyoruz. Yanlış ve uygunsuz tanımlamalardan kaçtıkça, Tanrının, sadece Tanrının nedeni olduğunu ve *mutlak biçimde* farklı olduğunu, ampirik varoluş için geçerli olabilen bütün düşünce kategorilerimizin üstünde olduğunu anladıkça, Tanrıyla ilgili bilgilerimiz artar. Ama bütün mükemmellikleri aşan Tanrının özü bilinmese ve dolayısıyla pozitif olarak dile getirilemese de, Tanrıdan gelen etkiler, eylem niteliklerinin dile getirilmesine olanak verir. Kutsal Kitap ilahi özün şu ya da bu eylemini bildirdiğinde, onu iradeye bağlamak gerekir; çünkü Tanrı, yaratıcı kelimeleri etkili olur. Meymun'un nitelikler öğretisi, yeni-Platoncu Bir'i yeniden biçimlendirir ve bu bağlamda amacı, etkinliği açık seçik biçimde amaçsal ve amacına ulaşmış olarak kavranan Kutsal Kitap'ın yaratıcı Tanrısının ifade edilmesini sağlamaktır. Meymun burada, Aristotelesçilikle ilke olarak çatışır. Aristoteles'in Tanrısı yaratıcı bir Tanrı değildir; yüce, etkin enerjisini oluşturduğu, ama üretmedi-

gi ve ilgilenmediği, yaratılmamış ve ebedî bir kosmosun ebedî ve hareketsiz hareket ettiricisidir. Düşüncenin düşüncesi, dünyayı düşünmez, kendisinden başka bir şey düşünmez. Meymun'un özgünlüğü, dünyanın kökenine özgü bir doğaüstü dinamizmin derin İbrani sezgisi aracılığıyla yaratılmış teorisine dayanarak, akıl ve dogmatik bildiri çatışkısını aşmaktır. Felsefenin, dünyanın sonsuzluğunu kanıtlayamaması gibi, sözcüklere bağlı olarak yorumlanan *Tekvin* metni de, *ex nihilo* yaratılışı, alegorik bir yorumun Yunan tezi anlamına da indirgeyebileceği olgusal bir gerçeklik gibi kesinleyemez. Dolayısıyla yaratılış şeması, kayıp bir *başlangıcı* işaret etmeye değil, *nesnelerin radikal kökeni*'ni düşünmeye ve ifade etmeye yönelik bir girişimdir. Meymun, yaratılışı gerekli bir sudur sürecine ya da doğanın içindeki dinamizme indirgenemeyen tanrısal etkinliğe başvurarak kavranabilir kılmak için doğal ve doğaüstü düzenlerin ayrılmasına başvurur. İsrail düşüncesinin belirgin özelliği, bu enerji ve yaratıcılıktır: bu düşüncüyü dünyanın nedeni ve amacı olan tanrı güçlü bir biçimde oluşturmuştur ve onunla sürekli ve uyanık bir ilişki içindedir; tek tek tanıdığı yaratıklarıyla da ilişki içindedir çünkü bilgeliğiyle uyum içindeki iradesi bunları dinamik bir biçimde oluşturan yasaların kaynağıdır ve o bu yasaları "elinde sımsıkı" tutar. İnsana gelince, bilgi yoluyla ulaştığı Tanrı ona, Tanrı sevgisi heyecanının ötesinde ruhun selametini ve ebedi yaşamı sağlar.

1200'den sonra İslam ülkesindeki Yahudi felsefesi, kökten ci ve baskıcı Muvahidler rejimi altında, Müslüman hoşgörüsünün gerilemesiyle darbe yemiştir. Yahudi düşüncesi, bundan böyle Hristiyan topraklarında gelişecektir. Provence Yahudi cemaatinden Samuel Ibn Tibbon 1204 yılında Meymun'un *Yoldan Sapanların Kılavuzu*'nu İbranice'ye çevirmiştir; böylece bu cemaat içinde üstadın ardılları ve yorumcuları (Moïse de Narbonne [1300-1352], Isaac Abrabanel [ö. 1508]) ortaya çıkmış, ama aynı zamanda da köktendinci bir tepki dönemi başlamıştır. Üstadın yapıtları aracılığıyla yüceltilen "felsefe"ye tepki olarak muhafazakâr ve dindar bir hareket başlamış, dinsel

düşünce alanında felsefeden yararlanmayı yasaklamıştır. Neyse ki, bu direnç kırılmış ve Sefarad din düşünürlerinin büyük bölümü inanç sorunlarını en yüksek düzeyde formüle edebilmek için felsefeye başvurma alışkanlıklarını sürdürmüşlerdir. Öte yandan, 12. yüzyılda çok yoğun çeviri çalışmaları da yapılmıştır; Hristiyanlar için Latince, Yahudiler için İbranice çevirilerle, Yunan, Arap ve Yahudi kültürlerinin bilimsel ve felsefi kazanımları Avrupa'ya aktarılmıştır. 13. yüzyıl başında, Yahudi felsefesi İbni Rüşçülükten etkilenmiştir. Bu bağlamda Gersonide'nin (1288-1344) adını anmak gerekir; kendisi, yaratılışı maddenin sonsuzluğuyla bağdaştırmış ve negatif teolojiyi reddetmiştir. Ona göre, Tanrının nitelikleriyle insanın nitelikleri aynıdır, ama yaratıklar bu nitelikleri ancak tanrısal varoluşa katılarak kazanabilirler. Bunlar Tanrının kendisinde vardır. Ahlak da İbni Rüşçülük doğrultusunda yön değiştirir, geleneksel insan özgürlüğü ifadesinin yerini kuşatıcı bir tanımlamalar ağı alır. Son olarak, Gersonide'nin Tanrısı, yani yüce Biçim, aynı zamanda yüce Düşünce'dir ve türlerden başka bir şey tanımaz, bireysel varlıklara yayılamaz ve bunları ayırt edemez.

Burada çoğu zaman gözden kaçırılan bir düşüncenin gelişmesine katkıda bulunan çok sayıda düşünürün adını vermek mümkün değildir. Bununla birlikte 15. yüzyıl başında, İspanya'da zulüm döneminde Yahudi düşüncesine yeni ve modern bir içerik kazandıran Hasdas Crescas'tan (1340-1410) söz etmek gerekir. Aristoteles fiziğiyle ilgili cüretli eleştirisi sayesinde modern doğa bilimleri ve doğa felsefesinde öncü olmuş, Ortaçağ Yahudi felsefesinde Aristotelesçi olmayan, bütün dağınık kavramların sistemli bir biçimde işlenmesini üstlenmiş ve bir iyilik ve Sevgi teolojisinin yolunu açmıştır. Eleştirisi, kendi içinde felsefeye karşı değil, Aristotelesçiliğin egemen skolastiğine ve içerdği olumlu özellikler arınmasının zararına gelişen dinin aşırı entelektüalizasyonuna yönelmiştir.

13. yüzyıldan itibaren, uluslar İsrail'i dışladıkça, İsrail içine kapanır, hayatta kalma gücünü mistik unsurlarda bulur. Özellikle 1492'de İspanya'dan kovulduktan sonra yeniden zulüm ve göç olgusuyla karşı karşıya kalan Yahudiler, yavaş yavaş din-

bilimcilerden ve filozoflardan kopacaklar ve kendilerini yeni bir dilde ifade edeceklerdir: içerdiği bilgilere, gerçeğin söylemsel bir yöntem aracılığıyla mantıksal, kavramsal analiziyle ulaşılabilen mistik geleneğe dayanan Kabala dili (başyapıtı, 13. yüzyılda yazıldığı düşünülen *Zohar*'dır). Filistin'de Isaac Louria'nın ve Bohemya'da Praglı Maharal'ın 16. yüzyılda geliştirdikleri son derece yoğun mistik düşünce sistemleri, iki yüzyıl boyunca Yahudi cemaatleri için referans oluşturmıştır. Moses Mendelssohn'la birlikte, kökleri çok eski bir geleneğe uzanan ve modernliğe açık yeni bir felsefi akımın ortaya çıkması için, 18. yüzyılın çalkantılarını, Almanya'da aydın monarşisi döneminde gettonun açılmasını beklemek gerekecektir.

KAYNAKÇA

- Maimonide, *Le Guide des Égarés*, 1996.
- G. Vajda, *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge*, Paris, 1947.
- C. Sirat, *La Philosophie juive médiévale en terre d'Islam*, Presses du CNRS, 1988.
- *La Philosophie juive médiévale en pays de chrétienté*, Presses du CNRS, 1988.
- J. Guttman, *Histoire des philosophies juives de l'époque biblique à Franz Rosenzweig*, Gallimard, 1994.
- S. Trigano, *La Demeure oubliée*, Gallimard, "Tel", 1994.
- A. Neber, "La Philosophie juive médiévale", *Histoire de la philosophie*, cilt 1, Gallimard, "Bibl. de la Pléiade", 1969.
- A. Chouraqui, *La Pensée juive*, PUF, "Que sais-je ?", 19, PUF, 1994.
- M.R. Hayoun, *Maïmonide et la pensée juive*.
- *Maïmonide*, PUF, "Que sais-je ?", 1987.
- A. Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maïmonide: un dialogue exemplaire*, Cerf, "Patrimoines", 1988.
- G. Scholem, *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, Cerf, "Patrimoines Judaïsme" *La Kabbale et sa symbolique*, Payot, 1966.
- C. Touati. *Croyances vraies et croyances nécessaires* in *Hommage à Georges Vajda*, s. 169-182.
- *La Pensée philosophique et théologique de Gersonide*, Gallimard, "Tel"

İslam Felsefesi

Claude Cals

“Felsefe nedir?” sorusu, bir dünya düşüncesi geliştirmek isteyenler tarafından daima sorulmuştur. MS 12. yüzyıldan 17 yüzyıla kadar Ortaçağ’ı ve Safevi Rönesansı’nı oluşturan beş yüzyıl, felsefeye çok özel, Batı düşüncesinde ender görülen bir güç kazandırmıştır. Biz, bu özgünlüğe ışık tutmaya çalışacağız.

İslam düşüncesi birçok etkinin çalkantılı bir buluşmasıdır. Teorik ağırlık yalnızca Yunan mirası ve Kuran teolojisi arasında paylaşılmaz. Bu buluşmada Zerdüşt, Sufi, Şii ve simya gelenekleri de yer almıştır.

Bu karşıtlıklar, kuşkusuz birbirlerini etkilemiş ve kendilerini *Kuran* yorum ve açıklamalarında sürekli hissettirmişlerdir. Söz konusu olan, rasyonel spekülasyon ya da *falsafa*; skolastik teoloji ya da *kelam*; ve tinselliğin en güvenli yolu Sufi ya da Şii mistiği arasındaki ayrımdır. Birincisi, Aristotelesçi ve yeni-Platoncu felsefeye dayanır ve rasyonalist bir görüş açısını savunur. İkincisi, kesin bir egzoterizme uyarlanan literalist bir konumu destekler. Sonuncusu ise, aklın çok ötesinde yüreğin ve coşku deneyimlerinin yönlendirdiği ezoterik bir perspektifi açığa vurur. Bu etki mücadeleleri içinde gözlemlenebilecek tek şey, basit bir akıl ve inanç mücadelesi şemasıdır. Her şey bu şekilde olup bitmemiştir: çünkü her yanda –rasyonalist ve mistik bir

çatışma altında– teorik ve mistik çalışmalar sürdürülür; kavramlar konusunda gösterilen çabalar etkili olur; farklılıklar yer değiştirir ve özgün bir felsefe yapma biçimi ortaya çıkar.

Batı geleneği bunu çoğunlukla gözden kaçırdığından, bu düşüncenin çerçevesi 12. yüzyıl rasyonalizminde kalmıştır. Teorik silahlar Aristotelesçi katagorilere yakınlaştıkça, Batı, mücadeleye tutkusuna kapılır. Kazanan kimdir? Felsefeyi yok eden El-Gazali mi, felsefeyi yok etmek isteyen yok eden İbni Rüştmü? Bu konu o kadar önemlidir ki bütün öteki sorular dışarıda kalır.

Oysa bizim göstermek istediğimiz, yöntem kaygısıyla (teorik yol ya da derin düşünce veya kendinden geçme yoluyla) düşüncenin durmaksızın bir varlık metafiziğini arama, sorgulama ve derinleştirme peşinde olduğudur. Düşüncenin gerçek amacı budur. Ontoloji, rasyonel, teolojik ve mistiğin sürekli gerilimleri altında İslam düşüncesinin temel direği olarak kalmıştır.

Bunun özgünlüğünü anlamak için, bizi davet ettiği, baştan çıkarıcı kavramsal yolculuğu kabul etmemiz gerekir. İbni Sina'ya göre, *felsefe*'den *teozofi*'ye bir kaymayı kabul etmemiz ve Batı disiplininin bilmediği ontolojik bölgelere yanaşmamız gerekir. Doğru, Batı'nın metafizik geri dönüşüdür.

Bu dönemin kapsamı, bizi bazı kısıtlamalar yapmaya zorladı. Bu nedenle, bazı yapıtların temel kavramlarını aktarmayı tercih ettik. Bunlar aracılığıyla, belli bir dönemde Yunan etkisini üzerinden atan bu düşünce üstündeki Avrupa karartmasını derinlemesine inceleme fırsatını bulacağız. Ve aynı zamanda, hiç kuşkusuz, o arkaik soruyu yeniden soracağız: Felsefe nedir?

Felsefenin yok edilmesi

İbni Sina felsefesi, esinlediği eleştiri ve aktardığı projeyle bu beş yüzyıllık düşünceye egemen olmuştur. Bu düşünce, 12. yüzyılda El-Gazali ve İbni Rüştm tarafından getirilen iki büyük karşıt akımı somutlaştırır.

Tus'ta doğan İranlı düşünür El-Gazali (450/1058-505/1111) düşüncelerini kuşku deneyimi çevresinde eklemler. *El-Mun-*

hızı Min Ad-Dalal (Sapıklıktan Kurtuluş) başlıklı teorik otobiyografisinde “karışıklıklar içinde hak yolunu bulma” konusunda yaşadığı zorlukları anlatır. İnançlar “denizi”nde herkes “elinde olan”la mutlu olur ve kurtulduğunu sanır. Böyle bir özgürlük, sistemli bir kuşkuculukla yok edilmelidir. Skolastik *ke-lam* yolu, İsmailî inancı ve felsefe yolu deneyleri geçememiştir. Hepsi de “kuşkulara yol açar” ve pürüzsüz bir kesinlikten uzaktır. El-Gazali’ye göre kesinliğin, açık seçikliğin organı akıl değil, gözdür. Her entelektüel deneyim, “güven veren” samimi bir kabullenmeyi getirir. Gerçeğin ölçütünün, bilimi hatadan uzak tutması gerekir.

Bu ölçütten güç alan El-Gazali *Makasid-ul Felasife*’de (Filozofların Amaçları) Platon ve Aristoteles’in mirasçıları olan Farabi ve İbni Sina’nın bütün tezlerini inceler ve *Tehafüt-ül-Felasife*’de (Filozofların Tutarsızlığı) bunların çelişkilerini kurallı bir biçimde ortaya koyar. Aynı eleştiriler *Sapıklıktan Kurtuluş*’ta ve *Kıstas el Mustakim* başlıklı mantık eserinde de sergilenmiştir.

Eleştiri üç noktada toplanır: dünyanın yaratılışı problemi, kutsal bilim problemi ve diriliş problemi.

El-Gazali, Plotinosçu, ebediyen Tanrıdan gelen bir dünya anlayışını ve Tanrının, ilk neden olarak özü varoluşa dönüştürdüğü Aristotelesçi anlayışı reddeder. Farabi’nin esinlendiği birincisi, *Kuran*’ı sakatlar; İbni Sina tarafından yeniden ele alınan ikincisi ise, amaçsal bir animizme bağlıdır. Oysa Tanrı, tam bir özgür iradeyle var ettiği dünyayı aşar. Bu dünya varolmayabilirdi. İbni Sina, Tanrının eyleminin Tanrının kendisi gibi sonsuz olduğunu söylerken ve bundan, dünyanın da sonsuz olduğu sonucunu çıkarırken; El-Gazali, ona yaratıcı, dolaşısıyla yenilikçi ve bu eylemden bağımsız özgünlüğü reddetme eleştirisini getirir. Dünyanın bir başlangıcı vardır. Bununla birlikte, bundan Tanrının kronolojik anlamda önceliği anlaşılmamalıdır; çünkü bu, zamanın yaratılışından önceki bir zamanı varsaymak anlamına gelir. Tanrının mutlak aşkınlığı başlangıç da olsa, özel bir anın varlığı olasılığını reddeder. Yaratıcı eylem zamandışı ve biriciktir. Sürmez ve yenilenmez; çünkü Tanrı, dünyanın bütün anlarını bir anda ortaya atmıştır. Tanrı-

sal özgürlük hiç kuşkusuz mutlakdır: Bir yanda olgusal neden-
sellik yok olmuştur, öte yanda ise tanrısal irade onun tercihi
içinde belirlenmiştir.

Ayrıca El-Gazali, belirsizlik gibi anlaşılan maddenin çelişki-
sini gösterir; çünkü bu madde yaratılmamış olduğundan, ke-
sinlikle düşünülemez. Öz ve madde, insan aklının oluşturduğu
tümellerden başka bir şey değildir. Sadece tekiler var olduğun-
da, gerçeğin ölçüsü olamazlar. Dolayısıyla İbni Sina, Tanrının
bilinmesinin özel değil genel olduğunu söylerken, hayal kur-
muş olur. Bütün bilimlerin, bilen öznenin birliği içinde bilinen
objelerin çoğulluğunu içerdiğini fark etmemiştir.

Son bir yanlış nokta, filozofları bir hatalar dizisi içinde gös-
terir: öldükten sonra dirilme ve cennet ve cehennemnin varlığı.
Bunlar ölümsüzlük ya da “geri dönüş”ü sadece ruh için kabul
ederler. El-Gazali’ye göre kesin bir yeniden doğuş vardır. İbni
Rüşd tarafından yeniden ortaya atılan ve Sühreverdi tarafından
yenilenen bu problem, çözümünü, ontolojik olarak Molla Sad-
rettin Şirazi’yle bulacaktır. *Tehafüt-ül-Felasife*’nin başında yer
alan ve aslında bir düşünce sisteminin temellerini atması gere-
ken bu eleştiriler, kesinlikle kalıcı olamamıştır. Bu eksiklik El-
Gazali’nin yapıtlarında görülen uyarıcı gerçek ölçütünün değiş-
mesinden kaynaklanmıştır. Bir esinlenme onun “kalbini İslam’a
açar” ve onu kuşkudan kurtarır. Her dışın (*zâhir*) bir içi (*batın*)
vardır; her egzoterizm bir ezoterizm içinde anlam bulur. El-Ga-
zali’nin düşüncesi, yeniden Tanrı sevgisini merkeze alır. *Dinin
ihya edilmesi*, mümini tanrısal mahremiyete kadar yönlendirme
amacını taşır. Kesin uyarıcı katılımın kesin biçimi budur.

Tanrıyı bilmek eğitim ve öğretimle kazanılan bir ilim değil-
dir, bir vizyondur (rüya). Tanrı –iç bakışla– aracısız olarak gö-
rülür, tıpkı onun bizi gördüğü gibi. Dünya hayatı ve getirdiği
tutkular vizyonumuzu bozar. Tanrıyı “önünde örtü, perde” ol-
madan düşünmek için kendimizi bütünüyle unutmamız gere-
kir. Oysa bu, ancak sevgi sarhoşluğu içinde mümkündür ve an-
cak böylelikle Yunan’a özgü teorik anlamının dışına çıkan de-
rin düşünce insanı alıp götürebilir. Sevgi bu dünyada da, öbür
dünyada da tükenmez; çünkü Tanrıyı arzulamanın sonsuzlu-

ğu Tanrının sonsuzluğunu gösterir. “Tanrıyı sevmeye mutluluğu ölümle bitmeyen bir sonsuzluktur.” *Tevhid* ya da Tanrının birliğinin kabul edilmesi, anlamını, yaratılanın Tanrıyla özdeşleşmesinden değil, varoluş ve hareket verdiği eylemle özdeşleşmesinden alır. İnsan, sevgisiyle, tanrısal eyleme ve yaratıcının eserleri dolayısıyla hissettiği hoşnutluğa katılır.

Felsefe karşısındaki kazanımlar sezgisel ve ateşli bir Tanrı ilişkisinin temelini oluşturur. Kalp, yani “Tanrının bilinmesinin merkezi olan zihin”, bundan böyle, kesinliğe sevmenin mahremiyetini katacaktır.

Felsefenin rasyonalist savunması

Felsefenin yok edilmesi projesi kırılıktır; zira yaratıcısından kaçan bir paradoksa dayanır. Radikal bir güçsüzlüğün eklenmiş olduğu akıl, nasıl olur da kendisini yok etme gücüne sahip olabilir? Rasyonel teori, yok edilmesi mümkün olmadığından, gerçeğin tek yolunu oluşturur. İbni Rüş’ün cevabının genel argümanı budur. *Tehafüt-üt Tehafüt* (Tutarsızlığın Tutarsızlığı) felsefenin sadece tepkisel bir savunması değil, Endülüslü birçok düşünürün ulaştığı canlı bir rasyonalizmdir.

İbni Bacce (521/1118-533/1138)

İbni Bacce, Aristoteles üstüne birçok yorum ve en ünlüsü *Tedbir’ül-Mütevahhid* (Yalnız İnsan) olan çok sayıda risale yazmıştır. Münzevi, etkin akılla birleşmiştir ve öteki münzevilerle birlikte mükemmel bir toplum oluşturabilir. Münzevi yaşamın etapları, yeni-Platoncu Aristotelesçiliğe dayanır. Münzevi, Farabi’nin filozof-imamı gibi, bir maddenin biçimini bozan maddi kavranabilirliğin soyutlayıcı bilgisinden, kavranabilir, saf sezgisel bilgiye, yani ayrı akıllara yükselir. Bu geçiş sırasında, kavranabilirliğinin anlaşılmasıyla kendini tanımayı öğrenir. Maddeyi tanımasına olanak veren İdea’dan, İdea’nın İdea’sına gider. Ama İbni Bacce, Farabi’den farklı olarak, mistisizmi reddeder. İnsan sadece kendi çabasıyla, kendisini, dolayısıyla etkin Ak-

lı tanıyabilir, bilebilir. Bu yolla ulaşılabilen derin düşüncenin sağladığı mutluluk, bu insanı inzivaya teşvik eder. Sühreverdî, *Kıssatu'l-Gurbeti'l-Garbiyye* (Batı Gurbetinin Öyküsü) adlı yapıtında insanlar arasında kendisini yabancı hisseden, cüretli düşünceleriyle hiçbir zaman anlaşılmayan “garip” kavramını yeniden ele alacaktır.

İbni Tufeyl (öl. 580/1185)

Batı İslamiyetini doruğuna ulaştıran Muvahhitler İspanya'sından İbni Tufeyl adlı başka bir düşünür, El-Gazali'nin tezlerine karşı çıkar ve kesinlikle rasyonaliteyi savunur. *Hayy bin Yakzan* adlı felsefi bir roman yazmıştır. İbni Sina etkisinin açıkça görüldüğü bu yapıtta “uyanık ve dikkatli olan” Tanrı'dır. Başlık, kişiler ve “aydınlatıcı felsefenin esini” projesi ondan alınmıştır. Anlatı gelenegini yeniden ele alan Sühreverdî, bu felsefeyi geliştirecektir. İbni Tufeyl'in kesin inancı, gerçeğin ancak “teorik araştırmalar yoluyla” bulunabileceğidir. Coşku veren “hafif tat” ancak daha sonra bulunabilir. Bu Sufi kavramı, tinsel gerçekliklerden “tat alma” olanağı veren iç anlamı belirtir. El-Gazali'ye yöneltilen eleştiri, onun mistisizminden çok, felsefeye saldırmasına ve açık iç'le gizli görünüşü sürekli karıştırmasına yöneliktir. İbni Tufeyl'e göre, felsefe kendi dönemine kadar söylemsel olanı (önermelere dayanan) aşamamış, aşabildiğinde ise, bunu nasıl gösterebileceğini bilememiştir. Romanın bize bunları göstermektedir.

İssız bir adada bulunan Hayy (“canlı, yaşayan”), İbni Bacce anlayışına göre, bir münzevidir. Hiçbir insanla hiçbir ilişkisi olmamıştır. Hatta İbni Tufeyl, onun kendiliğinden, spontan olarak doğduğunu düşünür. Kendi çabasıyla birçok şey öğrenen Hayy ilk fizik kavramlarını edinir, sonra maddeyle biçimi ayırt eder ve tinsel bir dünyaya kadar yükselmeyi başarır. Kendi aklını keşfeder, insanın gerçek özü ve benzetmek için çaba harcadığı (düşüncenin biricik yaşamı aracılığıyla) tanrısal varoluş konusunda bilinçlenir. Dile getirilmesi mümkün olmayan bir coşku ve esriklığe ulaşır.

Yakın bir adada yaşayan Absal kendisini huzurlu bir manevi yaşama vermek için inzivaya çekilmeyi arzular. Absal, derin düşüncelerden gelen bir akli ve anlayışı temsil eder. Hayy'la buluşması, münzevinin bilgisinin aktarılan bilgiye uygun olduğunu gösterir, ama onun bilgisi daha berrak bir sudur. Absal, dinin, bir iç vizyonun sembolik dışsallaşması olduğunu anlar. İkisi, bütün insanları eğitime girişiminde başarısız olurlar. Adalarına dönerler ve gerçeğin mükemmelliğine ve dolayısıyla mutluluğa sadece bazı kimselerin ulaşabileceklerine inanırlar.

Yüce bilgiye götüren yöntem, dindışı tutkuların bırakılmasını gerektirir. Etkin aklın zihni aydınlatması bu koşula bağlıdır. İbni Tufeyl'e göre, akıl ve vahiy tam anlamıyla uyumludur. Tek bir gerçeği ifade ederler. Bununla birlikte, felsefe, El-Gazali'nin kuşkulandığı sınırlarla hiç ilgisi olmayan sınırlarla kuşatılır. Bağnazların karanlık inançlarını aydınlatmayı başaramaz. İbni Rüşt de aynı uyanıklığı gösterecek, bunu bir idrak hiyerarşisi içinde sistemleştirecektir.

İbni Rüşt (520/1126-592/1195)

İbni Rüşt'ün, Kral Ebu Yakup Yusuf'un huzuruna çıktığı günün öyküsünden, İbn Tufeyl'in onun hocası olduğu anlaşıl-maktadır. Bununla birlikte, aralarındaki önemli bir farklılık, El-Gazali'ye karşı yürüttükleri ortak muhalefeti dengeler. İbni Rüşt katı kurallara bağlı bir Aristotelesçilik adına, İbni Sina'nın tezlerinden ayrılır ve kesin bir rasyonalizmden yana tavır alır.

İbni Rüşt'ün çok sayıda yapıtı vardır. Aristoteles üstüne çok sayıda risale ve fizik üstüne denemeler, etkin akıl ve idrak problemi üstüne risaleler, din ve felsefe uyumu üstüne üç risale yazmıştır: *Fasl-ül Makal*, *Keşf* ya da *Dinsel Dogmaların Kanıtlanması* ve ünlü El-Gazali'ye yanıtı *Tehafüt-üt Tehafüt* (Çöküşün Çöküşü). Ayrıca birkaç tıp ve siyaset kitabı da vardır. Bütün düşünce sistemi, Aristoteles'e, "insanın mükemmelliği" modeline dayanır. Bazı noktalarda, özellikle ilahiyat konusunda Aristoteles'ten ayrılır. Bağlılığı reddeden, ama sadakati devam ettiren bu sapma, Aristotelesçiliğe Yunan'dan çok İslami bir hava verir.

İbni Rüşî'ün çözmek istediği en önemli soru, İslam'a sürekli sorulan sorudur: akıl ve inancın uzlaşması. İbni Rüşî, felsefeye hak ettiği değeri vermeye ve teorik etkinliğini kazandırmaya çalışır. Beş nitelik öğretisine (*vacip, haram, mustahak, mekruh, mu-bah*) ve 88. Âyet'in (17-18, "Göğün ve yerin krallığını düşünmediler") yorumuna dayanarak, kaçınılmaz özelliklerini kanıtlar: Eskilerin kitaplarının incelenmesi de zorunludur; çünkü amaçları "kesinlikle, ilahi yasanın bizi ulaştırmak istediği amaçtır." Böylece *Fasl-ül Makal* okumanın saflığını ve felsefi alıştırmayı kanıtlar. Bunlar İslami ödevin tamamlayıcılarıdır. Arınmanın geçerliliğini sağlayan enstrüman yararlandığı arınmayı da geçerli kılar ve bu enstrümanın bağlantılı bir olguya ait olup olmadığının irdelenmesine gerek yoktur burada. İbni Rüşî'ün yapıtları bu arın (dır) ma kaygısından hareketle anlaşılmalıdır.

Bu bağlamda felsefenin basitleştirilmesi pek mümkün değildir. İbni Rüşî, *Hayy bin Yakzan*'ın verdiği dersi hatırlar ve üç tip argümanın Aristotelesçi ayrımına başvurarak, onu derinleştirir: kanıtlayıcı, diyalektik ve inandırıcı. Bir idrakler hiyerarşisi oluşturur. Kanıtlayan insanlar ya da filozoflar, *Kuran*'ın açık anlamının altında ezoterik anlamını bulurlar. Bilgisiz, inanca seslenen insanlar sembolik figürlere önem verirler. Diyalektik argüman getiren insanlar ise, daha fazlasını anlamazlar, ama yorum yapmaktan da kendilerini alamazlar. Ayrılıkçılık ve belirsizlik yaratanlar, ilahiyatçılardır. *Kuran*, "mucizevi bir şekilde" bu üç okumaya olanak verir ve bunların oluşturduğu yelpaze, kutsal metne asla ihanet etmez. Bununla birlikte, asla bir düşünce kapasitesinin üstüne çıkmamalıdır. Retorik, diyalektik ve kanıtlama karıştırıldığı takdirde, El-Gazali gibi sapkınlığa düşülür. "Sapkınlığa davet eden sapkındır. *Kuran*'ın, anlayış düzlemlerinin çoğulluğunu oluşturan temel gerçekliğinin birliği, kimilerinin burada görmek istediği çifte gerçeklik öğretisini yalanlar. Felsefe dinle bağdaşmakla, zorunlu bir şey olmakla kalmaz, aynı zamanda en doğru ifadedir.

Meşruiyetini kazanarak, El-Gazali ve İbni Sina'nın hatalarını düzelten bir teoloji, bir kozmoloji ve bir psikoloji oluşturması gerekir.

İbni Rüş, Aristoteles çizgisinde, şeylerin hem duyulur hem de kavranabilir olduklarını gösterir. Kavranabilirlikleri Platonculuğun ve yeni-Platonculuğun hatasını kanıtlar: İdea'ların yaşamları ayrı değildir; tümeller bireylere katılır. Duyulur her töz, biçim ve maddenin ürünüdür, belirleyici bir eylem ve tanımlanmış bir güçtür. Eylem onun var olmasını, güç ise gelişmesini sağlar. Oluş ve gelişme, "hareket etmeyen hareket etmiş", "hareket etmeyen", "hareket etmiş" ve "hareket eden" varlıkları kapsayan neden sonuç ilişkisine göre hiyerarşize olmuş bir hareket ontolojisini gerekli kılar. Bu son kategori, saf eylemdir. Hareketin etkisi mükemmeldir, dolayısıyla ebedîdir. El-Gazali'ye karşıt dünyanın sonsuzluğu böyle açıklanır.

Bununla birlikte Tanrı ve dünya –İbni Sina'nın söylediği gibi– karşılıklı olarak birbirini belirlemez; çünkü bunun olabilmesi için Tanrının eylemlerinin gerekliliği şarttır. Tanrı, kendi dışındaki her nedenden bağımsız bir iradeyle, ilk nedendir. Kozmoloji, bize hareketsiz hareket ettiricilerin ya da saf eylemlerin sadece hareket etmek için varolduklarını öğretir. Bunlar hareket ettirdikleri küreler gibi hiyerarşize olmuşlardır. Her biri, kendi arzusuyla, eylem için ya da bağlı olduğu saf akıl için hareket eder. İbni Sina'nın sandığının aksine, kürelerin ne anlamları ne de imgelemleri vardır. Arzularının yeri idrakleridir. İlk hareketsiz ve ayrı hareket ettirici, ilk akli oluşturur. Mükemmel birliğiyle evrenin birleşik varlığını meydana getirir. Her akıl kendini bildiğinden, nedenini de bilir. Özerk olan ilk akıl, sadece kendini bilir; dolayısıyla her gerçekliği de mükemmel bir biçimde tanır. Bu, El-Gazali ve İbni Sina'yla ayrılığın ikinci önemli noktasıdır. Aristotelesçi teolojide olduğu gibi, İbni Rüş'ün Tanrısı da mükemmeldir, her zaman eylem halindedir, ebediyen kendisini düşünür ve bu kendini düşünme etkinliği içinde en eksiksiz mutluluğa ulaşır. Kendini düşünmeyle bütün ötekilerin bilinmesi mümkün olduğundan, İbni Rüş, İbni Sina'ya karşı ilahi bilimin genel olabileceğini, El-Gazali'ye karşı da tikel olabileceğini kabul etmez. Bu insani ölçütler uyumsuzdur. İlahi bilim ölçüsünü burada bulmaz; çünkü onda sonlu ve sonsuz karışmıştır. Tanrı her şeyi bilir; çün-

kü bu her şey onda fazlasıyla bulunur: Onun bilimi yaratıcıdır. Bir başka tartışmalı nokta, İbni Rüş'tü İbni Sina'dan ayırır. İbni Sina, ayrı saf akıl ve göksel küre arasına bir *anima caelistis* koymuştur. İbni Rüş't, bu seçici şemayı reddeder. Göksel ruh, küreyi kavrama arzusunun eğretilmesinden başka bir şey değildir. Henry Corbin bu olumsuzlamaya "metafizik felaket" der; çünkü *Malakut* [melekler] dünyasını, aktif imgelemle algılanan özerk görüntüler dünyasını yok eder. Burada Doğu ve Batı'yı ayıran belirleyici bir dönemeç vardır. "Doğu" düşüncesi, o olmasa, kendini "sürgün"e gönderilmiş kabul edeceği bu ontolojik katmanı üstlenecektir. Batı, onu tanımayacaktır. Ayrılık karşılıklıdır: Doğu, karanlık Batı'dan kaçır; Batı'ya girilmesi mümkün değildir.

Nihayet varlıkların yaratılması süreci anlayışı İbni Rüş'tü, İbni Sina'dan bir kez daha, ama artık Aristotelesçi olmayan argümanlardan hareketle ayırır. Aristoteles'e göre, nihai neden olarak Tanrının hiçbir değıştirici etkisi yoktur. İbni Sina da "bir'den sadece bir çıkar" (*Ex uno non fit nisi unum*) ilkesini benimsemiştir. İbni Rüş't ise, Bir'den, doğrudan doğruya belirsiz bir çokluk çıkabileceğini kanıtlar. Dokuz ayrı akıl, Tanrıdan gelen hiyerarşik düzen içinde birbirlerinin nedenleridir.

Kozmoloji bir psikolojiyi ve bir antropolojiyi destekler. Canlı varlıkların biçimleri, onlara, tanımlanmamış hammaddeyi düzenleyen etkin akıl aracılığıyla verilmiştir. İnsan ruhu bu biçimlerden biridir. Nedenine doğru meyleder ve arzu aracılığıyla onunla birleşir. Etkin akıl, bütün insanlarda aynıdır. İbni Sina'da bu uyum kalıcı değildir. Bu uyum insanda, kavranabilir olanları kabul edebilen pasif bir idraki gösterir. Bununla birlikte, algının olabilmesi için etkin aklın edilgen idraki aydınlatması gerekir. Bu aydınlanma, bir ruhtaki etkin aklın tikelleşmesinden başka bir şey değildir. İbni Rüş't, İbni Bacce'nin psikolojisini hatırlar. Bu psikoloji, ona, ruhun ölümsüzlüğü problemini çözme olanağı verir. El-Gazali'ye karşı, dirilmenin olanaksızlığını ileri sürer; İbni Sina'ya karşı çıkararak bireysel, kavranabilir bir tözün yaşayabileceğini yadsır. İnsanın ölümsüzlüğü, bireyde etkin akla aittir ve ölümsüzlüğü içinde ölümsüzdür.

İbni Rüş t felsefesi düşünce tarihinde belirleyici bir aşamadır. Hem eleştirildiği hem de hayranlık uyandırdığı Avrupa'da kalıcı bir etkisi vardır. Albertus Magnus, Aquinalı Thomas ve Raymond Lulle, dünyanın sonsuzluğu tezine, bilimler teorisi ve hiyerarşisine saldırırlar; Siger de Brabant ve Boetius, daha sonra 14. yüzyılda Dante ve Padova lı Marsilio, onun düşüncelerinden esinlenmişlerdir. 16. yüzyıla kadar durum böyle sürüp gitmiştir. İbni Rüş tçülük, pek çok yorum akımı içinde, övgülere ve saldırılara neden olur, bütün Avrupa'ya yayılır, 16. yüzyıl İtalya'sında gerilemeye başlar.

Öte yandan, bu felsefe Batı'yı da bitirir: Onunla birlikte ontolojik bir yapı da yıkılır ve Batı sahnesinden kaybolur. *Mundus imaginalis*'in, madde ve düşünce arasındaki bu aracının sadece Doğu düşüncesinde bir yeri vardır artık. Batı, hiçbir zaman imgeleme böyle bir güç tanımayacaktır.

Tanrının çekici aynası

Felsefenin bu savunmasının getirdiği ontolojik kırılma, rasyonalizm ve özellikle Sufi mistisizmi arasındaki ayrılığı radikalleştirir. Batı, El-Gazali ve İbni Rüş t arasındaki kavgayı unutmaz. Doğu'nun bundan haberi yoktur; o, din bilimleri içinde Sufiliğe hak tanıyan "İhya"ya (canlandırmak, yeniden hayata kavuşturmak) bağlıdır.

Bu terimin kökeni, dünyadan el etek çekmişlerin giydikleri yün giysidir (*suf*). Bu hareket, 9. yüzyıla doğru Bağdat'ta ortaya atılan ilk teorik temellere dayanır ve 10. yüzyıldan itibaren İran'da gelişir.

İslam'da Tanrı kendisini göstermez, Kelamını açıklar. Sufilik, bu sınırı aşmayı ve sevgi yoluyla ilahi birliğe ulaşmayı umut eder. Muhammed'in büyüleyici göğe yükselişi (*miraç*) Sufilerin yöneldikleri örnek durumdur. Bu yolda ilerlemek, sadece kişisel deneyim rehberliğinde *terra incognita* 'da (meçhul bir alan) maceraya atılmak değildir. Sevgi kavramını teorik olarak kabul edilebilir kılarak kavramsallaştırması, El-Gazali'ye bir şey katmamıştır; çünkü Tanrıyla birleşmek, sınır, anlam, metafizik

yükümlülükler açısından sorunlar yaratır. Titreyen Hallac'ın "En el hakk"ı ("Ben Hakk'ım") 922'de (H 216) hayatına mal olmuştur; zira teofanik (tanrının insana görünmesiyle ilgili) ifade anlaşılamamıştır. Ve bu anlaşılamama durumu, analitik ya da açıklayıcı temelin ne kadar eksik olduğunu gösterir. Sevgi mistiği, belki de *res philosophica*'ya bütünüyle yabancı değildir.

Şirazlı Rûzbihân (522/1128-606/1209) 12. yüzyıl boyunca bunu kanıtlamaya çalışmıştır. İnsanlara yöneltilen sevgi duygusu ve Tanrıya yönelik coşkulu duygu arasında en küçük bir fark görmez. Burada sevgi kavramı, El-Gazali'de olmayan birliğine kavuşur. Onun yapıtlarının, dönemin Endülüs rasyonalizmince anlaşılması mümkün değildir. Bunlar teorik ve spekülatif derinlikleri olan yapıtlardır. "Ayna" ve "örtü" kavramlarının anfibolojik hareketi içinde, optik ve tinsel anlamda bir düşünce metafiziği görülür.

Şerh el-hucub ve el-ester fî makâmât ehl el-enver ve-l-esrar ve *Kitâb-ı 'Abhar el-'âşıkîn*, bir hadisi ve bir özdeyişi yorumlar: Birincisi, "Ben gizli bir hazineydim; tanınmak istedim; onda öncelikle kendimi tanımak amacıyla yaratılışı yarattım"; ikincisi ise, "Kendisini tanıyan Tanrısını da tanır"dı. Yaratılış anı, Tanrıyı arzulama anıdır. Gerekçesi mükemmellikten yoksunluk değil, bilinmeyenin verdiği hüzündür. Teofanik varlıklar yaratır ve bunlar, kendisinden başka bir şey olmayan kendisinin tanıklarındır. Bununla birlikte, tanıklığın farklılığı ilahi bir "kıskançlık"a neden olur: Tanrı bulutlar içinde kalır. Yaratığın bakışını kendi üstüne çevirir ve kendini sevme, bir anda Tanrı sevgisinin üstünü örter. Bu acı, sadece, kendinde Tanrının tanınmasıyla yok olabilir. Perdenin aynaya dönüşmesi budur. İnananın yansıyan bakışı, "gizli hazine"yi kendisine gösteren bakıştan başka bir şey değildir. *Tevhid*, yani bir olanın kabul edilmesi egzoterik anlamını alt üst eder: Yaratılış Tanrıdan başka bir şey değildir; çünkü Tanrı ancak kendisiyle kanıtlanabilir. *Le Jasmin des fidèles d'amour* (Fr. Çev.) perdenin aynaya dönüşmesinin sevgiyle nasıl gerçekleştiğini gösterir. Âşık Meccun, narsisik ve kapalı bakıştan kurtulur, çünkü Leyla'yı düşünür. Onda kendi özünü bulur: Tanrının aynası. Sevgi teofa-

niktir; çünkü Tanrı sevginin süjesidir. Rûzbiân, insani olandan ilahi olana sevgiyle geçişte hiçbir amaç ya da düşünce değişikliği öngörmez. Her halükarda Tanrı, seven ve sevilendir. Yaratıcı nitelikleriyle özdeşleşmiş (*Teşbih*) ya da aşkınlığını kurtarmak için soyutlamaya indirgenmiş (*Ta'ti*) bir Tanrı anlayışı tehlikesi bütünüyle ortadan kalkmıştır. İlahi birlik, yani yaratığın unutulmasıyla bulutlanmış olan bir zaman, sevgi aracılığıyla yeniden bulunmuştur.

12. yüzyılın zenginliği, görüşlerin karşıtlığı *dolayısıyla* kısırlaşma tehlikesi yaşamıştır. Rasyonalizm ve mistik arasında kalan İslam düşüncesi, kırıma, kesintiye uğrama tehlikesine maruz kalmamış mıdır?

Aydınlanma felsefesi

İranlı Sühreverdi'nin (549/1155-587/1191) yapıtları bu soruya cevap verir. Onun Aydınlanma felsefesi, söylemsel araştırma bilgeliğiyle tinsel zevk bilgeliğini, ayrılmaları mümkün olmayacak bir biçimde birleştirir. Birinin teorisi, ötekinden zevk almayı getirir. Sühreverdi de, Zerdüşt kozmogonosi içinde Aydınlanma düşüncesinin ilk izlerini bulmaya çalışır; Platon'un yapıtlarındaki gelişmesini izler, İbni Sina'nın yapıtlarında amacını bulmak ister; tümünün, tam anlamıyla ulaşamamakla birlikte hissettikleri şeye gitme ve götürme çabası gösterir. Bu, son derece geniş kapsamlı bir projedir ve Sühreverdi de durumun farkındadır: "Böyle bir şeyle ilgili olarak yol göstericim olmadı benim." Kendilerini aşan bütün düşünce akımları *İşrak* felsefesini (Doğu'nun ışığı) oluşturacaktır. Sühreverdi, tanım alanını geçen "aydınlanma"nın kavramsal mükemmelliği içinde teorik olanın aşılması durumunu ortaya atar ve böylelikle felsefe ve mistik arasında tam bir birliği onaylar. "Her türlü tanımdan bağımsız ışığın, aydınlığın ötesinde bir şey yoktur."

Şeyh el-İşrak muazzam bir yapıttır. Elli kadar konu içerir: İçinde, aralarında İbni Sina ve İbni Tufeyl'in metnilerindeki konuların yeniden ele alındığı *Kıssatu'l-Gurbeti'l-Garbiyye*'nin de yer aldığı, çok sayıda inisiyasyon metni vardır: vaazlar; fizik,

mantık ve metafizik metinleri ve en ünlüsü *Kitabû-l Hikmet el-İşrak* (Doğu Bilgeliği Kitabı).

İbni Sina, bir Doğu bilgeliği projesi oluşturmuştur, ama bunu tamamlayamamıştır; çünkü İran antikitesinde tasarlandığı şekliyle, Doğu ilkeleriyle ilgili bilgilerden yoksundur. Bu yüzden, Sühreverdi'nin inisyasyon metni, İbni Sina'nın bıraktığı yerden başlar. Doğu bilgeliği, gurbete dair bilinçlenmeyle başlar: gölgeli ve engellerle dolu Batı'da yaşam. Aydınlık nostaljisi, ontolojik Doğu'ya yolculuğu kışkırtır. *İşrak* ya da Doğu, kesinlikle bir eğritileme değildir. Söken şafak kavramı, bilinçlenen ve her şeyi anlayan bireyin doğuş anıdır. Sühreverdi bu ihtişam ontolojisini oluşturmak için, soyut tümel içinde yer alan temsilî bilgi (*ilmi sûri*) sınırlarını ortaya koyar ve onun yerine, "ışığın varlığı olan ruhun, kendi kendisini aydınlatarak varlığın ışığını doğurduğu" sezgisel bilgiyi koyar. Kendi içinde gerçekleşen bu açınlamaya, varlığın ortaya çıkışı denir. Bu, Varlığının Varlığıdır. Bir bilginin gerçekliği her zaman, öznenin kendisiyle ilgili bilinçlenmesinde bulunur. Bu ilke, bütün dünyaların ve dünyalararası bağlantıların ışığının bütün varlıklarına uygulanır. Böylece iç içe geçerler. Doğu'ya özgü aynı kavrama biçimi –Doğu için gölgeyi terk ederek artık gurbette dönmesi ve var olması amacıyla– insan ruhu için de gereklidir. "Ortaya çıkmakta olan bütün ihtişamlar"ın tek kaynağı, "ihtişam ışığı" ya da Sühreverdi'nin *Avesta*'dan aldığı *Ksavarnah*'tır. Bu ışıkların ışığı, sonsuza kadar aydınlatır. Aydınlatırken de evrenin tüm ışık-varlığını ortaya çıkarır. Onu bir varlık olarak gösterir ve karşılığında, bu varlık onu kendi içinde sonsuza kadar var eder. Bu ihtişam ışığı, aydınlatarak egemen olur ve kendini sevdirek çeker. Bu çifte ihtişam hareketi, bir ontoloji oluşturur; buradaki zincirlenme hareket bir *sudur* düzenini tanımlar ve bir denklik düzeni kurar. Bu bağlamda okumalar karmaşıktır. Her akıl aydınlık zinciriyle kesişir ve ilkesel gerekliliğini aydınlatarak alt düzeyde bir akıl doğurur ve bunların her birini aydınlatır; bir yandan da kendi özünü aydınlatır; bir ruh doğurur; öte yandan, kendi gerekli farklılığını aydınlatırken bir cisim doğurur. Bu akıllar dünyası *Jarabût*, insani ve göksel

ruhların dünyası *Malakut*'tur (İbni Rüş'tün bir çırpıda karaladığı İbni Sina'nın *animae caelestes*'i). Son olarak, cisimler dünyası ya da *Molk*, göksel kürelerden ve ayaltı unsurlardan oluşmuştur. Saf ışıklı varlıkların kavranılabilir dünyası ile duyulur dünya arasında, *Malakut*'un eşiğinde bir ara dünya vardır: *mundus imaginalis*; düşsel değil, "görüntüsel" bir dünya. Bu dünya duyulur dünyanın ince ve hassas bir görüntüsüdür. İslam düşüncesi için ontolojik olarak tanınması önemlidir. Daha sonraki felsefelerde Süfiliğin ve Şiîliğin uyumlu bir biçimde birleşmesini sağlar; tüm vizyoner ve sembolik metinlerin olasılığının aşkın koşullarını oluşturur; hassas bir konu olan bedenlerin hassas bedenlerde yeniden can bulması sorununu düzenler; ezoterik yorumu oluşturur, çünkü *Kuran* vahyinin verilerinin kesin gerçekliklerine götürülmesini sağlar. Ama öte yandan da düşüncelerimizi böyle bir imgelem gücüne angaje etmeyen ve başka türlü bir felsefeye yönelen bizleri, bu metafizikten kesinlikle koparır. Bizim bulunduğumuz yerin zıddı bir yerde bulunan Sühreverdi, var olma edimini özellikle Doğu'ya özgü bir edim olarak sunar. Peki, Batılılar ışıktan yoksun mu kalacaktır?

Mahzun tanrının ezoterizmi

İran'da şeyh *el-İşrak* Aydınlanma felsefesi doğarken Endülüs'te, ezoterizmi, Sühreverdi öğretisiyle de ilişkili olan saygın bir düşünür ortaya çıkar: İbni Arabi (Muhiddin Arabi) [560/1165-(638)1241]. İbni Rüşçülüğün Batı İslam düşüncesini dondurmadığı ve Platon'un bu çocuğunun, yani *İbni Eflatun*'un katı Aristotelesçi bağıllığı yeniden canlandırdığı düşünülebilir. Böyle düşünmek yanıltıcı olacaktır. İbni Arabi, İbni Rüş'tle yaptığı üç görüşmeye ilişkin anlatısında, 1202'den başlayarak coğrafi bir biçim alan teorik uzaklaşmasının altını çizer (Endülüs'ü terk eder ve Yakındoğu'ya gider).

Doctor maximus muazzam bir külliyat bırakmıştır: yaklaşık sekiz yüz kitap! En tanınmış üç kitabı *Kitab-ül Fütihat el mekkiye fi Esrar-il-Malikiye ve'l-Mülkiye* (Ülke ve Yöneticilerin Sırları Hakkında Mekke'nin Sağladığı Başarılar), *Kitab-ül Tevel-*

liyat el-ilahiyya (İlahi Teofaniler Kitabı) ve *Fusus-ül-Hikem* ve *Husus-ül-Kelim*'dir (Hikmetlerin Özleri ve Konuşmanın Özel-likleri).

İbni Rüş, genç İbni Arabi'yi ilk kez görüşmeye davet ettiğin-de kendisine mistik Tanrıyla, spekülasyon Tanrısının aynı olup olmadığını sormak ister. "Evet ve hayır. Evet ve hayır arasın-da düşünceler maddenin dışında uçuyorlar ve enseleri beden-lerinden ayrılıyor." Cevap, felsefe ve mistik arasındaki uyumu destekliyor. Bununla birlikte, mistik yüksek bir ontolojik düz-lem getiriyor: cisimlerin artık maddi olmadığı, pek kolay kav-ranamadığı, imajların alegorik olmadığı ve rakamlarla gösteril-diği bir dünya. İdrak, gerçekliğin bu düzeyini değerlendiremez; bunu, tinsel enerjimizi harekete geçiren yürek başarabilir, bir de, Batı'nın tanıdığı pasif ya da fantezist değil, aktif olan imge-lem. Ontolojik üçlü (akıllar dünyası, hassas imajlar dünyası ve duyulur dünya) dışlanmıştı. Sühreverdi'yle birlikte, İbni Sina düşüncesi yeniden gündeme gelir. Belli bir dönemde El-Gazali ve İbni Rüş'ü karşı karşıya getiren çatışma ortadan kalkmıştır.

Bu imaj ontolojisinin hareket noktası, "gizli hazine" hadisi-dir. Rûzbihân gibi, İbni Arabi de, kendisinde teofanik bir sevgi dünyası oluşturan insan açısından ve insan için bir Tanrı tut-kusunu sorgular. Bu bağlamda tablo çok karmaşıktır. İbni Ara-bi'ye göre, tanrısız özün bütün bu Adlardan ayrılması mümkün değildir; çünkü bunlar tanrısallığın biçimleridir. Bunlar Tan-rının içinde ve gizli bir biçimde bulunurlar, kendilerini birey-lerde göstermek isterler. Bu istek Tanrının çok büyük özlemi-dir ve bu tutku (*nefsi rahmani*) meçhul kalma hüznünü hafif-letir, birtakım Adlar sergileyen bireylerde kendini gösterir. Her varlık, kendi içinde duyarlı bir soluk barındırır. Tanrı, tanrısız bir ad ve duyulur bir biçimin teofonik birleşmesi içinde tanımlanır. Birincisi yüce tanrı (Rabb), ikincisi onun hizmetkârıdır (*Abd*). Tanrıyı tanrı yapan senin sırrındır; bu Adlar sana ema-net edilmiştir ve cevapları verecek olan bunlardır. Çünkü in-san, tanrısız özü tanımasa da, kendisine kendisi aracılığıyla gö-rünen Adlar ölçüsünde Tanrıyı tanıyabilir. Sevgisinin biçimi, inancının da biçimidir.

Dünyanın zamansal bir kökeni yoktur; çünkü her ilahi varlık bütün varoluşların, yaşamların içindedir ve bunlar, bu ilahi varlığı yüceltirlerken, onun sonsuz merhameti de Tanrının insana görünmesi şeklini alır. El-Hallac'ın coşkulu patlaması ile yaratılanın tanrı sevgisi olduğunu düşünen ("Ben Tanrının bir sırrıyım, Tanrı benim tanrısal kapasitemi bu şekilde değerlendirir") İbni Arabi'nin epifanisi arasındaki fark görülüyor.

Yaratılış *ex nihilo* (hiçten var olan) olamaz; çünkü Tanrı, evreni tasarlayarak yaratmıştır. Onu, varlığının sonsuz gücüllüklerinden çıkarmış, kavranabilir, duyulur ve aynı zamanda da imgesel bir biçimde etkin kılmıştır ("Bu evrende tinler cisimleşmiş ve cisimler tinleşmiştir"). Bununla birlikte, dünyayı tasarlayan Yaratıcının ilk eylemi, Tanrısını düşünen yaratığın eylemiyle uyumludur. Tanrısal imgelem, her müminin tinsel muhayyilesinde gerçekleşir. İbni Arabi bu denkliğe *himmet* der: ruhun gücü, kendisini, kendine özgü bir varoluşla donatma çabası ve gayretleri.

İbni Arabi'nin düşünce dünyasıyla ilgili bu özet bilgiler, onun İbni Rüşd'e cevabının gerekçelerini görebilmemizi sağlamıştır. Evet, mistik bir metafizik ve ontoloji geliştirmesi açısından, felsefi spekülasyonla uyuşur; hayır, imgesellikle ilgili özel bir angajmanı gerekli kıldığından, onunla bir benzerliği yoktur. İbni Arabi, gücünü, bu angajmanın sadece mahrem bir inanca ya da inançta samimiyete dayanmasından almaz. Bu koşullar yerine gelmiş olsa bile, yeterli değildir; kişisel deneyimin kurucu bir değeri vardır; çünkü Tanrının özel aracılığı sadece teofaniyi etkin kılar. Burada mahremiyet, özel olanın sınırlarını yok eder ve ilahi sırrın metafizik boyutlarına ulaşır.

Olguların rasyonelliğinden düşüncelerin örtüşmesine

14. yüzyılda son derece kendine özgü bir düşünür ortaya çıkmıştır; bu düşünür öylesine kesin bir rasyonalizmden yadır ki eski akıl-duygu çatışmasını yeniden gündeme getirip getirmediği sorgulanmıştır. Bununla birlikte, İbni Haldun

(782/1332-808/1406) eşi olmayan bir filozoftur. Her türlü teolojik spekülasyonu reddeder ve insan deneylerine dayalı bir bilimin temellerini atmak ister. Ona göre, sadece olguların düşünülmesiyle, kuramsal bir söyleme ulaşmak mümkündür (tasarı olarak bilimsel, ilke olarak felsefi). Dünya tarihini şöyle tanımlar: “Bu kitap bilgeliğin, çok farklı biçimlerde kavradığı bütün dersleri veriyor. Siyasal olguların nedenlerini ve kökenlerini gösteriyor ve hem bir felsefi derleme hem de tarihsel bir repertuar oluşturuyor.” Böylesine rasyonalist bir rönesans şu ya da bu biçimde İbni Rüşt felsefesiyle ilişkilendirilebilir. Oysa böyle bir şey, söz konusu değildir. Nedenini göstermeye çalışacağız.

En önemli yapıtları, dünya tarihine giriş niteliğindeki *Kitab El-Ibar* (Örnekler Kitabı), onun girişi olan *Mukaddime*, bir otobiyografi olan *Tarif* (Doğu’dan Batı’ya Seyahat) ve bir risaledir (Araştırmacının Şifası).

Batı, 19. yüzyıldan başlayarak İbni Haldun’u tarihin en büyük filozoflarının önemli öncülerinden biri olarak kabul etmiştir. Aslında, bu başarı bir yanılgıdan gelir. Çoğu zaman yapıldığı gibi, *Mukaddime*’yi *Örnekler Kitabı*’ndan ayırmak doğru değildir. *Mukaddime* bağımsız bir yapıt değildir. *Örnekler Kitabı*’nın birinci cildini oluşturur. Bu süreklilikten habersiz olmak, bu yapıtın içinde yer aldığı geleneği bilmemektir; burada söz konusu olan gelenek *Tarih*’tir ve bu, bizim anladığımız anlamda tarih olmayan, özellikle İslami bir bilimdir. İbni Haldun’un özgünlüğü, sanıldığı gibi düşünce konularından çok, bu konuların kurallarının belirlenmesinde yatar.

Onun *Tarih*’i insanlarla ilgili bütün bilgileri saptar, sınıflandırır, ama yönlendirmez. Sosyal, politik, dinsel olaylarla ilgili eksiksiz görüşler sunar, ancak hiçbir mantıksal ya da antropolojik sistem, sosyolojik, tarihlendirilmiş ve özgünlükleri saptanmış bu bütünün yorumlanmasına olanak vermez. İbni Haldun bu eksikliği, insan deneyiminin aşkın ilkelerini göstererek giderir. Zamansallık kronolojik düzlemden ayrılarak nedensel olur. *Örnekler Kitabı*, bütünleyici vizyonu ile gelenek içinde yer alır, ama sınıflandırmacı değil açıklayıcı olduğundan, bir okuma aracıdır. Bu, *Mukaddime*’de tanımlanmıştır.

Hareket noktası antropolojiktir. İbni Haldun insanı umran'a yani uygarlığa götüren yolun özelliklerini irdeler. Ortaya çıkmakta olan bu sosyolojiye egemen olan iki kural vardır: rastlantısal ve esas ilişkisi; özgünlüklerinin tamamlayıcısı olarak olgular bağlantısı içinde çelişkinin olmaması. Bir bilginin doğruluğunu, insan varoluşunu yani *umran*'ı mümkün kılan düzene indirgeyerek değerlendirmek gerekir. Bu aşamadan sonra, *Örnekler Kitabı*'nın öteki ciltleri geleneksel sunuşların konusuyla ilişkilendirilebilecektir. İbni Haldun'un yapıtları, iç yapıları açısından olguları rasyonelleştirmekle kalmaz, konusunu düşünür, hatta oluşturur ve ardından değerlendirir. Sosyal bir birleştirici gücün, bir kabileye devlet kurma olanağı vereceği düşüncesinden hareket eder. Bu güç (*asabiye*), doğası gereği diyalektiktir; çünkü çatışan iki unsurun sonucudur. Kabile şefi, gücünü artırmak için gücünün temelini oluşturan cemaat yapılarını yıkar. Ve bu arada bir devlet kurar. Böylece *Asabiye*, kendi yok oluşunun diyalektik hareketiyle bir devlet gücü oluşturur.

Asabiye, pratikte ancak *umran bedevi* içinde, yani kırsal ve bedevi yaşam süren halklar arasında mümkün olabilir. *Umrah harari*, kentsel yaşam biçimini yani bir halkın kültürel, siyasal, sosyal gelişmesinin en üst derecesini temsil eder. Bununla birlikte, bu durum diyalektiktir; çünkü uygarlık lüksü kendi yok oluşunun işaretini de taşır. "Ulus gerilemeye, yozlaşmaya ve yok olmaya başlar." *Umran bedevi*'ye dönüş kaçınılmazdır. Kültürsüz bir durumda gerileme söz konusu değildir; yeniden canlanma ve geleneklerin saflaşması, arılaşması söz konusudur. Bu iyileşme sürdürülebilir. *Umran bedevi* yeni bir kan getirir; *umran harari* kültürün gelişmesini destekler. Diyalektik hareketleri, insanlığın tarihsel gelişme çevrimini aydınlatır. Barbarlıktan kent uygarlığına doğru gider, daha sonra geriler ve daha güçlü bir şekilde yeniden doğar. Her insani olgu, evrimsel bir nedensellik içinde kök salar.

Bu antropolojik rasyonalizasyon İbni Haldun ve Endülüs rasyonalizmi arasında bir bağlantı kurulabileceği düşüncesini verebilir. Bu durumda, onun felsefe ve metafiziğe yönelttiği şiddetli tepkiler nasıl açıklanabilir? Onların duyulur olanın

aşılması iddiası sahtedir. Özün bilinmesi tanrısal olana aittir, “onu, akıl yürütme yoluyla bilemeyiz.” Öte yandan, çoğu zaman akıl ve ruha tanınan güçte de çelişki görülmüştür. Bununla birlikte, bu, olgu bilimiyle numen bilimi arasındaki ayırmadan başka bir şey değildir. Birincisi, ilgilendiği konunun varlık koşullarını düşünmesi ölçüsünde mümkündür; ikincisi ise, ancak insan düşüncesinin sınırları içinde anlaşılabilir. “Dinsel bir olgunun, gerçek olmak için mümkün olmaya ihtiyacı yoksa da, tarihsel bir olgunun gerçek olarak düşünülmesi için nesnelerin doğasına uygun olması gerekir.” Bir yanda insan bilimi, öte yanda inanç. İslam düşüncesinde İbni Rüşt karşıtlığının “eleştirel” nedenleri ve İbni Haldun’un dışlanması anlaşılıyor.

Onun İranlı çağdaşları bu rasyonalizmin tam zıddı bir yerdedirler. Ezoterizm yolunda ilerlerler ve farklı yollardan giderek Sufilik ve Şiilik arasında bir denklik kurmak isterler. Sözgelimi, Semnani (659/1261-736/1336) insanın yedi hassas organını (beden, ruh, kalp, bilinçüstü, tin, gizem, tanrısal merkez) yedi peygamberle (Adem, Nuh, İbrahim, Musa, Davud, İsa, Muhammed) ve mistiğin ruhsal durumunu belirleyen yedi renkle (gri, mavi, kırmızı, beyaz, sarı, siyah, yeşil) ilişkilendiren tinsel bir fizyoloji oluşturur. Derin düşünceyi yönlendiren bu ilişki, anıştırmalı olarak sekizinci bir peygambere yer verir: Cebrael adıyla tanınan bu peygamber, Şiiliğin varolan ama görünmeyen “Onikinci İmam”ını hatırlatır.

Haydar Amoli de (720/1320-787/1385) aynı uzlaştırma için çalışır. *Cami-ül Esrar* ve *Menba el-Envar* adlı yapıtında Sufilik ve Şiilik arasındaki benzerlikleri ve peygamberlik çevrimini tanıyan Sufilerin ezoterik *Tevhid*’inin nasıl imamların gerçekleştirdiği tinsel inisiyasyon (*Velayet*) çevrimi içinde yer alması gerektiğini gösterir.

Bu irade, 15. yüzyıl boyunca, hiçbir egemen figür bırakmış olmasa da, çizgisini sürdürür. Bunlar içinde en ünlüsü, belki de, Haydar Amoli’nin sorduğu soruyu yeniden gündeme getiren İsfahani’dir (öl. 830/1427): Vahiybilimin imamlık bilimi dışında bir anlamı var mıdır? Bu soru 16. yüzyıl ve 17. yüzyıl bo-

yunca güncelliğini koruyacak ve çeşitli düşünce akımlarında belirleyici olacaktır.

Safevi rönesansı

16. ve 17. yüzyıllarda çok büyük değişiklikler yaşandığı görülür. İran'da Safevi rönesansı, edebiyat ve sanatın gelişmesini destekler; ünlü okullar açılır ve düşünce kaynakları geliştirilir. Eski akımların getirdiği sorulara daha önce görülmemiş yepyeni bir güçle yaklaşılr. Varlık sorusuna odaklanan düşünce, metafizik mirası, son derece etkileyici ontolojik temelden hareketle yeniden gündeme getirir. Molla Sadrettin Şirazi, bu rönesansın en çarpıcı figürüdür. Hocası Mir Damad ve damadı ve öğrencisi Gazi Said Kumi gibi takipçileri, ontolojiyi zenginleştiren farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Mir Damad (öl. 1631/1040) İsfahan'da Sühreverdî ve İbni Sina çizgisine bağlı ve daha yeni-Platoncu bir öğretiyi sürdürür. Özellikle mistik coşku ve kendinden geçme metinleri, Plotinos'un bu konuyla ilgili itiraflarıyla ilişkilidir (*Enneades* IV, 8). Onun düşüncesinin belirleyici eksenlerinden biri, *mundus imaginallis*'in ontolojik temeliyle ilişkilidir. Bütüncül bir ontolojik süreklilik düşüncesi geliştirmiştir; buna göre, "imgesel madde" kesinlikle öteki varlık biçimlerinden ayrı değildir. Molla Sadrettin Şirazi, bu düşünceyi çürütecektir.

Gazi Said Kumi (1049/1639-1103/1691) varlık sorusuna çok başka bir açıdan yaklaşır. Özellikle *Cennetin Anahtarı* adlı yapıtında eşsesli varlıkların nasıl bir ontolojik karışıklığa yol açtığını gösterir. Aynı terim Varlık İlkesi'yle ve varlıklarla ilişkilendirilemez, tanım olarak ilkenin uzağında kalınır. Dolayısıyla adların tümü, tanrısal özün dışındadır; bu, teofaninin gerekliliğini ortaya koyar.

Şöhreti İsfahan Okulu'nda doğan bir Şiraz Okulu'na öncülük eden Molla Sadrettin Şirazi (979/1571-1050/1640) tüm ontolojik bakış açılarını alt üst etmiştir. Bununla birlikte kaynaklara da döner; İbni Sina'nın *Şifa*'sını, Sühreverdî'nin *Doğu Bilgeliliği*'ni, Şii üstat Kolayni'nin *El-Usul Mine-l Kâfi*'sini ve özellik-

le *Tefsir*'indeki *Kuran*'ı yorumlar. Eski suların karışması, onlara yeniden hayat verir; ortaya özgün bir ontoloji çıkar.

Molla Sadrettin Şirazi, İbni Sina'ya ve Sühreverdî'ye ait olan "bir özün, varoluş etkisi olmaksızın değişmez biçimde varolduğu" tezini yadsır. Molla Sadrettin'e göre, öz varoluştan önce gelmez ve bu özü oluşturan, varoluşunun yoğunluğudur. Varoluş bütün ontolojik düzlemlerde yer alan bir etkinliktir: duyulur, imgesel, kavranabilir. Bir öz, varlık etkinliği kapasitesine göre zayıflayabilir ya da yoğunlaşabilir. Bu ontolojik derecelenme geleneksel perspektifleri yadsır ve yeni bir antropoloji başlatır. Molla Sadrettin Şirazi, insanı, ruhun ilk başta düştüğü uçurumda, yani yaşamda yükselmenin ya da batmanın kendisinin elinde olduğu bir noktada yakalar. İnsan sadece bir geçiş varlığıdır, varlığın inorganikten insani olana kadar muazzam atılımı içinde, yükselme evresinde bir varoluştur. Tinsel dünyanın eşiğinde ortaya çıkar: içine girmeye ya da girmemeye insanın karar verdiği *Malakut*. Bir insanın varoluş düzeyi, tercihinin meyvesidir.

Molla Sadrettin Şirazi, "varoluş" kavramını Sühreverdî'den almıştır. Varoluş, yani varolma eyleminin yoğunluğu "varoluş"a göre tanımlanır. Bununla birlikte, bir varlığın kendinde ya da bir başkasında varolabilmesi için mekân ve zamana bağlı olgusal koşullardan ayrı olması gerekir. Buna göre, bizim dünyamız kesinlikle yoktur. Bir varlığın varoluş düzeyi, her zaman, yokluğundan kurtulabilme kapasitesine bağlıdır. Varoluş tinsel bir varlığın varlık edimini oluşturur. Gerçek anlamda varolmak, ancak ölümün ötesinde anlaşılabilir. Öte yandan, bu gerçek anlamda varolma angajmanı, ancak tinselliği kendisine açınlanmışsa mümkündür. Molla Sadrettin, Şiilikten, tinlerin bedenlere önceliği fikrini almıştır. Dünyamız yokluktan çıkmamıştır; onu oluşturma tercihinin bize ait olması ve gene bize ait olan yaşamsal sorumluluk, bu çok önemli nedenden dolayı varoluşçuluktan çok uzaktır.

Onu anlamak için, tanıklıksız bir varoluş ontolojisinin olmadığını kabul etmek gerekir. Tanık, bütünüyle var olandır. İmam, Tanrının tanığıdır, yani hem Tanrıyı görendir, Tanrının gördüğüdür; aynı zamanda, Tanrı onun aracılığıyla müminle-

rini görür. Tanrı, onun aracılığıyla insanda mevcuttur; insanlar da Tanrıda bulunurlar. Dolayısıyla imanı tanımak ve bilmek, Tanrının tanıdığı olarak İmanın varlığında var olmaktır. Egzoterik peygamberlik, Tanrı aracılığını trajik bir biçimde durdurur ve Muhammed'in Peygamberlerin mührü (*hatim el-embia*), yani Tanrıyla son bağlantı olduğunu söyler. Şii ezoterizmi umut verir ve peygamberlikten sonra imamlığı getirerek bağı yeniden kurar. Çevrim (onikinci imamlık için) var olan ama görülmeyen Onikinci İmanın ortaya çıkışına kadar sürer. Bu tanıklıklara dayanan metafizik Tanrının İmamda gördüğü, insanın tinselliğini ya da dinsel tutku içindeki varoluşunu gösterir. Bu, bütün varlıkları her ontolojik düzlemde harekete geçiren Varlığa doğru dikey bir atılımdan başka bir şey değildir. İnsan, varlığını onunla biçimlendirir. Yani tinsel bedenin dirilmesine karar verir ve bu bedene, ruhun davranışı nedeniyle bürünülür. Böylece eski bedenin yeniden dirilmesi meselesi çözülmüş olur. Ama bu psişik beden kavramı, kendiğinden oluşmamıştır. Bu hassas antropoloji iki postulata dayanır: varlıkta dönüşümün sürekli dikey süreci postulatı ve imgesel bir ontoloji postulatı. Molla Sadrettin, imgeleme bağı ince bir tinsel madde fikrini yineler. Bu, bizim bildiğimiz maddi ve pasif yetenek değildir. Her türlü fizik cisimden bağımsızdır (Molla Sadrettin, Mir Damad'la karşıtlaşır); çünkü bu özerklik, onun etkinliğinin koşuludur. Hassas imgeler, ona derinlemesine nüfuz etmemiştir. O, bir toplanma yeri değil, ruh "bedenden çıkar çıkmaz" mükemmelliği içinde etkili olan etkin ve yaratıcı bir güçtür. *Mundus imaginalis* ontolojisi, insanı, katı "ya hep ya hiç", "ya bütünüyle madde ya da bütünüyle tin" ikiliklerinden kurtarır. Molla Sadrettin'e göre, burada, Plotinos'un üç insan teorisini hatırlatan üç doğuş söz konusudur: birincisi, duyulur dünyada yeniden can bulan dünyevi insanın doğuşu; ikincisi, ruhlararası dünyada yeniden doğuşu; üçüncüsü, onu henüz hissedilmemiş evrenlerdeki meleksi akıllar dünyasına götüren doğuş.

Yunan, İbni Sina, Doğu ve Şii mirası, hem sahiplenilmiş hem yenilenmiştir. Düşüncenin ontolojik gücü yeni bir antropoloji kurar ve felsefeyi yeniden tanımlar. Bunun, ezoterik Kuran bili-

mi olması gerekir. Molla Sadrettin Kolayni, *Kitab-ül Hoca* risalesini yorumladığı *İmam ve İmamlık Risalesi*'nde, Sühreverdi'yle aynı düşünceleri paylaşarak felsefi formasyon olmadan mistik deneyimin insanı yanlış yollara saptıracağını ve içinde tinsellik olmayan bir felsefenin boş olduğunu anlatmıştır. "En doğrusu, Tanrıya yönelişin, iki yöntemi birleştirmesidir."

İslami düşünce, felsefe sorununu kesinlikle beklenmedik bir biçimde aydınlatır. Bu konuda aydınlanmak için, yedi yüz yıl geriye bakmamız gerekir. Aynı şekilde, Yunan ülkesi de çok verimli olmuştur ve zengin bir miras bırakmıştır.

Spekülasyon ve mistik arasındaki yönlendirici çatışma, düşüncenin Doğu ontolojisini tercih ettiği belirleyici bir dönemin sonucudur sadece. Felsefe, onda, onu aşma olanağı veren şeyi bulma koşuluyla çok fazla terk edilmemiştir. İslami düşünceyi, bize yabancı kalan varlığın metafiziğine doğru yönlendiren, bu aşma olgusudur. İmgesel olanın ontolojisi, onarılması mümkün olmayan bir çatlak oluşturur. Batı düşüncesi, İslam düşüncesinin madde ve tin arasında yükselen ara evreleri düzenlediği bir ikilik içinde yapılanmıştır. İbni Rüşd'le birlikte melekleri kovmamızdan sonraki yenilememizden beri, bu radikal farklılık, bizim tekniğe odaklı düşüncemizin başarısına katkıda bulunmuştur, ama varlığın başka bir boyutuna aşamalı bir biçimde girmemizi de zorlaştırmıştır.

Yine de, bu görüş canlılık bütünüyle katılmış değildir. Böylesi bir fikir ayrılığından çıkan düşünce, bizim temellerimizin yoğunluğunu ve sınırlarını gösterir ve felsefemizin alanını yeni bir bakış açısından keşfeder.

KAYNAKÇA

- Al-Ghazalî, *Livre de l'amour, du désir ardent, de l'intimité et du parfait contentement*, çev. M.L. Siauue, Vrin.
- *Erreur et délivrance*, çev. F. Jabre, Librairie orientale, Beyrut, 1969.
- Averroes, *Tahāfot al tahāfot, The incoherence of the incoherence*, Giriş ve çev. S. Van Den Berg, Oxford, 1952, 2 cilt.

- *L'Accord de la philosophie et de la religion, Traité décisif*, çev. L. Gauthier, Sindbad, 1988.
- Haydar Amoli, *La Philosophie shî'ite*, Giriş: H. Corbin ve O. Yahia, Bibliothèque iranienne, c. 22, Tahrân-Paris, Adrien Maisonneuve, 1974
- Ibn Arabî, *L'Alchimie du bonheur parfait*, çev. s. Ruspoli, Paris, Berg International, 1981.
- *L'Arbre du monde*, çev. M. Glotón, Paris, Les deux océans, 1982.
- *Le Livre de l'arbre et des quatre oiseaux*, çev. Denis Gril, Paris, Les deux océans, 1984.
- *La Profession de foi*, Paris, Sindbad.
- *Le Chant de l'ardent désir*, Paris, Sindbad.
- *Les Soufis d'Andalousie*, Paris, Sindbad.
- *Les Illuminations de La Mecque*, Paris, Sindbad.
- *Le Dévoilement des effets du voyage*, çev. D. Gril, Paris, éd. de L'Éclat, 1994.
- Ibn Khaldun, *Discours sur l'histoire universelle*, çev. V. Monteil, Sindbad, 1967.
- Molla Sadrâ Shîrazî, *Le Livre des pénétrations métaphysiques*, çev. H. Corbin, Bibliothèque iranienne, c. 10 Tahrân-Paris, Adrien Maisonneuve, 1964, y.b. 1984
- Ruzbehan Baqlî Shîrazî, *Le Jasmin des Fidèles d'amour. Traité de soufisme en persan*, Giriş ve çev. H. Corbin ve M. Mo'in, Adrien Maisonneuve, 1958.
- Sohravardî, *Œuvres philosophiques et mystiques*, çev. H. Corbin, Téhéran-Paris, Bibliothèque iranienne, Adrien-Maisonneuve, 1977, 3 cilt.
- M. Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, Maisonneuve et Larose, 1984.
- H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Berg International, 1979.
- *Histoire de la pensée islamique*, Gallimard, 1986.
- *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*. Présence, 1971, y.b. 1984.
- *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, Flammarion, 1958, y.b. 1984.
- *En Islam iranien*, Gallimard, 1972, 4 c.
- *Encyclopédie de l'Islam*, Maisonneuve et Larose.
- L. Gauthier, *Hayy ben Yaqzân, roman philosophique d'Ibn Tofail*, çev., Vrin, 1936, 2. b.
- *La Théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, 1909.
- C. Jambet, *La Logique des Orientaux*, Seuil, 1983.
- Y. Lacoste, *Ibn Khaldûn, naissance de l'histoire, passé du tiers-monde*, Maspero, y.b. 1981.
- A. Martin, *Averroès: Grand commentaire de la métaphysique d'Aristote*, Les Belles Lettres, 1984.
- L. Massignon, *Passion d'Al Hallaj*, Gallimard, 1922, y.b. 1975, 4 cilt.
- E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 1852, y.b. 1925.
- M.L. Sîaue, *L'Amour de Dieu chez Ghazâlî*, Vrin, 1986.

ÜÇÜNCÜ KISIM

Prometheusçu Atılımlar

Prometheus, tanrılardan ateşi çalarak insan soyuna müdahale etmiştir. Bir kartalın sürekli yeniden oluşan karaciğerini kemirdiği Kafkas dağlarının doruklarında bitmek bilmeyen bir komada yaşamakla birlikte, insanlığın atılımını ve acılarına rağmen kaybetmediği dinamizmini simgeler; insanlara, uygarlığı oluşturan bütün bilgileri öğretir.

İnsan türü, Rönesans'tan başlayarak Prometheus burcunda yer alır ve dünyanın ve doğanın ters güçlerinin fethine çıkar. Olayları değiştirme arzusu baskın gelir ve yaratıcı insanlık her şeye meydan okur.

Rönesans

Anne Baudart

“Evet Asklepios, insan büyük bir mucizedir.”
– HERMES TRISMEGISTOS, *Corpus Hermeticum*
içinde, II, Asclépius, § 6

Gelenek ve yaratılış

Bu kısa alıntı özellikle Avrupa tarihinde ani yinelenmelerin, geri dönüşlerin ve değişikliklerin egemen olduğu bir döneme dikkat çekiyor; beklenmedik ve birdenbire ortaya çıkan yenilikler ve değişiklikler, kimi zaman neredeyse radikal bir kopuş izlenimi uyandırıyor. Sözgelimi Giovainni Pico della Mirandola, MS 2.-3. yüzyıllardaki, Hermes Trismegistos’un bilimsel ezoterizmin temelini oluşturan *Corpus Hermeticum*’undan söz etmeyi çok sever. Ortaçağ’dan sonraki yüzyıllarda eski Yunan ve Latin metinleri büyük bir titizlikle yeniden ön plana çıkmış ve bir “hümanite” kültürü eğitimine ağırlık verilmiştir. Rabelais, *Pantagruel*’in 8. Bölüm’ünde yer alan, oğluna yazdığı ünlü mektupta bu kültürün özünü yansıtır. Gene bu yüzyılların başka bir belirgin özelliği, evrenin merkez olmaktan çıkarılması, insanın yavaş yavaş kaderine egemen olması, özellikle 1450-1455’lerde matbaa gibi yeni tekniklerin gelişmesidir. Öte yandan, özgür ve sorumlu birey kategorisi, Rönesansta karışık bir gelenek ve yaratılış temeli üstünde ortaya çıkmıştır.

İçlerinde karmaşıklıklar barındıran, ama entelektüel, bilim-

sel, estetik, dinsel, ekonomik zenginliği kesinlikle tüklenmeyen, dolayısıyla açıklanması kolay olmayan zor dönemler yaşanmıştır. Bu dönemde konular ve amaçlar çokbiçimli olduğundan, doğal olarak tek bir okumadan da söz edilemez. Rönesans, çok renkli bir dönem olduğu için, bu dönemde eşzamanlı olarak hem yeniden oluşumlara hem de yaratımlara tanık olunmuştur.

Bir problem olarak Rönesans

Dindarlık ve laiklik

Rönesansı entelektüel, düşünsel, sanatsal, siyasal, dinsel üretimleriyle kucaklamak, insanlık tarihinin bir dönemini (halen kesin bir biçimde tarihlendirilememiştir) irdelemekle ve derin ve önemli bir yenilenme olgusunu ortaya çıkarmakla eşanlamlıdır. Rönesans kavramı yeni bir doğuş, yenilenme, yeni bir düşünce, buluş, ruhun ve insani varlığın yenilenmesi gibi olgulara gönderme yapar. *Renascibilitas* sözcüğün bütün anlamlarıyla, dinsellik de dahil olmak üzere, yeniden doğma olgusunu gösterir. Augustinus, *renascibilitas* ile vaftiz yoluyla yeniden doğuşu bir tutar (Augustinus, *Questiones Veteris et Novi Testamenti*, 115). Aziz Yuhanna, “Eğer bir insan yeniden doğmazsa (*nisi quis renascatur*) Tanrının krallığını göremeyecektir” der (*Eveangile de Jean*, 3, 3). Hemen hemen hiç eksilmeyen ve bütün Rönesansa egemen olan “karanlıklar” (Ortaçağ) ve “aydınlık” (Antikite) karşıtlığı, son derece özel bir yaratıcı süreç aracılığıyla yeniden oluşan dönemin “yeniden doğan” insanı tezini güçlendirir. Dolayısıyla “rönesans” sözcüğü, dine yabancı ve laik olmak üzere ikili bir yananlam barındırır ve Eski ve Yeni Ahit kaynaklarından, Kilise Babalarından ve de pagan kültürden beslenir. Bu kavramın özgünlüklerinden biri, hiç kuşkusuz, önemli kabul edilen dinî ve laik yapıtlara göre karışık ya da ayrı alanlar arasındaki hiç kesilmeyen gidiş gelişlerdir.

“İnsan büyük bir mucizedir”

Rönesans'ta insan, yeni bir temel ve “dünyanın merkezi” olarak ortaya çıkar. Giovanni Pico della Mirandola'nın yapıtı, özellikle buna işaret eder. Sözgelimi 1486-1487 tarihli *Discours sur la dignité de l'homme*'da (Fr. Çev.) bireyi, en iyi ya da en kötüyü seçebilen, kendisini oluşturan bir varlık gibi gösterir. Bu “semavi yaratık”, zamana göre hayvana ya da meleğe dönüşebilir, tercihini bedenden ya da ruhtan, gölgeden ya da ışıktan yana kullanabilir. Burada Antik Yunan ve Kutsal Kitap'ın özellikleri bir araya gelmiş ve Kilise Babaları da unutulmamıştır. Pico della Mirandola'nın metninde gerçek bir modernlik vardır: İnsan “seçtiğine sahip olabilir, kendisini istediği şey yapabilir” Kaderinin sorumluluğu, özgür tercihinin sorumluluğunu üstlenmesi, Tanrının kendisine verdiği tohumların gelişmesi, insan denen “bukalemun”un işidir. Helen ve Kutsal Kitap miraslarının bir sentezi, dindışı ve dinsel olmak üzere ikili bir yaklaşım, söz konusu yapıtın belirgin özellikleridir.

Rönesans mı, rönesanslar mı?

Sonuç olarak büyük harfle başlayan bir Rönesans'ı doğrulayan tek bir olgudan mı söz etmek gerekiyor, yoksa sürekli ve eşzamanlı rönesanslardan mı? Ölçütlerinin titiz araştırmalara ve karşılaştırmalara tâbi tutulması, tarihsel eleştiriden geçirilmesi gereken bu “megadönemler”e biraz kuşkuyla yaklaşmak gerekmiyor mu? Zaman, tarihte ve fizikte uzamın işlevidir ve bir dönemin, *belirgin özelliği bir yön değiştirme olan evre* olarak tanımlanması, içinde kesinlikle bir süreklilik ve ayrışma barındırır. Rönesans çok sıkı biçimde Ortaçağ'a ve Klasik Antikite'ye bağlıdır. “Minör yenilenmeler”, Mediciler döneminde doruğuna varan “büyük yeniliği” hazırlar. Birtakım rönesanslar, Rönesans'ın yolunu açar ve ona ruh kazandırır. Sınır çizgileri, beğeni ya da kolaycı kesin karşıtlıklar ne kadar çekici gelirse gelsin, mutlaka kırılma çizgileri ya da açık seçik ve net ayrımlar değildir. Anlaşıldığı kadarıyla, işlevsel bir

anlamı olabilmesi için, Rönesans kavramının çoğullaştırılması gerekiyor.

İşaret noktaları

Rönesans'ın kültür ağının başlangıç eksenini üstünde tarihin iki dev ismini ortaya çıkaran bir ilk hareket görülür: 15. yüzyıl *İtalya'sının* birçok bakımdan çok önemli bir figürü olan Petrarca ve gerileyen ve büyük bir değişim içinde olan bir hümanizmanın simgesi haline gelen Montaigne. Her biri kendi tarzında, arayışlar içinde olan ve yeni işaret noktaları belirleyen, ama insan ruhunu son derece derinlemesine irdeleyen deneylerle beslenen ilginç bir düşünce dönemini yazan ve anlatan iki ses.

İkinci olarak, Erasmus'un yapıtlarının fazla entimist olmayan bir açıdan incelenmesi, dinsel, felsefi, edebî, filolojik bir kültürü açığa çıkarır (bunlar Rotterdam Rönesansı yazılarının belirgin özellikleridir). Luther'le diyalog, Rabelais'nin "manevi babası" olan ve "hümanistlerin Hükümdarı" lakabını kesinlikle hak eden kişinin özgünlüğünün tescil edilmesi amacıyla gönüllü olarak desteklenen bu araştırmaların tek özelliği değildir.

Ben ve sürekli dönüşüm halinde olan bir dünya arasında kimi zaman zor ama daima verimli olan ilişkileri de dikkate almak gerekir. İktisat yavaş yavaş değişir; kapitalizm devreye girer; ahiret mutluluğu, Püriten insanın en önemli meşguliyeti haline gelir, daha güçlü bir özerklik peşindeki bir öznellik ortaya çıkar. O zamana kadar bilinmeyen mekânlar-zamanlar, evrenin çok güçlü bir biçimde kavranmasının yollarını açar; evrene egemen olma ya da onu matematik ve astronomi aracılığıyla ele geçirme arzuları çekingenlikle ifade edilse de, artık kesindir. Doğa bilimleri, az çok gizemli güçlerin ve mantık yasalarının karıştığı çok özel bir araştırma alanı sunar.

Siyasete başka bir rol veren (cismani *res publica*'yı yönlendirme rolü) modern devlet anlayışı, Macchiavelli, La Boétie ve Bodin'le birlikte yavaş yavaş ortaya çıkar. Sanat büyük bir atılım yapar ve çoğu zaman, yapıtlarının merkezine insanı yerleş-

tirir. 14. ve 15. yüzyıllar, gelecek kuşaklara çeşitli portreler ve otoportreler bırakır. Yaratıcı imgelem soyluluk kazanır; estetik yargı, normları aşama aşama biçimlendirir ve bu normlar titiz bir doğa taklidi ölçütüyle özgürlüklerini fetheder. Özerklik, özgürlük, kendini, dünyayı, değerleri fethetme ve titiz bir çalışma yöntemi, Rönesans'ın temsil ettiği son derece karmaşık ve gelişen bir ikilik ortamında, ahlaksal, entelektüel, sanatsal, dinsel, ekonomik kurallar içinde değişirler.

Hümanizmanın figürleri

Petrarca

Geçmiş ve yenilik arasındaki hümanizma

Petrarca (1304-1374), İtalyan Rönesansı'nın en önemli simgelerinden biridir. Panofsky'ye göre (*La Renaissance...*, s. 25) klasik modellerin etkisiyle temel bir yenilik fikrini tasarlamış, formüle etmiş ve *historiae antiquae* ile *historiae novae*'yi kesin biçimde ayırmıştır. Uzun süre Ortaçağ'ı tanımlamaya yarayacak olan "karanlık çağ" kavramını ortaya atan kişi olduğu söylenebilir. Tarihin hareketini çok kesin iki tarza göre ayırma eğilimindedir: "eski", İmparator Konstantinus'un 312'de din değiştirmesinden önceki döneme işaret eder; 16. yüzyıla kadar sürecek olan "modern" dönemin belirgin özelliği ise, barbarlık ve karanlıktır.

Bu ayırım, bir yüzyıl sonra tartışılacak olmasına rağmen, İtalyan Rönesansı döneminde, Yunan-Roma Antikitesi'ne tanınacak statü hakkında girilen önemli tartışmayı açmıştır. Batı'nın gerilemesi, başka 15. yüzyıl tarihçilerine göre, Roma'nın 410'da Gotlar tarafından yağmalanmasıyla başlamış ve 15. yüzyıl başına kadar sürmüştür. Macchiavelli ise, *Floransa Hikâyeleri*'nde "karanlık" çağı 1434'e tarihlendirir (Cosimo de Medici'nin iktidara geldiği yıl). Petrarca'dan sonra, Antikite'ye göre bir konum almak, bu dönemle ilişki kurmak, ondan esinlenmek ve onu bir yaratma aracı olarak ele almak önem kazanır.

Antik sanatların ve edebiyatın soyluluğuna dönüş isteyen *Quattrocento*'da (15. yüzyıl İtalya'sı), Petrarca örneği, yeni kurumlar yaratma eğilimiyle birlikte bir Yunan-Latin geçmişi değerlendirme eğilimi bağlamında özellikle dikkat çeker. Rönesans hümanizması, anlamsız bir şekilde geriye bakmaktan yana değildir, sadece koleksiyon kaygısıyla ya da kitabi bilgelikğe yönelik olarak manüskrileri biriktirmez. Hiç kuşkusuz, Eskilerin kültürel mirasını yeniden biçimlendirmek, estetik kurallara ve Antik *mimesis* tekniklerine göre doğayı taklit etmek ister, ama bunların değerlerini kendine özgü bir biçimde değerlendirmekten de geri durmaz. Petrarca, Antikite'nin büyüklerinin "görkemi"ni selamlar; ona göre, Cicero ve Varron, Latin dilinin kahramanları"dır ve eski Roma'nın imparatorları, düşünürleri ve şairleri "kutsal kişiler"dir. Ama öte yandan, barbarlığa ve modernliğe karşı, *Latinitas*'ın güçlü savunucusu Eskilerin meçhul bir sonesine atıfta bulunur ve "halk dili"ni (Toskana lehçesi) öne çıkarır. Ama dilinin yapısı ve kültürel kökenleriyle İtalyanca, Latin dünyasının son bulduğu ve barbar dünyanın başladığı bir dönemde (524) ölen Boetius'tan beri son derece kötü yönetilen ve gerileyen, hatta ölen bu *latinitas*'a daha yakın değil midir?

Derin düşünce yaşamı ve aktif yaşam

Petrarca'nın Antikite'den kalanlara ilgi göstermesi, döneminin siyasetininin aktif angajmanlarından vazgeçmesi gibi bir duruma yol açmamıştır. Bu bilge, aydınlanmak isteyen siyasilere hizmet ve öğüt vermeyi bilmiştir. Muazzam tarihsel birikimi, yaşanan dönemin hizmetinde kullanır, geçmişteki hatalardan ders almak ve mümkünse geleceği yenilemek ve yeniden yaratmak için güçlü bir örnek oluşturur. Burada geriye bakmak arkeolojik bir bağımlılık oluşturmaz, ama yaşanan dönemin dolambaçlarına uyum sağlayabilmek ve yepyeni bir geleceğe açık bir zamansallık oluşturmak için güvenilir bir yöntemdir. Rönesans hümanizması eski bir model içinde donmuş değildir, bu geçmişi etkili kılmak ister ve onu, o zamana kadar görülmemiş

bir gelecekle donatmak ister. Yaratılış (yaratma) başka bir zamanla, başka gerekliliklerle, başka bilimsel ya da teknik icatlarla, başka mekân değerlendirmeleriyle, başka zihinsel, dinsel, ahlaksal, siyasal, ekonomik özelemlerle donattığı ikinci bir yaşam verdiği gelenekten beslenir.

Petrarca, yaşamında ve büyük bir çeşitlilik gösteren yapıtlarında, birbirlerini tamamlayan ve birbirlerinden uzaklaşan kutupların buluşmasını temsil eder. Derin düşünce yaşamının çekiciliğine kapılmış olmakla birlikte, aktif yaşamdan kesinlikle vazgeçmemiştir. 1346'da yazdığı *De Vita Solitaria* ya da bir yıl sonra kaleme aldığı *De Otio Religioso*'da yalnızlığı (özgürlük, sessizlik, sükunet, edebî yaratım) över, ama *negotium*'u da (siyasal, diplomatik angajman, kralların, hükümdarların, papaların ve devlet adamlarının işleri) reddetmez. Bu alanda da kendisine yol gösteren Augustinus'a benzer. Kamusal yaşamla ilgili yazılarda ya da kalıntılarda, bir bütünün sadece soyut özelliklerine ya da görünümüne indirgenemeyen kişilerin zengin karmaşıklığı ölçüsünde, aynı paradokslara rastlanır.

Hümanizmanın babası olarak Petrarca

1346-1347'de ilk versiyonunu Latince yazmaya başladığı felsefi diyalogu (*Secretum*) 1351-1353'te bitirmiştir; bu yapıt kendisiyle çatışma halindeki insan ruhunun bir resmidir. Bu ruh şaşırtıcı derecede canlıdır; geçmiş ortadadır ve daha sonraki yaşamına mesajlar gönderir. Bu yapıtta, insanın ikilemi Petrarca'nın çifte figürü biçiminde anlatılır (dindar olmadan önceki Augustinus ve dindar Augustinus). Her ikisi de Petrarca'nın ruhunun iki yanını gösterir ve bu iki yan birbirini tamamlar, birbirini kıskırtır, birbiriyle mücadele eder ve sürekli birbiri- ni üretir.

İnsan, olayları akışını yönlendiren ve yaşamını gizliden gizliye yöneten bir talihin pasif kurbanı mıdır? Özgürlük bu kadere karşı herhangi bir ifade ve yanıt verme gücü müdür? Mutsuzluk nereden gelir? İnsan iradesinden mi, gereklilikten mi? İnsanın kendi sefaletini bilmesi, "tam bir ayaklanma arzusu" do-

gurur mu? Güç, doğrudan doğruya arzusun peşinden mi gider? Söz konusu felsefi diyalogun ilk bölümünden başlayarak bu sorular sorulur. Yapıtta ölümlü ruhun çelişkileri anlatılmıştır: “İnsan hem yukarı çıkmak hem aşağıda kalmak ister; karışt yönle çekilirse hiçbir yere gidemez” (*Mon secret*, I, s. 51, Rivages Yay.). Dil konusunda başlatılan bir tartışmada yapılan mantıkçıların kısır gevezeliklerinin eleştirisi esasa götürüyor bizi: “Niçin sözcükler arasında yaşılanıyoruz ve olayların esas nedenini unutuyoruz?” (*agy*, I, s. 55). Hitabetin, güzel söz söylemenin belirgin yetersizliği, bu “budalaca övüngenliğin” zararları (II, s. 74) çok çarpıcı biçimde sergilenir: dünyaya geçici bir süre için atılan ve bin çeşit engelle kuşatılan bir tozdan başka bir şey olmamasına rağmen, kendini trajik bir biçimde güçlü ve özgür sanan insanın zayıflığı ve yabancılaşması... en vahimi de, hiç kuşkusuz, asla kaybolmayan bir özgürlük hayali!

“İnsan, hiçbir şeyden yoksun kalmamak için insanlığından vazgeçmeli ve Tanrı olmalıdır. Bütün hayvanlar içinde en fazla ihtiyaç içinde olanın insan olduğunu bilmiyor musun?” der Augustinus (II, s. 88). Özgür olmak isteyen, kendisini tanımalıdır, tutkularından kurtulmalıdır ve talihin boyunduruğunu kırabilecek tek şey, erdemin gerçek gücüdür (II, s. 90). Güçlerin pasif kurbanı olan insanın, bu durumu aşmak ya da ona egemen olabilmek için harcadığı çabalar sonuçsuz kalır; sadece erdem, güçlü ve kalıcı bir özgürlük alanı açabilir. Petrarca bu düşüncesiyle Stoacı sayılır mı?

Mutlu bir yaşama davet eden, sürekli “yaşamın kısıklığını” hatırlatan (III, s. 160) *Secretum*, Eskilerin son derece titizce ortaya koydukları ruhun hastalıklarının bir resmidir. Sözgelimi Platoncuların ısrarla üstünde durdukları şeylere sadık kalan *Secretum*’un ikinci kitabının, ruhun üç bölümüyle ilgili gözleminin gözden kaçırılmaması gerekir: öfke, şehvet, duygulara egemen olan akıl (II, s. 112). Ya da eski Yunan’dan beri klasikleşmiş sevgi ve utanma duygusu ayrımı: Aşk insanı iter, atılım gücü verir ve insana çoğu zaman bir aldırmazlık, kaygısızlık, tasasasızlık verir; utanma insanı tutar, dizginlerini çeker ve her şeye karşı dikkatli kılar (III, s. 157). Aşkın getirdiği çılgınlık

gınlık, her şeyin ilkesi olan Tanrıyı unutmaktır. Platon bunu kendi dilinde ve Mutlak anlayışında belirtmiştir. Yeni-Platoncu Augustinus, 4.-5. yüzyıllarda, Babalardan sonra, Platon'un mutlak İyi'sine Hıristiyan bir özellik kazandırmıştır. Petrarca sadece "ilk modern tarihçi" ya da Rönesans "hümanizmasının babası" olmakla kalmaz, "deney yönteminin öncüsü" olarak da kabul edilebilir (ağaç dikimi denemeleriyle). Aynı zamanda, madde dünyasında ve manevi dünyada gezen bir seyyah, bir ahlakçı, önemli bir siyaset danışmanıdır. Onun, gelecek kuşaklara tanıtılabilecek bir örnek sıfatıyla "ilk modern insan" olduğunu söylemek mümkündür: bilgelik, "çokyönlü bir kahramanlık", katkıda bulunulan tarihsel geçiş döneminin aydınlık noktası olma...

Montaigne (1533-1592):

Kriz ve değişim içinde olan hümanizma

Değişmeler ve dalgalanmalar

Dönem, pek çok dalgalanmaya sahne olsa da, Eskilerin büyük ilgi gösterdiği çok yönlü bir figür olan Montaigne, başlangıç ve sonun örtüştüğü bu görünmeyen, araştırılmayan yollar-
dan birinde yerini alacaktır. Montaigne gerçek anlamda bir Rönesans insanı değildir, ama böyle adlandırılan ve tarihlendirilen bir zaman dilimi içinde yer alır. Klasik de değildir ve birbirlerinin kanını akıtacak kadar düşman olan Hıristiyan "kardeşler" arasındaki din savaşları kargaşasının (1562-1598) damgasını vurduğu bir tarihsel geçiş döneminde yer alır. Saint Barthélémy Katliamı (24 Ağustos 1572), Montaigne'in, kırk yaşından önce yaşamının bilançosunu kaleme almak üzere Périgord'daki malikanesine çekilme kararı almasından bir yıl sonra olmuştur.

Öte yandan, 16. yüzyılın ilk yarısına kadar beyinlerde yer etmiş Ptolemaios'un görüşlerini sarsan Copernicus kozmogonisinin keşifleriyle, zihinsel yapılar da sarsılmıştır. Bu, Montaigne'in öne sürdüğü bazı değer yargılarının rölativizminde olduk-

ça önemlidir. “Sözgelimi önümüze çıkabilecek yeni bir öğreti, bize, büyük bir meydan okuma fırsatı yaratır. Bu öğretilen önce zıddının moda olduğunu düşünebiliriz; daha sonra ortaya çıkan öğreti öncekini ortadan kaldırdığına göre, gelecekte bunu da ortadan kaldırabilecek üçüncü bir buluş ortaya çıkabilecektir” (*Essais [Denemeler]*, II, 12, *Œuvres complètes*, Seuil, s. 237). Bilimsel düşüncelerin gelişmesiyle ilgili aydınlık ve sağlıklı bir açık seçiklik, sürekli hareket halindeki bir gerçeklik anlayışı bu düşüncelerin içeriğini oluşturur. Ne saptırıcı bir kuşkuculuk ne de azgın bir bilimcilik; sadece keşifler, icatlarla ilgili değişiklikler şeyleştirilmenin, aşırı fetişleştirilmenin doğru olmadığı ama ilgilenilmesi, düşünülmesi gereken ölçülü görüşler.

Dünya, kendisini algılayan ben’e yabancı değildir ve ben, yeni bakışlara sunulan bir dünyayla orantılı olarak biçimlenir. Daha doğrusu, evren “kendimizi doğru olarak tanımamız için bakmamız gereken aynadır”; çocukların iyi bir “eğitimden geçmesi”nin öğütlendiği bölümde anlatıldığı gibi (I, 26, s. 77) gerçek bir “öğrenci kitabı”dır. Söz konusu olan, kısır bir biçimde kendi içine kapanmış bir imajda kendini seyretmek değil, bu imajı, belirgin özellikleri uzamın sınırlarının parçalanması, yeni insanlık biçimlerinin ortaya çıkışı, tekniklerin gelişmesi (pusula, barut, matbaa vb.) olan “rönesans” yüzyıllarının zihinlerine açılmış kozmik güçlerle ve gelişmelerle değerlendirmektir.

“Ptolemaios büyük bir şahsiyetti, dünyamızın sınırlarını çizmişti... Ama işte, çağımızda yeni, sınırsız bir kara parçası... Bir ada ya da özel bir bölge değil, büyüklük açısından, aşağı yukarı, bildiğimiz kadarıyla keşfedilmiş olana eşit bir alan” (II, 12, s. 238). Kristof Kolomb’un, Vasco de Gama’nın, Macellan’ın araştırmaları, başka bir coğrafi alan kavramını getirir ve eski haritaları değiştirir. Eskilerin birçok açıdan geçerliliğini yitirmiş kozmografik yorumuyla karşılaştırılan, Montaigne’in dile getirdiği “yeni Batı Hint Adaları dünyası”, insan zihninin harikaları bağlamında daha bir hayranlık uyandırıyor. “İnsan zihni, büyük bir mucizeler işçisidir” (agy., s. 238).

Her şey değişir; hiçbir şey ya da en azından belli bir zaman dilimi içinde fethedilen uzamın gelecekteki sınırını ve olası

aşılmasını gösterdiği andan itibaren, hiçbir şey olduğu gibi kalmaz. “Her şey akar, sürekli ayırtılar ve değişmeler yaşanır” (*Denemeler*, II, 12, s. 250). “İnsan ‘harikulade bir şekilde boş, farklı ve değişken bir varlık’ olma konusunda tek örnek değildir” (*Denemeler*, I, 1, s. 22). Dünya ve dünyanın bilinmesi de bu özelliklerin dışında değildir. “Sonuç olarak, bizim varlığımızın da, nesnelerin varlığının da değişmezliği diye bir şey söz konusu değildir. Biz ve yargılarımız, ölümlü olan her şey, sürekli akar ve yuvarlanır. Bu nedenle, herhangi iki şey arasında kesin bir ilintiden söz edilemez ve yargılanan ile yargılayan sürekli bir değişim içindedir ve sarsılır” (*Denemeler*, II, 12, s. 250).

Ne akıl ne de duyular (duyular kesinlikle “insanın bilgisinin başlangıcı ve sonudur”, ama çoğu zaman “belirsizlik ve yanılgı”dan başka bir şey getirmez [II, 12, s. 244 ve 246]), bizi doğrulanması gerekli olmayan kesin bilgilere yöneltebilir. Dünya kesinlikle “sürekli bir sarsıntıdan” başka bir şey değildir (III, 2, s. 327). Doğru biçimde değerlendirilebilmesi için güçlü ve dengeli bir yargı, Antikite septiklerine özgü *epokhe* gerekir. “İnsanın içi ve dışı zayıflık ve yalanla doludur” (II, 12, s. 248). İnsanın, duyumsal ya da imgesel yanılsamalara, tutkulu heyecanın çoğu zaman tahrif edici olan prizmasına ya da yanlışlıkla spontan şaşmaz bir düşünce içindeki kör inanca teslim olması için sürekli tetikte olması gerekir.

Kendinden hoşnut olma

Hubris’in (haddi aşma) –biçimi ne olursa olsun– ifşa edilmesi, bir temel olarak Yunanlardan kalmıştır; bu temel olmadan hiçbir şey kurulamaz, yönlendirilemez, sayılamaz. Her şeyde ölçülü olma kuralı, *Denemeler*’in mesajının ve anlayışının en önemli noktasıdır. “İster manevi ister maddi, her türlü zorbalıktan nefret ederim” (III, 8, s. 376). “Kendini bil” ifadesi, Delphoi bilgeliğinin, Sokratik bilgeliğin ya da Montaigne bilgeliğinin anahtar sözcükleri gibi kabul edilse de, burada “ben”, *Narsis*’i, kendi görüntüsüne âşık olma gibi bir ölçüsüzlükle ölme iten zorba gibi yüceltilmemiştir ya da övülmemiştir. Sınır-

lamaz, kuşatmaz, hapsetmez, tersine, serbest bırakır. Her şeyin çıktığı ve geri döndüğü sınırı oluşturandır.

“Kendi varlığından gerektiği gibi zevk almayı bilmek, mutlak ve adeta tanrısal bir mükemmelliktir” (III, 13, s. 449). *Denemeler*’in üçüncü bölümü böyle bitiyor. İnsan kendi karakterini tam anlamıyla ve doğru biçimde değerlendirmelidir, aşırılıklardan uzaklaşmalıdır; düşüncede, yaşamda ve eylemde çılgınca hırslar (kendini başka birinin yerine koymak, başka biri gibi göstermek) görülmemelidir. İnsan, yargısıyla gerçeği yanlıştan ayırabilmeli, yanılsamalar içine düşmemeli, aklın, yüreğin ve arzunun aşırılıklarını yok etmelidir. Kitabın 1580’deki ilk baskısının girişinde, okuyucuya seslendiği, mükemmel olduğu söylenebilecek bazı düşünceleri vardır. “Beni basit, sıradan ve doğal halimle görmelerini istiyorum, zorlama ve yapmacık olmadan; çünkü ben kendimi anlatıyorum. Kitabımın konusu benim.” Son bölüm özellikle şu düşüncelerle dikkat çeker: “En güzel yaşamlar ortak ve insani modele uygun düşen yaşamlardır... düzenli, mucize görülmeyen, aşırı olmayan...” (III, 13). Montaigne bir de, “ılımlı ve orta yoldan şaşmayan karakterler” dileğini sürekli yineler (I, 30, s. 96).

Her insanda, kusurlar nitelikleriyle birliktedir; insanın öne çıkan özellikleri daha az görülen özellikleriyle birliktedir; açık seçik olan, gizli olanı yok etmez. Ayrıntılar önemlidir, basit tanımlamalar daha karmaşık anlatılarla karışır. Bilgelik, bu bilgiliği daha bir etkili kılan temel bilgileri ihmal etmemelidir. Otobiyografinin, dünya, seyahatler, dolaylı ya da doğrudan veya ticaret yoluyla tanıdığımız başka insanlar konusunda bilgileri geri plana atmaması gerekir. Gelenek-göreneklerin, âdetlerin, yargıların olağanüstü çeşitliliği, kâh yerleşik kâh seyyah olan, kâh “kütüphanesine sığınan” kâh Avrupa’da dolaşan Montaigne’i büyülemiştir.

Ben, insana verilmiş yaşam parçasının sürekli ve dalgalı merkezidir. Onu hor görmenin, küçümsemenin, ondan kaçmanın, ona saldırmanın, hatta onu keyfî bir tavırla parçalamanın ne anlamı olabilir? Ben, varlığın ayrılmaz, yok edilmez bir parçasıdır (II, 6, s. 160); ayrıca, biyolojik ya da psikolojik olana veya am-

pirik yaşamın koşullarına ve eylemlerine indirgenemeyen, beklenmedik bir olgu değildir. Burada da Sokrates'ten ders alınmıştır. Bu ders, evrensel mesajlar veren bir cerrah bıçağıyla kazanmış, gelip geçici, uçup giden özel bir ders değildir. *Denemeler*'de sergilenen öznellik, şu ya da bu öznellik değil, insanlığın durumuyla ilgili bir öznelliktir (III, 2). İnsanın kendi içine bakması, bütün insanların içine bakmasıdır. "Ben, kendi içime çeviriyorum bakışlarımı, kendi içime dikiyorum, orada eğleniyorum. Herkes önüne bakıyor; ben içime bakıyorum. Ben kendimle meşgulüm... Ben kendi içimde yuvarlanıyorum" (II, 17, s. 272).

Ben, dünya ve öteki

Ben "bu dünyada kendi türünde tek kitap"tır (II, 8, s. 162) ve kendini arayan ben, karşısındaki kitaplardır. "Okumamın, araştırmamın tek nedeni ben'i anlatan ve beni iyi bir ölüm ve iyi bir yaşam konusunda eğitecek olan bilimi aramamdır" (II, 10, s. 171). Ben'in kararsızlığının tam dengi, dünyanın kararsızlığıdır. Montaigne sürekli kendini gözleyerek, zayıflığını irdeleyerek "içinde binlerce gizli ve potansiyel çalkantı" keşfetmiştir. Hiçbir şey istikrarlı değildir; ne hastalık, ne sağlık, ne tutku, ne tutkusuzluk. "Ateşlerin kendilerine özgü sıcaklıkları ve soğuklukları vardır; güçlü bir tutkunun etkilerinden, çekingen bir tutkunun etkilerine düşeriz" (II, 12, s. 237).

Dünyayla ilgili gerçek nedir? Ben'le ilgili gerçek nedir? İç ve dış, Herakleitos'un ırmağı gibi dalgalanır ve akar. Bunlar, dışın ve için paylarıdır. "Öbür taraftaki dünya için yalan olan bu dağlar hangi gerçeği sınırlıyor?" (II, 12, s. 41) Her yerde değişiklik ve farklılık görülür.

Montaigne, çağına, içinde yaşadığı topluma, 1581'den başlayarak üstlendiği Bordeaux Belediye Başkanlığı görevine kesinlikle ilgisiz kalmamış; kendisini ilgilendiren tek şeyi, yani "derin ben"i gizleyen ya da saptıran bir "yüzeysel ben"in, kendilerine rağmen yaratıcıları olan toplumsal etkilerle yaşanabilecek büyük özdeşleşmelere karşı uyanık olunması gerektiğini söylemiştir. Burada da, tam anlamıyla Stoacı bir ders söz konusudur: "Ro-

lümüzü gerektiği şekilde oynamamız gerekir, ama başka birini oynadığımızı unutmamalıyız. Maske ya da görünüşü esas yapmamalıyız, yabancı olanı kendimize mal etmemeliyiz” (III, 10, s. 407). Kamusal yaşamı ve bu yaşamın kendisine yüklediği görevleri düşünür, ama olmak ve gözükme arasındaki farkı koruyabildiği için de kendisini kutlar. “Kamusal işlere karıştım, ama kendimden kesinlikle hiç vazgeçmedim ve kendimi başkalarına adarken de kendimden bir şeyler eksiltmedim” (III, 10, s. 406).

Aslolan, “kendisi olmayı bilmek” değil midir (I, 39, s. 112)? Montaigne’in çok sevdiği özgürlük, sosyal görevleri nedeniyle zedelenmemiş, yıpranmamıştır. Tersine, kendini gerçek anlamda tanımadan ayrılması mümkün olmayan “kendini yönetme” sanatı içinde büyümüş ve güçlenmiştir (I, 39, s. 114). Yazar için son derece hayati olan dostluk da bu sanata ve bu bilime katkıda bulunmuştur. Bordeaux Parlamentosu’nun genç danışmanı Etienne de la Boétie’nin (1530-1563) 1563’te, 33 yaşında erken ölümü Montaigne’i çok derinden yaralamıştır. Boétie’nin “büyük bir insan” olduğunu söyleyen yazar, “Gerçekten sağlam bir ruhu vardı ve her anlamda güzel yüzlüydü; güçlü bir karaktere sahipti; talih isteseydi çok büyük işler başarabilirdi, bilgisi ve araştırmacılığı onun bu doğal zenginliğine çok şey eklemiştir” (II, 17, s. 273) der. *Denemeler*’in 1. Kitap’ının 38. Bölüm’ünde, bu örnek alınması gereken, ender rastlanan değere, yani dostluğa en güzel övgülerden biri yer alır. Aristoteles, Platon’dan sonra bu konuda yolu hazırlamıştır; Montaigne ise, hafızalarda bin kez yinelenen ve hiç tükenmeyen sayfalar bırakmıştır.

Rönesans insanı ve modern insan olarak Montaigne

Denemeler’de yer alan konular, dostluğa, özgürlüğe, ölçülülüğe, kitap sevgisine, Eskilere övgü; barbarlığın modern biçimlerinin (işkence, din savaşları) ifşa edilmesi; pedagojik sorunlara etkin yaklaşım (Rönesans düşüncesinin belirgin özelliği) ve kendine dönüş düşüncesinin ön plana çıkarılmasıdır. Hiçbir şey, bizi esas olandan uzaklaştırmamalıdır. Her zaman esas

olan üstünde yoğunlaşmalı ve bizi ondan uzaklaştırabilecek şeylerden sakınmalıyız (I, 39, s. 112). Ölüme korkusuzca bakmak; yargılarımızı her zaman mükemmelleştirmeye çalışmak; iyi bir eleştiri süzgecinden geçirmeden hiçbir şeyi kazanılmış kabul etmemek; fikirleri karşı karşıya getiren, çelişkilerin karşılaşmasına olanak sağlayan “konferans” yani tartışma, konuşma sanatını icra etmek (III, 8, s. 372-373)... Sokrates’in öğrencisi Montaigne’in temel dersleri bunlardır.

Phaidon’dan bu yana, felsefe yapmak ölmeyi öğrenmektir, ama aynı zamanda yaşamayı öğrenmek; çöküşün ve yozlaşmanın, şeylerin ve varlıkların yüzeyselliklerine bağlanmakla başladığını bilmektir. Montaigne için, yazmak kendini uçup giden şeylerin tozlarına bırakmamaktır. Sokrates hiçbir şey yazmamıştır. Bu işi onun yerine başkaları yapmıştır. Bunlar arasında Montaigne de vardır. Kendini anlatma projesi, görüldüğü kadar “aptalca” değildi ve Pascal bunu biliyordu.

Montaigne, Rönesans sonu insanıdır, neredeyse bin cephede parçalanmakta olan bir dünyaya aittir. Bununla birlikte, ben’in merkez kabul edildiği felsefi bir hümanizmayı simgeler; çünkü çokbiçimli ve çelişkili yüzler gösterse de, zapt edilmesi mümkün olmayan tek kaledir “ben” Eskinin ve yenin henüz ayırt edilemediği iki düzen arasındaki geçiş döneminde tartışılmaz bir özgünlük içinde kalmıştır. Kozmogonik, politik ve dinsel kaos dönemlerinde, *Denemeler*’in yazarı kişisel deneyimlerinin sonuçlarını, bunlar aracılığıyla da zamanını ve getirdiği düzensizlikleri gündemde tutmayı başarmıştır. Montaigne, tek başına bir “dönem”dir, iki bunalım dönemi arasında bir dönem...

Erasmus (1469-1536): Hümanizma ve reform

Erasmusçu metin yorumlaması

Enchiridion. Erasmus’un hümanizması çok büyük ölçüde İtalyan *Quattrocento* Rönesansı’ndan beslenir. Yunan-Latin modeline dayanır, ama aynı zamanda Hristiyan hümanizmasını ve Evanjelik hümanizmayı temsil eder.

Enchiridion'dan (1505) başlayarak, günümüz okuyucusunun ve düşünürünün kayıtsız kalamayacağı bir metin yorumu teorisi gelişmiştir. Babaların ve Eskilerin incelenmesinden beslenen Yalancı Dionysios'un (*Kutsal Adlar* kitabı), Augustinus'un (*De Doctrina Christiana*), Origenes'in (*Ilkeler, Romalılara Mektup'un Yorumu*) derin düşüncelerine yaslanan Erasmus, bizi, metinlerin gizli anlamlarını çözmeye teşvik eder. Açık seçik olan, hiç kuşkusuz, ilginç ve anlamlı değildir; yorumlamasını bilen için, gizli olan daha çok şey anlatır.

Platoncu, yeni-Platoncu yazılar olsun, *Kutsal Kitap*'la ilgili yazılar olsun, her zaman dilin açık seçik biçimde anlattıklarının ötesine gitmek gerekir. İsa'dan sonra Aziz Paulus "bazı alegori kaynaklarını açmamış mıdır?" Metin yorumcusunun amacı, "öldürücü gerçek anlamı" aşmak (*Korinthoslulara Mektup*, 3, 6) ve oradaki "ruhun gizli anlamını araştırmak"tır (*Hristiyan Askerin Hançeri*, s. 81). Erasmus, bir yöntem haline getirdiği Paulusçu mesajı almıştır. Bir ayna aracılığıyla ve muamma olarak görmek (*Korinthoslular*, 13, 12), dindışı ya da kutsal metnin doğrudan okunabilirliğine güvenmemek gerekir. Bu tür okumalarda anlam kaybolabilir, sakatlanabilir, hatta yok olabilir.

Kaynağını Paulus külliyyatından alan Erasmus'un yapıtlarının siyasal boyutunun da altını çizmek gerekir. Herkes, Tanrıdan almış olduğu şeylerin yararına katkıda bulunmalıdır ve bunları sadece kendisi için ve bencilce saklamamalıdır (*Korinthoslular*, 12, 12-25 ve 27). Herkes vaftiz (*sacramentum* yani İsa'ya, onun yoluna sadakat andı) aracılığıyla "Hristiyan cumhuriyeti"nin üyesidir ve bu cumhuriyetin gelişmesine katkıda bulunmalıdır. Aziz Paulus'u Hristiyanlığın en büyük sözcüsü kabul eden Erasmus, herkesin, onun kitabını yanında taşımasını, "gece gündüz okumasını, kelimesi kelimesine öğrenmesini" ve onun düşüncelerine nüfuz etmesini ister (*Hristiyan Askerin Hançeri*, s. 90). Onu doğru biçimde, gerektiği şekilde yorumlamak, ruhu mutlaka değiştirir ve gündelik olaylara tepki göstermesini sağlar.

Yeni Ahit: Nasihat (Paraclesis). 1504 yılında Erasmus, Louvain'de, Vulgata'da düzeltmeler yapılmasını öngören bir Vala elyazması bulur: *Yeni Ahit İçin Notlar*. Ertesi yıl bunları bastırır ve bunlardan, kişisel projesini gerçekleştirmek için, *Yeni Ahit*'in Yunanca metninin ve Vulgata'nın yeni bir çevirisinin –daha doğru bir Latinceyle– basımı için yararlanır. Yapıt 1516'da Basel'de, Froben'de yayımlanır. Başında bir *Paraclesis* vardır: “Hıristiyan felsefesinin çok sağlıklı ve kurtarıcı irdelenmesi” için *Nasihat (Yeni Ahit, Nasihat, s. 446)*. Erasmus, burada, iyi bir dile, kalplerde derin değişiklikler yapan, onları sürükleyip götüren, değiştiren, kısacası, dinsel coşkuyu bedende hissettiren ve yaşatan hitabete olan düşkünlüğünü dile getirir. “Savaş boruları çalmakta” tereddüt etmez. Okuyucu, kutsal kitap ve yorumu aracılığıyla canlandırılmalı; okuyucu da, yeni vasiyete ilişkin yapıtı kutsal ateşle canlandırmalıdır.

Nasihat, İsa'ya özgü bilgeliğin gerçek boyutunu göstermeyi bilen Aziz Paulus'a saygıdır: dünyevi bilgeliği deliliğe dönüştüren olağanüstü bilgelik (*Kor.*, 19-20). *Deliliğe Övgü*'nün (65. Bölüm) çizgisinde, bu kavram kesinlikle beklenmedik bir yerde Gerçeği öğretir, açığa çıkarır, gösterir. Sadece gerçek, arındırıcı ve kurtarıcı bir güce sahiptir; bilimleri ve ağırlıklarıyla en bilge insanların bile kavrayamadığı bir anlam barındırır. 1511'de yayınlanan *Deliliğe Övgü* ve 1516'da yayımlanan *Nasihat* birçok noktada birleşir. Bu yapıtlarda sadelik ve İsa'nın mesajı, bilgelerin kısır rasyonelleştirmelerine karşı değerlendirilir.

Sadece gündelik yaşanan Hıristiyanlığın öğretisinin somutlaşması geçerlidir. Bunları günü gününe uygulayan “en büyük âlim” dir. İlahiyatçılar, Hıristiyan öğretilerine egemen değildirler. Hatta çoğu zaman çok ince düşünceler ve akıl yürütmeler, basit ruhları bundan uzaklaştırıyor ve yollarını saptırır. Erasmus kendisinin “basit” ve “saf” olarak nitelendirilmesinden korkmaz. “Bazı kimselere mahsus olmayan” bir mesajın olabildiğince yayılmasını ister. “Bilgelik çok az insana nasip olmuş bir şeydir, ama herkes Hıristiyan olabilir, herkes dindar olabilir ve ben şunu da söyleme cesaretini gösteriyorum: Herkes ilahiyatçı da olabilir” (*agy.*, s. 454-455).

Scot'un dehası ne kadar büyük olursa olsun, Thomas ne kadar güçlü bir aziz olursa olsun, İsa "tek din bilgini"dir. Onun öğretisi eşsiz bir "rönesans" (*Yuhanna*, 3, 3), yani "iyi olana göre yaratılmış bir doğanın yeniden saygınlığına kavuşturulması"dır. Kesin olan şudur: "En büyük yapıtlar en önemli örnek olan tek bir adla özetlenirler: *Yeni Ahit*!" (*agy.*, s. 459) "Muktedir olmak için, Kutsal Kitap'ı anlamaya çalışmak yeterlidir" diye ekliyor Erasmus. İsa'yı görmek, onun "canlı ve yaşayan imajını" yüceltmek için yardımcı olabilecek olan sadece Kutsal Kitap'tır (*agy.*, s. 460). Öteki yapıtların hiçbirinde buna benzer bir öz yoktur. Bu bakımdan, onlar, minör yapıtlardır.

Yeni Ahit: Notlar. Yeni Ahit'e Notlar ve Açıklamalar, bu bağlamda verilen mesajı yorumlar. Erasmus'un tek bir kaygısı vardır: Kutsal Kitap metnini bozmamak, değiştirmemek, saptırmamak. Burada dil sorunu, açınlanmış gerçek sorunuyla örtüşür. Metnin dışında hiçbir otorite, yazı ve yorumu arasına giremez ve girmemelidir (*Notlar*, s. 483). Augustinus, Kutsal Yazılar'ı açıklarken kehanet yeteneğine sahip olmakla birlikte, Yunanca bilmediğinden, çoğu zaman Kutsal Kitap'ın özüne nüfuz edememiştir (*agy.*, s. 504).

Erasmusçu kutsal metin yorumculuğu, öncelikle olgusalılığı içinde dil problemi engeliyle karşılaşır. Havarilerin dili kaba bulunmuştur. Onların dili, Yunan yorumculara (Demosthenes'in ve Platon'un dilini "kolay ve anlaşılır" buluyorlardı) zor gelmiştir. "Origenes, Paulus'un iyi Yunanca bilmemesine çok üzölmüştür!" (*agy.*, s. 504) İsa'nın dili, içine Arami dili ve Keldanice ve kimi zaman da Yunanca karışmış, "çok yaygın kullanılan ve popüler" bir dildir. Erasmus, çok sayıda önemli ilahiyatçı tarafından, İsa'nın bozuk bir dil kullandığını ileri sürdüğü için eleştirilmiştir (*agy.*, s. 506)! *Notlar*'ın birçok yerinde, Kutsal Kitap'ın özel diliyle ilgili irdelemeler yer alır. Mecazları görmek; onlara, bozmadan, değiştirmeden egemen olmak gerekir. Bu, Erasmus da dâhil, Kutsal Kitap yorumcularının en önemli sorunudur. Bununla birlikte, Erasmus, gerektiğinde, sözgelimi Origenes, Hieronymus, Khrysostomos ya da Augustinus

yorumlarına şu ya da bu şekilde mesafeli olabilmiştir. 1516 tarihli *Yeni Ahit* çevirisine eklenmiş gözlemlerde özgürlük ve özgünlük eksik değildir, ama yorumcuların ve ilahiyatçıların “yorumlarla dolu içerikleri” altında ezilmeme kaygısı da görülür (agy., s. 567).

Deliliğe Övgü. Deli çoğu zaman bilgedir. 1509’da yazılan bu yapıt, felsefi-dinsel metin yorumu alanında önemli bir yapıttır ve Erasmus’un, yakın dostu Thomas More’a ithafındaki ifadeyle, “kimseye açık biçimde saldırmadan”, insanların âdetlerini, alışkanlıklarını eleştirmekten, bunları hedef almaktan hiç çekinmez. Eğlenceli bir şekilde, yıpratmaya değil eğitmeye, şaşırtmaya değil aydınlatmaya çalışır. Delilerin her zaman sanıldıkları gibi olmadıklarını kanıtlamak ister. Bu amaçla, bugün bile sorgulanan, hatta tepki toplayan tarihsel figürleri örnek gösterir. Hristiyanlık, çarmıhta son derece aşağılık bir ölümüne mahkûm edilen İsa’ya özgü bir çılgınlığın sonsuz bilgeliğini göstermiştir. Erasmus, Paulus’un sözlerini belki herkesten çok daha fazla önemsemiştir: “Bilgelerin bilgeliğini yok edeceğim, zekilerin zekâlarını yok edeceğim. Bilge nerede? Kültürlü insan nerede? Bu dünyanın düşünen insanı nerede? Tanrı dünyanın bilgeliğini delilikle vurmadı mı? Tanrının çılgınlığı olan şey, insanlardan daha bilgedir ve Tanrının zayıflığı olan şeyi insanlardan daha güçlüdür” (*Korinthoslulara Mektup*, 19-20 ve 23). *Deliliğe Övgü*, birçok yerde, doğrudan ve özellikle dinsel yazılardan çok, Paulus diyalektiğinden esinlenmiştir.

Politikadan ve dönemin oligarşik, sonra demokratik mevzuatlarından destek alan felsefe, henüz doğuş aşamasında, Sorkates’i ölüme gönderdi. Yaygın kanaate göre, girişimi, Atina sitesi ve bütün Yunanistan için mantıksız ve tehlikeliydi. Sokratik çılgınlık, gerçeğin daha sağlam biçimde ayaklarını yere basması için, ilke olarak eleştirel yargının bırakılmasıyla ilişkiliydi. Yerdeki ve gökteki, görünen ve görünmeyen, ama sorgulanması, çözümlenmesi, metafizik bakıştan geçirilmesi gereken şeyleri bilme ödevi MÖ 399’da sansür edilmiş, yasaklanmıştır; o kadar ki iş, ölüm cezasına kadar gitmiştir. Halk, dönemin bilgele-

rine (Sofistler) inandı ve önce halk karşısında konuşmanın yasaklanması, sonra da ölüm cezası lehinde oy kullandı. “Deli”, önce susmalı, sonra da kaybolmalıdır.

Erasmus’da delilik (ya da en azından genellikle bu şekilde tanımlanan hal) konuşur ve hatta kendisini över; niteliklerini, yeteneklerini, elindeki kozları sergiler. Bu bağlamda Antik ders ön plana çıkar: *Deli çoğu zaman bilgedir*, hiçbir şey bilmediğini bilen ve gerçeğin ortaya çıkmasına yardım eden kişi... Kendisini ciddiye almayan, bilginler ve engizisyoncular toplumunun dışına atılmaktan korkmaz. Söyledikleri, alçaklık, korku ya da bilgisizlik ve bilimsizlik yüzünden algılanamaz, çözümlenemez. Bütün bunlar, ancak ileride, daha uygun bir zamanda olabilir. Deli, çoğu zaman peygamberdir. Öngörü sahibidir, ama inandırıcı olmasının, kabul görmesinin, ikna edici olmasının zamanı henüz gelmemiştir, söylediklerinin gerçek olduğunu kabul ettirmesinin zamanı değildir daha... Nietzsche’nin *Neşeli Bilim*’indeki *Deli*’nin acı sözlerindeki gibi, “daima çok erkendir” Verdiği yaşam mesajı, korku ve titreme doğurur. Bilinçleri sarsar, zihinlere sıkıntı verir ve ket vurur.

Deliliğe Övgü yeni bir Yöntem Üzerine Konuşma mıdır? Değerlerin ince bir biçimde alt üst edilmesiyle, insanların yaşamında çoğu zaman eksikliğini çok acı bir şekilde hissettiren şeyleri ön plana çıkarır. İnsan, soğuk erdemin rasyonel savunucularının yontmak istedikleri, ölümcül bir sıkıntı veren “mermer heykel” değildir. Onun bir bedeni vardır, arzuları vardır, engellenmesine değil, gelişmesine katkıda bulunulması gereken çılgınlıkları vardır. Her çılgınlık, tanım olarak zararlı değildir (XXXVIII). Platon da, eğer deliliğe derin bir anlam yüklemeseydi, deliliği, trans olgularını, âşıkları, şairleri, kâhinleri, kadın peygamberleri etkileyen heyecanları ayrıntılı biçimde incelemek için bu kadar zaman ve çaba harcar mıydı?

Delilik her yerde görülür ve onu yok farz etmek ya da saptırmak hiçbir işe yaramaz. Delilik yasakları bozar, afaroz etme, mahkûm etme olgularıyla alay eder. Onu kapatmak istedikleri yere girmeye yanaşmaz. En ciddi, sosyal açıdan en çok göz önünde bulunan insanlar, siyaset, kilise, devlet ve yasa ko-

nularında mevki sahibi olanlar bizzat çılgınlığın kendisine sahiptir (XVII); kadınlarda ise, daha fazla dikkat çeken cinsellik içinde çok farklı çekicilik, ayartıcılık biçimleri gösterir ve herkese bir mesaj verir. Üstüne üstlük tam bir mutluluktur çılgınlık. Platon, *Phaidros*'ta, âşıkların öfkesinin nasıl en çok mutluluk veren öfke olduğunu gösterir (*Phaidros*, 245b). "Çünkü çılgınca seven biri, artık kendisinde yaşamaz, sevdiğinde yaşar ve kendisinden uzaklaşıp öteki objeye geçtikçe mutluluğu da artar... Sevgi arttıkça çılgınlık ve mutluluk da artar (*Deliliğe Övgü*, LXVII).

Deliliğin birçok yüzü vardır. Erasmus, çokkatlılığı, çeşitliliği, karmaşıklığı yoğun biçimde anlatma konusunda çok çaba harcamamıştır. Genel anlamda, sözü, ondan yoksun olanlara bırakır. *Adagiorum*'da (no. 501), Yunanların sık sık dile getirdiği "Bir deli çoğu zaman yerinde konuşur" düşüncesini kanıtlar. Yepyeni ve büyük ölçüde çözölemeyen, ama önyargısız olmayı ve aceleye getirmeden incelemeyi bilenler için birçok anlamın yüklü olduğu bir metin sunar.

Erasmus ve Luther: Özgür irade sorunu

"Özgür irade problemine ilişkin
bir tartışma söz konusu olduğunda
meyveden çok diken toplarsınız"

— ERASMUS, *Kilisenin Uyumu Üstüne*, 1533

Luther (1483-1546): Bir Hristiyanın Özgürlüğü Üstüne (1520). Krallar, özellikle de İngiltere Kralı 8. Henry tarafından sürekli davet edilen Erasmus, kısa süre sonra 1520'de Latince versiyonuyla, Papa'ya ithaf edilen Luther'in elkitabına (*Bir Hristiyanın Özgürlüğü Üstüne*) cevap vermek zorunda kalmıştır. Bu yazı, Alman milletin Hristiyan Soylularına ve Kilisenin *Babil Tutsaklığı Üstüne* adlı yapıtlarından sonra kaleme alınmıştır. Bu üç reform metni, Augustusçu papaz ve ilahiyatçının 3 Ocak 1521'de afaroz edilmesinin birkaç ay öncesine rastlar. Luther, 25 Mayıs'ta İmparatorluk sınırları dışına atılır.

Yukarıda anılan üçlemenin son metni olan *Bir Hıristiyanın Özgürlüğü Üstüne*, Paulus'un derin düşüncelerinden (Kor., 9, 19; Ro. 8) hareketle iki önerme getirir: "Bir Hıristiyan her anlamda özgür bir efendidir ve kimseye bağımlı değildir"; "Bir Hıristiyan her anlamda angaryaya koşulabilecek bir köledir ve herkese bağımlıdır" (*Büyük Reform Yazıları, Bir Hıristiyanın Özgürlüğü Üstüne*, s. 206). Hıristiyanın özgürlüğü ve köleliği problemi –Luther'e göre– bedensel ve ruhsal iki özellik ile iç içe geçmiştir: "Ruhuyla (Hıristiyan) tinsel, içsel yeni bir insan olmayı hak etmiştir; etiyle, kanıyla maddi bir insan, yaşlı bir insan ve dışsal bir insan olmayı hak etmiştir" (agy., s. 206).

1520 tarihli yazıda "içsel insan"da olması gereken *sola fides* teması ayrıntılı işlenmiştir. Hıristiyanın inanç yeter, bunu doğrulamak için bir şey yapmasına gerek yoktur (agy., s. 212; 214; 221; 223; 231). *Romalılara Mektup*'tan çıkan ders (3, 27-29) hatırlanır: İnancın yasası, sevap ve hayır işlerinin yasasından çok önce gelir. "İnsanın günahları, yasa uygulaması olmaksızın inançla bağışlanmıştır" der aziz Paulus. Hıristiyan özgürlüğü, özü, özgünlüğü burada yatar: İnancıyla, inanılanı İsa'ya bağlayan "evlilik halkası"yla yaratılmıştır o. "Ruh sadece evlilik hazinesiyle yani inancıyla bütün günahlarından arınmış ve kurtulmuştur ve İsa'nın armağanı olarak eşini, sonsuza kadar dü-rüst ve adil olma yeteneğini alır" (*Bir Hıristiyanın Özgürlüğü Üstüne*, s. 213). Yüreğin inancı yeterlidir. Gerçek din adamlığı, dışarıdan görülen işaretlerde değildir; bunlar görülmez: Bütün Hıristiyanlar, İsa'yla birlikte kral ve papazdır (agy., s. 216 ve 217). Cismani iktidarla ve Kilisenin dışıyla ilgili eleştiriler yapılır (agy., s. 218 ve 230). İçsel insanın bunlara ihtiyacı yoktur.

Luther'in elkitabının ikinci bölümü, günaha tutsak olmuş (Kor., 7, 22) ve inançla değil "sevap ve hayır işleri"yle kurtulmak ve kendisini bağışlatmak isteyen dışsal insanın durumunu irdeler. En geçerlisi ve iyiliğe tam bir saygı içinde gerçekleştirilmiş olsa da, hiçbir sevap ve hayır işi bir insanı kurtaramaz ve onun iyi olmasına katkıda bulunmaz. Bunu sadece Tanrının inayeti, inanç aracılığıyla gerçekleştirebilir (agy., s. 225). Sevap ve hayır işlerinin tek amacı, Luther'in sürekli referans aldığı

Aziz Paulus'un hatırlattığı gibi, inançtan beslenen hemcinsini sevmeye çabasıyla özetlenebilir. "Başkasına hizmet amacı taşımayan ve bizi başkasının iradesine boyun eğmek zorunda bırakmayan (bizi Tanrının iradesine karşı gelmek zorunda bırakmaması ölçüsünde) hiçbir sevap ve hayır işi, sevap ve Hıristiyanca bir hayır işi değildir" (agy., s. 230). Ayrıca Luther hayır işleri ve sevap aracılığıyla bireysel ahiret mutluluğunu lekeleyebilecek çıkar ölçütünü de ifşa eder. Sürekli, merhamet duygusuyla birlikte, inancın biricikliğini ve özel özsellikliğini anımsatır. Kısaca söylemek gerekirse, Hıristiyan kendi başına yaşamaz, İsa 'da ve hemcinsinde yaşar; "inancıyla İsa'da, merhamet duygusuyla hemcinsinde" (agy., s. 231).

Erasmus: Özgür iradeyi yok etmeyelim. Erasmus'un eleştirisi ya da tartışma biçimindeki *De Libero Arbitrio*'su (Özgür İrade), 1524'de yayımlanır. Bu temayı işleyen köklü ve tanınmış geleneğin (Augustinus, Anselmo, Valla vb.) mirasçısı Erasmus, kendisine yapılan siyasal baskılara cevap verir, ama kesinlikle Luthercilere düşmanlığı körüklemez, hatta Luther'e karşı çıkmaz. Özellikle öğretinin bazı noktalarında, şiddet yanlısı bir tavır almadan, ama gerçeklerden yararlanarak aydınlatmak isteyen bir barışçı tavrı sergiler.

Özgür irade sorunu Erasmus ve öncüllerine çok zor bir sorun olarak gözükmüştür. Kutsal Kitap bu noktada karanlık ve çokanlamlıdır. Bazı metinler, insanın özgür iradesinin koşulsuz biçimde olumlanması tezini yaymaya çalışır. Bazıları ise, bunları bütünüyle ve kesinlikle yok saymaya yönelir. Dolayısıyla her şey, uzun çeviri deneyimi nedeniyle Kutsal Kitap'ın anlaşılmasının zorluğunu herkesten iyi bilen Erasmus'un analiz ve yorumculuğunun dayandığı göndergeye bağlıdır. Metodolojik aksiyomda bile bir sınır koyar: "girilmesi mümkün olmayan yere girmeye çalışmamak" (*De Libero Arbitrio*, s. 838). Burada dikkat ve ölçü ön plana çıkar. "Cahil çoğunluk"un (s. 838) bazı sorunların zorluğundan ya da karmaşıklığından haberdar olması gerekmez. Elleri bunları gerektiği şekilde irdeleyebilecekleri araçlar yoktur ve kuşkulardan, kesinliklerdeki boşluklardan,

kısır ve zararlı ekifmelerden başka bir şey bulamazlar. Bu durumda, zgr irade problemi, özellikle ilahiyatçıları ve yorumcuları bekleyen, bilginlere özgü bir problem midir?

Kutsal Kitap'ın doğrudan okunmasından yana olan Luther, Kutsal Kitap yorumlarının yararsız olduğunu savunur. Başka konularda yorumların sıkıcı ve hantal olduğunu söyleyebilen Erasmus, zgrlk ve bunun Tanrı lütfuyla ilişkileri meselesinde, yorumu yani aracılıkları meşru gösterir (s. 840-841). şöyle der: Luther "Hiçbir şeyi zgr irademizle yapmayız; bu bağlamda söz konusu olan tam bir gerekliliktir" dediğinde kesinleme kimi zaman gerçek bir değerle örtüşse de, hiçbir nleme gerek duymadan ve hiçbir ayrıntıyı dikkate almadan bu anlayışı yaygınlaştırmak uygun mudur? Bunun, zararlı etkileri olamaz mı?

Özgür irade kavramının açık seçik biçimde tanımlanması gerekir: "insana, kendisini ebedi mutluluğa götürecek ya da götürmeyecek olan şeye bağlanma olanağı veren insan iradesinin etkin eylemi" (s. 843). Erasmus burada, Adem'de, Meleklerde ya da insanda zgr iradenin varlığını ileri süren *Ecclsastique*'e (15. Bölüm) dayanıyor. Adem, baştan beri saf bir akılla ve iyiyi kötüyü ayırabilen bir iradeyle donatıldı. Ama bu irade, eşine duyduğu aşkla yozlaştı; eşi ise yılan tarafından kandırıldı. Ve ilk günah (zgrlğn bedeli), insanlığa trajik damgasını vuran ilk kirlenmeyi getirdi. Kötülüğün kaynağı, insanın, özgürlüğünden yararlanma konusundaki sapkın iradesidir ve insan, birdenbire işlediği günahın kölesi olur. Bu durumdan, sadece Tanrının lütfuyla kurutulabilir. "Ancak" der Erasmus, "günahı yok eden Tanrı lütfu, bu eğilimi zayıflatıp yenebilir, ama yok edemez" (s. 845).

İradenin zgrlğ, günahla yaralanmış olsa da, Adem'in bütün soyunun sahip olduğu bir güçtür. Erasmus burada Leibnizi ve özellikle de Kanti modern düşüncenin vazgeçmeyeceği bir ahlak düşüncesinin temellerini atar. zgrlk "Tanrı lütfundan önce, bizi iyilikten çok kötülüğe meylettiren bir aksaklıkla karşılaşmışsa da, çok büyük günahlar ve neredeyse doğal hale gelmiş günah işleme alışkanlığı yargılama yetisini bozmadığı takdirde, irade özgürlüğünü zayıflatacak, ortadan kaldıra-

cak derecede ezmedikçe, bütünüyle yok olmamıştır” (s. 847). *Özgür İrade*’nin yazarı Pelagius’un, Scot’un, Augustinus’un tezlerini yineler ve kendisini bir tür lütuf tipolojisine adar. Bu lütuf tipolojisi, kendisini her zaman doğaüstü bir güçle etkin kılan, izin verildiği takdirde geliştiren, oraya açılmayı ve kendini bırakmayı reddettiği takdirde gerileyen iradeyle bağlantılıdır.

Metnin ikinci dinamiği, özgür iradeyi reddetme ya da yok etme eğilimindeki Kutsal Kitap bölümleri (*Malaki*, 1. Bölüm; *Cıvı*, XI; *Romalılara Mektup*, IX, 11-13 [ya da Origenes’ten bazı bölümler] *İlkeler*, 3, 1, 7, 161 ve devamı) üzerinde kurulmuştur.

Erasmus düşüncesinin merkezini, birincil nedenler ve ikincil nedenler ayrımı, gerekliliğin farklı düzeyleri (varsayımsal ya da kesin), gelecekteki olasılıklar sorunu, kötülük, öte dünya mutluluğu ve kader problemi oluşturur. Ne mutlak özgürlük tezini ne de mutlak gereklilik tezini savunan Erasmus, özgürlük ve gerekliliği koruyan bir “öğreti dengesi” (s. 856) arayışı içinde olmuştur. Ona göre, Augustinus, Pelagius’la polemiklerinin sonucunda olgunlaştıkça özgür iradeye daha çok yaklaşır. Buna karşılık, Luther karşıt bir yol izler; buna eğilimlidir, sonra onu bütünüyle yok etmiştir (s. 862). Leibniz ve *Timaios*’taki Platon’dan sonra Erasmus, “Tanrının her şeyi en iyi biçimde yönettiğini ve her şeyin en iyi biçimde yönetilmemesinin mümkün olamayacağını” (s. 866) söylemekte tereddüt etmez. “En iyi” ilkesi, Tanrının isteğini, düzenin ve armoninin yasasını yönlendirir, kozmik dağılımı yüceltir. Örümceğin ve filin, Tanrının yarattığı dünyanın genel planı içinde yeri ayrıdır; kendi varlık nedenleri ve güzellikleri vardır. Her şeyin kendi gerekliliği (özgürlük de dahil olmak üzere) vardır ve bu bağlamda insanın açık nedeni bilmesinin her zaman mümkün ya da kolay olmaması, durumu değiştirmez.

Erasmus “özgür iradeyi boğazlayanları” suçluyor (s. 869 ve 871). Onu tedrici bir şekilde ortadan kaldıran Luther’e, ona çok fazla uyum gösteren Pelagius ve Scot’a açıkça çatıyor. “Ben, özgür iradeye ikinci derecede, Tanrı lütfuna ise kesin bir rol biçenlerin öğretilerini onaylıyorum.” Ne *Skylla*’yı kibir ve gururla ne de *Kharybdis*’i umutsuzluk ve boşvericilikle beslemek is-

tiyor (s. 871). Kendisini sorunla ilgilenmeye iten gerekçelerin nihai bir bilançosunu çıkarıyor. İrade özgürlüğünün olumlanması, sorumluluk yargısını getirir. Dinsizler tanrısal lütfu desteklemeyi reddetmiş olmanın sorumluluğunu taşırlar. Kötülük kesinlikle Tanrıdan gelmez. Ayrıca özgür insan, özü itibarıyla çaba göstermeye meyillidir ve uyuşturucu bir pasiflik içinde kaybolamaz. Ama bir kez daha söylüyoruz ki işin içinde Tanrı lütfunun bulunmadığı özgür iradenin hiçbir etkisi yoktur. *De libero arbitrio* da Tanrı lütfuyla ilgili bir çalışmadır.

Tartışmalar ve polemikler. 31 Aralık 1525'te Luther, *De Libero Arbitrio*'ya cevap verir. *Traité du serf-arbitre*'de (Fr. Çev.) öncelikle Erasmusçu özgür irade tanımını, yetersizliğe işaret eden sözcüklerle çürütmek ister: sofistlik, aldatıcı, yetersiz, belirsiz, kısıtlı vb. İnsanın bir iradesi olması, olabilir! Tanrısal şeylerin de bir iradesi olması, işte bu biraz fazla! (*Le Traité de la liberté chrétienne*, *Œuvres* II içinde, Labor et Fides, 1966, *Du serf-arbitre*, s. 83-84). Hiçbir yasanın, hiçbir üstün gücün engellemediği, istediği her şeyi yapabilen bir irade hayal etme cesaretini gösterebilir miyiz? “Efendisinin emirlerine itaat eden bir köleye özgür demeyeceksin. Dahası Tanrının mutlak gücüne boyun eğmiş (günah ve ölümden söz etmeksizin), kendi güçleriyle ayakta duramayan bir insana ya da melege özgür demek mümkün müdür?” diyor Luther, Erasmus'un tezi ve dili içindeki çelişkilerin altını çizmek için.

Luther –burada kendisi için bir model ve referans oluşturan Augustinus örneğine dayanarak– özgür irade kavramının yerine “değişken irade” ya da “gidip gelen irade” kavramını getiriyor. Boş ve yanılsamalar içeren sözcüklerle insanları aldatmak gerekir. Değişken ve belirsiz olduğu kabul edilen “özgür irade”nin “insan iradesinin gücü” gibi anlaşılabilmesini Erasmus'a bağlıyor. Öte yandan, çok zayıf bir güç!

Paulus düşüncesi, en katı özelliklerinden birinde, zafer olabilir. İnsan “günahın gücüne satılmış maddi bir varlıktır” (*Romalılara Mektup*, 7, 14-25). İstemediği günahları işler ve istediği sevapları işlemez. Kendisindeki günahın kanıtı ve arbit-

rium'unun köle karakterinin kanıtıdır. Sorumlu ve esirdir, günahının bilincinde olan Hristiyan, Tanrının lütfu olmadan, kötülükten kurtulamayacağını bilir. Yapabileceği tek şey, bu Tanrı lütfuna açılmak ve günahkârlığını tamamen üstlenmektir, kendi gücüyle hiçbir şey yapamaz; çünkü bu güç, özgürlüğü yanlış biçimde kullanmasından kaynaklanan günahlarla kirlenmiştir. İkilem doruğa ulaşmıştır ve Platoncu (sözgelimi *Phaidon*'daki Platon) ve Paulusçu özellikler birbirine karışmıştır. Luther ilahiyatı, içsel ve dışsal insanın, günaha ve ölüme adanmış maddi varlığın, sadece inançla, merhamet duygusunun yardımıyla ve Tanrının istemesi durumunda Tanrıda bir olabilecek olan tinsel varlığın ontolojik yıpranmasını göz önünde bulundurur. Alman ilahiyatçıya göre, Tanrının her şeyi önceden bilmesi ve mutlak gücü, kesinlikle bizim özgür irademizle karşıtlaşır.

Erasmus, *Hyperaspistes Adversus Servum Arbitrium Lutheri* adlı yapıtındaki 85 paragrafta, zamanının alışkanlıklarına, gelenek göreneklerine uygun bir biçimde, sabırla, yöntemli bir biçimde, noktası noktasına, kararlı, titiz ve kimi zaman da çok sert bir tavırla Luther'in düşüncelerine cephe alır (burada Tanrıya uyarlanmış olan Septante versiyonunda *Mezamir* 17, 2'ye göre). Bilindiği gibi, bunlar onu her alanda tatmin edememesine rağmen, Katolik inancını ve Kilisesini savunur. Lutherciler'le ittifak içinde olmamaktan memnundur (*Hyperaspistes* I, s. 874). Tanrının lütfu olmadan gerçeği birçok açıdan yakalamasını bilen filozofların "doğal ışığı"nı savunur: ruhun ölümsüzlüğü, iyilik, dünyanın başı ve sonu, dindarların ve dinsizlerin ödülleri'nin karşıtlığı; adaletsizlik yapmama ödevi, iyiliği iyilik için sevme ödevi, ahlaksızlıktan kaçma ödevi vb. "Onun kimi düşüncelerinin *Incil*'in ilkeleriyle örtüştüğünü söylemekle ne gibi bir iftira atmış oluyorum?" (s. 876-877) Erasmus, filozof olarak, tümüyle dinsel alana giren sorunların ağırlığı ve karmaşıklığı karşısında gerilemez. İlk günah bahanesiyle, akıl yadsınmaz. Kendine özgü yapısı ve üstünlüğüyle, kimi zaman da yararlanılması açısından hakkı teslim edilir. Filozofların akli çoğu zaman iradelerini doğru yola çevirmiştir. Bu bağlamda tek sınır, başvurma rolüne sahip olmadığı ölümsüzlüktür.

Erasmus Thomas More'a Mektup'ta (30 Mart 1527) "sinsi ve dünyayı kül etme riski taşıyan" yangının (Luthercilik) etkisi konusunda son derece açık sözlüdür. Hayaller kurmaz. Papazların küstahlığı ve ilahiyatçıların katı tavırları süreci azdırmaktan başka bir işe yaramaz. "Kutsal Kitabı kendisine göre yorumladığı biçimiyle bilen birini hangi silahla püskürtmek mümkündür?" diye sorar Thomas More'un dostu (s. 880). Bu patetik mektup, Erasmus'un ne kadar zor durumda bulunduğunu açıkça gösterir. "Luthercilerin çoğuna göre, bütün Almanya'nın *İncili* kucaklamasının önündeki tek engel benim! Ve 'öbür taraf' (Katolik ilahiyatçılar) var gücüyle 'bütün kitaplarımı insanların elinden almak istiyor' " Erasmus, Luther'le çıkar birliği yapmakla suçlanır. More'dan, arkadaşları ve arkadaşlarının düşmanları tarafından rahatsız edilen bir dosta "yakınlık göstermesi"ni ister. *Hyperaspistes*'in ikinci bölümünü bitireceğine dair ona söz verir.

1527'de söz konusu yapıtın ikinci metni çıkar. Erasmus burada sakin ve serinkanlı bir tavırla pozitif ve kesinlikle "kötü olmayan" bir insan vizyonu geliştirmiştir. "Luther, İsa peygamberi yüceltme konusunda insanı şeytana dönüştürmekten ya da şeytandan daha dinsiz yapmaktan başka bir yöntem tanımıyor ve insanın iyi özelliklerinin olmasının nankörleri ve dinsizleri bile ödüllendirecek kadar yüce biri olan İsa'nın bir bağıışı olduğunu hatırlamıyor" (*Hyperaspistes* II, s. 895). "Erdem tohumları" bütün insanların derinliklerinde vardır ve Hristiyanlık la Platonculuğun bu bağlamda uyuştuklarını görebilmek için Platon'un *Phaidros*'unu tekrar okumak yeter (249 c ve devamı). İnsanın içindeki iyilik, Platoncu hatırlama ya da Hristiyan "aranedenciliği"yle kimi zaman beklenmedik bir yerde ortaya çıkar ve kendini gösterir.

Erasmus, benzer bir görüş açısından Peripatosçulara işaret eder. Erasmus'a göre, onlar, kesinlikle hastalık olmayan tutkuların iyiliğe hizmet ettiklerini –ya da edebileceklerini–, aklın yararlı yardımcıları, "erdemini teşvik eden unsurlar" olduklarını göstermişlerdir (agy., s. 897). Akıl, üst bölümüyle, "en sapkınlar" da dahil olmak üzere, her insanda bulunmaz mı?

Erasmusçu tümelcilik, Luthercitikelcilikle karşıtlaşır; nesnelere ve insanlara yönelik pozitif bakış, insanlığı her zaman yargılama eğiliminde olan ve lütuftan habersiz basit bir özellik olan sert ve acımasız bakışa zıttır. Dolayısıyla doğal ilke, iddia edildiği ve sanıldığı gibi kötü değildir. Bu durumda, Erasmus’a göre, Luther’in en belirgin özelliği ve onu herkese zararlı bir “başkaldırı”ya sürükleyen şey, birçok açıdan “ölçüsüzlük” müdür (agy., s. 898)? Kilisenin yozlaşan geleneklerini kurtarmak” isterken hiziplere yol açmış, kişiler ve güçler arasında nefret, çatışma, kavga doğurmuştur. “Ve kazanmış olsa da, neyi kanıtlamıştır?” diye sorar Erasmus.

“21. yüzyıl düşünürü” ve hümanizma hükümdarı

Erasmus’un amacı kolayca anlaşılamamıştır, ama bugün hâlâ, insanın zekâsı, kapasitesi, doğal ve kültürel yeteneklerine güven duyma ve bu konuda umutlu olma mesajı verir. İnanmak, bilimi dışlamaz; bilim, inancı dışlamaz; düşünmek de eylemi dışlamaz. Doğa düzeni ve Tanrı lütfu, yaşamı boyunca Tanrıya ve insana inancı savunan bir düşünürde eriyecek kadar iç içe geçmiştir. Modernitenin yürekli peygamberi ve aynı zamanda Antikite’nin aydınlık mirasçısı olan Erasmus, birçok bakımdan son derece tutarlı bir hoşgörü anlayışının temsilcisidir ve tek başına bu anlayış, Rönesans’ı temsil eder. Malraux’nun onu “21. yüzyıl yazarı olarak” görmesi ve sadece bir döneme indirgenmesi mümkün olmayan, uzak bir geçmişte gömülü kalmamış, bugün ve yarın yeniden doğmaya hazır öncü düşüncesini yüceltmesi olağandır.

İnsanın ve dünyanın ilahileri

Yeni dinsel yapılar

Rönesans’ta yeni dinsel yapılar devreye girer. Erasmus-Luther diyalogu, tartışmaları çok büyük ölçüde desteklemiş, resmî öğretinin derinleştirilmesine ya da yeniden tartışılmasına vesile

olmuş ve adı geçen iki figürün yok etmesinin ya da sınırlandırmasının mümkün olmadığı kuşatıcı bir alan yaratmıştır. Roma Kilisesi, Papa III. Paulus döneminden (1534-1549) başlayarak, parçalanma ve kaos riskine, birliğinin büyük yara alması tehlikesine direnme konusunda açık ve kesin bir irade göstermiş ve bu irade, somut bir durum haline gelmiştir.

Ignacio de Loyola'nın yoksulluk, erdem ve Kutsal Topraklar'da ya da başka yerde havarilik andı içmesinin ardından (15 Ağustos 1534'te, çömezleriyle birlikte Montmartre'da), Cizvit Tarikatı 1540'ta meşrulaşmıştır. Tarikatın belirgin özellikleri Papaya itaat, onun kişiliğini ve kararlarını kesin biçimde kabuldür. 1541'te tarikatı tarafından lider seçilen Ignacio kendisini örgütlenme çabalarına adan ve *Cizvit Tarikatı Yönetmeliği*'ni yazar. Bir yandan da *Manevi Günlük*'ünü (bir tür mistik otobiyografi) ve Hristiyan inancını dünyaya yayma amacına yönelik *Manevi Egzersizler*'i kaleme alır. Tarikatın anlayışı, kuruluşundan beri, mevcut dinsel tarikatlarla karşılaştırıldığında bir özgünlük gösterir. "Çağa uyum sağlama" konusunda çekingenlik göstermez, ama öte yandan, üyelerinden, manevi ve kültürel açıdan titiz ve sıkı bir disiplinle hareket etmelerini ister.

III. Paulus, Cizvit Tarikatı'nın statüsünü tanımakla birlikte, 1542'de Engizisyon Kurulu'nu oluşturdu ve 1545'te Luther'in birçok vesileyle değindiği Otuzlar Konsili'nin toplanması için çaba harcadı. İki kez dağıtılan Konsil, on sekiz yıl süreyle etkin olmuş ve çok önemli şeyler yapmıştır. Öğretiyi açık seçik hale getirmiş, ebedî mutlulukta özgürlüğün esas olduğu düşüncesini savunmuş, yedi dinsel işlemi sürdürmüş, *eucharistia*'da gerçek varlığı öne sürmüş, bir din kitabı yazılması, din okulları kurulması kararı almış, din adamlarına görevle bağlı bulundukları yerde ikamet etme ve vaaz verme zorunluğu getirmiştir. Din adamlarının evlenmesine karşı çıkmış ve Protestanlığı, Katolik anlayış karşısında sapkın ilan etmiştir. Tavrı kesin ve katıdır ve Reform karşısında taviz vermez. Azizler kültürünü güçlendirmiştir ve Latince'yi ayin dili olarak korumuştur. Resmî ve otantik Kutsal Kitap referansı, Aziz Hieronymus'un *Vulgata*'sı aracılığıyla iyice kök salmıştır.

Konsil'in son bulmasından bir yıl sonra, IV Pius (1559-1565) ilk yasak yapıtlar ve yazarlar *İndeks*'ini yayımladı. Erasmus da bu metinde *damnatus primae classis* alıntısıyla yer almıştır. Reformcu Luther'le –ölümünden yaklaşık yirmi yıl sonra– verimli ve barışçı bir diyalog kurma arzusu resmen yasaklanmıştır. Afaroz edilme tehdidi altında kalmadan gerçek dinsel tartışmalar yapma gibi hümünist bir arzu, Roma Kilisesi'nin birlik ve uyumu için yersiz ve tehlikeli bulunmuştur. Erasmus'un referansı *İncil*'in erdemleri, Luther'inki ise Kutsal Kitap'a titizlikle uyulmasıydı. Kilise yöneticilerinin tek kaygısının düzenin tehlikeden korunması olduğu bu karışık dönemde, ne biri ne öbürü haklı çıkmıştır. 16. yüzyıl Avrupası'nda sonu gelmeyen din savaşlarını destekleyen tavırların sertleşmesine işaret etmek şarttır. Bunlar, 1546'dan 1648 Westfalen Barışına, Otuz yıl Savaşları'nın sonuna kadar, şiddetlenerek, sertleşerek, kesilerek ve yeniden başlayarak dört bir yana yayılmıştır. Bu yörede Fransa, İspanya, Hollanda ve İngiltere gibi ülkelerde kanlı katliamlar olmuştur. Her yeri bir hoşgörüsüzlük kaplamış ve İsa'ya inananlar, akıllarını ve ölçü duygularını yitirmişlerdir. Bütün bunlar, farklı inançlara sahip karşıt gruplar arasında, en azından merhamet ve acıma bahanesiyle şiddeti körüklemiştir. Doğmakta olan Aydınlanma Çağı, vahşet ve barbarlıkla kirlenir, ama Roma Kilisesi'ni yenileme kaygısı içindeki dinsel tarikatların ya da hareketlerin devreye girmesi engellenemez. Protestan başkaldırısı, din adamları sınıfını kendilerini sorgulamaya ve açgözlülüklerini kabule zorlamış ve bu insanları, bu dünyaya ve çıkarlarına hizmet etmekle ve kendilerini Tanrıya adamamakla suçlamıştır.

Fikir tarihçileri, karışıklık ve istikrarsızlık la geçen bu halk dindarlığı dönemindeki canlanma ve yenilenmenin altını çizerek. İki reform, yani Protestan ve Katolik reformları aynı anda ortaya çıkmıştır ve bu olgunun temelinde, bir yandan Luther'in ifşa ettiği kötülük bilinci, öte yandan dindarların dinsel susuzluğunu karşılama çabası vardır. Geniş anlamda vaaz ve Pazar ayininde *İncil*'in mesajının aktarımı, taleplerin kabul edilmesinin iki biçimidir. Laiklik yavaş yavaş gerçek anlamda bir atılım

yapar. Bütün bunlar arasında evrensel papazlık düşüncesi, Katoliklik ve Protestanlık açısından etkinlik kazanır. Dinsel yaşamın belli ölçüde demokratikleştiği görülür ve bu durum, hiyerarşik kurumların, güçlerini daha açık seçik ve daha etkili bir biçimde göstermelerine engel olmaz.

Sözelimi ilahiyatçı, hümanist, filolog, filozof ve Meaux Piskoposu'nun yardımcısı olan Lefebre d'Etaples (1450-1537), din adamları sınıfının yeniden düzenlenmesi ve Kutsal Kitap'ın dilinin sadeleştirilmesi için çaba harcar. Kendisi, bir süre Luther'in fikirlerine çok yakın olmakla eleştirilir ve "Meaux topluluğu" dağıtılır, ama 1526'da I. François, kendi çocuklarının eğitimi konusunda Lefebre d'Etaples'ı görevlendirir. 1530'da Kutsal Kitap'ı ve Aristoteles'in yapıtlarını Fransızca'ya çevirir. Sorbonne çevirisini eleştirir. Ayrıca *Commentaires sur les épîtres de saint Paul et sur les quatre Evangiles*'i kaleme alır. Dinsel ve felsefi kültür mirasını sadece bilimsel elite değil, olabildiğince büyük bir kitleye ulaştırma kaygısı duyar. Hem yazın hem din insanıdır. Dindışı ve dinsel mirasın yayılmasına destek olur ve büyük gelişmelerin yaşandığı 15.-16. yüzyıllarda yeni fikir yapılarıyla tanışır.

Kapitalizmin doğuşu

Emek ve Protestan ahlakı

Daha etkili ve verimli olabilecek bir açıdan analiz edilen Luther'in, ticaret ve paranın rolü konusunda Ortaçağ düşüncesi yapılarına bağlı kaldığı görülür. Kazanç amaçlarına yönelik ticari ilişkileri kınayan ve sadece değiş-tokuşu meşrulaştıran Aristotelesçi tezin etkisindeki Alman ilahiyatçı, daha çok, köylü ya da zanaatkârlık tipi geleneksel etkinlikleri ön plana çıkarır. Buna karşılık Calvin, "yetenek" kavramını ticari etkinliklere de yayar; onun hamlesiyle, bu tür etkinlikler Eskilerin ve Ortaçağcılarının onlara yükledikleri alçaltıcı anlamlarından kurtulmuş olurlar.

Luther, *Alman Ulusunun Hristiyan Soylularına* (1520) adlı yapıtında bu ulusun mutsuzluğunun nedeni olarak para trafi-

ğini gösterir ve faizle borç verme olgusuna şiddetle karşı çıkar. “Bu para ticaretini şeytan yaratmıştır ve Papa, buna izin vermekle bütün dünyaya kötülük etmiştir... Bir kentte para ticaretine dayalı yüz kurum olacağına, onurlu veraset mülklerinden ya da gelirlerinden yararlanan tek bir kurum olsun daha iyi...” (Önemli Reform Yazıları, s. 194-195). Aristoteles, paranın kendiliğinden çoğalmasına yardımcı olan faizi eleştirirken amacıyla doğaya dayanıyordu: Paranın kendiliğinden artması “doğaya karşı”, yani korkunç ve sapıkça bir kazanç türüdür. Luther, bunu yasaklayan ya da sadece çok belirgin ve sınırlı durumlarda (Tesniye, 23, 19-20; Levililer, 25, 35-37); Çıkış, 22, 24) serbest bırakan Kutsal Kitap’a dayanır. Calvin, Tesniye âyetlerinin yeni bir yorumunu aktarır (23, 19-20). Yoksullar için faizle borç vermek yasaklanmıştır, ama zenginler söz konusu olunca, borç verenler için zenginleştirici ve meşru bir yatırım fırsatı ve girişimleri ve zenginleşmeleri için bir vesile olabilir. Öte yandan iktisadi bir teori ve pratiğin temelleri olan tüketim kredisi ile girişim ve üretim kredisi de ayrıdır.

Daha sonra gelen modernitenin yoğun biçimde geliştireceği Rönesans kapitalizminin atılımı, Luther’in yazılarında ve düşüncelerinde yer bulmuştur ve bunlar, gene sonraki dönemde kesinlikle etik ve teolojik temellere dayanan bilinçli ve neredeyse sadece ekonomik bir bakış açısından yorumlanmışlardır. Luther’in Kutsal Kitap’ın Almanca çevirisinde ve özellikle de *Tevrat*’ta (XI, 20-21) öne sürdüğü *Beruf* (meslek ve yetenek) kavramı, ilk kez Paulusçu *klesis* (öte dünya mutluluğu için tanrısal çağrı) ve *diatheke*’yi (kader ya da üstlenilmesi gereken iş) bir araya getirir. Tanrı herkesi çalışmaya davet eder ve herkesten, Yaraticının donattığı “yetenekleri” sergilemesini ister. Luther’den önce, Almanca kutsal kitaplar, *Tevrat* âyetlerindeki “çalışma” sözcüğünü *Werk* ve *Arbeit* sözcükleriyle karşılıyorlardı; Max Weber’e göre (*Protestan Etiği ve Kapitalizmin Ruh-u*), *Beruf* kavramıyla karşılanması uygundur.

Luther *Beruf* kavramının, gündelik etkinliğe, çalışmaya ilişkin düşüncede yepyeni, radikal bir alan açan, bütünüyle modern bir anlamını yaratır ve emeği farklı biçimde meşrulaştırır.

Emek-yetenek, kapitalist Protestanlığın köşe taşı olur. Dindışı ve laik düzende kök salmış dinsel kutsallık değerindedir. Hatta Tanrının isteklerine uygun bir biçimde yaşamının tek yoludur. Her Hristiyanın bu dünyada mesleki bir uğraş edinmesi gerekliliğini savunan anlayış, Alman ilahiyatçı tarafından şiddetle eleştirilen manastıra özgü çileciliği gözden düşürür. Tanrının çağrısı, düzen içinde etkin olan bireyde somut bir biçimde ortaya çıktığına göre, emir olarak da bir kesinlik arz eder.

“Çileci kapitalizmde çalışma ahlakı” (Max Weber, *agy.*, 2. Bölüm), kaynağını Luther ve Calvin’in yapıtlarından alır. Siyasette Calvin’den daha tutucu olan ve toplumun ve iktidarın Ortaçağ yapılarına daha yakın duran Luther, her şeye rağmen, Calvin’in (1509-1564) daha sistematik bir hale getirdiği iktisadi ve ahlaksal bir anlayışın temellerini atmıştır. Latincesi 1536’da Basel’de (Calvin 1534’teki Placard’lar Olayı’ndan sonra oraya sığınmıştı) yayımlanan *Hristiyan Dini Öğretimi* ve yapının 1541’de büyük ölçüde genişletilerek basılan Fransızca versiyonu, Protestanlık tarihinde çok önemli bir yer tutar. Felsefe, klasik edebiyat ve hukuk öğrenimi gören bu Fransız hümanist, 1541’den başlayarak Cenevre’de önemli bir dinsel ve siyasal rol oynamıştır. Oradaki örgütlenme biçimine göre, Kilise, gerektiğinde, Calvin’i *İncil*’in ilkeleri tehlikeye düştüğünde yönetimi etkileyebilmeli ve etkilemelidir. Cenevre, gücü küçümseyecek bir tür Kilise-Kent olur. Roma’nın eleştirileri hiçbir zaman Papalık teokrasisinin tuzaklarından kaçamaz. Roma Katolik iktidarına göre, Calvin’in özgünlüğü hiç kuşkusuz, zorlayıcılığı geleneğe değil, doğrudan doğruya akılla yorumlanan *İncil*’e dayandırmasıdır.

Etkisi özellikle İsviçre, Fransa, Hollanda ve İngiltere gibi ülkelerde hissedilmiştir. Calvin’i öğretinin belki de en karakteristik dogması kadere dayanır. Bu sorun, Augustinusçulukta az çok etkili bir biçimde ve Rönesans düşünürleri ve aktörlerinde açık seçik biçimde görülür. Augustinus’tan beri, ölümünden bir yıl önce (429) yazılan *De Praedestinatione Sanctorum*’da olsun, 426’da kaleme alınan *De Correptione et Gratia*’da olsun, 415 tarihli *De Natura et Gratia*’da olsun, ahiret mutluluğu, fi-

lozofların da ilahiyatçıların da kafalarını kurcalamıştır. Bu mesele, Reform'un kurucularıyla birlikte çok keskin bir güncellik kazanır.

Ahret mutluluğu sıkıntısı Hristiyanı korkutur ve felç eder. Tanrı tarafından seçilmiş kişi olan inançlı kimse için hiçbir kesinlik söz konusu değildir. Ortada, onun mutlu ya da uğursuz kaderini kesinleyebilecek hiçbir özel işaret yoktur ya da bu, somut biçimde hissedilmez. Bu nedenle, çalışma, ontolojik ve dinsel sıkıntıyı yatıştırmak için gerekli bir araca dönüşür. İlahi etkinliklere destek olur, Tanrıyı onurlandırır, bireysel ve kolektif “yetenekleri” ödüllendirir. Toplum, insanı kendi imajına göre yaratan ve öncelikle bir *animal laborans* arzulamış olan Yaraticının amaçlarına yakın bir biçimde örgütlenmelidir. “İnsan sevgisi (özellikle yaratılmış olanın değil, yüce Tanrının hizmetinde) –öncelikle– *lex naturae*'nin verdiği mesleki amaçlarda yaşanır; böylelikle bizi kuşatan toplumsal çevrenin rasyonel örgütlenmesindeki yararda gerçekleşen bir hizmetin nesnel ve kişisiz karakterini kazanır” (Max Weber, *agy.*, s. 128-129). Calvinci çalışma ahlakının temelleri, çalışmayı örgütlemek, girişimin sonucunu almak, işleri geliştirmek, çalışmanın meyvelerinden bencilce ve özel çıkarlara yönelmeden yararlanmaktır. Cenevreli ilahiyatçı için *sola fides* yeterli değildir. *Certitudo salutis*'in en güvenilir temelini oluşturabilmek için laik dünyanın mesleki ve ekonomik bünyesinde gözle görülür, elle tutulur eserlerin olması gerekir. Bir *fides efficax* gerekir.

Hazcılıktan arındırılmış tam bir dinsel etik gelişir: Herkesin ödevi, sermayesini artırmaktır. Burada söz konusu olan, Tanrının kişisel çağrısına uygun düşen kendini gerçekleştirme olgusu ve ahret mutluluğu ya da lanetlenmedir. Rönesans, Batı Avrupa ve Amerika modernitesinin, Calvin'in düşüncesini biraz saptırarak, yani öğretisini oluşturan dinsel kökeninden biraz uzaklaşarak geliştireceği tohumlarını atar (Jean Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, III, “Protestantisme et capitalisme”, PUF, 1991, s. 316).

Bununla birlikte, Protestanlar kutsallığın laikleştirilmesi, onun dünya işleri içinde görülmesi, manastırlarda kapalı kal-

maması için çaba harcamışlardır. Bu açıdan bakıldığında, ahiret mutluluğu kavramını değiştiren yeni bir anlayış yavaş yavaş yerleşebilirdi; ancak insanın kurtulabilmesi için (insanın bu konuda kendi gücüyle aydınlanabileceği kabul edilirse) ya da kurtuluşunu düşünebilmesi ve bütün ruhuyla ve iyi niyetiyle kendini buna adayabilmesi için rasyonel bir çalışma etkinliği içinde olması, bir mesleki yeteneği olması ve gündelik ödev bilinci taşıması gerekir. Rasyonellik, öngörü ve hesap, aile hayatı ile işin ayrılması, rasyonel bir mali denge ve işin rasyonel biçimde örgütlenmesi, yavaş yavaş da olsa 15. ve 16. yüzyıllar modernitesinin şafağında doğan kapitalist girişimin anahtar sözcükleridir. Bundan böyle cismani etkinlik tam bir ahlaksal doğrulamaya kavuşur.

İşler ve "tüccar"

"İş tekniği" İtalyan Rönesans'ında ortaya çıkmış ve "gerçek bir ticari devrim" getirmiştir. Bir işlemi kaydetmek amacıyla başvurulmuş iki yanlı muhasebe, iki eşit kayıt ve zıt işaretler (kredi ve borç), İtalyanların geliştirdikleri bir soyutlama anlayışı kazanmıştır. Çok daha kolay ve hızlı bir araç olan poliçe (Ortaçağ'da yaygınlık kazanan kambiyo sözleşmesinden sonra), kâğıt para (çek biçiminde), sigorta primi, nakledilen malların değerine göre nakliye ücreti oranlarının değişmesi hep bu döneme özgüdür. Devlet bankalarının ve şirketlerin gelişimi Venedik, Floransa, Bolonya ve Cenova gibi yerlerde ve aynı zamanda İspanya ve Barcelona'da büyük hız kazanmıştır.

Eski ve katı yapıların yanında, Datiniler ve Mediciler gibi *tröstler* görülür. Üniversitelerin ya da manastırların dışında oluşan ve gerçeğe başka bir biçimde yaklaşılması düşüncesini ön plana çıkaran yeni bir kültür ortamı gelişmiştir. Koşullar, bir ekonominin yapılarını ve örgütlenmesini yavaş yavaş değiştirmesine uygundur. Özellikle Katolik bir ülke olan İtalya'da, zihniyetler, Protestan Reformu'nun Avrupa'nın öteki bölgelerini etkilemesinden önce yavaş yavaş değişir.

İnsanların İtalyan Rönesansı'nın yaptığı atılımla birlikte de-

gişim geçirebilmeleri anlaşılır bir şeydir. Bu bağlamda “tüccar”ı da kesinlikle yabana atmamak gerekir. Max Weber *Protestan Etiği ve Kapitalizmin Ruhunu*’nda, Alberti’nin *Libri della Famiglia*’sını (1433-1443) dikkate almıştır. Burada Weber tarafından başlatılan, B. Franklin (“Unutma ki zaman paradır” der) ve Alberti arasında kurulan ya da kurulmayan bağlantı üstüne tartışmaya girmesek de, kendisinin İtalyan düşünür tarafından yazılan kitabın girişindeki gerekçelere dayandığını söylemeliyiz: “Zamanını kaybetmemeyi bilen biri, pratikte her şeyi yapmayı bilir; vaktini olumlu bir biçimde değerlendirmeyi bilen biri, istediği her şeye sahip olacaktır.” Burada kesin bir aylaklık eleştirisi başlatılmış, özel ve kamusal alanda bir çalışma etiği ortaya konmuştur.

Zaman, değerli ve telafisi mümkün olmayan bir maldır. Zamanı akıllıca kullanmak gerekir. Alberti’den yaklaşık bir yüzyıl sonra Guicciardini, *Ricordi*’de “zamanı sermaye yapma” fikrini ele alır: Zamanın, daha fazla kazanç getirmek üzere tüketilmemesi gerekir. Alberti kesinlikle kapitalist zihniyete sahip biridir. *Libri della Famiglia*’da, para “her şeyin ya kökeni, ya yemi, ya da gıdasıdır: Bütün mesleklerin dokusudur” denir. Artık değer (*soprapagato*) tüccarın çaba ve gayretlerinin ödülüdür. İş konusunda kesin yöntemlerle titizlikle düzenlenmiş ve kesinlikle keyfiliğe ya da fantezilere bırakılmamış bir aile ekonomisi şarttır.

Düzen, organizasyon, zamanın ve paranın akıllıca yönetilmesi... Bütün bunlar, doğmakta olan, çokbiçimli bir modernite içinde bilinçli bir tavırla değerlendirilmiştir. Alberti’nin yapıtının çizme olanağı verdiği 15. yüzyıl tüccar tipolojisi, birçok açıdan 18. yüzyılın Püriten iş adamı tipolojisinin habercisidir. Ama burada amacın zenginlik olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Zenginlik sadece, şan, şöhret ve otoriteye götüren bir araçtır. Alberti’nin yazılarında, zaman ve paranın değerlendirilmesiyle ilgili dinsel motiflere rastlanmaz. *Libri della Famiglia*’da yer almasına rağmen, belli bir kapitalist zihniyetin övülmesi, Calvin ve daha sonra Lutherci-Calvincilik tarafından öngörülen çalışma ahlakından kesinlikle farklıdır. Burada ahiret

mutluluğu kaygısı yoktur. Sadece cismani bir bilgelik savunusu yapılır ve bu bilgelik, öte dünyanın kapılarını açmaya ya da insan kaderinin gerçek anlamını araştırmaya çalışmaz.

“Almak, satmak, borç vermek, sahip olmak”, Alberti için ticaret ve alışverişin temel işlemleridir. Para artık değersiz bir şey değildir ve hor görülmemelidir. “Tüccar”, Eskilerin düşüncelerinin tersine, soylu bir işleve sahiptir. Bu anlamda, zaman, somut olana, kâra, kısacası yararlı olan her şeye dikkat gösteren bir tür yeni insan tipidir. Alberti ve onun 15. yüzyıldaki bazı yandaşlarına göre, bu insanla birlikte, dünyevi ve cismani yaşam bir tür rehabilitasyondan geçmiş, biçim değiştirmiştir. Daha dinsel bir alanda, “tüccar” kendisini tanrısal işlerin ve onurun ortağı gibi görür ya da en azından Calvinci ahlaka bağlı biriye, bunu umut eder. Dahası, belki de “görünmeyen kilise”nin seçilmişleri arasında yer alır ve tüketmediği, ama sahip olduğu dünya zevklerine ve maddi çıkarlara kayıtsız kalan, katı bir çileciliği benimser.

Yüzyıl arayla iki tüccar anlayışı mı gelişmiştir? Biri bütünüyle dindışı ilgi alanlarının ve çıkarların içkinliğine dalmış, öbürü ilahi kader gereği kendisini ebedî mutluluğa ya da lanetlenmeye götürecek olan geçici bir dünyaya... Bununla birlikte, bunlar, Rönesans’ın “dalkavuk” ve “aydın” figürlerinin yanında iki önemli figürdür. Hümanite, edebiyat, iktidar ve girişim faaliyetlerinin yanında yer alırlar ve bu arada tensel zevklere ya da da çalışmaya adanmış insan yaşamıyla ilgili daha metafizik uğraşları da gözden kaçırmazlar.

“Kapalı dünyadan sonsuz evrene”

Nicolas de Cues (1401-1464).

Zıtların birliği: Sonlu ve sonsuz

Rönesans’ın belirgin özelliği, sınırsız bir merak, gerçek ve düşsel uzamları araştırma arzusudur. Ütopya ve bilim yanyanadır ve belki de farkında olmadan birbirlerini karşılıklı zenginleştirirler. Yeryüzünü dünyanın merkezinde sabit bir nok-

taya yerleştiren Ptolemaios evreni, Nicolas de Cues, Kopernik ve Giordano Bruno tarafından yavaş yavaş sorgulanmaya başlamıştır. Ptolemaios'un kozmolojik yapıtları da yine Rönesans'ta Latince'ye çevrilmiş ve okuyucularla buluşmuştur.

Nicolas de Cues' n saplantısı, sınırların ötesidir ve *Docte Ignorance* (1440) adlı yapıtında sonsuzluk niteliğini sadece Tanrı'ya mal eder, ancak kozmosu mutlak ve kesin sınırlar içine kapatmak gibi kesin bir çözüm getirmez. Onda sonlu ve sonsuz, artık zıtlar ya da çelişkiler şeklinde karşılaşmaz. Nicolas de Cues, "entelektüel" bilginin ilkesi olan "zıtların birliği"ne (*coincidentia oppositorum*) dikkat çekmek ister ve ona göre, çelişki ilkesi sadece "rasyonel" bilgiyi yönlendirir. *Docte ignorance* "karanlıklar ışık olduğunda, mümkün olmayan gerekli gibi gözüktüğünde, Tanrı kendisini her şeyi bitiren amaçsız bir amaç gibi empoze ettiğinde ya da mutlak basitlik bütün çeşitlilikleri m kemmел bir birlik içinde kuşattığında bilim olmuş bir bilgisizliktir" (Pierre Magnard, *Du nom de Dieu selon Nicolas de Cues*, Institut catholique de Toulouse, Temmuz-Eylül 1988, LXXXIX, 3, s. 193).

Dünya artık maddi bir merkez ve çember arasına kapanmış değildir, bütünüyle kendi içine kapalı bir biçimde tamam olma özelliğini yitirmiştir, ne sonlu ne de sonsuzdur. Tanrı aynı zamanda merkezdir, çemberdir, her şeyin bağlantısıdır. "Evrensel kuşatma (*complicatio*) ve gelişmedir (*explicatio*); kuşatma olarak her şey ondadır; gelişme olarak her şeyde olan kendisidir" ve *La Docte Ignorance*'daki ifadeye göre (II, 3, fol. 15 r), "bu şey imajdaki gerçeklik gibi bir şeydir" Bu satırlardaki Hristiyan Platonculuğunun ve buradan gelen kozmos vizyonunun ötesinde, Nicolas de Cues evrenin hiyerarşik yapısını ve geleneksel kozmolojinin genel olarak yeryüzüne ve ayüstü dünya'ya mal ettiği aşağı konumu reddeder.

Ne çok önemli ne de önemsiz olan yeryüzü, kendi içinde güneş kadar mükemmeldir. Ötekiler gibi, gökyüzüne yerleşmiş bir gezegenden başka bir şey değildir. Bütün yıldız bölgelerinde hayat vardır ve insanın bu hayatların özelliklerini tam olarak bilememesi bu gerçeği değiştirmez. Bunların tümü gelişmeye,

değişmeye açıktır ve bu durum, onların değerlerini ve varlıklarını olumsuz bir biçimde etkilemez. Bu “merkeziyetten uzaklaşma”, ayaltı ve ayüstü ikileminin reddedilmesi, Antik döneme ve Ortaçağ’a özgü anlayışlardan kopma anlamına gelir. Bu düşünce, aslında fizik olmaktan çok metafiziktir, ama modernitenin yolunu açmıştır. Bilimin alanını kesinlikle ve tedrici olarak evrenin sonsuzlaştırılmasına doğru genişletir ve dünyanın merkezinin referans noktalarını büyük ölçüde değiştirir.

***Nikolaus Kopernik (1473-1543) ve
Giordano Bruno (1548-1600).
Gökmerkezcilikten sonsuzculuğa***

Polonyalı gökbilimci de, yer yuvarlağını, Rönesans öncesi dönemin yerleştirdiği yerden indirmeye katkıda bulunmuştur. Bu “yeni Ptolemaios” (kendisine kısa sürede bu ad verilmiştir) 1543’te, yermerkezci anlayışa son veren ve gökmerkezciliği ön plana çıkaran *De Revolutionnibus Orbium Caelestium* (Gök Cisimlerinin Dönmesi Üzerine) adlı yapıtını yazmıştır. Dünya, yeni merkezin, yani ışığın, sıcaklığın ve yaşamın merkezi güneşin çevresinde döner. Bu durumda iki mükemmellik kutbu ortaya çıkar: güneş ve Kopernik’in kabul ettiği, ama hareket unsuruna sahip olduklarını söylemediği sabit yıldızlar alanı. Bu ikisi arasında, dünya yörüngesinde gezegenler yer alır (bkz. Koyré’nin *Du monde clos et l’univers infini*’de [s. 37]verdiği Kopernik’in dünyasını karakterize eden şema). Sonsuzluk, görünür dünyanın da, sabit yıldızların da belirgin özelliği değildir. Sadece *immensum*’a, ölçülemeyene gönderme yapar. Kopernik’te sonsuz bir uzam fikri yer almaz.

Giordano Bruno ise, 1584 tarihli *Sonsuzluk, Evren ve Yer Üzerine* adlı yapıtında bütünlük ilkesini ön plana çıkarır. Ona göre, bu ilke Tanrının sonsuzluğu ilkesinin aynısı olan evrenin sonsuzluğu ilkesinin temelini oluşturur. Tanrının büyüklüğünü kanıtlar; daha doğrusu bu büyüklüğü fizik ve astronomi alanında kanıtlar. Mükemmellik sınırsız ve kısıtlamasız olanda kendini gösterir ve tersi söz konusu olamaz. Mükemmelli-

ğin kesinlikle sınırlamayla mümkün olduğunu ileri süren Antik dünyadan radikal bir kopuş söz konusudur. Eskilerin dünyası biriciklik ilkesine göre düşünülmüştür; dünyaların çokluğunun dile getirilmesiyle ise, bambaşka bir ufuk açılmış olur. Ama sonsuz bir evren anlayışı, çağın dinsel çevrelerini çok fazla rahatsız etmiştir; bu çevrelere göre, bu düşüncenin Tanrıyı temel özelliklerinden birinden yoksun etme riski vardır. Bu nedenle, Giordano Bruno sapkınlıkla suçlanır, dünya ve Tanrı anlayışındaki devrimci modernitenin bedelini hayatıyla öder.

Yeni alanlara doğru

Öte yandan, büyük keşifler, yeni bir coğrafi uzam anlayışını ön plana çıkarırken, bu konuda başka düşüncelerin tasarlanmasına da zemin hazırlarlar. Bilginin gücüne inanma, birçok kıtanın keşfedilmesi olgusuyla atbaşı gider. Sınırlar geriler ve yerlerini yavaş yavaş sınırsız, her zaman daha fazla sahip olunması, keşfedilmesi gereken bir alan anlayışına bırakırlar. Kristof Kolomb'un (1451-1506), Vasco de Gama'nın (1469-1524) ve Macellan'ın (1480-1521) seyahatleriyle, bu ikili süreç güçlenir: fetheden bir akıl ve sürekli daha fazla hareket eden, yer değiştiren, uzaklaşan, yepyeni, bilinmeyen yerlere uzanan obje.

Cenovalı Kristof Kolomb (1451-1506), 3 Ağustos 1492'de üç gemiyle İspanya'dan Batı'ya doğru yola çıkarken Hint Adaları'nı keşfetmeye gittiğini sanmaktadır. Ekim ayında San Salvador Adası'nı, sonra Haiti ve Küba'yı keşfetmiştir. İkinci yolculuğu (1493-1496) onu Dominik, Guadelup, Portoriko, Jamaika ve Küba'nın güneybatısına götürmüştür; üçüncü yolculuğunda (1498-1500) Trinidad'a gitmiştir; 1502-1504 arasında yaptığı dördüncü yolculuk ise onu Orta Amerika'ya, Panama'ya götürmüştür. Kristof Kolomb, keşfetmiş olduğu kıtaya adını verme onuruna bile kavuşamamıştır. Amerigo Vespucci (1454-1512) adlı bir İtalyan denizci, 1506'dan sonra gözden düşen Kolomb'un keşfettiği Yeni Dünya'ya dört sefer yapmış ve adını vermiştir.

Portekizli Vasco de Gama (1469-1542) 1497'de Ümit Burnu'nu aşarak Hindistan'a ulaşmıştır. 1524'te Portekiz Hindista-

nı Kral Naipliği'ne getirilmiştir. Şarlken'in (V. Charles) hizmetindeki Macellan (1480-1521), rasyonel ve bilimsel bir dünya seyahati örgütlemiştir. Farklı biçimlerde, yakın ya da uzak gelecek kuşakların yücelttikleri bu denizciler, daha geniş bir dünyanın; fikirlerini yeryüzünün sınırlarına kadar götürme arzusun-
daki bir insanın tasarlanmasına katkıda bulunmuşlardır. Derin etkileri olan bu dönüşümler, ticari faaliyetleri ve zihniyetleri etkiler. Görünür dünyanın açık seçik biçimde genişlemesi, kavranabilir dünyaların da genişlemesine doğru bir adım olur.

Ütopyadan politikaya

Düşsel uzamlar

15. ve 16. yüzyıllarda Rönesans'ın "büyük keşifleri" denen olgularla eşzamanlı olarak, insan düşüncesi –Thomas More, ondan kısa bir süre sonra Campanella, Johann Valentin Andrea ve Francis Bacon gibi farklı düşünürler aracılığıyla– seyahat etmeye, bildik yerlerden farklı, yeni yerler yaratmaya başlamıştır. Zihinsel yolculuklar, 16. yüzyılda ve 17. yüzyılın başında çeşitlenmeye başlar. Kaynaklar sabırlı bir araştırınayla irdelendiği takdirde, burada da, Platon ve Augustinus'un ikili etkisi açıkça görülür.

Atlantis mitiyle açılan *Timaios* (23d-25d), Mısırlı rahiplerin ağzından derlenmiş bir destandır, ama bu destana, yazı aracılığıyla felsefi bir boyut ve Atlantis ve Atina halklarının arketipal kökenleri üstüne örnek bir tanıklık değeri kazandırılmıştır. *Kritias* bunu daha da ileri götürür ve tamamlanmamış olmasına rağmen, bize bu konuda ayrıntılar verir (113 b ve devamı). Tanrılar dünyayı paylaşırlarken, Athena ve Hephaistos'a Atina'yı verirler, Atlantis'i Poseidon'a bırakırlar. Adanın en önemli dağında yaşayan Clito adlı genç bir faniye âşık olan Poseidon, onu dışarıdan gelebilecek tehlikelerden korumak amacıyla bir an önce duvarlardan ve su dolu hendeklerden oluşan bir engel yaptırmak için harekete geçer. İlk on kral, yani Poseidon'un oğulları ve Clito, adayı ona bölüp paylaşırlar, geliştirir-

ler ve imar ederler. Yapıtın tümüne egemen olan temalar, dış düşmanlara karşı savunulan adallılık, tecrit ve korunma ya da içeriden gelen kötölük, devletin tartışılmaz dokunulmazlığı ve temel erdemdir. Sonraki kuşakların çılgınca ölçüsüzlüğü, “tanrısalılığı ikinci plana atmaları” (*Kritias*, 121a) yavaş yavaş Atlantis’i yıkıma götürür. Mitin versiyonlarından birinde, adaları bir felaket sonucu batar.

Kesinlikle bir Ütopya olmayan *Devlet*, *Callipolis*’in siyasal ve sosyal örgütlenmesinde köken mitinin ve ütöpik idealin bazı özelliklerini yineler: savaşçılar ve yüksek devlet görevlileri “sınıfları” için dünya nimetleri ve emek ürünleri komünotesi, komünöter yaşam, kadın erkek eşitliği, bencillik denen içe kapanma olgusunun eleştirilmesi, sıkı bir eğitim ve öğretim örgütlenmesi, adalet işlerinde ve evlilik, dölleme, doğum gibi bazı işlerde devletin mutlak müdahalesi (*Devlet* V). İnsan, bedeniyle ve ruhuyla siteye aittir. Site sayesinde vardır ve kaçınılmaz bir biçimde, ona borçludur. Parçanın yerini, bütünün uyumu belirler ve tersi söz konusu olamaz.

Kısmen Sparta esinli olan bu model, Iambulos’u (MÖ 4. yüzyıl) çok büyük ölçüde etkilemiştir; bu yazarın ne yazık ki kaybolmuş olan *Güneş Devleti* adlı yapıtının konusu, üç yüzyıl sonra Sicilyalı Diodoros tarafından özetlenmiştir. 1516’da *Ütopya*’yı Latince olarak kaleme alan Thomas More (1478-1515) bunlara birçok bakımdan çok şey borçludur; aynı şekilde, Campanella (1568-1639) 1602’de *Güneş Devleti*’ni (1623’te yayınlanmıştır), Francis Bacon ise 1627’de yayımlanan (*Novum Organum*’dan yedi yıl sonra) *Yeni Atlantis*’i yazarken ondan yararlanmışlardır. Bu bağlamda elbette Johann Valentin Andreae’nin 1619 tarihli *Christianopolis*’ini de unutmamak gerekir. Burada da Yunan mirasının Hristiyan mirasıyla bir araya geldiği görülür.

Ütopya edebî türünün yaratıcıları kendilerini, iktidar, ölçsüzlük, dizginlenmeyen bir sefahatle karışmış özgürlük, bireycilik gibi hastalıkları olan toplumu düzeltme misyonunun taşıyıcıları olarak görürler. Toplumsal, siyasal, entelektüel, dinsel, ekonomik kötölükleri, kısacası yozlaşmanın ya da çürümenin

tüm biçimlerini, bilginin yasaklanması gereken hareketsizliğini veya bilgilerin eskimesini ve ahlaken yanlış uygulamaları ifşa ederler. Düşsel yolculuklar, bu anlamda, insan, onun özlemleri, düş kırıklıkları, tatmin olmamış beklentileri, bilinçli ya da bilinçsiz istekleri ve aynı zamanda da çağı, tarihi ve içinde geliştiği toplum hakkında bilgi verirler.

Thomas More, ünlü bir figür olan Raphael Hythlodeus'un (Floransalı denizci Amerigo Vespucci'nin arkadaşı) en iyi siyasal topluluk biçimi konusundaki Söylemini aktarır. More filozof, ilahiyatçı ya da yorumcu değildir. Avukat, yargıç, milletvekili, bakan, "yurttaş ve Londra şerifi"dir ve yazıya ayıracak fazla zamanı yoktur. Bir bilgelik modeli önerir. Erasmus, dostunun kitabının yayımlanmasına yardım eder ve daha sonraki basımların düzeltmelerini yapar. Bu metnin anlamına bütünüyle nüfuz edemediğini itiraf etmekle birlikte, *Deliliğe Övgü* ve gerçek bir bilgelik övgüsü olan *Ütopya* gibi ikizlerin verimli işbirliğine katkıda bulunması tamamen kendi seçimidir.

Her iki yapıt da siyasal tutkuların ya da bencilliğin veya belli ölçüde bir gururun ölçüsüzce sergilenmesinin yol açtığı yozlaşmayı yargılar. Her iki yapıt da insanı bilinçli ya bilinçsizce işlediği kötülüklerden kurtarmak ister. Her türlü zorbalık biçimine, insanların ya da yoldan çıkmış kurumların zorbalığına karşı çıkar ve ahlaksal, siyasal ve dinsel düzenin değerlerini savunur. Toplamlar sınırsız ve sonsuz bir açgözlülük olan "cehennem yılanı"yla tehdit edilir. Thomas More, Augustinus'un *De Civitate-Dei* (Tanrı Ülkesi Hakkında) adlı yapıtından esinle ve yer yer çok etkileyici bir biçimde, okuyucuyu, dünyada öteki insanlarla birlikte daha iyi bir yaşam sürmeyi öğrenmek için "gökyüzüne bakmaya" davet eder.

Guillaume Budé, İngiliz dostu Thomas Lupset'a, More'un yapıtını kendisine gönderdiği için teşekkür eder. 1 Kasım 1516'da ona şunları yazmıştır: "Anladığım kadarıyla Udetopi (hiçbir zaman olmayan ada) olarak da bilinen Ütopya adasına (hiçbir yerde olmayan ada) gelince, anlatılanlara bakılırsa mutlu ve ilginç bir rastlantıyla bu yapıtta Hristiyan âdetleri ve kamusal ve özel yaşamda otantik ve gerçek bilgelik anlatılıyor;

söylendiği gibi, sıkı bir mücadele pahasına aşağıdaki üç tanrısal ilkeyi savunduğuna göre, bu bilgeliği günümüze kadar tam olarak korumuştur: iyiliklerin ve kötülüklerin yurttaşlar arasında eşit paylaşımı ya da bütün sınıflar için tam bir yurttaşlık; huzur ve sükun için sürekli ve inatçı bir mücadele; altın ve paraya değer vermeme. Deyim yerindeyse, bütün hilelerin, dalave-relerin, ikiyüzlülüklerin, dolapların, ahlaksızlıkların üç panzehiri.” Guillaume Budé’ye göre, *Ütopya*, semavi, mükemmel örgütlenmesi, uyumu, kalıcı mutluluk sağlaması dolayısıyla *Hag-napolis* (kutsal site) sınıfına dâhildir.

Bu Helenist figür, More’un yapıtının üç sonucunu mükem-mel bir biçimde çözümlenmiştir: toplumcu ve eşitlikçi siya-set; huzur veren ve gümüş ve altın gibi fetişleri mahkûm eden bir bilgelik. Bunlar açgözlülüğe, yağmacılığa yol açarlar ve ço-ğu zaman korkunç eşitsizliklerin ve soygunların kaynağıdır. Ölçsüzlük, aylaklık, tembellik kınanır; zira bunlar, Ütopyalı-ların fizik ve moral sağlığına zararlıdır. Uygun olan, günde altı saat çalışma, sekiz saat uyuma, iş ve yemek arasında dinlenme, en azından bir saat oyun oynama gibi etkinliklerdir. Hiçbir şey düzensizlik ve rastlantıya bırakılmamıştır. Site, ahlakın politi-ka ve ekonomiden kesinlikle ayrılmadığı bir plana göre oluşturu-lmuştur. İnsanın kurtuluşu sürekli bir meşguliyetle bağlıdır. Bu kitap, İngiliz rejimine ve bu rejimde hüküm süren *hubris*’e savaş açan bilgeliğin “altın kitabı”dır. Thomas More, fikirleri-nin ve idealinin uygulamayla uyumlu olması gerektiğine dair düşüncesinin bedelini hayatıyla ödemiştir. VIII. Henry’nin bo-şanmasını onaylamayı reddedecek ve dinsel ve ahlaksal inanç-larına bağlı kaldığından, 1533’te Londra Kulesi’nde idam edi-lecektir.

Ütopik idealin gücü

More’un kendisini adadığını söylediği, ender görülen çok küçük iki boş alanda oynar gibi “önemsiz boş çalışma” olgusu düşünüldüğünde, üstünkörü bir okumanın bırakacağı izlenim-den çok daha modern gözüküyor. Gerçekten de küçük yapıta

oyun gözüyle bakan yorumcular, kimi zaman, görünüşte birbirlerine tamamen karşıt yorumlar getiriyorlar. İrdelendiğinde, bakış açılarının birbirlerini tamamlaması sıkı bir karşıtlıktan çok daha verimli gözüküyor. “Rönesans”tan daha modern olan More, sözgelimi iktisadi ve ahlaksal arasındaki mutlak ilişkiyi, aslında minör değil majör olan nedensel ilişkiyi gösteriyor.

Kötülüğün nedeni ekonomiktir; Nicole Morgan’a göre “Morecu majör” budur (*Le Sixième Continent. L’Utopie de Thomas More*, s. 124). More, daha çok tarih ve siyasal deneyim üstünde odaklanmış olan Macchiavelli’den daha ileri mi gidecektir? Özel mülkiyet, toplumsal ilişkilere zarar verir. *Ütopya* özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasında ısrarcıdır ve bu arada Platon’a övgüler düzer. Para zararlıdır, malların ender bulunması ve denetlenmesi hırsızlığı teşvik eder; dolayısıyla, kesinlikle para kullanılmaması ve değerli madenlerin kullanımının, onların bu özellikleri kaybettirilinceye kadar sıradanlaştırılması gerekir. Zenginliğin ve malların nüfusun bir bölümünün elinde birikmesi ve bu durumun getireceği istismarın kabul edilmesi mümkün değildir: “Zenginlerin çoğu açgözlü, namussuz, devlete yararı olmayan insanlardır; yoksulların çoğu mütevazı ve sade insanlardır, sürekli çalışırlar ve kendilerinden çok devlete yararlı olurlar.” Bu, eşitlikçi bir ahlakın üretici ekonomisinin ikinci aksiyomudur. *Ütopya* son olarak, kötülüğün üçüncü kaynağı olan aylaklığı eleştirir: Erkekler ve kadınlar “yararlı” bir çalışma içinde olmalıdırlar. Toplum ancak böylelikle daha iyi bir duruma gelebilir. Toplumun çıkarı, öncelikle herkesi mutlu eden yarardır. Ütopyalılar, beden ve ruhun karşılıklı uyum içinde geliştiği, mutlu ve erdemli bir devleti geliştirmek için hep birlikte çalışırlar. “Çok fazla yasa yoktur”; “savaşta nefret ederler... onu hayvanca bir şey gibi görürler” Ancak zorunlu olduğunda savaşırırlar ve kesinlikle zevk almazlar. Şan şöhret kültürüne topluluklarında yer yoktur. Dinsel özgürlük ve hoşgörüden yanadırlar ve her türlü misyonerlik çabasını kınarlar. Akıl, farklılıklara saygılı olduğunda ve kendini şiddetle kabul ettirme çabası içine girmediğinde, dinin düzenleyici ve yararlı taraflarını gösterir. Hristiyanlık, hiç kuşkusuz, ilk-

sel komünöter özellikleri, nimetlerin paylaşılmasını öngörmesi ve bağılı olduğı İsa modeliyle öteki dinlere göre daha büyüleyicidir. Kısacası, Ütopya sitesine düzenli ve ölçülü bir özgürlük anlayışı egemendir ve bu site, böylelikle gerçek sitenin düzenleyici ideali olur.

Adına uygun olarak, hem uzam hem de zaman dışında olan Ütopya, her şeyden önce bir *eutopie*, yani okuyucuya teorik ve pratik olanaklarının gerçekleşmesinin anahtarını teslim ederek mutluluğı yayan mutlu bir sitedir. Bir pedagoji elkitabı, ahlak kitabı, siyaset ve ekonomi kitabı olan bu yapıt, Macchiavelli'nin *Hükümdar*'ının (1513) ve Erasmus'un *Novum Instrumentum*'unun (*Yeni Ahit*'in yeni çevirisi) yanında yerini almıştır. Bu yer, ikinci planda değildir ve yapıt sadece hoş bir kurgu alanı içinde kalmaz. Thomas More'un öteki yapıtları arasında *The Life of John Picus, Earl of Mirandola* ve Augustinus'un *De Civitate-Dei*'sinin bir yorumunu da saymak gerekir. Ütopya'da birçok alanda karşımıza, Erasmus'un etkisiyle örtüşen iki etki çıkar. İnsanın gerçek büyüklüğünü elinden alan aşırı pasifliğe karşı bir uyarı gelir: Utopus'un "cahil bir kitleyi kültürün ve uygarlığın zirvesine taşıma konusundaki rolü ve eylemi önemlidir. İnsan bir bakıma, kendi kaderini kendisi yapar. Kendisini yükseltebilir de, alçaltabilir de. Tutkular (izzeti nefis, bencillik, ölçüsüz bir iktidar zevki, hırs) başıboş bırakıldığı takdirde, insanı mahvedebilir. More, insanın insanlığını, aynı zamanda manevi bir düzelme olan siyasal düzelme içinde yeniden yaratmaya çalışır (S. Goyard-Fabre, *Introduction à L'Utopie*, G.F., s. 54).

Hythlodeus'un öyküsü, More'un şu sözleriyle son bulur: "Ütopya cumhuriyetinde bizim toplumlarımızda görmek istediğim birçok şey var. Ummaktan çok, görmek istiyorum." Gerçeğe kök salmış bir açık seçiklik ve insanın ölümlülüğüyle ilgili bir kesinlik "başka yer" arzusunun gücünü yok edemez. Bu arzu "hiçbir yer" ülkesine doğru yönelir; çünkü bu ülke, bir anlamda, ütöpik olmayan bölgelerin, şimdi ve buradanın, mevcut tarihin ve gelecek tarihin normunu sunabilir ve sunmalıdır.

Tarih ve politika:

Bir res publica özerkliğine doğru

Rönesans döneminde tarihsel yaklaşımın hatta tarih fikrinin yenilenmesi yeniden canlanır ve politika, kendisine, duruma göre taklit edilmesi ya da aşılması gereken eski Yunan ve Roma modellerine göre bir yer bulmaya çalışır.

Dört yıl boyunca (1498-1512) Floransa İkinci Kançılarlık Sekreterliği görevini üstlendikten sonra 1512'de gözden düşen Macchiavelli (1469-1527) hapisanede *Hükümdar*'ı yazar ve kendisini uzaklaştıran ve komploculukla suçlayan ailenin, itibarını iade etmesi umuduyla Lorenzo Medici'ye ithaf eder. Henüz başlamış olduğu *Titus Livius'un Roma Tarihi Adlı Yapıtının İlk On Cildi Üstüne Söylevler*'i yazmayı bırakır. İş aramaya başlar ve ancak 1519'da bir iş edinebilir. *Hükümdar*'ın İthaf bölümünde, sahip olduğu tek zenginliğin, bu dünyanın büyüklerinin eylemlerini bilmek olduğunu söyler ve Lorenzo Medici'ye ithaf eder. "Ben bunu modern şeylerle ilgili uzun bir deneyimden ve doymak bilmez bir eski eser okuma deneyiminden sonra öğrendim."

Tarih sadece geçmiş boyutuna indirgenmemiş, bugünle ilişkisi kesilmemiştir. Bugün ise geçici doğrudanlığıyla sınırlandırılmamıştır, gerçek anlamını onu aydınlatan geçmişinden alır. Böylece tarih, siyasal yorumun zorunlu bir ipucu, değerlendirmenin ve eylemin en önemli aracı olur. Sadece bilgeliğin ve hafızanın aracı değildir. Devletin ve insanların meselelerini anlamaya, açıklamaya, çözmeye yarayan tarihin, eylem konusunda da yardımcı dokunmalıdır.

Macchiavelli, düşsellikten ve özellikle de gerçek'ten uzaklaştıran ütopyk yapılardan çekinir. Ödev olarak varlık, varlıktan sapar ve onu oluşturamaz. Ahlak politikayı aydınlatmaz. Her iki alan da radikal bir bağımsızlık içindedir. Burada, hiç kuşkusuz, Macchiavelli "modernitesi"nin özelliklerinden biri yatar: Egemenlik ve bunun uygulanması sorunu, yani bir ülkenin, bir toplumun genel çıkarlarıyla ilgili olan şeyler (*res publica*) kendi içinde ve kendisi için incelenir ve bu bağlamda tan-

risal bir aşkınlığa ya da etik bir norma başvurmak gibi bir durum söz konusu değildir.

İnsanların doğasını, iktidar olgularını, yöneten ya da yönetilenin somut tavrını, sadece olanın, olmuş olanın tarihi aydınlatılabilir ve doğru bir değerlendirme yapılmasına katkıda bulunabilir. Macchiavelli'nin *Titus Livius*'unun Önsöz'ü, bir cumhuriyet kurmak ya da bir devletin varlığını sürdürmek isteyenlerin "tarihin gerçek bilgilerinin anlam ve ruhunu bilmemelerine" dair bir üzüntüyü aktarır. Başarmak ya da başarısızlık riskine çare bulmak için eski modellerle özdeşleşmek, "güzel işler(i) taklit etmek" gerekir. "Şahane örnekler", "olağanüstü bilgelik ve erdem örnekleri" eski cumhuriyetlerin, krallıkların tarihi aracılığıyla gösterilir. Roma *virtus*'unun savunucusu olan Macchiavelli, onun aracılığıyla cesaret, enerji, fizik ve entelektüel kapasite gibi nitelikleri gösterir. Floransa Cumhuriyeti (gerçek Rönesans cumhuriyeti) birçok bakımdan kaynağını ve dinamizmini Roma Cumhuriyeti'nde bulmuştur. Birinden ötekine gidiş-gelişler hiç eksik olmaz (bkz. Claude Lefort'un *Titus Livius*'a yazdığı Önsöz, s. 13). Macchiavelli'nin ön plana çıkardığı Roma, döneminin hümanistlerinin Roma'sından farklıdır. Bu durum, kargaşaların olumlu etkilerini, bölünme ve çatışmaların yararlarını yücelttiği *Titus Livius*'ta görülür (*Titus Livius*, I, 4: "Senatonun ve halkın birlik içinde olmaması, Roma Cumhuriyeti'ni güçlü ve özgür kılmıştır"). Tarih okumasıyla, bugünkü Floransa'nın ve eski Roma'nın yaralarında benzerlikler bulur. Bunlar birbirlerini aydınlatır ve her biri, özenle irdelenmesi gereken *virtu* ve talihin bir karışımını sergiler (farklı dönemlerde ve türlerde) (*Titus Livius*, II, 1; *Hükümdar*, 7., 9., 25. Bölümler).

Gerekliliğin ve özgürlüğün, erdemlerin ve kötülüklerin paylarını değerlendirme sanatına iyice dalan; tanrılar değil insanlar düzeyinde, koşullara ve fırsatlara göre sürekli değişen bir ölçüden yana olan Macchiavelli, bir yandan da geçmişe aşırı bağlanma konusunda uyarır. Hiçbir aşırılık iyi değildir ve bunun nedeni, etik mükemmellik normuna tecavüz edilmiş olması değil, siyasal yararın her zaman değişim ve rastlantıya bağlı bir ölçü olmasıdır. Orta yolu benimsemenin önemini Aristoteles'ten

ve Eskilerden almış, ama ona farklı bir özellik (talihin rüzgârına ve eylemin aciliyetine göre dalgalı bir özellik) yüklemiştir.

Tarihsel paradigma, insanların zamanın akışı içinde hep aynı kaldıklarını unutturmamalıdır. Bunu, *Titus Livius*'un ikinci kitabının Önsöz'ünde açıkça ifade eder: "Dünya her zaman ne olmuşsa, o konumunu sürdürür; her zaman aynı derecede iyilik, aynı derecede kötülük vardır; fakat bu kötülük ve bu iyilik sadece farklı yerlerde, farklı bölgelerde koştururlar." Yargılarımız zamandan daha hızlı değişir. Zamana göre, tarih üstüne düşüncelerin yerini insanların doğası ve sadece servetle sınırlı tutkularına ilişkin düşünceler alır. Siyaset felsefesi, antropoloji ve tarih birbirlerini beslerler.

Titus Livius ayrıca yeni bir yol açmak, dikkatleri Roma tarihine yönlendirerek başka yöntemlere yarayan yeni bir yöntem getirmek ister. *Hükümdar*'da devlet, devlete sahip olmanın ve onu korumanın yolları, Hükümdarın ve insanların nitelikleri ve kusurları üstüne düşünceler yer alır. Doğrudan deneyimlerden ya da daha uzak tarihten alınmış örnekleri sergiler. *Cesar Borgia* (7 Bölüm), *Afrikalı Scipio* ile aynı düzeyde görülür. Geçmiş ve gelecek diyalog halindedir ve ikisi de, deneyimlerini siyaset analizcisinin yargısına teslim eder. Bu analizci, onların zaaflarını ya da eylemlerinin etkinliği açısından kozlarını, konjonktüre uyum sağlayıp sağlayamayamalarına bağlar.

1545'te Kilise devletlerinin kötülüklerini ortaya çıkaran Protestanlar tarafından Papalığa karşı kullanılan *Hükümdar* ahlaksız ilan edilir. *Macchiavelli* tanrıtanımazlıkla suçlanır (ölümünden sonra) ve kitap 1559'da tehlikeli görülerek yasaklanır. 19. yüzyıla kadar süren *Hükümdar*'la ilgili polemikler, hiç kuşkusuz *Titus Livius*'un geri plana atılmasına yol açmıştır.

Titus Livius'ta cumhuriyeti savunan, *Hükümdar*'da ise sadece kendisine güvenen tek kişinin iktidarından yana olan ve başkalarına danışmak gerekiyormuş gibi yapan *Macchiavelli*'yi bir yere oturtmak zordur. Herkes, onda bir ölçüde istediğini bulur. Yorum, *Hükümdar*'ın halkına yaptığı çağrılar kadar "dolaylı"dır. Yurttaşları ("kamu" ya da "halk") yönetme sanatı hiç kolay değildir ve *Hükümdar*'ın ünlü 18. Bölüm'üne ya da

1516'da yazılan *Savaş Sanatı*'na göre güç ve kurnazlık gerektirir. Siyasetçi, tarihçi (Macchiavelli, *Floransa Tarihi*'yle [1521-1525] Medici'ler nezdinde kısmi ve göreli bir itibara kavuşmuştur) ve *Hükümdar*'ın yazarı olan Macchiavelli, birçok bakımdan siyaset biliminin kurucusu kabul edilir ve Jean Bodin ve Etienne de la Boétie'yle birlikte "seküler" modern devletin teorisyeni (Rönesansta), sosyal yapıyı birleştiren yasaların ve kuralların kurucusudur.

Jean Bodin'in *Six Livres de la République*'i 1576'da yayımlanır. Kitap açık seçik bir tanımla başlar: "Cumhuriyet birçok kurumun, birimin ve ortak unsurlarının egemen güç tarafından doğrudan yönetimidir" (I, 1). *Plenitudo potestatis* insana geçmiştir, hükümdar tarafından, bütün halk tarafından ya da halkın sadece bir bölümü tarafından temsil edilebilir (VI, 4). Yazar, siyaset ve egemenlik konusuna değinmekten başka kaygısı olmadığını anlatmak için "Ben sadece cismani egemenlikten söz edeceğim" der (I, 9). Machiavelli'nin tutarsızlıkları ifşa olur: Kimi zaman halk devletini, kimi zaman zorbalığı (VI, 4) tercih eder ve özellikle erdeme çok fazla önem vermez. "Halk devletlerinin amacı, erdemi dışlamaktır" der Jean Bodin (*Les Six Livres de la République*, VI, 4, Livre de Poche, s. 528). *Hükümdar*'ın yazarının ahlaksızlığı Fransız hukukçu ve avukat Bodin'i tatmin etmez. Tanrı "doğanın hükümdarı"dır (I, 1 ve IV, 3), ama hukuk düzeni ve insanın siyaseti, dünyada *res publica*'nın uyumlu ve düzenli bir biçimde yerleşmesini tam anlamıyla sağlamalıdır.

Sanat, edebiyat, bilim cumhuriyeti

Alberti'nin politik fablı (1404-1472)

Macchiavelli'den yaklaşık elli, Bodin'den yarım yüzyıl önce, mühendis ve mimar Alberti, politik bir fablda (*Momus ya da Hükümdar*), taklidin (hissedilmeyen bir duyguyu hissediyormuş gibi yapma) ve gizlemenin (hissedilen bir duyguyu hissetmiyormuş gibi gözükme) övgüsünü yapar. Burada Hüküm-

dar, “devlet olan organı yöneten zihin ve ruh” olarak tanımlanmıştır (s. 43). İnsan yaşamı, tanrısallığın öteki biçimlerinin varlığını reddeden insanların tanıdığı tek tanrı olan bir “doğa oyuncağı”na benzetilir (s. 62).

Leonardo da Vinci'den önceki ilk “evrensel” hümanist olan Alberti'de dil ve yazı, mitoloji ve politika ön plandadır. Herkesten nefret eden ve herkesin de kendisinden nefret ettiği ve Olympos'un düzenini bile tehlikeye düşüren eleştiri ve sarı-kazın tanrısı Momus'u konuşTURUR ve etkin kılar. Dinsel inançların gizemini ortadan kaldırarak, insanlar arasında karışıklık yaratır. Ahlaksızlıkçılığıyla ünlenen fabl, birçok türü bir araya getirir: insanlarda ve tanrılarda iktidar güçlerinin gizemlerinin açığa çıkarılması, edebî satir ve alegori, şiirsel kurgu, kinizm, paradokslar kültürü, gizliliğin övülmesi, yetkin bir yalan ve aldatma sanatı. Alberti, bir anlamda, Erasmus'un modellerinden birini oluşturan 2. yüzyıl Yunan satirik yazarı Samosatalı “yeni Lukianos” tur.

Evrensel bir insan modeli: Leonardo da Vinci (1452-1519)

Siyasetin temelleri, yavaş yavaş –kimi zaman el yordamıyla– gökyüzünden yere doğru inse de, kavramlarından çoğunu teolojik alandan alır ve bunları olabildiğince sekülerleştirmeye çalışır. Bu bağlamda, büyük ölçüde Platoncu, Aristotelesçi, Hristiyan ve yeni-Platoncu geleneklerden yararlanılmıştır. Siyasal bilim ve sanat, tarihten beslenirler ve “modernite”, yeni yaratımlarında bile geçmişin mirasçısıdır.

Sanat tarihi, Vasari'nin (1511-1574) *En İyi Ressam, Heykeltıraş ve Mimarların Yaşamları* adlı yapıtıyla ortaya çıkmıştır. 1568'de yayınlanan kitabın üçüncü bölümünde, evrensel insanın “Rönesans” modeli olan Leonardo da Vinci'ye (1452-1519) övgüler yer alır. Leonardo birçok kez “tanrı” “göksel varlık”, doğanın, tanrılarla doğuştan gelen bir yakınlığı olduğunu göstermek amacıyla olağanüstü özelliklerle donattığı eşsiz “insanüstü bir sanatçı” olarak nitelenir. “Göksel etkinin, bazı insan-

lara en değerli yetenekleri, çoğu zaman düzenli ve kimi zaman da olağanüstü bir biçimde yağdırdığı görülüyor; güzelliğin, zarafetin, inceliğin ölçüsüz bir biçimde tek bir kişide toplandığı görülebiliyor ve bir insan, bu niteliklerden her birini öylesine mükemmel bir biçimde taşıyor ki, her bir eylemi öylesine tanrısal olabiliyor ki, bu kişi bütün öteki insanlara fark atabiliyor; bu nitelikler, tüm gerçeklikleriyle, insanın etkinlikleri sayesinde kazanılmış değil, Tanrı tarafından bahşedilmiş gibi ortaya çıkıyorlar” (Fr. çev. *Les Vies des plus excellents peintres, sculpteurs et architectes*, s. 513). Bu yapıtta, sanatçı, daha ilk sayfalardan başlayarak tanrı-insan gibi, kendi varlığı ve eserleri içinde takdim edilmiştir.

Vasari, örneğin, Leonardo'nun 1500'e doğru çizdiği Mona Lisa portresini yorumlar. Bu sanat için bir model-eser, doğanın başarılı –mükemmel– taklididir: “Ağzı, aralığı, uçları, dudakların narçiçeği rengiyle, yüzün canlı rengiyle ilişkilendirilmiştir; burada renkten söz edilemez; zira, gerçek anlamda bir yüz ve ten söz konusudur” (agy., s. 522). Estetik yapı, başlangıçta dayanma noktası olarak aldığı taklit modelinden itibaren özerkleşir. Sanat yapıtı bütünüyle, mükemmel bir *mimesis*'in olası tüm meyvelerini çıkaran insanın yapıtına, yaratımının ürününe dönüşür. Leonardo, Müzisyen, ressam, heykeltıraş, mimar, mühendis, makine yapımcısı, aynı zamanda bilim adamı, ölçü ve hesap tutkunu, titiz bir gerçek gözlemcisi, bir matematikçidir.

Leonardo hem kendi zamanında hem de hümanist olmayan kendi zamanının dışında, dâhi tipinin temsilcisidir (ne Yunanca ne Latince bilirdi), kendi kendini yetiştirmiştir, ama gene de gerçek anlamda bir Rönesans tipidir; görünür olana, perspektife, mekân sezgisine, geometriye önem verir (bkz. Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, s. 99-116). Leonardo'nun yaşamının son dönemini I. François'nın himayesinde geçirmiştir. François ona “babam” diye hitap etmiş ve onu büyük bir filozof gibi görmüştür. Hakikatin gerçeğinin matematik olması ve dünyanın bir hesap ve ölçü objesi olması anlamında, Platonculuğun mirasçısı olan Leonardo, yetenekli bir geometrici, özgün ve çoğu zaman yeterince tanınmamış bir fizikçidir. Tekniği

teknoloji düzeyine çıkarmıştır ve dünyayı olduğu şekliyle “görmek” ve onu zenginliği ve karmaşıklığı içinde değerlendirmek isteyen bir kültürün atılımını desteklemiştir. Bu alanda belki de tek örnektir. Leonardo’ya göre, doğa sadece matematik işaretlerle değil, aynı zamanda estetik işaretlerle yazılmıştır. Çözülmesi, her türlü yaratımın temelini oluşturur.

İnsan onuru için

Rönesans sanatı dehalarla doludur. Ressam Vasari’nin *En İyi Ressam, Heykeltıraş ve Mimarların Yaşamları* adlı yapıtı bunu kanıtlamıştır: Brunelleschi (1377-1446), Piero della Francesca (1416-1492), Leon Battista Alberti (1404-1472), Gior-gione (1477-1510), Bramante (1444-1514), Raffaello (1483-1520), Michelangelo (1475-1564), bu alanda en önemli isimlerdir. Sözgelimi Raffaello, estetik yaşama yeni bir uzam ve yeni bir hümanite tipi getirmiştir. Bağlı olduğu yeni-Platonculuk, Tanrının en büyük eseri insan konusunda Hristiyan düşüncesini yeniden ele alır. “Raffaello’nun, beline kadar çıplak ve ellerini ve göğsünü gösteren İsa’sı, etkileyici hatları ve biçimiyle gösterişli bir atlettir” (Roland Mousnier, *Les 16. et 17. siècles*, PUF, 1953, s. 19-21). “Sistine Madonna”, tanrısallığa doğru yükselmenin yeni-Platoncu idealinin tamamlayıcısıdır. “Burada her şey, öbür dünyaya doğru bir yüceltmedir” (agy., s. 25).

İtalya ve Flandre, 14. yüzyıldan başlayarak ekonomi ve sanat konusunda tartışılmaz biçimde öncü olmuşlardır. Bruegel (1525-1530’a doğru-1569) çağdaş olayları yansıtmak ya da manzaraları veya tavırları göstermek amacıyla, ince bir kromotizmden yararlanmıştır. Dürer (1471-1528) 1493’te ve Leonardo da Vinci’den sonra bir *Otoportre* kaleme almış ve 1500’de *Sanatçının Kendi Portresi*’ni yazmıştır.

Rönesans sanatını anlatmak başlıbaşına bir konudur. Bu bağlamda, insan, incelenmesi ve anlatılması gereken bir merkezdir. Sanatçı, tanrısal gücüyle Tanrıya benzer. İmgelem, taklidin önemini de ihmal etmeden, başını alıp gider. Yaratma ile *mimesis*, insanlar ve nesneler dünyasına farklı bir bakışı da içererek,

bir mirasa saygılı olmaya çalışan verimli bir çift oluştururlar. Bu, yavaş yavaş vesayetten kurtulmaya ve kendini tamamlamaya çalışan bireyin gelişmesi midir?

Modernitenin şafağı

Hangi açıdan değerlendirilirse değerlendirilsin, Rönesans, bütün cephelerde (edebî, dinsel, estetik, bilimsel, politik, ekonomik) bilgilerin iç içe geçtiği ve birbirlerini dölledikleri bir “cumhuriyet”in gerçekteşmiş modelidir. Bu cumhuriyetin kurulmasında, gelişmesinde, mükemmelleştirilmesinde etkili olanlar, en büyük ama aynı zamanda en karanlık isimlerdir. Kuşaklar, özellikle “ışıklı noktalar”ı, senkretizm ve değişme açısından bu zengin dönemin belli aktörlerini gösterirler. “Modernite” denen şeye yavaş yavaş destek veren mantalitelerin, fikirlerin, düşünce akımlarının daha belirsiz, ama bir o kadar güçlü hareketini de göz önünde bulundurmak gerekir. İstisnai bir kavşak noktası, kültürel karışımların gelişen alanı olan Rönesans’ın kökleri, canlandırılmış ve güçlendirilmış bir Antikite’dedir. Bu anlamda, dur durak bilmeksizin dallanıp budaklanan (in extensio) entelektüel bir dinamiktir. Esas olan, etkili, gerçekte “kültür devrimi”nin, insanın yavaş yavaş kendi ölçüsüne sahip olduğu yoğun ve etkileyici bir üretim döneminin nedenlerini, sonuçlarını ve amaçlarını göstermek ve anlamaktır.

KAYNAKÇA

- Alberti, *Momus ou le Prince*, Les Belles Lettres, 1993.
J. Bodin, *Les Six Livres de la République*, Livre de Poche, 1993.
Érasme, *Œuvres choisies*. Livre de Poche, 1991.
— *Éloge de la folie*, Garnier-Flammarion, 1964.
— *Liberté et unité dans l’Église*, Canada, Cosmos, 1971.
Érasme de Rotterdam et Thomas More, *Correspondance*, Canada, Éditions de l’université de Sherbrooke, 1985.
La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Garnier-Flammarion, 1993.
Luther, *Les Grands Écrits réformateurs*, Garnier-Flammarion, 1992.

- *Le Traité de la liberté chrétienne*, Œuvres, c. 2, Labor et Fides, 1966.
- Machiavel, *Le Prince*, Livre de Poche, 1972.
- *L'Art de la guerre*, Garnier-Flammarion, 1991.
- *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Flammarion, Champs, 1985.
- Montaigne, *Œuvres complètes*, Seuil, 1967. More, *L'Utopie*, Garnier-Flammarion, 1987.
- Petrarque, *L'Ascension du Mont Ventola*, Séquences, 1990.
- *Canzoniere*, Poésie Gallimard, 1983.
- *Mon secret*, Rivages Poche, 1991.
- Pic de la Mirandole, *Discours de la dignité de l'homme*, in *Le Périple intellectuel de Jean Pic de la Mirandole*, Presses de l'université de Laval (Kanada), 1994.
- Rabelais, *Pantagruel*, 13. Bôlüm.
- Vasari, *Les Vies des plus excellents peintres, sculpteurs et architectes*, Paris, Librairie Albert Foulard, 1903.
- J. Burckhardt, *Civilisation de la Renaissance en Italie*, Livre de Poche, Biblio Essais.
- E. Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Minuit, 1983.
- J. Delumeau, *L'Italie de la Renaissance à la fin du XVIII^e siècle*, Armand Colin, 1974.
- *Naissance et affirmation de la Réforme*, PUF, Nouvelle Clio, 1991.
- *La Civilisation de la Renaissance*, Arthaud, 1984.
- E. Garin, *La Renaissance, histoire d'une révolution culturelle*, Marabout Université, 1970.
- A. Koyre, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, "Tel", 1973.
- *Du monde clos à l'univers infini*, PUF, 1962, y.b. Gallimard, "Tel", 1988.
- N. Mann, *Pétrarque*, Actes Sud, Babel, 1994.
- E. Michelet, *Renaissance et Réforme*, r. Laffont, Bouquins, 1982.
- N. Morgan, *Le Sixième Continent, L'Utopie de Thomas More*, Vrin, 1995.
- R. Mousnier, *Les XVI^e et XVII^e siècles*, PUF, "Quadrige", 1993.
- E. Panofsky, *La Renaissance et ses avant-courriers dans l'art d'Occident*, Flammarion, Champs, 1993.
- J. Russ, *L'Aventure de la pensée européenne*, Armand Colin, 1995.
- H. Védrine, *La Conception de la nature chez Giordano Bruno*, Vrin, 1967
- Patrizi, *De spacio physico et mathematico*, Vrin, 1996.

Descartes ve Descartes Sonrası Sistemler

Denis Kambouchner

Sunuş

Burada felsefenin tam anlamıyla “modern” dönemine girdiği “kartezyen devrim” ele alınıyor. Bu devrimin kökeninde büyük bir bilimsel dönüşüm yatmaktadır. Bütün gezegenlerin güneşin çevresinde döndüğü kabul edildiği takdirde göksel cisimlerin hareketlerinin kolayca anlaşılacağını gösteren Kopernik’ten (1473-1543) sonra Galileo (1564-1642) dünyaya ilişkin geleneksel imaja karşı argümanlarını çoğaltır ve matematiksel bir fiziğin, yani Arkhimedes modelinin itibarını iade eder. Bilimler, skolastik eğitimde geliştirilen Aristotelesçi çerçevelerin dışına çıkar. Bacon (1561-1626) sistemli deneylerle ortaya çıkarılan önemli gelişmelere övgüler yağdırır.

Belli bir matematik pratiğinden alınmış yöntemi, “açık seçik” bir düşünceden yana olması ve yeni felsefe “ağacı” anlayışıyla Descartes (1596-1650), döneminin en yeni entelektüel gerekliliklerini en radikal biçimde açıklayan ve “gerçek arayışı”nı bir otorite bağımlılığından kurtaran düşünürdür. Aynı zamanda ilk büyük mekanist sistemin ve sonsuz gerçekliklerin yaratıcısı sonsuz Tanrı düşüncesiyle, “düşünen töz” (ruh) ve “yaygın töz” (beden) ayrımıyla klasik felsefenin bütün büyük sorunlarını ortaya çıkaran metafizikçidir.

Discours de la m thode'da (Metot  zerine Konuşmalar) [1637] sergilenen kartezyen felsefe, Avrupa'da çok etkili olmuştur. Esinlenmek amacıyla olsun, karşı çıkmak amacıyla olsun, bu düşünceyle ilgilenmemiş tek bir filozof yoktur. Bu felsefenin yarattığı hareket içinde üç büyük figür dikkat çeker: Spinoza (1632-1677), Malebranche (1638-1715) ve Leibniz (1646-1716). Klasik  ağın    büyük metafizik sistemini bu filozoflara bor lıyuz.

Sayısız ilişki noktası sunan bu sistemlerin  zleri çok farklıdır. Bütün dinsel bağnazlıkların nefretini çeken  zg r filozof Spinoza'nın bütün düşünce dünyası, insanın akıl yoluyla özgürleşmesi amacı içinde yer alır. Oratoire rahibi olan Malebranche, Descartes'tan aldığı bir temel üstünde gerçek bir Hristiyan felsefesi inşa etmek istemiştir. Kapsayıcı bir beyin, eşsiz bir analist olan Leibniz, bütün sorulara çözüm getiren ve daha önceki felsefelerin en güçlü unsurlarını uzlaştıran bir metafizik sistemi kurmaya çalıştı. Ama çok cüretli ve etkileyici bir birlik içinde gözüken bu sistemlerin her biri, kendi tarzında, otorite ilkesinden kurtarılmış bir aklın yeni gücünün bütün yönlere doğru gelişebileceğini göstermiştir.

Giriş: "Kartezyen devrim"

Büyük bir değişimin içindeki bilimsel bilgi

17. yüzyılın ilk çeyreğine doğru, felsefi düşünce, tarihinin yeni bir dönemine girer. Bu dönemin bitip bitmediği, bittiye ne zaman bittiği konusunda tereddütler vardır. Devrimlerin arasındaki süreleri ölçen ve değerlendiren yaklaşıma göre, bu dönem, 1781'de *Critique de la raison pure*' n (Salt Aklın Eleştisi) yayınlanmasıyla son bulmuştur. Bu yapıt, dogmatik metafiziğin çıkmazlarının bir dökümünü yapar ve kuramsal akıl egzersizini yeni bir değerlendirme alanına bağlar. Başka bir açıdan bakıldığında, Kant devriminin kendisi, sadece, daha sonraki daha belirsiz devrimler gibi 1630-1650 arasında başlayan ve kesinlikle *modern*'in gelişmesi olan yeni düşünce akımı içinde

görelî kopmalardan birini oluşturacaktır. Ama bu ilk devrimin gerçekliği ve bunun özellikle Descartes'la ilişkilendirilmesi konusunda hiçbir kuşkuya yer yoktur.

"Kartezyen devrim" denen şey, hiç kuşkusuz, yalnızca bir başlangış değil, aynı zamanda bir sonuçtur. *Metod Üzerine Konuşmalar*'dan (1637) onyıllarca önce, çok sayıda insan için okullarda ve üniversitelerde üç yüz yılı aşkın bir süredir kurulmuş olan düşünce sisteminin, fizik gerçekliğin özgürce tasarlanmuş ve özellikle ilginç bilgilerini içermediği açıktı. Aristoteles kozmolojisinden ve Ptolemaios'un astronomik sisteminden alınan Ortaçağ evren imajının çökmesi, 1440'lardan başlayarak Nicolas de Cues'ün (1401-1464) *La Docte Ignorance*'ıyla başlamıştır; söz konusu yapıtta, dünyanın bitimli olarak algılanmasının ve ona sabit ve hareketsiz bir merkez atfedilmesinin olanaksızlığı kabul edilir. Evrenin sonsuzluğuyla ilgili bu yeni düşünce, 16. yüzyıl sonunda Giordano Bruno tarafından yeniden ele alınmuş, ancak dünyanın küreselliği ilkesine bağlı kalan Kopernik'in (*De Revolutionibus Orbium Caelistium*, 1543) ve buna karşı matematik argümanları çıkaran Kepler'in de ilgisini çekmemiştir. Ama bu dünyanın sadece boyutlarını değil, yapısını da kesin biçimde değiştirmek için, göksel olguların yeni bir Kopernikçi açıklaması yeterli olacaktır: Olgulara uygulanan her matematik neden, dünyanın güneşin çevresinde döndüğünün ve tersinin söz konusu olmadığının düşünülmesine yol açıyorsa, doğuş ve yok oluş yeri, yani *ayüstü* dünya ile yok olmama yeri, yani göksel dünya arasındaki eski ayrım sona ermiştir. Ve gözlem ve hesaba dayalı dünyanın hareketi varsayımı hem Kutsal Kitap'tan hem de duyulur görünüşten ve onu açıklamaya çalışan felsefeden (Aristotelesçi) ayrılır, Antik modellerden belli belirsiz ayrılan bilimsel düşünce, böylelikle yepyeni bir özerklik içinde ortaya çıkar ve içinde muazzam yansımalar barındırır.

Bu yeni özerkliğin ilk kahramanı Galileo Galilei'dir (1564-1642). Galileo, Pisa'da ve daha sonra Padova'da matematik öğretmenliği yapmış ve 1610'da Toscana Büyük Dükü'nün "ilk matamatikçisi ve filozofu" olmuştur. Galileo sadece, 1609'da

ilk yeni enstrüman olan gözlüğü kendisi için üreten ilk deneyci bilim adamı değildir. Bu gözlüğü hemen göğe doğru çevirmiş ve geleneksel kozmolojinin öngöremediği ve açıklayamadığı, buna karşılık heliyosantrik hipotezi kesin biçimde destekleyen her türlü olayı (on binlerce yıldız, aydaki dağlar, Venüs'ün evreleri, Jüpiter'in uyduları, güneşteki lekeler) keşfetmeye çalışmıştır. *Mekanikle İlgili İki Yeni Bilim Üstüne Matematik Konuşmalar ve İspatlar* (1638) adlı yapıtında, gelişen yeni bir fizik teorisi stili olan skolastik Aristotelesçiliğe de karşı çıkar. Aristotelesçi geleneğe bağlı filozoflar için, ayüstü dünyada gözlemlenen “doğal” ya da “şiddetli” çeşitli hareketler matematik bir tanıma uygun değildirler; bunların her biri, her defasında bir durgunluk anından başka bir durgunluk anına geçiş oluşturduğundan, bazı özlerin gerçekleşmesi ya da cisimlerin bazı niteliklerinin gerçekleşmesi gibi bütünüyle sözel olduğu söylenebilecek bir biçimde açıklanabilirler. *Mekanist* fizik alanında kurucu olan Galileo düşüncesi, genel olarak fizik olguların indirgendiği yerel hareketin tersidir ve aynı zamanda da cisimlerin birbirlerine göre konumlandıkları en genel durumdur. Bu durumda metafizik bir açıklamaya (amaçsal nedenler’le) ihtiyacı yoktur; ihtiyaç duyduğu tek şey, niceliksel bir karakterizasyondur. Burada “niçin?” sorusunun yerini –özellikle bu “niçin?” “ne amaçla?”ya indirgendiğinde– “nasıl?” sorusu alır. Gerçek doğa bilimi ölçüye dayanır ve olguların geometrik modelleştirilmesinden geçer. Bununla birlikte, bu işlemler Arkhimedes’ten bu yana, gözlem ve deney yoluyla çok daha ileri noktalara götürülebilecektir. Sözgelimi cisimlerin düşmesi, basit makineler, hidrostatik gibi konularla ilgilenen yeryüzü fiziği ve gezegenlerin ve diğer gök cisimlerinin hareketini inceleyen göksel fizik arasında henüz birleşme olamamıştır. Fakat karakterleri “üçgenler, çemberler ve çeşitli geometri figürleri” olan, “matematik dilinde yazılmış” muazzam bir yapıt olan *Saggiatore*’deki ünlü formüle göre (*Deneyci*, 1623), karşılaştırılması gereken, sadece bölgelerden biri değil, bütün evrendir. Çünkü Tanrı dünyayı ancak bir geometrici olarak ve en basit yollardan yaratmıştır ve bu tanrı-

sal geometrinin bütünlüğünün bize uzak kalması gerekiyorsa, en azından deney verilerinin titiz bir analizi gibi birçok uygulama sayesinde (cisimlerin düşmesi gibi bazı fizik yasalarıyla) ona nüfuz edebiliriz.

Polemiklerle geçen yıllardan sonra, 1616 yılı başında, Kopernik'in *De Revolutionibus*'u Papalık tarafından tehlikeli bulunur; dünyanın hareketi düşüncesini uluorta açıklamak yasaklanır. *Dünyanın İki Temel Sistemi Üstüne Diyalog*'un (1632) yayınlanmasıyla, Galileo bu yasağı delmiş olur: 22 Haziran 1633'te sapkınlığını inkâr etmesi istenir ve yaşamının sonuna kadar gözetim altında ikamete mahkûm edilir. Bu mahkûmiyetin özellikle heliyosantrik öğretimi mi hedef aldığı, yoksa gene Galileo'nun dile getirmiş olduğu maddenin cisimlerle ilgili yapısının Epikürosçu ilkesine daha gizli bir biçimde uygulanmasının mı hedeflendiği sorgulanabilir. Her halükarda Galileo yandaşları için de karşıtları için de şurası açıktı: Bu mahkûmiyetin amacı basit bir fikir değil, olguların önünde giden, eleştirinin özgürce uygulanmasını isteyen ve bilimsel gerçeği felsefi ve teolojik bir otoriteden alan aklın yepyeni bir uygulamasıydı. Bu konuda başarıya ulaşamayacaktı. Yüzyıl başında, İngiltere'nin müstakbel büyük şansölyesi Francis Bacon (1561-1626) yeni kozmolojiyle de fiziğin matematikleştirilmesiyle de özel bir ilişki kurmaksızın, skolastik bilim anlayışını çok keskin bir felsefi eleştirinin (özellikle *Novum Organum*'da [1620]) hedefi haline getirmişti. İnsanın idraki, sadece kendine güvendiği takdirde, doğanın sırlarına nüfuz etme konusunda yetersiz kalacaktır. Bu bağlamda tam bir deney örgütlenmesi gerekir ve bunun yöntemsel çeşitlenmesi, tümevarım, yani eleme yoluyla doğada etkili olan gerçek "biçimler" in kavranmasını sağlayacaktır. Gene deneyden geçirilen (*experimentum*) kesin ve mutlak biçimde ayırt etme durumunu sağlayan bu deney sanatı olmadan, insan aklı Bacon'ın "idoller" (*idola*) dediği çeşitli hatalara ve yanlışlara düşecektir; bunlar arasında, filozofların, kendi kamuoylarını etkilemek için uydurdukları "tiyatro idolleri" de (*idola theatri*) de vardır. Ama bilimin gerçek anlamda "işlemsel" olmasını sağlayan bu sanatın ilkeleri, insan aklına doğrudan verilmemiştir.

Bunların bulunması için belli bir zaman dilimi gerekmiştir ve yerleşmeleri, ilk halkası Bacon olan bir gelişme zincirinin ürünüdür. Dolayısıyla, Antikite filozoflarının aşılmaz bir bilgelik düzeyine gelmiş olduklarını iddia etmek yanlıştır; tam tersine, Antikite'yi çok büyük bir naiflik dönemi, Yunanların araştırmalarını da bilimin çocukluğu gibi düşünmek gerekir. Pascal'e göre (*Préface au Traité du Vide*) "Bizim Eskiler dediklerimiz", "aslında her anlamda yeniydiler" ve onlara göre eski olan biziz. Bu düşünce, modern bilincin bütün özelliklerini, doğa teorisinin arkaizmlerinin ötesinde, büyük bir güç biçiminde ortaya koyan Bacon tarafından yinelenmiştir.

Descartes'ın ilk çalışmalarına başladığı dönemde (1618-1619) bilimsel bilgi ilkeleri, modeller ve anlayış açısından köklü değişimler geçirmekteydi. Okullardaki ve üniversitelerdeki felsefe eğitimi üstündeki egemenliğini sürdüren Aristoteles'in otoritesi de büyük ölçüde sarsılmış ve çok sayıda düşünür tarafından reddedilmiştir. Ama o dönemde skolastik sistemle rekabet edebilecek hiçbir yeni felsefe sistemi ortaya çıkmamış, hatta tasarlanmamıştır. Birkaç istisna (Ramus, Bacon) dışında, dönemin Antiaristotelesçiliği, 16. yüzyıl yayıncılık etkinliklerinin desteğiyle, Antik düşüncenin öteki akımlarının canlanmasına bağlı kalmıştır. Bu anti-Aristotelesçilik, İtalya'da Platoncu özellikler, İspanya'da ve özellikle Fransa'da Montaigne ve Charron çizgisinde *septik* ya da *Pyrrhoncu* özellikler kazanmıştır. Bu dönem, "bilge dinsizler"ın dinin gerçeklerinin her türlü rasyonel olumlanma olasılıklarını sorguladıkları bir dönemdir; buna karşılık Piskoposluk Kurulu Üyesi Gassendi (1592-1655), Epikuros sistemini saygınlığına kavuşturmak için çaba harcamıştır.

Bir düşünce disiplini

Dolayısıyla, eğer "kartezyen devrim" diye bir şey varsa, bu, öncelikle yeni bir felsefi söylemin yaratılmış olmasına bağlıdır ve bu söylem, kendi içeriğini önceden en acımasız eleştirilerden geçirerek ve kesinlikle itiraz edilmeyen bazı önerilerin in-

sanın bütün bilgilerinin temeline nasıl yerleştirebileceğini göstererek, bu septik çürütmelere radikal bir biçimde karşı çıkma anlayışıdır. Kartezyen söylemin yeni kanıtlanabilirliği, bütünüyle biçimsel özelliklere bağlı değildir. Ne okullarda öğretilen tasımların artırılmasını ne de –Descartes için matematik pratiğinin çok önemli olmasına ve bu sunuş yöntemi konusunda *Metafizik Düşünceler*'e *İkinci Eleştirilere Cevaplar*'ın ekinde bir deneme yapmış olmasına rağmen– Spinoza'nın *Descartes Felsefesinin İlkeleri*'nde ve daha sonra da *Ethica*'sında yararlanacağı geometricilerin kanıtlama biçimi olan *mos geometricus*'un açık biçimde taklidini içerir. Buna karşılık, bu kanıtlanabilirlik, her öneriyi titiz bir incelemeden geçiren ve ancak oraya götüren tündengelimli yolun tam anlamıyla çizilesinden sonra onu amaç olarak kabul eden gerçek bir düşünce disiplini gerektirir. Dolayısıyla, gerçekliklerin ya da soruların birbirlerine bağımlılıklarıyla ve insan bilimlerinin dayanabileceği tek unsur olan ilk ilkelerin doğasıyla ilgilenen yeni bir “felsefe yapma düzeni” (*ordo philosophandi*) kaygısı gerektirir.

Bundan böyle felsefi düşünce alanına, tam bir doğrulama gerekliliği girmiştir. Bu nedenle felsefi düşünce, tüm rasyo-nel gerçeklikler sistemini kendiliğinden yeniden yaratmak zorunda kalmasa bile, kendi içeriğinin ve kendi işlemlerinin sorumluluğunu radikal biçimde üstlenmelidir. Gerçek anlamda modern akıl budur ve bu akıl kendiliğinden, sınırlamayı düşündüğü bir alanda gelenekten gelen bütün basit şeyleri, bir otoriteye tanınan bütün gücü, entelektüel bir alışkanlığa olan tüm güveni kendi yaratımlarının dışına atar. Bu hakkın öncelikle Descartes'ın ilk felsefesinin yarattığı ya da yenilediği (ideaların özellikleri, kesinliğin koşulları, tözlerin ve biçimlerin “ilk kavramları”nın tanımı, tanrasallığın tanımı, irade ve idrak arasındaki Tanrı ilişkisi, insanın özgür iradesi gerçeği, ruh ve beden birliği özellikleri...) problemlere uygulanması ve bunların bütünüyle çözümlenebilir olduklarının kabul edilmesi, Klasik Çağ'ın büyük sistemlerinin kartezyen geleneğini tanımlar.

Yaşamı ve yapıtları

René Descartes, 31 Mart 1596'da Touraine eyaletinin Lahey kentinde dünyaya geldi. Babası, Rennes Parlamentosu'nda danışmandı. Annesi onu doğurduktan bir yıl sonra öldü. Din eğitimi almasını isteyen ailesi tarafından 1607'de Cizvitlerin açtığı (1604) La Flèche Cizvit Okulu'na verildi. Orada çok parlak bir öğrenci olarak tanınmış, özellikle matematikte o dönemde verilen en iyi eğitimi almıştır. Poitiers'de hukuk eğitimi görmüş, bakalorya ve lisans diploması aldıktan (1616) sonra babasının kendisi için çizdiği yolu büyük ölçüde bırakmış ve Hollanda'ya giderek Moritz von Nassau'nun ordusuna girmiştir. Kasım 1618'de Breda'da, kendisini bilimle ilgilenmeye teşvik eden "fizikçi ve matematikçi" Isaac Beeckman'la tanışmıştır.

Kasım 1619'da Almanya'ya gider ve savaşınamakla birlikte, Bavyera Dükü'nün ordusuna girer ve bu sırada evrensel bir yöntem fikrini bularak, kendisini derin düşüncelere ve coşkuya kaptırır. Bir süre sonra tekrar seyahatlere çıkar ve sık sık İtalya'ya gider. 1625 Yaz'ında Fransa'ya döner ve Paris'te edebiyat ve bilim çevrelerine girer. 1627 yılı sonunda Papalık Büyükelçiliği'nde düzenlenen bir toplantıda Kardinale de Bérulle, kendisinden "düşüncelerinin tarihi"ni yazmasını ister. Descartes yalnızlık ve huzur içinde çalışmak amacıyla—belki de, ölümünden sonra terekesinde bulunan *Regulae Ad Directionem Ingenii* (Akli Kullanmak İçin Kurallar) adlı çalışmasına yoğunlaşmak amacıyla—kışı köyde geçirir. 1628 yılı sonunda Hollanda'ya gider ve 1649'a kadar orada kalır. Hizmetçisinden olan kızı Francine'i 1640'da yitirir.

1629-1633 yılları, tamamlayamadığı ve daha sonra da bulunamayan ilk metafizik çalışmalarıyla geçer (1629): *Essais de la méthode*'a (Yöntem Denemeleri) malzeme sağlayacak olan önemli matematik ve fizik çalışmaları ve özellikle kartezyen fiziğin ilkelerini sergileyen ve *Traité de l'Homme*'da (İnsan İstü- ne İnceleme [tamamlanmamıştır]) ele alınan fizyolojide de et-

kisi görülen *Traité du Monde* (Dünya ve Işık Üstüne İnceleme). Descartes, Galileo'nun mahkûm edildiğini öğrenince, bu heli-yosantrik hipotez yapıtını yayımlamaktan vazgeçer. Bu durumda ne yapmalıdır? Yeni felsefenin bazı örnekleriyle yönteminin yararını ve ne kadar verimli olduğunu göstererek "dereyi geçmeye çalışma"yı seçer. Şöhreti kimi zaman öncelikli rolünü unutturan *Yöntem Üstüne Konuşma*'dan önce, *Işık Kırılması*, *Göktaşları* ve *Geometri*. Bunların tümü Fransızca ve yazar adı olmaksızın 8 Mayıs 1637'de Leyden'de yayımlanacaktır.

Böylelikle, kartezyen düşüncenin daha sistematik biçimde sunulmasının yolu açılmış olur. Metafizik ya da "ilk felsefe"nin esası, Descartes'ın çok büyük filozof ve ilahiyatçılardan (Hobbes, Gassendi, Arnauld, Mersenne) yararlandığı *Objections* ve *Réponses*'un altı, daha sonra yedi dizisi içinde yayımlanan *Meditationes de Prima Philosophia*'da (İlk Felsefe Üzerine Düşünceler, [1641-1642]) anlatılmıştır. Ama 1640 yılı sonundan başlayarak, önce skolastik elkitablarının yerini almasını tasarladığı felsefesinin (metafizik ve fizik) tam bir sunumunu yapmayı düşünür ve *Principia Philosophiae* (Felsefenin İlkeleri) 1644'te, "dünyanın hareketi düşüncesi"yle ilgili bazı düzenlemelerle dört bölüm halinde yayımlanır.

Descartes 1642'de Lahey'de, sürgünde yaşayan Bohemya Prensesi Élisabeth'le tanışır: Onunla özellikle ahlak konusunda mektuplaşır ve onun için, 1645-1646'da *Passions de l'âme* (Ruhun Tutkuları) adını verdiği bir elkitabı kaleme alır (bu kitap 1649'da gözden geçirilerek yayımlanmıştır). Aynı yıl İsveç Kraliçesi Christine'den, felsefe dersleri vermesi için davet alır. Son bir Fransa yolculuğunun ardından, epey düşündükten sonra Eylül'de Stokholm'e hareket eder. Saray hayatı da kuzey iklimi de ona iyi gelmez; 11 Şubat 1650'de zatürreeden ölür.

Yöntem ve matematik

Yöntem Üstüne Konuşma'yla, tüm kartezyen felsefe yöntem simgesi altına yerleşir. Rönesans'tan itibaren, yöntemle ilgilenme çok yaygın bir uğraş olagelmıştır. Ramus (Pierre de la Ra-

mée, 1515-1572) gibi bir mantıkçı ve diyalektikçide ya da daha yakın bir dönemde Bacon'da da görülen bu temayı işleyen ve olguların hatırlanması, çeşitli problemlerin çözülmesi, söylemlerin düzenlenmesi ya da doğanın gizemlerinin keşfedilmesi için yöntemler öneren onlarca yapıt mevcuttur. Her şeye rağmen, yöntem gerekliliği ve kavramı konusunda Descartes'ın özgünlüğü çok büyüktür ve üç unsurdan oluşur.

1) Öncelikle bilim ve yöntem arasında her türlü dışsallık ilişkisini ortadan kaldırmıştır. Yöntem bilgi edinmeye ya da bilgiyi hatırlamaya yardımcı olan bilimin yardımcısı değildir; bilimin bir koşulu ve kaynağıdır. Sadece yöntem olmadan bulunan şey gerçek bir bilim olarak kabul edilmemekle kalmaz, bilimin gerçekliği –*Regulae ad Directionem Ingenii*'nin (Kesin ve Açık Seçik Bilgi) 2. Kural'ına göre– her zaman belli bir gerçekliğin o haliyle, bir başka deyişle, kendisinden önce bulunmuş öteki gerçekliklerden *çıkarsanma* biçimiyle ilgilidir. “Bir yöntem, nesnelerin gerçekliğinin aranması için gereklidir.” 4. Kural'ın bu başlangıç önermesinin anlamı daha kuvvetli ve daha evrenseldir. Bulduklarını nasıl bulduklarını göstermeden gösteren bütün bilim adamları hatta matematikçiler, okuyucuların bulduklarını değerlendirmelerine engel olurlar (4. Kural, AT X, 375 ve 376). İlk matematik çalışmalarından *Geometri*'ye (1637) ve *Regulae*'ye kadar, belli soruların cevabı için “genel bir kural arayışı” ve “öncelikle soruların güçlüklerin artması düzenine göre sınıflandırılması” pratiği, büyük bir zihinsel işlem kaygısıyla birlikte kartezyen uğraşlar içinde en önemli yeri işgal etmiştir.

2) Tümüyle zihnin üretkenliği üstüne kurulmuş olan kartezyen yöntemin, ağır bir keyfi kurallar ve buluşlar sistemiyle bir ilgisi yoktur. Özellikle gerçeği bulmayı ve kesinlemeyi amaçlar ve 4. Kural'a göre, *kesin ve kolay* kurallar dizisiyle ilgilidir (AT X, 371-372). “Sağduyu” ya da “doğal ışığı” geliştirmek için (1. Kural) bu yöntemin öncelikle onun bir sonucu olması gerektiği dikkate alındığında, *Yöntem Üstüne Konuşma*'nın dört gerekçesine indirgenebilmesi şaşırtıcı olmayacaktır. Dolayısıyla, onun

da, *doğal* olması (bkz. à *Villebressieu*, 1631 Yaz'ı) ve kendi ilkesi içinde soruları ele alma biçimi konusunda genel düşünceyle çakışması gerekir (bkz. *Kurallar* [5-7 ve 13-14]). Ama hiç kuşkusuz, insanlar genellikle en zor olan şeylere saldırdıklarından (*Kural* [4, 5, 9]) bilgi konusundaki çalışmalarını çok basitleştiren bu basit kurallar, ancak büyük bir dikkatle ve sabırla çalıştırılan kararlı bir beynin etkinliğiyle keşfedileceklerdir.

3) Kartezyen yöntem, öncelikle eğrileri cebirsel olarak tanımlamakla ilişkili olan (her noktası x , y yerlemleriyle belirlenebilir) bir cebir yazısı reformuyla, analitik geometrinin bulunmasıyla ve buna karşılık denklemleri geometrik olarak göstermeyle (aynı ilkeyle) ilişkilidir. İki saf matematik disiplini arasında hiçbir zaman ulaşılammış bir bağlantıdan yararlanarak cebir problemleri ele alınabilirdi, yani bu, geometrik sezgiden yararlanan bir tür aritmetikti. Buna karşılık, geometri problemleri de cebirsel biçimlerine indirgenerek ele alınabilecekti. Bununla birlikte, bunların bu biçimlerle oluşabilmesi için, yöntemin, tüm öteki bilimlere, yani aklın doğru kullanımının basit olasılıkları saf dışı etme ve kesinliğe ulaşma olanağı verdiği disiplinlere yayılması gerekiyordu. Descartes'ın *tarih*'e karşı çıkardığı bu bilim alanı, matematiklerin (astronomi, müzik, mekanik ya da optik gibi saf ya da uygulamalı), matematikler alanının çok ötesine geçer; doğal olarak fizyoloji ve mekaniğin ilişkili olduğu bütün fizik alanını kapsarlar ve hatta, metafizik ve ahlak gibi öteki felsefe alanlarına kadar uzanırlar.

Yöntemin bu evrensel birliği, bu bilimlerin konularının doğal türdeşliğine dayanmaz. Bu konular arasında yeni bir türdeşlik yaratan, daha çok, yöntem birliğidir, yani aslında *aklın doğal ışığı*, yöntemi ya da kendi işlemlerini yansıtan zihnin yöntemidir. Sorulan sorular her zaman özenle seçilip, sıraya konacaktır; her zaman bir problemin verileri ya da unsurları arasında başlangıç terimlerini seçmek ve ötekilerin tümünü tanımlamak ya da entegre etmek için en uygun yolu bulmak gerekir. En sistematik sorgulama, kesin dikkat, en kesin "sınıflandırmalar", daima her önermenin açık seçikliğinin ve farklılığı-

nın güvencesi olacak ve ilkeleri her türlü belirsizliğin sonuçları gibi koruyacaklardır. Kartezyen yöntem, temel olarak matematik olmakla birlikte, akıl işleyişini sürdürürken, kendi işlemleri arasında sürekli bazı “ilintiler ve orantılar” kurar. Ve zihnin bu gizli matematiği içinde, 4. Kural’ın, oluşumundan söz ettiği “düzen ve ölçünün genel bilimi” (*mathesis universalis*) tam anlamıyla gerçekleşecektir.

Fiziğin oluşumu

Yöntemli biçimde uygulanan matematik, zihni önce çok basit ve çok kolay olması gereken sorularla ilgili “gerçeklerle tatmin olmaya” alıştıırır (*Discours*, AT VI, 19). Bu, onun daha zor soruları ele almaya hazırlanmasını gerektirir. Descartes, *Principes de la philosophie*’nin (Felsefenin İlkeleri; 1647) Önsöz’ünde bu hazırlık disiplininin kazanılmasından sonra kendisini bir düzen içinde eğitmek isteyen birinin, “işe hemen birinci bölümü, bilgi ilkelerini içeren metafizik olan gerçek felsefeyle başlaması gerektiğini” söyler. Yirmi yıl önce *Regulae*’de, olayları başka türlü sunmaktadır: Aritmetik ve geometri, zihne “problemin verilerinden çıkarılabilecek olanların ötesinde hiçbir şeyin aranmadığı” “bütünüyle anlaşılmış” sorular sorarlar (*Reg*, XII, AT X, 429). “Bütünüyle anlaşılmamış olanlar”, bu sorular içinde ayrılırlar; çünkü belirleyici verilerin tümü henüz oluşmamıştır ve bu veriler, daha çok fizikle ilgili verilerdir. *Regulae*, bu “mükemmel olmayan” soruların (yapıtın üçüncü bölümünün konusu; *Reg*. XXV-XXXVI) nasıl “mükemmel” sorulara (ikinci bölümün konusu; *Reg*. XIII-XXIV) dönüştürülebileceğini göstermek istemiştir. Dolayısıyla matematikten fiziğe geçişin, bütünüyle teknik düzlemde ve metafiziğin metafizik olarak burada belirleyici bir rol oynaması söz konusu olmaksızın, kolay olması gerekirdi.

Aslında *Regulae* metni, 18. Kural’dan sonra, mükemmel sorular için yöntem açıklamasının ortasında kesilir. Ama bu açıklamanın beklenmedik zorluklar getirmesinin nedeni, kesinlikle, yapıtın ikinci bölümünden üçüncü bölümüne geçiş olgusudur.

Descartes'ın, fizik sorularının matematikleştirilmesinin bütün biçimlerinden vazgeçmesi söz konusu değildir: *Principes*'te "Fizikte kullandığım bütün ilkeler, aynı zamanda matematikte de bulunmaktadır" der (II, m. 64); 27 Temmuz 1638'de ise, Mersenne'e "benim fiziğim geometriden başka bir şey değildir" diye yazar. Bununla birlikte, söz konusu olan sadece bu matematikleştirmenin biçiminin belirtilmesi değildir. Basit bir teoriye olduğu gibi, fiziğe de biçim vermek gerekir; buna karşılık, *Regulae* sadece, sözgelimi optik gibi özel sorularla ilgilenmektedir. Özellikle fiziğin ilkeleri sorusu basit bir teori gibi sorulduğunda, metafizik temel de gerekliliğini bulur, ama öncelikle sunulması uygun olan, yeni bilimin biçimidir.

"Maddi doğa" ve geometrik uzam

Bütün ampirik uygulamalardan kopan ilkelerin tanımına yönelik hareket, aslında *Regulae*'yle, 12. Kural'da (AT X, 417 v.d.) geliştirilen öğretiyile başlar. Buna göre, bütün insan bilimleri nesnelerin *basit kavramları*'ndan gelir, bir başka deyişle, ilk ob- jeleri bazı *basit doğalar*'dır (*notae per se*, "kendiliklerinden ta- nınan") ve öteki şeylere ancak bu doğalarla *birleşmiş* biçimde uzanabilirler. 12. Kural'a göre, üç çeşit "basit doğa" vardır: bil- gi, kuşku, cahillik gibi sadece zihinle ilgili olanlar; uzam, bi- çim, hareket gibi "sadece bedenlerde tanınanlar"; varoluş, bir- lik, süre gibi iki tür şeye mal edilenler (AT X, 419; bkz. ileride *Principes* I, m. 48). Ama burada Descartes'ı özellikle ilgilendi- ren, "bütünüyle maddi" basit doğalardır. Kendi matematikliği- ni belirleyen kartezyen fiziğin temel ilkesi, bedenlerde mutlak, açık seçik biçimde sadece uzamı, biçimi, hareketi, durumu, sü- re ve zamanı bilmemiz ve dolayısıyla cisimlerin bütün özellik- lerinin sadece bu "doğalar" aracılığıyla açıklanması gerekliliği ve "yeni varlık biçimleri yaratmak"tan ısrarla kaçılmasıdır (AT X, 413; bkz. *Règle XIV*, s. 439). Descartes, *Principes*'te (II, 64) durumu şöyle özetliyor: "Burada açıkça itiraf ediyorum ki bö- lünebilen, biçimlendirilebilen ve her şekilde hareket ettirilebi- len madde dışında maddi bir şey tanımıyorum, yani geometri-

cilerin niteliğini belirttikleri ve kanıtlamalarına konu ettikleri maddenin ve bu maddede sadece bölümlerin, biçimlerin ve hareketlerin olduğunu düşünüyorum. [...] Ve doğanın bütün olguları ancak bu şekilde açıklanabileceğinden, ortaya çıkan sonuçla değerlendirilebileceğinden, fizikte başka ilkelerin beklenmesi gerektiğini düşünmüyorum.”

Eski fiziğe göre bu maddi ya da fizik doğanın, uzamın, şeklin ya da hareketin “basit doğaları”na indirgenmesinin üstünde yeteri kadar durulamamıştır. İlk başta *Regulae*’de gerekli bir varsayım olarak gösterilen bu indirgenme, daha sonraki metinlerde oldukça kategorik bir biçimde sunulmuştur ve madde ile uzam arasındaki gerçek farkı tümüyle yok ederek doğa bilimiyle bir tür geometriyi tümüyle özdeşleştiren de sadece odur. Oysa, bizim düşünce alışkanlıklarımıza göre, her şey kendiliğinden oluşuyordu ve bunun nedeni, bütünüyle duyulur tüm niteliklerin (renk, koku, tat, sıcaklık) ve sertlik ve çekim gibi tüm özelliklerin cisimlerin özünün dışına atılmasıydı. Ayrıca maddenin uzamla özdeşleşmesi sadece (Epikürosçulara karşı) boşluğun (yani hiçbir şeyin uzamı olmayan bir uzam: *Principes* II, 16) olanaksızlığını içermemekle kalmıyor, aynı şekilde, atomların olanaksızlığını da (çünkü açık seçik biçimde gördüğümüz gibi, uzamın her parçası, ne kadar küçük olursa olsun bölünebilir: II, 20) içermiyordu; buna karşılık (Aristotelesçilere karşı) evrenin sonsuz genişliğini (II, 21) ve türdeşliğini ise içeriyordu (II, 22).

Hareket ve yasaları

Eğer uzam ve evren aynı maddeyle doluyorsa ya da daha ziyade, aynı maddeden oluşmuşsa bu maddenin ve bununla ilişkili her düzeydeki olgunun farklılaşması neyle ilişkilidir? Sadece parçaları bağlamında bazı biçimlerle ve özellikle bu bölümlerin birbirleriyle bağlantılı hareketleriyle ilişkilidir. Bu evrende, hareket ve hareketsizliğin tanımı kesinlikle görelidir: “Hareket (yerel) bir cismin başka bir yere geçtiği eylemdir” (madde 24) ya da daha doğrusu “bir maddenin, bir cismin bir bölü-

münün, doğrudan etkilendiği bizim hareketsizlik sandığımız çevreden başka unsurlardan oluşan bir çevreye taşınmasıdır” (madde 25). Böyle bir taşınma olayının yokluğundan başka bir şey olmayan hareketsizliğe gelince, o sadece görelî olamaz (bir-birlerine göre hareketsiz olan aynı parçalar öteki bazı parçalara göre hareketlidir); bir sonuçtur ve hareketle aynı koşullarda var olur; “hareket ve hareketsizlik için” “artık eylemi yoktur”, *kuvvet*’i de yoktur (madde 26). Bu görelilik kesinlikle niteliksel bir yaklaşımı engellemez; sadece her zaman bir hareket noktası tercihini engeller. Ve bütün evreni oluşturan aynı yaygın tözse, hareketin tüm niteliğinin (Descartes tarafından, her cisim için, hız ve büyüklüğünün bir ürünü gibi tanımlanan) korunması postulatının benimsenmesi ve evrenin büyük mekanik bir sistem gibi ele alınabilmesi için, maddenin bir bölümünün hareketinin yönünün ve niteliğinin süren ve değişen koşullarının saptanması yeterli olacaktır.

Bu saptama *Felsefenin İlkeleri*’nde *Dünya*’nın esasî gibi görülen (7. Bölüm) *doğanın üç yasası*’nın formüle edilmesiyle başlar. Bu ilk yasalar şunlardır: 1) “her şey <ya da maddenin parçası> olabildiğince aynı durumda kalır ve ancak başka maddelerle temas sonucu değişir” (madde 37); 2) “maddenin her bölümü, özel olarak, hareketini eğri çizgilerine göre değil, doğru çizgilerine göre sürdürür” (madde 39) ve 3) hareket halindeki bir cisim “kendisinden daha kuvvetli bir cisim”le karşılaştığında (yeni bir hareketle) hareketinden bir şey kaybetmez ve “hareket ettirebileceği kendisinden daha zayıf” bir cisimle karşılaştığında bu cisme verdiği güç oranında güç kaybeder (madde 40). İlk iki yasa, fizik tarihinde çok önemlidir: İkincisi Galileo’nun ona mal ettiği basitliğin dairesel hareketi olgusunu geçersiz kılar ve düz çizgi halinde ilerlemeyen bütün hareketlerin düz çizgi halinde ilerleyen birçok hareketin fonksiyonu gibi kabul edilmesini öngörür; ikisi birlikte, harekete ilişkin ilk Newton yasasını oluşturacak hareketsizlik ilkesinin ilk kesin formülasyonu gibi düşünülebilir. Kartezyen fizik için üçüncüsü de önemlidir, ama Christian Huygens ve daha sonra da Leibniz’in kanıtlayacağı gibi, yanlıştır. Aynı şekilde, daha son-

ra oluşturulan ve cisimlerin büyüklük, hız ve “sınır” ya da yön açısından ilk ilişkisine göre farklılaşan çarpma yasaları da yanlıştır. Kartezyen yanılgı, burada “bütünüyle katı” maddeleri varsayarak esnekliği küçümsemeyle (madde 53) ve farklı durumlar arasındaki matematik sürekliliği ve hız ve yön değişimleri arasındaki ilişkiyi görmemekle ilişkili değildir.

Her halükarda, muhtemelen bölünmeye yol açan, maddenin parçalarının çarpışması ya da “buluşması”, tek başına fiziksel bir olaysallık olduğundan, bütün mekanizma doğa olgularının açıklanmasına yönelik olarak açıklanmıştır. Bu açıklama her zaman maddi parçalar (ayrıntılarını göremediğimiz ve büyüklük, biçim ve hareket açısından farklı) sistemini ya da daha doğrusu, bu parçaların hareketlerinin sistemini (çarpma yasalarına göre karşılıklı olarak değişen) tanımlamayla ilişkili olacaktır; bu sistem, açıklanması istenen sonuçları (duyulur ve özellikle de görülebilen) üretebilir. Bu bağlamda tek istisna (sözgelimi optikte 1628’lerde bulunan kırılma yasasıyla) Descartes’ta fizik açıklamanın, özellikle bazı yasaların matematik formülasyonuna doğru yönelmemiş olmasıdır. Bu açıklama, daha çok, belli bir olgunun altındaki hareketlerin eksiksiz biçimde gösterilmesinin sağlanmasıyla ilişkilidir ve bu da, neredeyse matematik olarak belli sayıda yasaya, sonuçta deney verilerine denk düşmesi gereken dönüşümlere göre çıkarsanan ilgili maddi sistemin belli bir başlangıç durumuna kadar gidilmesini gerektirir. Dolayısıyla bu açıklama, her halükârda hipotezlere başvurmayı gerekli kılar. Ama bu başvurma durumu, kesinlik durumuyla bağdaşmaz değildir: Gerekli özeni göstererek, belli bir olgunun tanımlanmasına (belli bir “sonuçlar” bütünü aracılığıyla) yarayabilecek bütün deneyler bir araya getirildiğinde ve çok basit (olabildiğince basit) bazı hipotezlerden bu şekilde belirlenen bütün “sonuçlar”ının tam olarak çıkarılabileceği doğrulandığında, bu sonuçların bu hipotezler tarafından gerçek anlamda açıklanmış oldukları düşünülebilir. *Principes*’in son bölümünde (IV, 205) tam bir “ahlaksal kesinlik”e davet edenler, bu sonuçlarla kanıtlanmış hipotezlerdir (aynı zamanda bkz. *Discours*, VI, AT VI, 76 ve à Morin, 13 Temmuz 1638).

Hipotezler tercihi sorusunun çok özel bir duyarlılıkla sorulmasının nedeni, hiç kuşkusuz, bütün dünyanın yapısının, bir başka deyişle “gökyüzünün ve dünyanın fabrikası”nın (4, 206) açıklanmasıdır. Maddenin başlangıç durumunun tanımı, kendine özgü bir güçlük arz etmesinin dışında, Tanrının, algıladığımız biçimiyle dünyanın doğrudan yaratıcısı olduğu *Tekvin* anlatısıyla da karşılaştırılması gerekir. Bu anlatı biçimiyle “düşsel uzamlar”da yeni bir dünya yaratan *Monde*’daki (Dünya ve Işık Üstüne İnceleme [6. Bölüm; aynı zamanda bkz. *Discours V*, AT VI, 42]) öngörülleri ve bütünüyle mekanik bir *Tekvin*’in bilişsel öneminin altının çizildiği *Principes*’teki (III, madde 45) öngörülleri doğrular. Bununla birlikte, bu bağlamda çok özel zorluk, sanıldığı kadar önemli değildir; çünkü doğanın yasaları “maddenin alabileceği kadar biçim almasının nedenidir”; öyle ki “bu yasalarla sürekli biçimde değişebileceğinin kanıtlandığı <bir başlangıç durumu>ndan herhangi bir varsayım çıkarılması, bir başkasına göre belki daha uzun sürebilse de, bütünüyle buna benzer bir dünya oluşturacağı tasarlanabilir” (madde 47).

Her halükârda Tanrının birbirlerine göre hareket ettirdiği parçalara ayrılmış (hiçbir boşluk olmaksızın) bir dünya maddesi söz konusu olduğunda, bu parçaların açıları belirsizleşecek, yuvarlaklaşacaktır ve aralarında boşlukları dolduran çok küçük ve hareketli ve daha sonra (kartezyen ilkelere göre) yeniden çok kolay bir biçimde bölünebilen yeni parçalarla “bir kalıntı” oluşacaktır (madde 48-51). Maddenin bu iki biçimi görünür dünyanın ilk iki “unsur”unu tanımlar (madde 52). Birincisini oluşturan ve *Le Monde*’da (5) ateş denen “kalıntı”, güneşi ve sabit yıldızları oluşturur; ikincisini oluşturan yuvarlak parçalar hava gibidir ve gökleri oluşturur. “Büyüklikleri ve biçimleri dolayısıyla, öncekiler kadar kolay hareket edemeyen” maddenin parçalarından üçüncü bir eleman oluşacaktır; bunlar Dünyada, gezegenlerde ve kuyruklu yıldızlarda bulunur ve opak bir madde oluştururlar; buna karşılık bize, görme duyumuza indirgendiğinde ikinci eleman *saydam*, birincisi *ışıklı*’dır (*agy.*).

Hiçbir cismin, bir yerden, bitişik bir cisim orayı doldurmadan ayrılamayacağı tartışmasız kabul edildiğine göre, Tanrının ilk parçaları ikili hareketle donattığını varsayalım: her biri “kendi merkezinde kendi başına” ve “evrende aynı şekilde düzenlenmiş bazı merkezlerin çevresinde tümü bir arada” (madde 46). Daha sonra, oluşan “kalıntı” bu merkezlerde toplanacak ve yıldızları oluşturacaktır ve göklerin maddesi de çevresinde *burgaçlar* halinde yerini alacaktır. Burada maddenin bütün parçaları bir merkezkaç kuvvete bağlı olduğundan, birinci elemanın bu küçük parçalarının ikinci elemanın parçaları gibi bu merkezlerden uzaklaşma eğiliminde olmasını engellemez ve ışık dediğimiz bu eylemi bu çabayla her yöne götürmek gerekir (madde 55-64). Ama birinci elemanın parçalarının çoğu son derece ince ve hareketli olmakla birlikte, içlerinde o kadar hareketli ve ince olmayanlar da vardır ve bunlar, bölünmek yerine “kolayca birbirlerine bağanırlar” (madde 88). Bu “engebeli parçalar” (yüzeylerinde küçük engebeler vardır) “en ince olanları tarafından oluşturdukları yıldızın dışına atılmışlardır”; orada üçüncü elemanın biçimini alırlar ve güneşteki gibi lekeler oluştururlar (madde 94). Bu lekeler kimi zaman kolayca yok edilir, kimi zaman da yok edilemez. Çoğalırlarsa yayılırlar ve genişlerler, sonunda bir kabuk oluştururlar ve bu kabukla yıldız opak ve güçlü hale gelir; maddeyi kendi burgacından çevresindeki burgaçlara doğru itmesi için gerekli “gücü” yitirir (madde 115-116). Bu durumda bu burgaç kısa sürede yok olur ve sağlamlaşan yıldız ya burgaçtan burgaca savrulur ve böylece *kuyruklu yıldız* olur ya da belirli bir yükseklikte, başka bir burgaçta yer alır (içerdiği üçüncü elemanın parçalarıyla orantılı olarak sağlamlığının onu herhangi bir hıza ayarlamasına göre) ve orada bir *gezegen* oluşturur (madde 119 ve 140); bu gezegende mutlaka düzenli bir hareket aramamak gerekir (madde 157).

Güneş sisteminin açıklaması budur (madde 146). İçinde bulunduğumuz dünya bölgesinde (“birinci gök”, madde 53) eskiden en azından on dört burgaç bulunuyordu; fakat hareketleri sonucunda merkezlerini oluşturan yıldızlarda lekeler oluş-

tu, daha sonra bu burgaçların en küçükleri yok oldu ve bu yıldızlar, merkezi güneş olan en büyük burgacın gezegenleri oldular: Merkür, Venüs, Dünya, Mars, Jüpiter ve Satürn, sonra ay, Jüpiter'in dört uydusu ve Satürn'e mal edilen iki uydu. Descartes, "görünür dünya"nın bütünü bu üçüncü bölümde ele aldıktan sonra, özellikle Dünyaya (4. Bölüm) yoğunlaşabilmiş ve elemanları derinlikleri içinde ve yüzeyleriyle açıklayabilmiştir: gökyüzünün "ince maddesi"ne bağlı ve çok hareketli maddesinin ağırlığı olan bütün cisimleri yere doğru itmesiyle ilişkili yerçekimi (madde 20); havanın ve suyun doğası; denizin gelgiti; metallerin ve öteki cisimlerin doğası; ateşin doğası ve etkileri; mıknatısın doğası (otuz dört özelliğinden itibaren, madde 145) vb.

Felsefenin İlkeleri'nin fiziği, birliği, yapısı ve farklılığı dolayısıyla kurulmuş olan en etkili, en dahiyane sistemlerdendir. Son derece temkinli bir düşünür olan Descartes, böyle bir yapının, içerdiği özelliklerle, olağanüstü öngörülerine rağmen günün birinde bir bilim "kurgu"su olabileceğinden nasıl kuşku lanmamıştır? Çünkü, yönlendiren ilkeler, tam ve *metafizik temelli* bir kesinliğe yer verebilen yegâne ilkeler olduklarından, bu yapı kendisine çok güçlü gözük müştür. Dolayısıyla bu konuda adaletli bir yargıda bulunabilmek için, bu temel üstünde durmak gerekir.

Metafizik temel

"Bütün gerçeklerin kökeni"

Kartezyen fizik-metafizik ilişkisi, iki düzlemde dikkat çeker.

Birincisi, bu bilimin esas amacıyla ilişkilidir: Evrenin maddesi kendiliğinden var olamıyorsa ve sadece yaratılmış olmakla kalmayıp, yaratıcısı tarafından her an korunması gerekiyorsa, hareketini kendi başına yaratamaz ve koruyamaz. Dolayısıyla bu hareketin bir "ilk ve evrensel nedeni" olması gerekir (*Principes* II, madde 36) ve bu da sadece Tanrıda bulunabilir. İlk başta, Tanrı evrenin maddesini bölmüş ve parçalarına belli bir ha-

reket kazandırmıştır, ama kendisi hareketsiz olan Tanrı “basit desteğiyle” (agy.) bu hareketi dağılımında değil, tüm nitelikleri ve iletişim yasaları içinde sürdürecektir. Dolayısıyla doğanın üç temel yasasının bağlı olduğu hareketin niteliğinin korunması, tanrısal doğanın dikkate alınmasıyla sağlanabilir ve biz, doğanın “şu ya da bu cisimde gördüğümüz çeşitli hareketlerin ikincil ve özel nedenleri” olan bu yasalarını kolayca algılarız (madde 37). Bunlar, bu doğanın tek yaratıcısı olan ve bu yasaları doğaya uygulayan Tanrıya aittir.

Ama ikinci olarak, yeni bilimin mümkün olduğu genel kuralardan söz etmek gerekir. Filozof, bu bilimi sağlam temellere oturtmak için *Regulae*’de bütün bilimlerin nasıl kendilerinin bütünüyle bilincinde olan bazı basit nesne kavramlarından hareketle geliştiğini göstermekle yetinebileceğini sanmıştı. Bununla birlikte, bu tip bir işlem, elde edilen bilimi her türlü kuşkuya karşı korumaya, dolayısıyla onu mükemmelleştirmeye yetmezdi. Uzamın, biçimin, hareketin, büyüklüğün, bölünebilirliğin, konumun, durumun, cisimlerin doğasıyla ilgili olarak basit ve açık seçik kavramlar olmaları, cisimlerin özlere ait başka hiçbir özelliğin olmadığını göstermez. Ve daha genel olarak, bilim her türlü kuşkudan arındırıldıktan sonra gerçek ve mükemmel olamıyorsa, bu kesinlik sadece ilk ilkelerinin (III. Kural’a göre *intuition*, *intuitus*’la tanınmaları gereken) bir sonucu olmakla kalmamalı, aynı zamanda bütün çözümlerinin ve oraya götüren bütün çıkarsamaların (agy.) bir sonucu olmalıdır. Oysa yönteme ilişkin çok titiz bir incelemeye rağmen, kendi gücümüzün doğruluğunu ve zaman aracılığıyla doğru bildiğimiz şeylerin kalıcılığını kesinlemedikçe, bu kesinliğe ulaşamayız.

Descartes’a göre, öncelikle ve kesinlikle kadiri mutlak bir Tanrının varlığı kabul edilmedikçe gerçek anlamda bilim olmaz. Düşüncelerimizin kör bir gereklilikten çıktığı ve yeteneklerimizin bizlere bir tür rastlantıyla verildiği, yaratılmamış bir evrende zihnimizin nesnelerin özünü kavrayabileceğine ve böylelikle doğayla belli ölçüde bir denge sağlanabileceğine hiçbir biçimde güvenemezdik (bkz. *Meditationes de Pri-*

ma *Philosophia*, I, AT IX, 16-17). Yarattıcısını pek iyi tanımadığımız bir dünyada, kendimizi, zihnimizin en küçük etkinlikleri ya da en azından bu işlemlerin bıraktığı anılar konusunda korkunç ve kavranamayan bir güç tarafından yanıltılmış olma korkusundan kurtaramazdık. Bu açıdan bakıldığında (*Réponses aux Secon-des Objections*, AT X, 111) tanrıtanımaz bir geometrici, bir üçgenin üç açısının “gerçek ve kesin bilim” aracılığıyla eşit olduğunu bile bilemez. Sadece tanrı (gerçek Tanrı, “mükemmel ve ebedi tanrı” [*Meditationes III*, AT IX, 36], kadiri mutlak ve sonsuz derecede iyi bir tanrı) bir şeyin özü ya da doğasını gerçekten oluşturan şeyi kavramamızı ve genel olarak açık seçik biçimde kavramış olduğumuz şeyin gerçek olmasını ve öyle kalmasını sağlayabilir. Bize entelektüel yeteneklerimizi veren aynı Tanrı, bu yetenekleri gerektiği gibi kullandığımızda hayal kırıklığına uğramamızı ya da yanılmamızı kesinlikle istemiştir; yani doğru, özü sözü bir Tanrıdan söz edilmektedir. Bu bakımdan, her türlü endişeden kurtulmak için, yargıladığımız şeyler bağlamında elimizde açık seçik bilgiler olmadan hiçbir yargıda bulunmamayı bilmek ve bu konuda dikkatli olmak (gerçeğin araştırılmasında mutlaka ve yaşamda elimizden geldigince) yeterlidir.

Ancak bunun için, bilimin konularının hiçbir biçimde aşkın olmaması ya da Tanrının gücünün ve iradesinin önüne geçmesi gerekir; zihinlerimizi yaratan aynı Tanrının bilebileceğimiz, tanıyabileceğimiz gerçekliklerin tümünü de (sözgelimi matematiğin “sonsuz gerçekleri”) aynı şekilde oluşturması gerekir. Şu ikili teze, kartezyen metafiziğin klasik sunumlarında çok az yer verilmiştir: bütün “sonsuz gerçekler”in ve özellikle de doğanın yasalarının “Tanrının eseri” olması; “bütün yaratıkların bütünüyle ona bağlı olması” ve Tanrının onlarla ilgili kavramları doğuştan itibaren zihnimize yerleştirmesi (bkz. sözgelimi *Réponses*, V, 1 ve *Réponses*, V). Oysa bu, Descartes’ın metafizik düşüncelerinin en eski halinde dahi yer alır (bkz. *à Mersenne*, 15 Nisan 1630). “Tanrıdan soylu bir biçimde söz etmek isteyen” biri, onun sonsuz gücünden hiçbir şeyi eksiltmemelidir. Tanrı için herhangi bir şeyin mümkün olamayacağı kesinlikle

söylenmemelidir. Bu sonsuz güç, sonsuz gerçeklerin ve doğanın yasalarının özgürce yaratılmış olması, doğrudan bir sonuçtur. Ve eğer bu, Tanrının, kesinlikle mümkün bulmadığımız şu ya da bu şeyi nasıl yapabileceğini kavramayan bizim idrakimiz için bir güçlük oluştuyorsa, açık seçik biçimde sonsuz olarak kavradığı bu gücün kendisinin, aynı zamanda *anlaşılmaz* bir şey olarak kalması demektir.

Kaynak programı

Basit tanrısal güç düşüncesi, bize “her gerçeğin kaynağı”nın (*fons veritatis*) Tanrıda olduğunu gösterir. Ama bu gerçeğin bütünüyle kavranabilmesinin zorluğu, *anlaşılabilecek en sistematik kuşku koşullarında* bu kadiri mutlak ve mükemmel tanrının varlığından nasıl emin olabileceğimiz meselesinde yatar. Aynı şekilde, doğanın ya da cisimlerin özünün sadece uzamla ilgili olduğuna ve cisimlerin *olduğuna* inanmamız için birçok koşul gereklidir: “Gerçek tanrı”nın doğasını ve varlığını mutlaka tanımamız gerekir; bunun için genel ya da tipik bir biçimde bazı şeylerden nasıl emin olabileceğimizi öğrenmemiz, genel olarak da varolabilecek şeylerle ilgili olarak hangi basit ve açık seçik kavramları saptamış olduğumuzu bilmemiz gerekir (bunları karıştırma tehlikesinden uzaklaşmamız için).

Bu nedenle, *Cogito*’nun ilk ilke olarak seçilmesi Descartes’ın en önemli felsefi buluşudur. Gene bu nedenle, *Cogito*’yla ulaşılabilecek zihnin ya da insan ruhunun içebakışlı bilgisi, basit bir kartezyen metafizik bölümüyle sınırlı olamaz; onun, ulaşılması söz konusu olan nesnelerin gerçek bilgisi açısından kendine özgü yolu ve kurucu kaynağı vardır.

Cogito’nun en önemli özelliği üç biçimde sunulabilir.

a) *İlk gerçek.* İlkelerden hareketle her türlü kuşkuya direnebilecek bir bilgi külliyatı oluşturmak söz konusuysa da, bu ilkelerin aranmasında en küçük bir kuşkuya yer verebilecek bir şeyin yanlış kabul edilip reddedileceği kesin bir kuralın benimsenmesi gerekli değildir. Bu kuşkunun kendisi, genelliği ve ra-

dikallığı en yüksek noktada olması gereken zihnin gerçek bir işlemi olarak örgütlenmelidir. Bunun da ötekiler gibi genel bir ekonomi ilkesine tâbi olması gerekir ve bu demektir ki bilgi ya da inancın özel içeriklerinden çok, naif bir felsefi bilincin *genel olarak* bilgilerinin ya da inançlarının temeli ya da ilkesi olarak kabul ettiği şeylerle ilişkilidir.

Burada hedeflenen, düşüncenin tüm içeriği değildir: Kuşku düşünce, kesinlik ya da varoluş gibi kavramları da, “Düşünmek için varolmak gerekir” gibi ilkeleri de kapsamaz (kendiliklerinden “varolan hiçbir şeyi bize tanıtmayan” [*Principes* I, madde 10] ve onlar olmadan hiçbir akıl yürütmenin mümkün olmadığı kavramlar ve ilkeler). Buna karşılık, bizi bazı önermeleri (aklımızın uyanıklığı, hatta zihnimizin en basit işlemleri içinde başka insanların söylediklerine ya da duyularımızın bize aktardıklarına güvenme) “inanarak kabul etmeye” götüren gerekçelerin, ilgili önermelerin en azından geçici olarak meşruiyetlerini yitirmeleri için, bir yanlışlık olasılığını genelle-yen bazı nedenlerle sarsılabilmeleri yeterli olacaktır. Bu nedenlerin mutlaka sağlam ve çürütülmez olması gerekmez; öyle gö-zükmeleri ya da o anda karşıt bir düşünce getirilememesi yeterlidir (bkz. *Rép. I* ve *La Recherche de la vérité* konusunda bit-memiş diyalog, AT V, 513). Ve böylelikle *Première Méditation* (İlk Düşünce [kuşku formülasyonunu bütün olarak sergileyen tek metin]), bilimsel bir yöntemle düzenlenmiş az sayıda argü-manla (en ünlüleri duyularla ilgili yanılgıların sıklığına, uyku ya da uyanıklığın son tahlilde birbirinden ayrılamamasına ve henüz çürütülmemiş yanıltıcı bir Tanrı hipotezine bağlıdır), il-ke olarak, bizim dış dünyayla, kendi bedenimizle ve en soyut bilimlerin gerçekliğinin dolaysız kesinliğiyle ilgili düşüncemi-zi yok etmeyi başarır.

Bununla birlikte, bu sıradan kesinliğin ortadan kalkması, konu olarak basit tasarımları aldığı takdirde yok edilemeyen hiçbir engelle karşılaşmayabilir; bu durumda, onu üstlenen düşünceyle ya da bu düşüncenin ait olduğu varlıkla ilgili olarak çok ileri gidemez. Kuşku düşüncemin, olan bir şey olması ve bu düşünceye sahip olan ben'im, ona sahip olan biri gibi var ol-

mam, kesinlikle inkâr edilemeyecek bir şeydir. Ayrıca şunu da itiraf etmek gerekir ki (*Meditationes II*, AT IX) “bu önerme ‘Varım, yaşıyorum’u her söyleyişimde ya da zihnimde tasarlayışım- da zorunlu olarak gerçektir” Burada bu kesinlik ilkesinin tanı- mı (felsefi açıdan ve mantık açısından hassastır) çok önemli de- ğildir; *Cogito* (Latince ifade “*Cogito ergo sum*”, *Meditationes*’te yer almamasına rağmen) denen içebakışlı işlem aracılığıyla, düşünce ilk kez mutlak biçimde ve haklı olarak belli bir ger- çekliğe sahip olur. Bu, bütününü yeni bir şeydir; çünkü zihin, kuşku aracılığıyla, kendisine daha önce en güçlü ve “az çok bü- tün düşünceleriyle karışan” inançları veren *duyuları saptırma-* yı öğrenmiştir. Ayrıca *Cogito*’nun sonsuzca onaylanmış açık se- çikliği, bütün “algılamalarımız”da bulunan ve zihnin, içerik ve yansımalarını tam olarak tanıması olgusuna bağlı (*II Rép.*, AT IX, 115; *Principes I*, madde 45) açık seçiklik ve kesinlik ölçü ve değerlendirmesini verir (*Meditationes III*, giriş bölümü).

b) “Gerçek ayırım” Saf totolojiler dışında, kendi içlerinde ele alındıklarında “Düşünüyorum o halde varım”dan (bu düşünce, Aziz Augustinus’ta da vardır) daha az eğitici olan pek az ger- çeklik vardır. Bununla birlikte, “adım adım felsefe yapma”ya girişen biri için, ortaya çıkan gerçeklerin ilki olarak ele alın- dığında, ne olduğunun bilinmesi yolunda muazzam bir ilerle- medir. En şiddetli kuşku koşullarında (bunlar, “beni aldatmak için bütün enerjisini kullanan”çok güçlü ve çok kurnaz bir “muzip deha”nın imgelemine kendini yenileme imkânı sunar) düşünen ben, gerçekten ne olduğum konusunda ne söyleyebi- lirim? Beden olduğumu, insan olduğumu, eski filozofların dü- şündükleri gibi ruh olduğumu söyleyemem: Ben sadece “ger- çek anlamda” derin düşüncelere dalabilen bir şeyim (“düşünen bir şey”, *res cogitans*, aynı zamanda “bir zihin [*mens*], bir idrak ya da bir akıl”). Daha sonra çok sıkı biçimde bağlı olduğum ve “bir bütün” oluşturduğum bir bedenim olduğundan yeniden emin olabilirim. Bu konuda var olmaya devam eden kuşkunun keskinliği, gene de benim düşünen varlık olarak doğamı sade- ce daha sonra keşfedebileceğim öteki doğadan ayırmama ve bi-

rinci doğamla ilgili olarak sahip olduğum kesinlik ve ikinciyle ilgili kesinlik arasındaki büyük ilke farklılığını göstermeye yeter. Ve dolayısıyla, zihinsel olarak olduğumu düşündüğüm şeyden emin olmam ve kadiri mutlak, gerçek bir Tanrının varlığını kesin olarak bilebilmem için beklemem gerekse de (“tüm özü ya da doğası sadece düşünmek olan ve varolmak için hiçbir yere ihtiyacı olmayan ve de hiçbir maddi şeye bağlı olmayan” [Discours IV, AT VI, 33]), kendi zihnimin yani sadece düşünen biri olarak kendimin doğa olarak her şeyden farklı gerçek bir şey oluşturduğundan emin olabilirim. Sadece kuşkulanana, anlayan ya da isteyen bir varlık değil, ama hayal eden ve hissedenen bir varlık... Buna hiç kuşku yok. Hayal etmek ve hissetmek zihnin özellikleridir ve bunları “düşünme tarzları” ya da “düşünme biçimleri” (*modi cogitandi*) hanesine yazmak gerekir; çünkü gerektiğinde hiçbir cisim olmasa da ve sadece bana hissetmişim gibi gelse de, öznenin kendisi ben olabilirim.

Doğal olarak, bu deneyimin metafizik oylumu muazzamdır. Skolastik kavramı içinde insan ruhu (bitkisel, duygusal ve düşünen) “bedenin biçimi” ya da “insanın bellibaşlı biçimi” olarak tanımlanmıştı; insanın bütün eylemlerinin itici gücünü ve bütün duygulanımlarının gerçek öznesini oluşturuyordu. Ama *Cogito*’dan başlayarak ve kuşku koşullarında, ruhun bu ilk tanımını, bedenle ilişkisi açısından geçerliliğini yitirecektir. Bedenle birleşmiş olan bu ruh, bir anlamda “bilgi” işlevini koruyacaktır (bkz. *Principes* IV, 189). Bununla birlikte, doğası ya da özü, zihnin yani esasen kendisinin bilincinde olan, dünyada hiçbir cisim, hatta dünya bile olmasa dahi olabileceği ve düşünebileceği *Cogito*’da ilke olarak doğruladığı “düşünen şey”in doğasına ya da özüne indirgenecektir. Oysa ruhun bedene gerek duymadan ve dolayısıyla ona hiçbir şey borçlu olmadan, en azından temel işlevlerini ya da yeteneklerini (anlamak [*intelligere*], istemek, istememek, kuşkulanmak, olumlamak, yadsımak) yerine getirdiği bir gerçekse, bedenin de bütün işlevlerini yerine getirebilmesi için bir ruha gereksinim duyması, pek anlaşılabilir bir şey olmayacaktır. Bu açıdan bakıldığında, *Cogito* deneyimi doğrudan doğruya bir temel oluşturmaya da, en

azından kartezyen mekanizmanın ikinci ilkesi gibi düşünülebi-
len şeyi, dolaylı yoldan onaylayacaktır: *Canlı* bir beden her an-
lamda çok mükemmel bir makineye benzetilebilir ve “sadece
organlarının düzenlenme biçimi”yle, yani onu oluşturan mad-
denin parçalarıyla bir dış özelliğe kesin biçimde tepki vermey-
le ilişkili olanlar da dahil olmak üzere, onun bütün işlevlerini
yerine getirebilir.

Her halükârda, ruhumuz ya da zihnimizle ilgili sahip oldu-
ğumuz açık seçik kavram, bellibaşlı yetenekleri idrak (düşün-
me ve hissetme faaliyetlerinin bağlı olduğu) ve irade (olumla-
ma, reddetme ve dolayısıyla yargılamanın ama aynı zamanda
arzu ya da nefretin bağlı olduğu: *Principes* I, madde 32) olan
düşünen bir şey ve bellibaşlı farklılıkları biçim ve hareket olan,
yer kaplayan bir şeyin cismiyle ilgili kavram arasında iki kav-
ramın mutlak ve ilkesel ayrımını daha iyi gösteren (*Meditatio-
nes* VI, AT IX, 62) bir tür bakışım gerçekleşebilir. Bu kavram-
lar iki *töz*’le ilgilidir ve bunların her biri, temel bir nitelikle (bi-
ri için düşünce, öbürü için uzam) bilinebilir (*Principes* I, mad-
de 53 ve devamı). Bunlar da çeşitli tarz ya da biçimlerle ilişkili-
dir (bir yanda düşünce, irade vb.; bir yanda biçim ve hareket).
Eğer Tanrı, bunların ayırt edilmesi konusunda, algılamamızda
bizi yanıltmak istemiyorsa, söylenmesi gereken şudur: Beden
yer işgal eden, yeni fiziğin ilgi alanına giren saf maddedir ve in-
san ruhu, doğası gereği bütünüyle bedenden bağımsızdır ve be-
den olmadan da yaşamını gerçekten sürdürebilir (eski anlayışta
böyle bir şey söz konusu değildi). Descartes’a göre, *Meditatio-
nes*’in en önemli özelliklerinden biri, ruhun ölümsüz olduğunu
düşünmemiz için yeterli olan şeyi açık seçik biçimde göstermiş
olmasıdır (ruh ve beden arasındaki *gerçek ayrım*).

c) *Tanrının kanıtları*. *Meditationes*’in, septiklere karşı müca-
delede kesin bir zafer sağladığı kabul edilen öteki önemli özel-
liği, Tanrının varlığını, “geometrinin kanıtlamalarına eşit olan
hatta kesinlik ve açıklık bakımından bunları aşan” delillerle
göstermiş olmasıdır (*Épître aux Docteurs de la Sorbonne*, AT IX,
6-7). Bu kanıtlamanın koşulları kesindi; çünkü dünyanın ger-

çekliğine ilişkin kuşku, dünyanın kendisine ve kendisini oluşturan yaratıklara atfedilen koşullardan hiçbirinin hareket noktası olarak alınmasına mahal vermiyordu. Böylelikle Aziz Thomas'ın, eski geleneği büyük ölçüde sentetize eden "beş yol"u kapanmış oluyordu. Ama burada da, *Cogito*, üç argümana yer veren iki farklı yol için yeterli hareket noktasını sağlayabilirdi.

Bu yollardan en özgün olanına *a posteriori* denir ve yer verdiği iki kanıt da (ikincisi birincinin değişkesidir) "sonuçları itibariyle" denir. Herhangi başka bir varlığın yaşamından emin olmam için, kendimle ilgili olarak düşünürken, kendimde, nesnelerle ilgili bazı *idealar* buluyorum ve bunların bulunduğunu inkâr etmem mümkün değildir (*Meditationes III*, AT IX, 28 v.d.). Descartes, bu ifadeyle, düşüncenin doğrudan konusuna işaret ediyor: "Bir şey tasarladığımızda zihnimizde olan her şey" bir fikirdir (*à Mersenne*, Temmuz 1641); öyle ki "nesnelerle ilgili her bilgiye ancak bu konuda tasarladığımız fikirlerle sahip olabiliriz" (*à Gibieuf*, 19 Ocak 1642). Bu fikirlerin çoğu duyulardan geliyormuş gibi gözüküyor ve *doğuştan olmayan fikirler* olarak adlandırılmaya uygun (çoğu zaman "benim iradem dışında" *gelen fikirler*); ötekiler (*yapay olanlar*) kendi zihnimde oluşmuştur, ama kimileri de hiçbir biçimde duyulardan gelmiş gibi gözükmez (bunlara *doğuştan gelen fikirler* deniyor). Ve özellikle benim kendimle ve tanrıyla ilgili düşüncem bunlar arasında yer alır. Öte yandan, sadece düşüncemde anlaşıldıkları halleriyle, bu fikirlerin tümü aynı şekilde bana aittirler (düşünme biçimleri olarak aynı *formel gerçekliğe* sahiptirler); buna karşılık her biri gösterdikleri şeyle ilgili olarak *nesnel gerçeklik* açısından çok farklıdırlar. Bu "nesnel gerçeklik", bir düşüncenin konusu olarak (kendisiyle ilgili *formel varlık*'a karşıt olarak) bir şeyi karakterize eden skolastiklerin *nesnel varlık*'ından farklıdır ve kesinlikle bir *idea*'nın özelliğidir, ama bu *idea*'nın basit temsili bir içeriği değildir. Bu gerçekliğin *daha büyük* ya da *daha küçük* olduğu söylenebilir. Bu bağlamda tayin edici olan, gösterilen şeye özgü *formel gerçekliğin* belli bir ontolojik ölçü içinde az ya da çok yukarıya yerleştirilmiş olmasıdır. Böylelikle, bir *töz* bir *biçim*'den ya da bir *rastlantı*'dan *daha fazla* bir şey

olduğundan, birinin fikri nesnel gerçeklik açısından ötekinin fikrinden daha yukarıda olacaktır. Dolayısıyla, bu *nesnel gerçeklik*'in, fikrin objesinden gelen ve ötekilerle karşılaştırıldığında bütünüyle nesnel olarak değerlendirilebilen bir tür *büyüklik* gibi düşünülmesi gerekir. Bununla birlikte, bu fikirlerden gelen duygu, bana bunların bazılarının gerçekten duyulardan ya da benim dışımdaki bir gerçeklikten geldiğini kanıtlamaya yetmiyorsa, bunların nesnel gerçeklikleri düşüncesi, bu bağlamda belli bir nedensellik ilkesinin uygulaması olarak çok daha kesin olacaktır. Çünkü bir şey olan bir düşüncenin üretilmeye ihtiyacı vardır ve buna, *şu şeyi değil bu şeyi göstermesi de dahildir* (*Meditationes III*, AT IX, 33). Bu açıdan bakıldığında, nedeninin *formel gerçekliği* en azından kendi *nesnel gerçekliği*'ne eşit olmalıdır, tıpkı genel olarak nedenin gerçekliğinin en azından sonucun gerçekliğine eşit olması gibi. Bu durumda, maddi şeylerin fikirlerinin nesnel gerçekliği, benim kendimle ilgili fikrimin nesnel gerçekliğinden hiçbir zaman daha yüksek olmadığından, *neden*'in ben olduğunu söyleyebilirim. Buna karşılık, Tanrıyla ilgili fikrim yani "sınırsız, sonsuz, hareketsiz, bağımsız, bütünüyle bilinen, bütünüyle mutlak güç olan bir töz vb." konusundaki fikrim bağlamında, onun nesnel gerçekliği bütün ötekilerin nesnel gerçekliğinden kesinlikle daha güçlüdür. Dolayısıyla, bu fikri "benim kendim"nin oluşturması mümkün değildir (sadece sonlu şeylerin özelliklerinin reddedilmesi dolayısıyla); bu fikri bana ancak Tanrının kendisi verebilir ve dolayısıyla varlığı kesindir (birinci kanıt). Aynı şekilde (ikinci kanıt) varlığım ya da yaşantımın (kendimden gelemez; öyle olsaydı, kendime sahip olmadığım bütün mükemmellikleri verirdim) nereden geldiğini kendime sorarsam, şu cevabı bulurum: *Sonsuz bir Tanrı fikrine sahip biri olarak bana yaşantımı veren, sadece, bana bu yaşamı her an bahşeden Tanrı olabilir.*

Öteki yol (*a priori*), Aziz Anselmo'nun argümanından ("ontolojik" denen) esinlenmiştir ve bu argümanı değiştirerek bir fikirler sorunsalıyla birleştirir. İlke şöyledir: Mükemmel ve egemen bir Tanrı düşüncesi sadece bu fikirden gelir ve bu egemen mükemmellik varoluşu kapsar, dolayısıyla bundan Tanrının

varolduğu sonucunu çıkarınam ve Tanrının kesinlikle, düşüncesi, zorunlu varoluşu kuşatan tek varlığının olduğunu çok daha kesin bir ifadeyle söylemem gerekir; tıpkı bir üçgenin üç açısının eşit olması gibi.

Bu iki yol aynı derecede kesin midir? Daha doğrudan, *a priori* kanıt kesinlikle en kestirme yoldur; gösterdiği yollar açısından daha karmaşık olan *a posteriori* çifte kanıt aşamalı olarak gelişir ve hiç kuşkusuz, iki kanıta temel oluşturan bu Tanrı fikri'ni daha kesin bir biçimde karakterize etme olanağı verir. Tanrının, sadece Tanrının sonsuz varlık olması ("evrenin kapladığı alan belirsiz'dir", *Réponses*), onunla ilgili fikrimizin yüce birlik ve basitliği'ni gösteren ilk tanımıdır ve çok doğrudan bir biçimde onun doğasıyla bizim doğamız arasında bir karşılaştırma yapma ve benzerlik kurma olasılığının kesinlikle mümkün olmadığını gösterir. Hiç kuşkusuz, tanrısal mükemmellik madliliği dışladığından, şunu söylemek mümkündür: "Sınırsız olduğu düşünüldüğünde Tanrıyı düşündürten, sınırlı olduğunda da melek ya da insan ruhu olan, aynı genel anlamdaki entelektüel doğa fikridir ve Tanrının mükemmel ve egemen olması ifadesinden, bizim bildiğimiz bütün mükemmellikler anlaşılır" (à *** , Mayıs sonu 1637). Ama bu mükemmelliklerin, sonsuz olmaları nedeniyle, bizim onun bütün doğası gibi (özellikle en önemli özelliği gücü) anlaşılmaz olduğunu söyleyebileceğimiz mükemmelliklere benzeyebilecekleri düşünülmemelidir (bkz. *Rép.*, AT IX, 108). Dolayısıyla iki kanıt biçiminin her ikisinin de ayrı ayrı üstünlükleri vardır, ama "sonuçları itibariyle" çifte kanıt, *a priori* kanıttan önce gelir (*Meditationes* ve *Discours*'daki gibi) ya da onu izler (*Principes*'deki gibi) ve birincisinin öğretisel ağırlığı her zaman ikincisine ağır basacaktır.

İkinci soru, zihinleri daha fazla meşgul eder: Açık seçik bir biçimde kavradığımız konusundaki bu "genel kural", sadece gerçek bir Tanrının varlığı temeli üstünde geçerliyse, bu sonuç'tan önce, oraya götüren kanıtlamanın geçerliğinden nasıl emin olabiliriz? "Kartezyen çember" problemi olarak bilinen bu problem görmezlikten gelinemez; çünkü Descartes, her zaman kuşkunun güncel kesinlikle ilgili olamayacağını, sadece

ondan *kalanlarla*, dolayısıyla kesinliği bu kalan şeylere dayanan sonuçlarla ilgili olacağını ifade etmiştir.

Hiç kuşkusuz, tek başına bu cevap bütün zorlukları ortadan kaldırmaya yetmez. Ama şunların iyi düşünülmesi gerekir: a) sadece aldatan, yanıltan bir Tanrı ya da varlığımızın mükemmel olmayan bir yaratıcısı, bizi, söz konusu açık seçiklikle kavradığımız şeylerden kuşkulanmaya götürebilir; b) kesinliği *her zaman* güncelleştirilebilen “Düşünüyorum o halde varım” gibi bir gerçeklik, bu tür bir kuşkuya düşemez; nihayet c) bu tek kuşku nedenini kaldırmaya yönelik Tanrının kanıtları, ilke olarak sadece sezgiyle doğrudan doğruya gösterilebilen önermelerden ve müdahalelerden oluşur ve ilkeleri, *a posteriori* kanıtların ilkeleri gibi, yeterli bir düşünce sürecinden sonra, *Regulae*’nin tündengelimlerinin çoğunun varsaydıkları gibi, tümüyle sezgi yoluyla kavranamayacak kadar karmaşık değildir. Kartezyen önermeler, ayrıntıları içinde tartışılmaz olmaktan uzaktırlar. “Çember” eleştirisi, kendi içinde amaçsız değildir.

Dünyanın yeniden kurulması

Egemen, güçlü ve iyi bir Tanrının varlığı kanıtlandıktan sonra, geriye “genel kural”ın kesin biçimde doğrulanması için yanlışlarımızın kökenini bulmak kalacaktır sadece. Bu yanlışlar ve yanlışlar doğrudan doğruya bize verdiği yeteneklerden kaynaklansaydı, bunların sorumlusu doğrudan doğruya Tanrı olurdu. Ama bu varsayım safdışı edilebilir: Yanlışlarımız ve yanlışlarımız bu yeteneklerden değil, bunları yanlış kullanmamızdan gelir. Ve bu yanlış kullanım, irademizin, yargılamak için, yani şu ya da bu önermeyi kabul etmek için idrakin gerçek sınırları içinde kalmaması ve açık seçik biçimde kavradıklarımızın *ötesine* geçmesiyle ilişkilidir. Bunu, yeteneklerimiz arasında onu bize “özellikle” “Tanrının görüntüsü ve benzerliği” gibi bir yetenekle tanıtan bu “sonsuzluk” karakteri gereği yapabilir (*Principes* I, 35). Bu yanlış bütününü bize aittir; çünkü bizim özgürlüğümüzü tanımlayan, irademizin kendisidir. Biz sadece idrakimizin, bize gerçek ya da doğru olarak, olabildiğinin

ce açık seçik biçimde gösterdiği şeylerle ilgilenebiliriz: Bu, özgürlüğün en yüksek düzeyidir. Ama bunu her zaman yapamayız ve “insanın tam anlamıyla mükemmelliği”, özgürce kazandığı “hiçbir biçimde yanılmama” alışkanlığına bağlı olduğundan (*Meditationes. IV, AT IX, 49*), burada tanrısal güç, iyilik ve doğruluk tartışılmaz.

Buna göre, duyulur dünyanın kesinliği, yeniden kurulmasının koşullarını ve yollarını bulabilir. Çünkü cisimlerin doğasıyla ilgili olarak bize çok açık seçik bir kavram veren Tanrı, bizim gerçekten var olan cisimlerden *etkilenererek* son derece canlı ve yok edilmesi mümkün olmayan duygular içinde yanılmamızı kesinlikle istememiştir (ruhumuzun özellikle birleştiği bir cisimle, ama aynı zamanda büyük olasılıkla onun aracılığıyla bize çok farklı bir biçimde gözüken birçok başka cisimle). Hiç kuşkusuz, bu cisimler bize duyularımızın gösterdiği cisimler değildir. Daha önce gördüğümüz gibi, genel yanılgılarımızdan biri, duyularımızdan gelen ve çoğu son derece karanlık ve karmaşık olan bu algıları (renk, sıcaklık, koku vb.) gerçekten onlara ait ve gerçekten onlardan algılıyorymuş gibi sanmamızdır. Öte yandan, bu yanılgı dolayısıyla Tanrının mutlaka bağışlanması gerekir. Ruhumuzu bir bedene bağlayarak bize Descartes'ın *doğanın kurumu* dediği bir çeşit ilksel oyunla bu tür algıları veren, elbette Tanrıdır. Bunlar olduklarından farklı olabilirler ve çoğunun bizi motive eden objelerle ve kendilerini motive eden hareketlerle hiçbir benzerliği yoktur. Ama cisimler dünyasına yönelmeyi ve sayısız “rastlantılar” dünyasının tehdidi altındaki kendi dünyamızı korumayı öğrenmemiz için, bu algıların *etkisinin*, özel açık seçikliklerine ağır bastığına inanmak gerekir ve hiçbir *işaret ve haberleşme sistemi* bizim doğamıza bundan daha uygun değildir. Dolayısıyla bu algılamalar karışımıza çıkan farklı şeylerin “beden makinemiz”e yapabilecekleri iyi ya da kötü şeyleri ve bu cisimler arasındaki benzerlikleri haber veren ve bizim nelerle karşı karşıya olduğumuzu bilmemize yarayan *işaretler* gibi, zevk ve acı modeline göre kavranır (*Meditationes VI, AT IX, 66*). Bu bağlamda genellikle güvenilirler ve kimi zaman yanıltıcı olmalarının nedeni, başka hiç-

bir kurum biçiminin kesinlikle düzenleyemeyeceği fizik olaylar ya da koşullardır. Ama bunların bilişsel değerleri daha öteye geçmez. Sadece “yaşamın sürdürülmesi” için getirilen şeyleri gerçek gibi görmek “doğanın düzenini karıştırmaktır” (agy.)

Kartezyen metafizik, uyku ve uyanıklık arasındaki farkın kesinliğiyle tamamlanan duyulur kesinlik olgusunun yeniden düzenlenmesiyle (bazı kısıtlayıcı koşullarla), programını bütünüyle tamamlamış gözükür. Bu, bunun *Meditationes*’in tümünde yer aldığı anlamına gelmez: Descartes, *Réponses aux Objections*’da, *Principes*’te ve mektuplarında bu metnin içeriğini tamamlamıştır. Ama bu metafiziğin genel anlamda incelemek zorunda olduğu “belli bir düzene göre felsefe yaparken tanınabilecek ilk şeyler” (à Mersenne, 11 Kasım 1640) konusunda şunların altını çizmemiz gerekir: a) bu “ilk şeyler”in sayısı sınırlıdır; b) kendi programını özenle belirleyen bu metafizik, felsefenin gerçek alanından, doğal aklın ulaşamayacağı birçok soruyu (özellikle ilahiyatla ilgili) atar ve c) ele aldığı bu konular, çok önemli ve felsefenin ilgilenmek zorunda olduğu ilk konulardır. Felsefenin özellikle ilgilendiği “Tanrı ve ruh” sorularından sonra, kesinlikle aynı derecede önem taşıyan “dünyanın oluşumu ve insanın bilgeliği” soruları gelir.

İnsan bilimi: Fizyolojiden ahlaka

İnsan iki tözden, *a priori* olarak birbirlerinden bağımsız ruh ve bedenden oluşan bir varlıktır. Bununla birlikte, bu iki töz, tek bir varlık oluşturur; dolayısıyla bu iki tözün birleşmesi kesinlikle rastlantısal değil, *tözsel*’dir (à Regius, Ocak 1642; Rép., AK IX, 177). Bu iki töz bütünüyle farklıdır; fakat aralarındaki çok sıkı birlik dolayısıyla, kesinlikle birbirlerini sürekli etkilerler. Ruh iradesiyle bedeni; beden, duyuları (“duyguları”), iştahı ve hatta tutkuları tahrik ederek ruhu etkiler. Bu nasıl mümkün olmaktadır? Descartes, Gassendi’nin ve daha sonra Élisabeth’in sorularını yanıtlarken, ortada bir problem olduğunu ve bu problemin *Meditationes*’te ele alınmadığını söylemiştir. Ama arkasından, bu problemin zorluğunu belirtmek üzere, şöyle

der (à Élisabeth, 28 Haziran 1643): Saf idrak yoluyla ruhumuzun işlemlerini çok açık seçik olarak anlayabiliyoruz; bedenlerin şekillerini ve hareketlerini de imgelem ve idrak aracılığıyla kavrayabiliyoruz. Ama “ruh ve beden birliğini oluşturan şeyler” sadece “duyularla” anlaşılabilir. Bu birlikle ilgili olarak sadece bazı ampirik bilgilere sahip olabiliriz, ama metafizik bir bilgimiz olamaz. Bunu mutlak biçimde anlayamayız, sadece farklı biçimlerini çözümleyebiliriz. Bununla birlikte, bu bilginin küçümsenmemesi gerekir. Küçümsenmemesi gerekir; çünkü eksiksiz ahlak normlarına ulaşmak istiyorsak, hatta “bilgeliliğin en yüksek noktası olan” “tam ve eksiksiz bir ahlak”a ulaşmak istiyorsak ve bu da “öteki bilimlerin de tam anlamıyla bilinmesini” gerektiriyorsa (Giriş, *Principes*, AT IX-B, 14), öncelikle insan doğasının tam anlamıyla bilinmesi gerekir. Ve *Les Passions de l’âme*’a ve *L’Homme*’a göre, bu bilginin sunuluşunun fizyolojiyle başlaması gerekir.

İnsan bedeni makinesi

İçinde bir ruhun bulunması ve ona bağlı olması için, bedenin, belli işlevleri kendiliğinden yerine getirebilen bir tür makine olması gerekir: soluk almak, sindirmek ama aynı zamanda hareket etmek ve böylece sadece sinir sistemi düzeniyle ve beyinle bazı objelere çok çabuk tepki vermek. Tüm yeteneklerine rağmen, gerçek anlamda hiçbir gerçek düşünce belirtisi yansıtmayan (bu vesileyle, çıkarılan sesler: *Discours*, V, AT VI, 56-57) ve dolayısıyla gerçek anlamda bir ruhu olabilmesi mümkün olmayan hayvanların doğası, bütünüyle bu tür bir makinedir. Oysa *L’Homme*’da sergilenen, *Discours*’da (V) ve kısmen de *Dioptrique*’te (IV) değinilen, *Passions*’da (madde 7-16) özetlenen insanın bu “beden makinesi”nin oluşumunda iki unsura özellikle dikkat edilmesi gerekir.

Öncelikle söz konusu olan, kan dolaşımıdır. Descartes, William Harvey’in *De Motu Cordis*’inden (1628) beri bu ilkeden haberliydi. Yüreğin yapısının titiz bir biçimde incelenmesine bağlı olan bu dolaşımın keşfi, geleneksel düşünceden (Galia-

nus'un adıyla hatırlanan) radikal bir kopuştu. Buna göre, damarlardaki kan ve arterlerdeki kan birbirlerinden ayrı akar; biri karaciğerden, öteki kalpten çıkarak, bedeninin ihtiyaç duyan parçaları tarafından çekilirler (dönüşü yoktur). Bununla birlikte, Harvey, kanın hareketini, bir kas olan kalbin hareketlerine bağlarken, Descartes bunu, merkezi kalp olan özel bir harekete ("ışıksız bir ateş", *L'Homme*, AT XI, 123) bağlamayı tercih eder. Kanın "sürekli" dolaşımı ve öteki organların etkisiyle kalp sıcaklığının korunması yaşam (hayvansal) ilkesidir ve psikolojik mekanizma da ancak bu dolaşım aracılığıyla kavranabilir.

Bu fizyolojinin ikinci önemli unsuru, sinirsel-beyinsel sistemin oluşumu ve işleyişidir. Kalpten aort yoluyla çıkan kan, beyne doğru yönelir ve beynin sadece "en hareketli ve en hassas parçalarıyla" temas eder (*Passions*, madde 10). "Sadece bedenden ibaret olanlar", *hayvan ruhları*'dır (*agy.*), ama bunlar "çok canlı ve çok saf bir alev"e benzeyen son derece hareketli bir unsur oluştururlar (*L'Homme*, AT XI, 129; *Discours*, V, AT VI, 54). Beynin oyuklarında yüzen bu hayvan ruhları, oradan tözün "gözenekleri" aracılığıyla "makine"nin çeşitli parçalarında ve özellikle kasların çeşitli parçalarında sonlanan sinirler'e ulaşabilirler. Bu sinirler, beyinden uzuvlara ve organlara giden, demetler halinde bir araya gelmiş, oldukça dirençli "küçük ilik ağları" içeren "küçük borular"dır. Böylece biri duyumsal, öbürü motor iki işlevi yerine getirirler. Duyumsal işlevleri bağlamında söylenmesi gereken şudur: Küçük ağlarının uçları, özellikle "duyularımızı etkileyen" dışarıdan bir obje aracılığıyla hareket ettiğinde, bunların oluşturduğu çekim o anda beynin bazı gözeneklerini açar ve beyne, duyu organlarında bir objenin oluşturduğu *izlenim*'i aktarır. Motor işlevleri bağlamında ise söz konusu olan şudur: Bazı kaslar yerine bazı kasların sinir borularında açılmış gözeneklerden akan ruhlar, bir grup kasın "kısılması" öteki kasların da "uzaması" sonucunu doğururlar (*Passions*, madde 11 ve 34). Böylelikle bazı "duyu izlenimleri" mekanik biçimde bedeninin bazı tepkilerini ya da "yanıtlarını" etkileyebilirler. Descartes'a göre sonuç şudur: "Beynin düzeni"

yani ruhların şu ya da bu tür izlenimin etkisiyle benimseyecekleri doğa ya da alışkanlıkla önceden belirleme.

Birliğin biçimleri

Metafizik açıdan, ruh bütünüyle bedene bağlanır. “Bedenin, oluştuğu maddenin uzamı, boyutları ya da öteki özellikleriyle hiçbir ilişkisi olmayan bir doğası olduğuna göre”, bunun nedeni gerçekten beden içinde bir uzamı kaplaması değildir (*Passions*, madde 30). Nedeni, “organların tamamıyla” ilişkisi olması (*agy.*), yani sadece bedenin makinesiyle (yenilenen, büyüyen ve küçülen) birleşmiş olmasıdır. Bununla birlikte, bedenle karşılıklı etkileşimi içinde, bedendeki “işlevlerini bedenin öteki parçalarından çok, belli bir parçası üstünde” gerçekleştirdiği söylenmelidir (*Passions*, madde 31). Descartes bu “temel merkez”i beynin belli bir parçası gibi seçmek gerektiğine inanmıştır: beynin ortalarında bir yerde, karıncıkların girişinde ve çift olmayan tek parçasındaki “çok küçük” bez (modern bilimin, biyolojik işleyiş düzeninde çok temel bir işlev yüklediği epifiz [*Passions*, madde 32]). Duyu nesnelerinin izlenimleri bu beze yansır (bazı gözeneklerin açıklığıyla ilişkili olarak hayvan ruhlarının hareketiyle [madde 35]); muhtemelen “ruhun gücü” sayesinde oluşan hareketiyle, ruhlar (*L’Homme*’daki ifadeye göre, “çok güçlü bir kaynak”tan çıkarlar) daha önce rastladıkları objelerin “izleri”ni içeren beynin bölümlerine (madde 42) ya da uzuvların herhangi bir hareketini yöneten sinirlere gönderilirler. Dolayısıyla burası duyuların bütün izlenimlerinin ruhla ilişki kurabildikleri ve aynı zamanda, ruhun bedende iradelerine bağlı olan bütün hareketleri tahrik edeceği yerdir. Ruhun bez, bezin de ruh üstündeki etkisi *doğrudan*’dır (madde 35), ama bezin hareketinin ve onun üstünde oluşan izlenimin düşünce ya da bilincimizin nesneleri olmaması anlamında *dolaylı*’dır. Sadece şunu söylemek gerekir ki hayvansal ruhlar, beze bir izlenim götürdüğünde, bez belirli bir şey hisseder (görür, duyar) ve aynı şekilde “<ruh > sadece bu şekilde bir şey ister, çok sıkı bir biçimde bağlı olduğu küçük bezin bu iradeyle

ilişkili etkisini üretme bağlamında kazanmış olduğu tarz içinde hareket eder” (madde 41). Hiç kuşkusuz, bu etkileşim içinde kesinlikle muamma olarak kalan bir şey vardır, ama “doğanın bu oluşumu gereği” tözün iletişimi içinde muamma olarak kalacak olan şeyler oldukça sınırlıdır.

Descartes bu temellere dayanarak tüm duyumsal olguları açıklamaya çalışmıştır (zevk, acı ve çeşitli “doğal iştahlar”dan çok farklı görüş algılamalarına kadar). Bu açıklama *Principes*’in (IV, madde 189-198) sonunda özetlenmiştir. Daha önce de *Dioptrique*, görme organıyla ilişkili bazı gelişmeleri sergilemiştir: özellikle objelerin imajlarının göz temeli üstünde oluşma biçimi ve kesinlikle düşünmeden yararlandığımız “bir tür doğal geometri yoluyla” bunların mesafelerini değerlendirmemizin yolları. Saf duyumlar ve algı değerlendirmeleri arasındaki ilişki sorusu, burada bir kez daha ortaya çıkıyor; ünlü “Molyneux problemi”nden hareketle, Locke, Leibniz ve Berkeley bunun önemini vurgulayabilmişlerdir.

Ama bedenle birleşen ruh, orada sadece “gemisindeki bir kaptan gibi” değildir (*Meditationes*, AT IX, 64); zevk ve acı, açlık ve susuzluk “iç duyguları”nın canlılığının gösterdiği gibi, bedenle çok sıkı bir ilişki içinde olması gerekir. Bununla birlikte, bu birliğin en güçlü biçimde ortaya çıktığı yer, tutkulardır. Descartes, bu olguları önce pek fazla irdelememiş, ama daha sonra Élisabeth’in soruları dolayısıyla ele almış ve son çalışmasında son derece yeni bir açıklama getirmiştir.

Duygusal yaşam

“Tutkulardan yararlanma” *ahlaksal* sorununun 16. yüzyıl sonundan başlayarak çok önemli bir düşünce ve tartışma konusu olarak ortaya çıkmasına rağmen, Descartes’in neredeyse bütün öncülleri şu noktada hemfikirdir: Tutku, bazı objelerin algılanmasına ve düşünülmesine bağlı olarak ortaya çıkan, ruhun kendisinin bir hareketidir; sık sık görülen tutkusal heyecanın fizyolojik özelliği, onun sadece ikinci bir boyutunu oluşturur. Descartes’in neredeyse tamamen tersyüz ettiği ilişki,

bu ilişkidir. Tutkularımızı ruhun kendisine (seven, arzu eden, korkan vb., *Passions*, madde 25 ve 27) “indirgediğimiz”den, bunların orada doğduğunu düşünürüz, ama yanılırız. Ruhumuz esas olarak “akıllı” olduğu için, ona “aklımıza ters hiçbir şey” mal edemeyiz (madde 47). Bu tutkular sadece, yeni fizyolojik mekanizmanın ortaya çıkarabileceği gerçek doğalarına göre bedenimizin bazı “izlenimler”e kendiliğinden tepki verme biçimi olan ruhta yansımalar ya da “etkiler”dir. Böylece (madde 36) duyularımızda tehlikeli bir obje ortaya çıktığında, bu objenin, “daha önce bedenimize zararlı olan” başka objelerin bırakmış olduğu izlerin benzeri olarak beynimizdeki izlenimi, bedenleri belli bir eyleme (özellikle “beynin düzeni”nin ortaya çıktığı daha önceki deneyimlerle belirlenmiş) “hazırlaması” (madde 40) gereken hayvansal ruhların bir hareketini başlatmaya yeterlidir. Kalbin bu hazırlığın özülüyle ilgili işlevinin ve “kanın niteliklerinin” değişmesi, belli bir bedensel *heyecanı* tanımlar. Tutkusunu oluşturan ruhta (ruhların küçük bez üstündeki “çabasıyla” ve “kalbin küçük sinirleri”nin etkisiyle) bu heyecanı oluşturan duygudur. Tutkunun işlevi (madde 40, 52, 137), onu, bedende bu şekilde ortaya çıkan eyleme “razı olma”ya ve katkıda bulunmaya” “itmek” ve “düzenlemektir”

Bu belirgin özellikleriyle tutkular, bütünüyle bizim doğamıza aittirler. Yirmi otuz yıl önce Juste Lipse, Du Vair ya da Charron tarafından yenilenen Stoacı düşüncenin bunlara yönelttiği kınama boştur ve hedefine ulaşamamıştır. Bizde tutku uyandıran ya da tutkulara eşlik eden fizyolojik heyecanlar, canlı bedenlerin normal, hatta gerekli işlevleridir ve sadece, gerçek duygulara sahip olabilen bizlerde bu heyecanların ruhla ilişkisi, “doğanın oluşumuna” uygun biçimiyle duyum ve iştah sistemini gerekli biçimde tamamlar. Ayrıca bu iletişim, ruhun bedenle birleşmesinin ilk zamanlarından başlayarak gerçekleşmiştir (madde 107-111; ayrıca bkz. à *Chanut*, 1 Ocak 1647): kalp sıcaklığının beslenmesindeki değişimlerin ruhumuza ilk *sevgi*, *nefret*, *neşe* ve *hüzün* hareketlerini verdiği doğumöncesi yaşamda. Bütün öteki tutkularla karşılaştırılarak, bu dört tutkuya *ilksel* (madde 69) denmesinin nedeni budur. Bunlar, onlarla daha sonra genel ola-

rak ilişkilendirilen *arzu* ve genellikle daha az ilişkilendirilen, sadece bizim “ender ve olağanüstü” bulduğumuz bir objenin izleniminin yeni olmasının getirdiği tahrikle (beynin içindeki belli bir süreçle) oluşan *hayranlık* (şaşkınlık) tutkusuyla birliktedirler (madde 70). Ampirik bilincimizin yapılanmasıyla, tutkularımız zamanla çok farklılaşacaklardır ve benzer düşüncelerin (ortaya çıkan objelerle ilgili) aynı iç tepkileri oluşturmaları (madde 50, 107, 136) ilkesine göre, bu tutkular, kısa süre içinde sadece objeler için *bedenin* bazı tutkuları ya da dış nedenleri olmaktan çıkacak ve bizim için “önemli olan” (madde 52) ve bizim için ya da bizde bir iyilik ya da kötülük oluşturan her şeyi kapsayacaklardır. Ama ruhumuz ve bedenimiz “tek bir bütün” oluşturduklarından, bunlardan birini belirgin biçimde etkileyen şeyin öbürünü de etkilemesi doğaldır ve insan, bütünüyle ruh alanına giren şeylerde bile en eksiksiz ve en duyulur heyecanları hisseder. Tutkular “ruhu, doğanın bize yararlı şeyler olarak dikte ettiklerini isteyecek şekilde düzenlemişlerdir” (madde 52) ve “doğaları gereği bütünüyle iyi” (madde 211) oldukları söylenir, ama gene de bundan onlara mutlaka güvenebileceğimiz ve ihtiyatsız bir şekilde kendimizi onlara teslim edeceğimiz sonucu çıkarılmamalıdır. Duyuların algılanmaları konusunda gerçek olmayan, sadece bedenin ihtiyaçlarıyla ilişkili tutkular için de gerçek değildir (madde 138); başka konularla ilgili olanlar için ise, daha da az gerçeklik taşıyacaklardır. Her halükârda, tutku bilincinin bütünüyle tutkusal olamayacağı kabul edildiğinden, tutkularını yaşaması gerektiği gibi yaşayan ruh, bütünüyle ona bağlı olamaz. İradeyi belli bir biçimde yönlendiren aynı tutkular, bize ilke olarak belli bir yöne doğru gitme özgürlüğü tanırlar (madde 41) ve bu bağlamda değerlendirme yapmak amacıyla aklımızı kullanma özgürlüğü de verirler. Bu bir yana, bizde başka duygular da oluşturlar. Descartes’ın “ruhun iç heyecanları” adını verdiği (madde 147) bu duygular, özellikle belli bir keyif durumuyla ilgilidir (*agy.*) ya da bu tutkulara bağlı ruhumuzun bizde oluşturduğu durum bağlamında belli bir acıyla ilişkilidir (*à Élisabeth*, 6 Ekim 1645). Bu iç heyecanlar, kesinlikle bizi aldatmazlar ve “iyiliğimiz ve kötülüğümüz özellikle bunlara bağlı ol-

duğundan” (madde 147), bunlardan memnun olmak için “tutkuları akla bağımlı kılmak” yeterli olacaktır. Ama bu kural, kartezyen antropolojinin doğal olarak açılmak zorunda olduğu ahlak alanına aittir.

Erdem ve mutluluk

Discours’da, “gerçek felsefe”nin insanları yeni bir bilgelik biçimiyle donatması gerektiği (VI, AT VI, 62) belirtilmişti; *Regulae*’de (I) ise, yöntemin etik yararı gösterilmişti. Bununla birlikte, kartezyen felsefenin bütün bu boyutları ya da bölümleri arasında ve hiç kuşkusuz en önemli özelliği bağlamında en yavaş biçimde gelişen, gerçek anlamda ahlaktır. *Discours de la Méthode*’un üçüncü bölümü “daha iyisinin ne olduğu henüz bilinmediğinden, geçici bir yargı olarak kabul edilebilecek mükemmel olmayan bir ahlakın kuralları”nı içerir (*Principes*, Giriş). Bu ahlak, dinin belirlemediği her şeyde kuralların, geleneklerin “en ılımlı düşünceler”e göre düzenlenmesini (1. özdeyiş); insanın, sadece olası nedenlere dayananlar da dahil olmak üzere, bütün eylemlerinin sonucundan yararlanmasını (2. özdeyiş) ve her koşulda en iyisini yapmış olmak koşuluyla her zaman hoşnut olacak bir biçimde “arzuları sınırlama”sını (3. özdeyiş) istiyordu. Bu arada, bu ahlak, eylemin nihai amaçlarını, erdemin özelliklerini, tutkulardan doğru biçimde yararlanmayı, Tanrıyla ya da başka insanlarla ilişkiler bağlamında doğru yöntemi saptama macerasına girmiyordu. Günün birinde bu ilk öğretiden (yöntemin bir meyvesi olduğu için [AT VI, 1] işlevine bütünüyle uygun olduğu kabul edilen) belirgin bir kopma olmadan türeyecek daha eksiksiz bir öğreti, bu gibi sorulardan oluşacaktır.

“Geçici yargılardan oluşan” ahlakın sonucuna göre, “irade-miz bir şeyi izlememizle ya da bir şeyden kaçınmakla ilişkili olmadığından ve idrakimizin ona bir şeyi iyi ya da kötü göstermesine göre bir şeyi iyi yapmak için iyi yargılama yeterli olduğundan, en iyisini yapabilmek, yani bütün erdemlere ve bütün iyiliklere sahip olabilmek için de en iyi yargılamayı bilmek ye-

terlidir” Bu yargı işi biraz basitleştirmektedir: “En iyisini yapmak” için en iyi yargılama yeterli değildir; aynı zamanda, en iyisi olduğunu düşündüğümüz şeyi en iyi biçimde yapmak gerekir. 1645’ten sonraki bütün metinler, bu ikili anlayışa uygundur, ama burada amaç, özellikle bütün erdemlerin ilkesinin ve de “doğal mutluluk”un anahtarının *en iyisini yapmak için sürekli ve gerçekten bilinçli bir çaba içinde* olduğunu göstermektir. 4. *Méditation*’da “insanın en önemli ve en temel yetkinliği olarak” (AT IX, 49) özgür iradenin doğru biçimde kullanılması gösterilir. Tanrı bize böyle bir yetenek vermiştir ve bu yetenek bu bağlamda “kesinlikle şaşmama alışkanlığı”yla bir aradadır. Ve Descartes *Discours*’un ikinci özdeyişinin getirdiği çözümün (“aklın öğütlediği her şeyi yapmak”) “erdem olarak kabul edilmesi gerektiğini” sandığını yazar (à *Élisabeth*, 4 Ağustos 1645). Daha sonra (18 Ağustos) mutlak iyinin ve eylemlerimizin nihai amacının gerçekten de bu erdemle ilişkili olduğunu ve bunun bedelinin de ruhsal tatmin olduğunu söyleyen Descartes, bu öğretiyi daha açık seçik bir düzeye taşıyacaktır (ayrıca bkz. à *Christine*, 20 Kasım 1647 ve *Passions*, madde 148).

İlkesi, özgür iradede doğru biçimde yararlanma olan bu ahlakal düzenlemeye bir ad vermek *Traité des Passions*’da (bkz. madde 153-161) ele alınan konulardan biridir: *cömertlik*. Oysa yalnızca kendilerinde özgür iradelerinden doğru biçimde yararlanma konusunda “kesin ve sürekli bir kararlılık” hissedenlerin sahip oldukları bu “gerçek cömertlik”, “tüm ötekilerin anahtarı olan” bir erdem, aynı zamanda “tutkuların sapmalarına karşı genel bir ilaçtır” (*Passions*, madde 61). Doğru bir kendine saygılı olma tarzı olarak, *hayranlık*’la ilişkili bir tutkudur (madde 160). Bu bağlamda söz konusu olan şudur: İnsanın iyiliği “bu yaşam”dan olabildiğince soyutlanmasıyla ilişkili değildir; tersine, iyilik, ruhunun gelişmesinin ve bağımsızlığının bilincinden hareketle, bu yaşamın kendisine sunduğu zevklerden mantıklı bir şekilde yararlanmasında yatar. Descartes biraz daha fazla yaşamış olsaydı, hiç kuşkusuz bu konuyla ilgili daha fazla şey söyleme olanağı bulabilirdi. Düşünen insanın kendi dünyasına, yani kendi toplumuna ve başka insanların toplu-

muna yerleşmesi, ahlakının son gelişmelerinin kesin bir bütünlüğü getirdiği noktadır.

Postkartezyen sistemler

Giriş: kartezyen hareket

Okullardakinden farklı, yeni bir felsefe biçimi getirme projesinde, Descartes son derece dikkatli ve son derece diplomatik davranmayı bilmiştir. Ve bu temkinli tavır, ilk başta meyvelerini vermiştir. En azından Fransa'da *Discours*'un, sonra *Meditationes*'in ve *Principes*'in yayınlanması, tartışmalara ve şiddetli düşmanlıklara yol açmamıştır. 1641'de, Regius adlı Hollandalı bir öğrenci, acemilikleriyle "Utrecht kavgası"nın çıkmasına yol açmıştır; fakat bu dönem dışında Victor Cousin'in tabiriyle "Descartesçiliğin çilesi" denen süreç, gerçek anlamda, 1660'tan, yani filozofun ölümünden on yıl sonra başlamıştır.

Bu yeni felsefe, bu tarihte özellikle Avrupa'nın kuzeyinde birçok yandaş toplamıştır. Breda'da ve Hollanda'nın birçok başka üniversitesinde bu felsefenin en azından özellikle tıp alanında okutulması istenmiştir. Özel konferansların yaygınlaşmaya başladığı Fransa'da, Claude Clerselier'nin (1614-1684) Descartes'in yapıtlarını büyük bir hevesle yayımlamış ve desteklemiştir; hekim Louis de la Forge (1632-1666) ve önemli bir kitap (*Traité de Physique*, 1671) yazmış olan Jacques Rouhault da (1618-1672) kendisine destek olmuşlardır. Belçikalı Arnold Geulincx (1625-1669) ve Alman J. Clauberg'in (1622-1665) yapıtları, bu kartezyen hareket dönemine denk düşer. Yine bu bağlamda, Fransa'da da Arnold ve Nicole'un *La Logique ou l'art de penser* (1662) adlı yapıtı dışında, Géraud de Cordemoy'nin (1626-1684) ve ayrılıkçı Benedikten Robert Desgabets'nin (1610) yapıtlarından ve sonraki dönemde *Système de philosophie* (1690) adlı bir yapıt kaleme alacak olan Sylvain Régis'nin konferanslarından söz edilebilir.

Oysa bu hareket sadece üniversitelerde ya da okullarda geleneksel öğretime bağlı kalanları endişelendirecek bir hareket de-

gildi. Protestan ülkelerde de Katolik ülkelerde de özgür düşüncenin gelişmesine karşı ve de Hristiyan öğretisinin (Janseniusçuluk gibi) en uzlaşmaz biçimlerine karşı kendi bağınaz tavırlarını korumak isteyen dinsel otoritelerin genel bir tepkisiyle karşılaşılıyordu. Katolik ülkelerde kartezyencilik kuşkuyla yaklaşma, *eucharistia* sorunu üstünde yoğunlaşmıştır: Saf *res extensa* olarak bedensel tözle ilgili kartezyen anlayış, ekmek görünümünü koruyan ekmeğin gerçekten İsa'nın bedeni olabilmesini (Trente Konsili'nin onayladığı dogmaya uygun olarak) açıklayamıyordu. 1662'de Brüksel Papalık Büyükelçiliği, Louvain Sanatlar Fakültesi'nde öğretilen kartezyen öğretinin Katolik inancıyla bağdaşmadığını ilan etti. 20 Kasım 1663'te Roma'da Descartes'in yapıtları *donec corrigantur* ("düzeltilinceye kadar") kaydıyla tehlikeli bulundu ve yasaklandı. Fransa'da kraliyet yönetimi şu kararları uyguladı: 25 Haziran 1667'de Descartes'in cenazesinin Paris'e getirilmesi sırasında sarayın ölüyle ilgili söylevleri yasaklaması ve 4 Ağustos 1671'de (bazı yeni polemiklerden sonra) "kralın sözlü bir emri"yle Paris Üniversitesi'nde "yönetmeliklerle uygun görülenler ve üniversite statüsünün dışında kalan hiçbir öğreti"nin okutulamaması. Clerselier, La Forge ve Arnauld'nun, Descartes'in samimi bir Hristiyan olduğunu, Kilise otoritesine bağlı olduğunu ve düşüncelerinin Aziz Augustinus'un düşüncelerine uygun düştüğünü söylemelerinin bir yararı olmadı. Kartezyen felsefe, en azından yüzyıl sonuna kadar, P.-D. Huet'nin *Censura Philosophiae Cartesianae* (1689) gibi yapıtlarının etkisiyle resmî olarak yasaklanmış, kartezyencilüğün gerçek anlamda yayılması engellenmiştir; buna karşılık, kartezyen hareketin kendine özgü gücü bu durumdan kesinlikle etkilenmemiştir. Yüzyıl sonuna doğru, kartezyen felsefenin prestiji açık seçik bir biçimde gerilemiştir. Fakat bu gerilemenin nedeni sansür ya da -Fransa'da- aklın etkinliklerine pek de uygun olmayan düşünce ortamı değil, daha çok, zayıf noktaları yöntemli bir biçimde tespit eden eleştirel düşüncedir.

Bununla birlikte, bu eleştirinin büyük ölçüde "kartezyen hareket" denen şeyin içinde gerçekleşmemiş olması bir paradokstur. Çünkü bu hareket, öncelikle, kuralları kesinlikle saptan-

miş bir öğretinin yayılmasıyla ilişkili değildir. Yeni felsefeyi tanıtmak ve ön plana çıkarmak isteyen kartezyen militanların çabalarında bile, dengeyi değiştiren Platoncu ya da Augustinusçu eğilimler görülmüştür ve Geulincx, Cordemoy ve La Forge'un yapıtlarında kartezyen ruh ve beden birliği anlayışı, iki tözün gerçek ve doğrudan etkileşimini dışlayan *aranedenci* bir eğilim içinde yüzeysel olarak yeniden ele alınmıştır. Ama Descartes, yazıları üstüne ciddi biçimde düşünülmesi dışında bir şey istemediğinden, "kartezyen hareket"e sadece onun ilkelerini benimsemiş olan düşünürleri değil, felsefi yaşamlarının büyük bölümünü bu yazılara ve sorduğu sorulara adanmış bütün düşünürleri dahil etmek gerekir. Bu bağlamda, bu hareket Spinoza (1632-1677), Malebranche (1638-1715) ve Leibniz'i (1646-1716), yani Klasik Çağ'ın üç büyük felsefe sisteminin yaratıcılarını da içine alır. Kartezyencilik dışında bir formasyon almış olan ve dolayısıyla bu öğretiye eleştirel yaklaşan Leibniz, hiç kuşkusuz her anlamda bu hareketin sınırında kalmıştır; fakat aynı çekince, ne işe *Descartes Felsefesinin İlkeleri*'yle (1663) başlayan Spinoza için ne de felsefeyi 1664'te *İnsan İstüne İnceleme*'de keşfeden Malebranche için geçerlidir.

Spinoza

Yaşamı ve yapıtları

Baruch Spinoza 24 Kasım 1632'de Amsterdam'da Portekiz kökenli yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Tam bir Yahudi eğitiminden geçti. Ancak 1654'e doğru, hekim ve eski Cizvit Van den Ende'nin yanında Latince'ye, Hristiyan felsefesine ve kartezyen bilime başlayabildi. Hahamların otoritesine şiddetle karşı çıkması neticesinde, 1656'da Yahudi cemaatinden dışlandı ve Amsterdam'ı terk ederek Leiden'de, Lahey çevresinde ve merkezinde yaşadı. Optik camlar perdahlayarak mütevazı ve kanaatkâr bir yaşam sürdü.

Spinoza, felsefesini büyük olasılıkla 1660'ların başında biçimlendirmiş ve yakın dostlarıyla paylaşmıştır (*Ethica*'nın ilk taslağı

olan *Tanrı, İnsan ve İnsanın Mutluluğu Üstüne İnceleme*). Bununla birlikte, hayatı boyunca sadece iki yapıt yayınlamıştır: *Descartes Felsefesinin İlkeleri, Metafizik Düşünceler* (1663) ve *Teolojik-Politik İnceleme* (1670). Spinoza'nın, ilk başta bir ad koymadığı, son derece cüretli eleştiriler içeren ikinci yapıt, bütün dinsel otoritelerin tepkisini çekmiştir. Spinoza, takibattan, Hollanda'nın önemli şahsiyetlerinden biri ve cumhuriyetçi parti lideri olan Jean de Witt'in himayesi sayesinde kurtulabilmiştir.

1672'de monarşi yanlısı ve Calvinci parti tekrar iktidara gelir ve Witt'in kardeşleri, Spinoza'nın "son barbarlar" (*ultimi barbarorum*) dediği kimseler tarafından öldürülür. 1675'te, maruz kaldığı tacizler yüzünden, *Ethica*'yı bastırmaktan vazgeçer. Sağlığı uzun zamandan beri bozuk olan Spinoza, 21 Şubat 1677'de kırk dört yaşında veremden ölür; bitiremediği *Tractatus Politicus* dostları tarafından *Ethica, Anlığın Düzeltilmesi Üstüne İnceleme* ve mektuplardan oluşan bir derleme içinde, aynı yılın sonunda *Opera Posthuma* adıyla yayımlanır.

Din eleştirisi

Spinoza, yaşamı boyunca ve 18. yüzyıl sonuna kadar tanrıtanımaz bir filozof olarak bilindi. *Anlığın Düzeltilmesi Üstüne İnceleme* ve *Tanrı, İnsan ve İnsanın Mutluluğu Üstüne İnceleme*'den *Ethica*'ya kadar ve tümüyle *Ethica*'ya bakıldığında, Spinoza felsefesinin, tümüyle, insan düşüncesinin Tanrıyla belli bir ilişkisi üstünde düzenlenmiş olduğu anlaşılır. Ama Spinoza'nın Tanrısı ne Kutsal Kitap'ın Tanrısıdır ne de eski metafizik geleneğin Tanrısı; ne yaratandır ne veren. "Etki ve sonuçlarını özgür iradesiyle üretmez" (*Eth.* I 32, sonuç. 1) sadece "kendi doğasının kurallarıyla etkilidir" (*agy.*, I, 17). Dolayısıyla "kesinlikle sonsuz bir varlık" olarak tanımlanmıştır, yani "her biri ebedi ve sonsuz bir töz ifade eden sonsuz niteliklerden oluşan bir tözdür" (I, tanım. 6) ve nitelikleri arasında sadece düşünce değil (II, 1), kapladığı yer de vardır (II, 2; bkz. I, 15, açıklama). Genel olarak "varolan her şey Tanrıdan gelir ve Tanrı olmadan hiçbir şeyin kavranması mümkün değildir" (I, 15), öyle ki Tan-

rı kavramı Doğa kavramıyla ilişkilidir (bkz. I, 29, açılımı). Buradan hareketle, ortaya ünlü formül çıkar (IV, Önsöz): *Deus, seu Natura* ("Tanrı, bir başka deyişle Doğa").

"Sonsuz niteliklerden oluşan bir töz" kavramıyla Spinozacı ilahi doğa tanımı, filozofların tüm alışkanlıklarını aşmakla kalmaz, bu doğanın bilinmesini tanrısallıkla ilgili tüm popüler düşüncelerin ötesine, ama aynı zamanda da tüm özel esinlenmelerin ötesine götürür. *Ethica*'nın Birinci Bölümü'nün ünlü Ek'i, sadece bu düşünce ve kesin ifadeleri arasındaki boşluklarla, inançlarının kökenini ve bu esinlenmenin boşluğunu açıklar, şöyle ki insanlar her zaman bir amaç (kendilerine yararlı olduğunu sandıkları ve "çekici buldukları") doğrultusunda davranırlar ve her zaman etkilerden çok sonuçla ilgilenirler, dolayısıyla "doğada var olan şeyleri araçlar olarak düşünürler" Onlara göre, bu araçlar "doğanın bir ya da birçok efendisi (*naturae rectores*) tarafından tahsis edilmemiş olsaydı, bunları kullanamazlardı" ve "bu varlıkların doğası (*ingenium*) üstüne hiçbir bilgiye sahip olmadıklarından", bu konuda kendilerine göre karar verirler. Dolayısıyla "ötekilerden çok daha fazla sevicecek olan ve doğayı kendi kör arzularına ve doymak bilmez açlıklarına göre yönetecek bir Tanrı kültü oluşturma olanaklarını herkes kendi doğasına göre yaratmıştır" Oysa bu önyargı sadece "boş inanca dönüşmekle" kalmamış, ona çok yüksek düzeyde yapay nitelikler mal eden ilahiyatçılar ve metafizikçiler tarafından körü körüne izlenmiştir. Şeylerin doğasını açıklamaya çalıştıkları kavramlar, iyi ve kötü, mükemmellik ve eksiklik, düzen ve düzensizlik, "cehaletin sığındığı yer, Tanrı iradesi" sadece "hayal etme biçimleri"dir ve bunlar insan hayalinin oluşma biçimi dışında hiçbir bilgi vermezler. Sağlıklı bir idrakin kavrayacağı Tanrı kavramı bambaşkadır ve bu bağlamda bireysel ve toplumsal olarak düşünülen insanların varolma biçimiyle ilgili sonuçlar çok farklıdır.

Bir esinlenmenin gerçekliği konusunda *Ethica*'da tek kelime yoktur, ama vahyedilen dinin eleştirisi *Teolojik-Politik İnceleme*'nin özellikle ele aldığı bir konudur. Kitapta bu konu, kesinliğin ve yöntemsellüğün en üst düzeyine taşınmıştır. Hiç kuşku-

suz, *T.P.I.*'nin (Teolojik-Politik İnceleme) belirgin özelliklerini oluşturan dil tasarruflarıyla bir açıklama ilkesi doğrudan doğruya ele alınmamıştır. Spinoza'ya göre (1. Bölüm'ün başı. çev. Ap-punh s. 31) “bir kehanet ya da açıklama” “insanlara tanrı tarafından açıklanmış bir şeyle ilgili kesin bilgidir” ve peygamber “Tanrı tarafından açıklanmış şeyleri bu konuda kesin bilgilere sahip olmayan ve onları sadece inanç yoluyla kavrayabilen başkalarına yorumlayan kişidir” Dolayısıyla, Tanrının Musa'yla konuşması (hatta “konuşurken sesinin gerçekten duyulmuş olması”, s. 33), “İsa'nın Tanrıyla ruh aracılığıyla ilişki kurması” (s. 38) ve dolayısıyla “Tanrının havarilere İsa'nın ruhu aracılığıyla gözükmesi” (s. 38) inkâr edilebilecek şeyler değildir. Bununla birlikte, bu açıklamanın değeri ve biçimleri daha sonra Teslis'le bir dizi kısıtlamaya uğrayacaktır. Bunların bellibaşlıları şunlardır:

1) Bütün insanlardaki ortak ilkelere bağlı olan doğal bilgi “ne olursa olsun, kutsaldır”; çünkü “Tanrı bilgisine ve onun ebedî kararlarına” bağlıdır; hatta bu bilgiden (rasyonel) ,sözlerden geçmeyen, ama biçimi ötekilere göre “çok daha öne çıkan”, –önyargısız düşünüldüğünde– doğal bir açıklama gibi söz etmek mümkündür (s. 31-32).

2) “İsa dışında, hayal gücünün desteği olmadan yani sözlerin ve görüntülerin desteği olmadan Tanrı'dan vahiy gelen kimse yoktur” (s. 38); dolayısıyla peygamberler öteki insanlardan özellikle, “daha güçlü bir imgeleme” sahip olmalarıyla ayrılırlar (agy.) ve bu bağlamda nesneleri sadece idrakleriyle tanıma gibi bir yetenekleri yoktur (II, s. 49). Bu imgelem “onların vizyonları”nın ilk nedenidir (s. 45); bununla birlikte, bu vizyonların “bu açıklamanın yapıldığı doğa yasaları” (s. 44) oldukları söylenemez. Dolayısıyla kendilerine böyle bir açıklamanın yapılmış olmasının bilimsel bir açıklaması yoktur. Bu, anlama kapasitelerine uyarlanmıştır ve sadece önceden tasarlanmış düşüncelerine denk düşmüştür (s. 55 ve 63) ve bu da gösteriyor ki İsrailîlerin aslında Tanrı konusunda hiçbir bilgileri olmamıştır (s. 61). Kutsal Kitap'taki sayısız mucize ise sadece “doğanın tuhaf eserlerini” gösterir (VI, s. 118). Eskiler bunları “ilkel insanın doğal olayları açıklamak amacıyla yarar-

landığı gelenek yoluyla açıklayamıyorlardı” (s. 120). Dolayısıyla, “doğal şeylerin bilinen ilkeleri”yle doğrulanması kolay olan çok şey vardır (agy.). Ama doğada “doğaya karşı bir güç aracılığıyla” olması mümkün olmayan bir şey gerçekleştiğinde, bizim anlayışımızı aşan bu şey bize hiçbir şey öğretmeyecektir (s. 122); hatta ve özellikle de, bize “sınırlı bir yapıt”tan (s. 122) çok daha fazla “doğanın durağan ve kımiltısız düzeniyle” yakın olan Tanrının varlığı, gücü ve lütfu konusunda bile...

3) Kutsal Kitap’ın anlamına ve peygamberlerin düşüncesine ulaşmak, ancak bu “Kutsal Kitap”ın “tarihsel ve eleştirel” bilgisi sayesinde mümkündür (VII, s. 140-142). Bir yığın tarihsel ve dilsel cahilliğimizle ve İbranice’nin karmaşıklığıyla zorlaşan gerekli araştırma, “Kutsal Kitap”ın hiç değilse “açık seçik ve sade” bölümlerinden “evrensel bir öğreti” çıkaracaktır ve buna göre, “tek ve kadiri mutlak bir Tanrı vardır, ondan başka tapacak yoktur, her şeye egemen olan odur ve kendisine tapanları ve öteki insanları da kendilerini sevdikleri gibi sevenleri en çok seven de odur” (s. 143). Bu öğreti sayesinde, karanlık ve karışık olan her şey olabildiğince açık ve belirgin olacaktır. Ama aynı araştırma, Kutsal Kitap’ın kronolojisi, değişkeleri ve biçimi konusunda birçok “asılsız” bölümü ortaya çıkaracak ve sözgelimi Musa’nın da Yeşua’nın da, yazdıkları söylenen kitapları yazmamış olduklarını gösterecektir (IX).

4) Musa’nın vahyi (Spinoza’nın Eski Ahit’in temelini oluşturmuş tek unsur olarak gösterdiği) esasen siyasal amaçlıdır: Musa “özellikle Tanrıdan yardım gelmediği takdirde” “Yahudilerin öleceklerini açık seçik biçimde görmüştür” ve “Tanrının onları korumak istediğinin inandırıcı olması için” bu yardımı istemiştir (III, s. 78). Kadiri mutlak konusunda bilgisi olmayan ve dolayısıyla “ilahi yasa”yı (Tanrının sadece mutlak güç olarak sevilmesini isteyen, IV, s. 88) kendiliklerinden izleyemeyen insanlara, manevi gerçekliklerin, oldukları gibi değil “zorunlu ve yaratılmış şeyler gibi” gösterilmesi gerekir (s. 92). Aynı şekilde, kendiliklerinden sadece tutkularının peşinden giden insanların sürekli itaate davet edilmeleri için ve “kesinlikle kendi kararlarına göre hareket etmemeleri için” (V, s. 108) ritler ve ayin-

ler gereklidir. Dolayısıyla Mısır'dan çıkan İbraniler için “yeni bir yasa oluşturma” zamanında Musa çok haklı olarak “dini, devlete soktu ve halkın ibadetini dindarlıktan çok, korkudan yapmasını sağladı” (s. 108). İbrani halkının, aslında sadece “sosyal düzenle ona bir imparatorluk veren ve bu imparatorluğu yıllarca sürdürmeyle” ilişkili olan seçilmişliğinin nedeni budur (III, s. 72).

5) Eski Ahit'in peygamberlerinin tersine, İsa (IV, s. 92) ve Havariler (XI, s. 209) özel bir ulus için değil, bütün insanlara dini kabul ettirmek için vaaz verdiler. Doğal olarak bildikleri birçok şeyi de öğrettiler, ama Havariler dinin temelleri konusunda kendi yöntemlerine ve kendi düşüncelerine göre konuştular (s. 212). Mektuplar'ında (ve de çeşitli muhatapları olan *İncil*'de) “dine zarar vermeden geçebileceğimiz bir çok şey vardır” (XII, s. 223); çünkü dinin esası “İsa'nın, kendi dogmalarıymış gibi öğrettiği çok az sayıda, çok basit dogma”yla ilişkilidir (XI, s. 212) ve bunlar, Tanrı kelamıyla yani evrensel ilahi yasayla örtüşürler (XII, s. 224). Aslında iki ahitte de aynı olan ve “gerçek anlamda Katolik inancının tek kuralı olan” bu yasa-yı öğreten (*insanları severek Tanrıya itaat etmek*) (XIV, s. 241) Kutsal Kitap, gerçekten kutsaldır ve doğal aklın getiremeyeceği şeylerin gerçek açıklamasıdır. Çünkü insanlar sadece itaat yoluyla kurtulabilirler ve mutlu olabilirler ve bu bağlamda şeyleri gerçekten tanımlarına gerek yoktur (s. 254-255). Böylece, öğretisi devletlerin huzur ve istikrarı için yararlı olmakla kalmaz, aynı zamanda insanları teselli eder (XV, s. 258). Ama bu öğreti, özellikle bir itaat öğretisidir (XIV, s. 240). Onun doğasını kendinde olduğu gibi düşünen (entelektüel açıdan) Tanrı bilgisi ise “kesinlikle inançla ve vahyedilen dinle ilgili değildir” (XIII, s. 234; bkz. XIV, s. 245).

Felsefi bilgi

Spinoza, Descartes gibi kendi felsefesini anlatmadan önce, nesnelerin gerçek anlamda bilinmesini sağlayan yöntemi tanımlamak istemiştir. Uzun süre *T.P.I*'den (1660-1661) sonra

yazıldığı düşünölen *Anlığın Düzeltilmesi Üstüne İnceleme*'nin, aslında 1658-1659'larda kaleme alınmış olduğu kabul edil-
mektedir. Kopyaları kartezyen çevrelerde dolaşan *Regulae* gibi,
bu yapıt da analojinin ötesine gitmiştir; bu yapıt da, matema-
tik (geometrik) bilgide açık seçiklik ve belirginlik modeli bu-
lur. Bu yapıt da onun gibi bitirilememiştir, ama bitirilememiş
olması, kesinlikle yarım bırakıldığı anlamına gelmez; çünkü
1666'da Bouwmeester'a gönderilen 37. Mektup'ta yapıtın öze-
ti bulunmaktadır. Spinoza projesi ve kartezyen amaç arasında-
ki farklar belirgindir.

Kartezyen yöntem araştırması, öncelikle, akla belli bir "tek-
nik" nötralite içinde ve her türlü belirgin felsefi proje dışında,
bütün soruların çözümünde kesin güvenlik sağlamayı amaçla-
mıştır. Spinoza'da ise, amaç, tersine, *A.D.Ü.İ'nin* (*Anlığın Dü-
zeltilmesi Üstüne İnceleme*) dayandığı tinsel otobiyografi tü-
rünün gösterdiği gibi, ruhun kurtuluşu, sağlığı ve öncelikle de
huzuru problemidir ve bu kurtuluş "ruhun bütün doğayla bir-
liği" olan kesin bilgiden beklenmiştir (13/5). Spinoza düşün-
cesinin seçici amaçları, ilnsan doğasının mükemmelliği"ne uy-
gun düşen bu bilginin biçimini tanımlamak ve zihinde mükem-
mel bir "doğa imajı"nın (*Naturae Exemplar*, 42/28) nasıl olu-
şabileceğini anlamaktır. Bu, Spinoza'nın, zamanının bilimleri-
ni basit ve yüzeysel bir biçimde değerlendirdiği anlamına gel-
mez. *Descartes Felsefesinin İlkeleri*'nin eleştirel sunumu me-
kanik yasaların ayrıntısına girer; *Ethica*'nın ikinci bölümün-
de (13. Önerme'den sonra) sergilenen kısa fizik sunumu, de-
rin düşüncelerin ürünüdür. Spinoza burada, bazı dioptrik so-
rularını (bkz. 36, 39, 40. Mektuplar) ya da katı ve sıvı cisim-
lerin oluşumu üstüne kimi soruları (bkz. Boyle'un çalışmaları
üstüne 6. Mektup) bilimsel bir yapıt haline getirmek istemiştir.
Ama bütün olarak ele alındığında, Spinozacılık bilimlerin uy-
gulanmasında *ikinci derecede* önem taşır, yani belirli buluşla-
ra ya da kanıtlamalara yönelmekten çok rasyonalite konusun-
da belli bir kesinliğin elde edilmesine ve özömsenmesine (kav-
ramların belirlenmesinde ve kanıtlamada) yönelmiştir. Ve insa-
nın idrakinin arılaşmasıyla (ya da iyileşmesi) en yüksek düzey-

de mükemmelliğe erişmesi bütün bilimlerin yönelmesi gereken son amaç olsa da, “bilimlerde bizi bu amaca doğru götürmeyen her şeyin yararsız bulunacağı” da kesindir (A.D.Ü.I., 16/5).

Bu projenin sonucu olarak, A.D.Ü.I’nin öncelikli meselesi, bilginin temel işlemlerini tanımlamak ve daha sonra optimal yararlarının koşullarını belirlemek değildir. Bu bağlamda söz konusu olan, bazı *bilgi* sistemlerini (insanların bir şeyi olumlamak ya da yadsımak amacıyla sürekli yararlandıkları farklı “algılama biçimleri”) en iyisini seçmek için doğrudan doğruya karşılaştırmaktır. Bunlar şöyle sıralanabilir: 1) Başkalarının sözlerinden ya da saymaca bir göstergeden hareketle oluşan algı (kulaktan kulağa dolaşan sözlere göre) ve 2) “belli belirsiz deneyim yoluyla” bilgi yani özellikle anlık tarafından belirlenmeyen ve onaylanmayan deneyim. Bu iki ilk biçim, daha sonraki iki biçimden farklı olarak, varlıkların özleriyle ilgili gerçek bir kesinlik ve bilgi veremezler; 3) “bir şeyin özünün başka bir şeyden alındığı”, ama tam anlamıyla uygun bir tarzda alınmadığı “biçim”; 4) “nesnenin sadece özüyle ya da gelecekteki nedeninin bilinmesiyle algılanan” biçim.

Bu “algılama biçimleri” ayrımı, esas olarak *Tanrı, İnsan ve İnsanın Mutluluğu Üstüne İnceleme*’de (T.I.I.M.Ü.I) (II, I) kavramların öğrenilmesinin iki farklı biçimi başlığı altında, daha sonra *Ethica*’da (II, önerme 40) üç “tanıma biçimi”nin ayrımıyla verilmiştir. İlk ikisi bağlamında T.I.I.M.Ü.I (II, I, 2) *inançtan* ve daha sonra da *fikir*’den söz eder (II, II, 2). *Ethica* bunları aynı zamanda *fikir* ve *imgelem* denen “birinci türün bilinmesi”nde bir araya toplamıştır. Üçüncü biçimle ilgili olarak T.I.I.M.Ü.I’de “gerçek akıl”dan gelen bir “doğru inanç”tan ve son biçimle ilgili olarak da “açık seçik bir sezgi” içinde yer alan “açık seçik bir bilgi”den söz edilir. *Rasyonel* ya da *söylemsel* bilgi ve *sezgisel* bilgi arasındaki bu eski karşıtlık, ikinci tür bilgiye “akıl” ve üçüncü tür bilgiye de “sezgisel bilim” diyen *Ethica*’da tekrar gündeme gelmiştir. Spinoza, böylelikle bu “ikinci tür bilgi”ye A.D.Ü.I’nin “algılamanın üçüncü biçimi”ne tanıyamadığı önemi atfeder; üçüncü tür bilgi ancak kaçınılmaz bir biçimde uygun olan, bizim nesnelerin özellikleri konusunda sahip oldu-

ğumuz “ortak kavramlar”a dayanan ikincisinden (V, 28) gelebilir (bkz. II, 37 v.d.). Ama her halükârda Spinozacı felsefenin temeli, A.D.Ü.I.’den başlayarak, “sezgisel bilim”in insan bilgisinin mükemmelliğine ulaşabileceği ve ulaşması gereken biçim olmasıdır. Bu bilim, akıl yürütme ya da tündengelimin dışında değildir; onların sınırlarını ve zorluklarını, bütünüleyici bir “doğanın düzeni” vizyonuyl a aşar (40/28). T.I.I.M.Ü.I.’ye göre, onunla birlikte zihn in tanıdığı nesnenin tam anlamıyla bilinmesi (II, IV, 2) ve “nesnenin kendisiyle ilgili duygu ve zevk” söz konusudur (II, II, 2). *Ethica*’ya (V, 27) göre, bundan, “olabilecek en yüksek düzeyde ruhsal tatmin” doğ ar. Bunu ikinci tür bilgiden doğ uran *Ethica*’da, bu “sezgisel bilim” en son da yer alır; A.D.Ü.I’de ise, tersine, bu daha mükemmel “algılama biçimleri”ne giriş problemi ve onun bilmemiz gereken her şeyi kaplaması soruları (30/26) doğ rudan sorulardır.

Bu bağ lamda bu iki soru eşitsiz biçimde çözülmüştür:

Birincisi şu basit olgudan hareketle, “önceden bir şey bilmiyorsak bir şey bilmenin ne olduğunu bilemeyiz” Spinoza dilinde (kısmen Descartes’ın dili olsa da, aslında büyük ölçüde özgündür) tüm yöntem tanımını düzenleyen ilk kesin koşul şudur (33/27): *Gerçek bir fikrimiz vardır*. Bir şeyle ilgili olarak gerçek ya da “uygun” bir fikrimiz olduğu için (35/27) özü itibarıyla (bu öz, nesnenin “nesnel özü”nden başka bir şey olmayan bu fikri tanımlar) bu şeyi (sözgelimi bir daire) tanırız ve onu bu şekliyle tanıdığımızı biliriz, yani en yüksek düzeyde kesinlikle ilgili bilgimiz vardır (agy.). Aynı şekilde, bu fikir ve başka bir şeyin fikri arasında (ya da bu fikirlerin “bir araya geldiği” şeyler arasında) ne gibi bir ilişki olduğunu biliriz ve bu kesin bilgi ve hata ya da kuşku arasındaki durum konusunda deneyimimiz vardır. Dolayısıyla gerçek fikre sahip olma dışında “gerçeğin hiçbir işarete ihtiyacı yoktur” (36/27); *Ethica*’ya göre (II, 43, açıklama) “gerçeğin normu”, gerçek fikrin kendisidir ve gerçek, yanlış gösterirken kendisini de gösterir (*index sui et falsi*’dir). Böylece gerçek ya da uygun fikir, kesinlikle zihinde gerçekleşen ve anlığın kendiliğinden oluştuğu fikirdir (73/41); kesinlikle karmaşık ve sakatlanmış olan yanlış fikirler zihn in

gücüne değil, imgelemi etkileyen dış ve zorunlu nedenlere bağlıdır (84/45). Yönteme gelince, o ancak “yansımali bilgi” olarak tanımlanabilir ve bu bilgi gerçek bir fikir içerdiğinden, biz aynı zamanda *bu fikrin fikrine* de sahip oluruz. Bu, bir anlamda bütünüyle “fikrin fikridir” (38/27) (öncelikle gerçek fikrin bilgisi olarak [yanlış, karmaşık ya da hayali fikirden farklı olarak] ve de gerçek fikirlerin birbirleriyle aralarındaki ilişkilerin biçimi olarak).

İkinci problemin, yani uygun bilginin yayılması probleminin çözümü ilk başta kolay gibi gözükür. İki fikir arasındaki ilişki bu fikirlerin <nesneyi oluşturan> biçimsel özleri arasındaki ilişkiyle aynı ise (38/28), doğayı tümüyle kavrayabilmek için “belli gerçek fikir normuna göre” bu fikirler arasındaki düzene uymak yeterlidir (44/29). Tek bir fikre sahip olma (“tüm Doğanın kökeni ve kaynağı”yla ilişkili olarak [42/28; bkz. 75/42]) durumundan hareketle, bu tüm doğa bilgisi gücöl olarak verilmiş olur (bkz. 99/57). Bununla birlikte, bu fikir ancak Tanrı fikri, yani en mükemmel varlık fikri (38/28); kendisi en mükemmel olan fikir (bkz. 108/70) ve en mükemmel yansımali ya da yöntemsel bilgiyi veren fikir (38/28) olabilir. Ama problem, ilke olarak bu şekilde çözümlense bile, gerçek böyle değildir; çünkü son kısımları doğru bir tanımın koşullarıyla ilişkili olan *A.D.U.I.*, mükemmel bir Tanrı tanımı yapma noktasına kadar gidemez. Ayrıca bir “doğa tablosu” biçimi sunan “sabit ve sonsuz şeyler dizisi” (100/57) tümüyle belirsiz kalır; aynı şekilde, bu sabit ve sonsuz şeyler dizisinin bilinmesinin ölçüsü, “değişken ilginç şeyler” hakkında bilgi sağlar. Felsefenin gelişmesi için en önemli unsur olan yöntem üstüne düşüncenin sınırları burada ortaya çıkar. *T.I.I.M.Ü.I* ve *Ethica*, işe Tanrı, varlığı, doğası ve özülle ilgili şeyleri irdelemekle başlayacaktır.

İlahi doğadan insan doğasına

İnsan yaşamının mükemmelliğini anlayabilmek için, insanın doğasını bilmek gerekir; insan doğasını bilebilmek için ise, genel olarak doğayı tanımak ve ilahi doğayla ilgili uygun bilgilere

sahip olmak gerekir. Fakat Tanrı fikriyle sonsuz varlık fikrinin kartezyen bir yaklaşımla özdeşleştirilmesi bizi bu bilgiye götürebilse de, Descartes, Tanrı ve doğa ilişkisi bağlamında metafiziğin bilinen bulanıklıklarını yinelemiş, hatta bunları ön plana çıkarmıştır. Kartezyen tanrı, sonsuz gücüyle dünyayı hiçten yaratmıştır ve aynı zamanda eşsiz mükemmelliğiyle, maddeyle ilgili her şeyi, kendisinde “en yüksek düzeyde” bulundurur. Yaratılmış dünya, varlığını kendiliğinden sürdüremez, “sürekli bir yaratılış”tan başka bir şey olmayan “Tanrının yardımı”na muhtaçtır. Böylelikle, madde ve yaratıklar, Tanrının dışındaki metafizik tanrıları korurlar. Bu, sözgelimi gerçek anlamda var olmak için kendisinden başkasına ihtiyacı olmayan anlamına gelen ve böylece sadece Tanrının kendisine uygulanabilen, ama aynı zamanda belli ölçüde de var olmak için tanrının yardımından başka bir şeye ihtiyacı olmayan anlamına gelen ve böylelikle “yer kaplayan şey”e ve yaratıklara (cisimler ve tinler) uygulanan kartezyen töz kavramının sürekli ve kesin çiftanlamlılığıdır.

Spinoza’nın metafizikçi olarak en önemli çabası, bu tür çiftanlamlılıkların ve gizemlerin safdışı edilmesi konusunda yoğunlaşmıştır. Sadece “kendinde ve kendiliğinden kavranana, yani kendisini oluşturacak başka bir şeyin kavramına ihtiyacı olmayan kavrama” töz demek gerekiyorsa (*Eth.* I, tanım 3), hiçbir sonlu varlık ve başka bir şeyden hareketle oluşmuş hiçbir şey bu niteliği alamaz. Tek gerçek töz, bu mutlak ilk gerçekliktir ve ötekilerin tümü bunun değişik biçimleridir. “Kendinde olan ve kendiliğinden tasarlanan” mutlaka kendisinin nedeni olduğundan, bir varolma tözünün doğasına aittir. Ve nitelikler “anlığın, özünü oluşturan tözden aldıkları şeylerse” (I, tanım 4), düşünce ve yer kaplama gibi niteliklerin farklılığı, tözlerin çokluğu sonucunu doğurmaz. “Her şeyin, sahip olduğu gerçeklik ve varlık oranıyla doğru orantılı niteliğe sahip olacağı” (I, 9) kabul edildiğinde, kesinlikle sonsuz olan bir varlık, tersine, “her biri ebedî ve sonsuz bir özü ifade eden çok sayıda nitelik” içerecektir. Tanrının gerçek tanımı budur.

Dolayısıyla, Tanrı her şeyi kendi içinde barındıran biricik tözdür. Ancak bu içkinlik nasıl kavranacaktır? Özel şeyler, ilahi töz

zün basit parçaları olamadığından, bu töz de bu şeyler için basit bir yer olamaz. Tanrı bir töz olarak mutlak bir bölünmezliğe sahiptir; sonsuz bir varlık olarak son derece güçlü'dür ve son derece aktiftir. Hiçbir biçimde yaratıcı olmasa da kendinde olan her şeyi (yani tözünün belirli biçimleri olan şeyleri, bir başka deyişle niteliklerinin *duygulanımlarını*, I, 25, sonuç) üretmiş olması gerekir. Yer kaplayan şey olarak (II, 2) bedenleri ve duygulanımlarını üretir; düşünen şey olarak (II, 1) kendisiyle ilgili bir fikir oluşturur ve buradan –sonsuz anlığı içinde– öteki şeylerle ilgili tüm fikirler ortaya çıkar (II, 3-5). Ve bütün bunları mutlak biçimde ve aynı nedensellikle üretir: Tanrı sadece nesnelerin varlığı olarak özün etkin nedeni değildir (I, 25); aynı zamanda *paralellik* denen şeye göre, “fikirlerin düzen ve bağlantısı, nesnelerin düzen ve bağlantısıyla aynıdır” (II, 7). Dolayısıyla ilişkilerini yönlendiren düzen bağlamında özel şeylerin tümü (madde için hareket ve hareketsizlik gibi ya da ilahi düşünce için sınırsız anlık gibi *mutlaka* Tanrının niteliklerine *bağlı olan* “sonsuz biçimler”e karşıt olarak “sonlu biçimler” denen, I, 21-23) bir Doğa gibi ortaya çıkar ve bu Doğa bütününü ilahi nedenselliğe bağlıdır. Fakat burada bu neden açısından bir sınır arayışı ve bu nedensellik uygulaması içinde keyfî bir sınır arayışının söz konusu olamayacağını da belirtmek gerekir. Eşsiz bir mükemmelliğe sahip olduğu söylenebilse de (I, 11, 2) ya da özellikle bu mükemmellik nedeniyle (I, 17, sonuç), her şeyi kendinde üreten bu Tanrı, bunları üretmek için hiçbir egemen iradede yararlanmaz (I, 22, sonuç 1). Bunları sadece *doğasının gerekliliği* olarak üretir ve *özgür neden* olabilmesinin nedeni (I, 17 sonuç 2) sadece *doğasının gerekliliği*dir; çünkü bütün eylemlerini (hiçbir biçimde *zorlayıcı* olmayan) yönlendiren kendi doğasının gerekliliğidir. Dolayısıyla “Tanrının sonsuz doğasının yasalrı” (I, 15, açıklama) “sonsuz biçimler içinde sonsuz şeyleri” izlerler (I, 16). “Yaratılmış doğa” (Tanrının nitelik biçimleri olarak Tanrıdaki şeylerin bütünlüğü [I, 29, açıklama]), bütünüyle bu niteliklerin oluşturdukları “yaratan doğa”dan kaynaklanır.

Dolayısıyla Spinoza evreninde her olasılık dışlanmıştır: “Doğada bir olasılık olan hiçbir şey verilmemiştir, orada her şey ila-

hi doğa gerekliliğiyle varolacak ve belli bir etki oluşturacak şekilde bulunur" (I, 29). Ve bu evren olduğu dışında bir şey olmayacağından (I, 33), orada bulunan özel şeyler birbirlerini çok farklı bir biçimde etkilerler (I, 26). Bazı doğa yasaları, hareket, dağılma ya da bölünmeyi açıklayan kartezyen dünyanın maddi parçaları konusunda aynı şey geçerlidir. İrade sonucu gibi gözükten şeylerde bile, bir istisna söz konusu değildir; çünkü "her iradenin kendi nedeni vardır ve onun varoluşunu ve bir etki oluşturmalarını belirleyen, bu nedendir" (I, 32; bkz. II, 48).

Dolayısıyla kendisini özgür iradenin öznesi gibi gören insanın kendisi, sanıldığı gibi "imparatorluk içinde imparatorluk" (III, Önsöz) değildir, *doğanın bir parçası*'dır. Çünkü öncelikle ne tözdür (II, 10) ne de tözlerden oluşmuştur. Belli bir cisim bir töz olmadığından ("kesin ve belirgin bir biçimde yer kaplayan bir şey olarak düşünüldüğünden, Tanrının özünü açıklayan biçimden başka bir şey değildir", II, tanım 1) ruh ya da insan düşüncesi bunlardan biridir. Bunun, düşünen şey olarak tasarlanan Tanrının özünü belli bir yolla açıklama biçimi olacağı düşünülebilir. Oysa "fikir, bütün düşünme biçimleri içinde, doğası gereği en önde bulunur" (II, 11). Dolayısıyla insan ruhu, öncelikle Tanrıyla ilgili olarak verilmiş fikirler içinde *belli bir fikir*, özellikle de sadece bir insan bedeni olabilecek "eylem halindeki özel bir şey" fikridir: "Ruhumuzun objesi, var olan bedendir ve başka bir şey değildir" (II, 13, dém.).

Fikir sözcüğünün bu kullanımı şaşırtıcı gelebilir (II, 11, açıklama). Bu, özellikle fikrin genel olarak "panodaki dilsiz bir resim" gibi düşünülmesi olgusuna bağlıdır (II, 33, açıklama). Oysa söz konusu olan bambaşka bir şeydir; burada bir düşünce etkinliği dışında bir fikir yoktur (fikir tanıma eyleminin kendisidir, *agy.*); ayrıca ruh aynı zamanda fikirler *olduğunu* hiçbir biçimde dışlamayan bir fikir *olmalıdır*. Doğal olarak, ruh bazı şeyleri kendiliğinden kavrar: Bedenin fikri olarak bedeni etkileyen şeylerin "varoluşunu ya da varlığını ortaya koyan" fikirleri vardır (II, 17) ve aslında onda, bu bedeni, duygulanımlarını kavramasıyla tanıması esastır (II, 19). Ama ruh, öncelikle

Tanrının sonsuz anlığında bulunması gerektiğinden, belli bir bedene ait olan ve onun özünü açıklayan *bu fikir*, onun bir şeyi algılaması olgusunun, onunla ilişkili olarak Tanrının kendisine indirgenebilmesinin (“insan ruhunun özünü oluşturmaları bakımından”) şu ya da bu fikri vardır (II, 11, sonuç). Ruh aracılığıyla ya da oluşturduğu *bölgede* her zaman, şeyleri tanıyan Tanrının bir biçimi bulunur. Ruh Tanrıdan farklı bir özne değildir, daha ziyade, “Tanrının sonsuz anlığının bir parçasıdır” (agy.).

Ruh ve beden birliğinin kartezyen gizemi (bkz.V, Önsöz) böylece esas olarak ortadan kalkmıştır: Ruh ve beden “sadece tek ve aynı şeydir ve kimi zaman düşünce, kimi zaman da uzam niteliği gibi kavranır” (III, 2, açıklama). Ayrıca ruhun bedeni etkileyecek gücü yoktur, beden de ruhu etkileyecek gücü yoktur. Ruhun “kararı ya da isteği”, beden “kararlılığı” ve pasif duygulanımları, “doğaları gereği eşzamanlı şeylerdir ya da tek ve aynı şeydir” (agy.). Bunun anlamı, çok fazla şeyden etkilenebilen beden (çünkü o da bir toplum gibi, her biri birleşik çok sayıda bireyden [farklı nitelikte] oluşmuştur [II, postulat I]) bizim sandığımızdan çok fazla şey yapabilmesidir (III, 2, açıklama). Ruh ise, hiç kuşkusuz bizim sandığımızdan *daha azını* yapabilir: Ne bedeni etkileyebilir ne de özgür iradeyi ve sadece sahip olduğu fikirlere göre etkili olabilir. Bu fikirler, olumlamalardan ve olumsuzlamalardan oluşurlar ve bir şeye göre hareket edenlerden çok, bir şey üstünde etkili olanları içerirler (II, 48-49).

İnsan ruhunun sandığımızdan *azını* yapması da, nesnelerle ilgili bilgisi bağlamında, beden duygulanımlarıyla aynı düzlemde oluşması, yani “doğanın ortak düzenine göre” oluşması bağlamında geçerlidir (II, 29, sonuç). Bu bilgi ya da duygulanım düzleminde ne beden ne de beden duygulanımları; ne bu duygulanımların fikirleri ne de dış şeylerin tam anlamıyla bilinmesi söz konusudur. Ruh sadece Tanrının “insan ruhundan etkilenmiş olarak düşünülen şeyi” tanıdığını idrak eder (II, 28, açıklama) ve hiçbir biçimde “sonsuz olarak” tanımaz. Burada söz konusu olan duyulur bilgi, esas olarak “karışık ve sakatlanmış”tır; sadece imgelemimizin kurgularına madde sağ-

lamaz; ilke olarak da imgeseldir. Bu durumda tam bir bilgi ve gerçek bir özgürlük nasıl mümkün olacaktır? Her şeyden önce, bedenlerin bilinmesindeki tutarsızlıkta bir tür iç sınır vardır: Bütün bedenlerde ortak olan ve *ortak kavramların* konusunu oluşturan şey, ancak uygun biçimde tasarlanabilir (II, 38), ama ruhun kendisinde de doğal olarak belli bir eğilim vardır ve bu uygun bilgi, bu eğilimden hareketle yayılabilir ve işlenebilir.

Duygulanımlar: Kölelikten özgürlüğe

Kutsal töz biçimleri olarak özel nesneler ve şeyleri iki biçimde düşünmek mümkündür. Bir yandan, bunların her biri başka birçok şey arasında bulunurlar ve onlardan birçok biçimde etkilenirler ve böylelikle (“doğanın ortak düzeni”ne göre) şu ya da bu şekilde davranmaları konusunda belirlenirler; fakat öte yandan da, her biri, kendi özel özüyle Tanrının özünü ve gücünü (tek ve aynı şey olan, I, 34) “kesin ve belirgin bir biçimde” ifade ederler. Dolayısıyla bir yandan her biri “başka özel bir şey tarafından belli bir biçimde var olmak üzere belirlenmiştir” (II, 45, açıklama; bkz. I, 28), ama öte yandan da her birinin özel olarak belli bir gücü vardır ve bu güç yaşamda “Tanrının doğasının sonsuz gerekliliğini izler” (agy.; bkz. I, 24, sonuç). “Onda bulunduğu kadarıyla her şeyi varlığı içinde tutmaya çalışması” (III, 7) ve bu çabanın (*conatus*) “bu şeyin etkin özü dışında hiçbir şey olmaması” (III, 8), insanların eylemleri ve istekleri, “çizgiler, alanlar ve katılar söz konusuymuş gibi” gerçekten irdelenmek isteniyorsa, temel hareket noktası olmalıdır (III, Önsöz).

Özel bir şey açısından, “kendi varlığı içinde ısrar etmek” her şeyden önce *kendini korumak*’tır, ama bu, özellikle olanaklar ölçüsünde kendi varlığını ve kendi özünü ifade etmek demektir ve bunun anlamı, *kendi etki alanını güçlendirmek*’tir. Bu “etkileme gücü” ise, başka şeylere uygulaması açısından hiç kuşkusuz öncelikle bedenin gücüdür, ama hiçbir etki gücü esas olarak düşünme gücü olan ruha ait olmadan, bedene ait olamaz (III, 1). Ve öteki bedenlerle ilişkileri açısından, bedenlere ait olan duy-

gular (*affectiones*) bu bedeninin etki gücünü artırır ya da azaltırlar. Bu duyguları bilen ruh, bu artma ve eksilmenin bilincinde olmalıdır ve hatta bedenimizin etki gücünü artıran ya da eksilten şey ruhumuzun gücünü de artıran ya da eksilten şeyse, kendiliğinden hissetmelidir (III, 11). Ve bedene eşlik eden çaba ya da eğilime *arzu* deniyorsa (III, 9, açıklama), bu şekilde tanımlanan fikirler ya da duygular, insanda *duygulanımlar* (*affectus*) ya da çok genel olarak tutkular (*passiones*) denen şeylerdir.

Spinoza'ya göre, üç "temel duygulanım"ın kaynağı budur (III, 11, açıklama): *arzu*, *neşe* (ruha en büyük gücü ve mükemmelliği veren duygu) ve *keder* (ruhun mükemmelliğini azaltan). Tüm öteki duygulanımlar, bunlardan hareketle tanımlanırlar: özellikle insanın belli bir parçasıyla ilişkilendirilen neşe ve hüznün gibi *zevk* ve *acı* (*agy.*); bir dış neden fikriyle birlikte neşe ya da hüznün gibi *sevgi* ve *nefret* (III, 13, açıklama); ortaya çıkışı kuşkulu gözükken bir şeye bağlı neşe ya da değişken hüznün gibi *umut* ve *korku* (III, 18, açıklama); nefret ettiğimiz kimseye kötülük yapma çabası gibi *öfke* (III, 40, sonuç. 2, açıklama) vb. Ama bu üç temel duygulanım, en azından *imgelem*'in işleyişine bağlı olması açısından, duygusal yaşamın bütün dinamiğinin gerçek anlamda ortaya çıkarılabilmesi için yeterli değildir. Ruhta belli bir neşe ya da keder ve dolayısıyla da belli bir arzu ya da tiksinti oluşturacak olan, bedeninin etki gücünü artıran ya da azaltan dış şeylerin eyleminden çok, daha genel olarak bu şeylerin *imgelemi*'dir (III, 12-13). Onlara benzeyen ya da özellikle bizim sevdiğimiz ya da nefret ettiğimiz şeylerin başka insanlarla paylaşılabiliyor olmalarına veya tek bir insanın özelliği olmamalarına göre, neşe ya da keder veren şeylerin hayal edilmesi konusunda da aynı şey söz konusudur. Descartes *Passions*'da (Tutkular) bu farklı ilişkilerin oluşturduğu farklı neşe ve hüznün türlerinin bir dökümünü çıkartmak istemiştir. Spinoza da bu bağlamda sadece sistemi tamamlamakla yetinmez: Duygulanımların tahrik edilmesi bağlamında burada sunulan çeşitli durumlarla ilgili düzen, bu duygulanımların birbirlerine göre nasıl doğduklarını, nasıl değiştiklerini, güçlendiklerini ya da zayıfladıklarını ve tek ve aynı temel eğilimin bütün değişmele-

rini nasıl oluşturduklarını gösterir. “İlk nedenleri aracılığıyla” bu duygulanımların bilinmesiyle (III, 59, açımlama) duygusal yaşam, ruhun “dalgalanmaları” da dahil olmak üzere (III, 17, açımlama), büyük olasılıkla belirli yasalarla yönlendirilmiştir ve dolayısıyla belli bir mekanizmanın koşullarının etkisiyle, yeniden entegre olan sadece insani tutkular değil, bunlardan ayrılması mümkün olmayan davranış biçimleridir.

Duygulanımların ve karşılıklı güçlerinin ortaya çıkmasını belirleyen yasalarda hiçbir biçimde bir istisna söz konusu değildir. Ama bu duygulanımların birbirlerinden doğması ve eylemlerimizi belirlemesi gerekliliği, bizim için zorlayıcı değildir ve bizi mutsuz kılmalarının nedeni, bu duygulanımların özelikle nesneler konusunda tutarsız bilgilerden kaynaklanan *tutkular* olmasıdır (“ilk elden bilgi”, “kanaat” ya da “imgelem”). Bir başka deyişle, zorlayıcılık, tutkularımızı belirleyen algıların sadece “doğanın doğal düzeni”ne göre oluşması, yani gerçek bilgiyi karakterize eden entelektüel gerekliliğe göre değil, bizim egemen olamadığımız rastlantılara ya da olaylara göre ortaya çıkmaları olgusuna bağlıdır. Ama ruhtaki tutkuların işlevi, kısmen ruhun kendisinin yol açtığı tutarsız duygular doğurtmak olsa da (III, tanım 1 ve 2), uygunsuz fikirlerinden (tam anlamıyla neden olduğu ve dolayısıyla gücüne bağlı olan ya da sadece özünü izleyen) iki karakteristiğin bağlı olduğu bazı duygulanımların doğması da (III, 58) kesinlikle ihtimal dahilindedir, hatta gereklidir.

Öncelikle bunlar, tutkular gibi bedenın ve ruhun gücünün rastlantısal bir biçimde artması ya da azalmasının bir ifadesi değildir. Bunlar mutlaka sürekli bir *etkinlik* içinde ortaya çıkan biçimleriyle, ruhun –ve bedenın– etkin gücünü ve mükemmelliğini ifade ederler.

Aynı şekilde, özellikle pozitifler. Kendi eylem gücünü dikkate alan ruh, bu özelliğiyle neşelidir (III, 53); bu ruhtaki hüzün sadece dış şeyleri hznlendirme özelliği taşır ki bu da onun kendi güçsüzlüğünü düşünmesini zorunlu kılar (III, 55). Ve biz, sadece, genel olarak bize hüzün veren ya da beklentilerimizi boşa çıkaran şeylere kötü deriz (IV, nsz). Uygun fi-

kirleri olmayan ruhun ise, kötü olan hiçbir şeyle doğrudan ilişkisi yoktur, o, sadece *kendi içinde her zaman iyi olan* bir gerçeklikle ilişkilidir. Dolayısıyla uygun bilgiden doğan duygulanımlar arasında hiçbir “hüzünlü tutku” yoktur (bedeni etkileme gücünü azaltan şeylerle ilişkileri dışında, bu gücü ve ruhun gücünü *kendiliklerinden azaltan* nefret, kıskançlık, korku, öfke vb.). Tersine, bunların tümü neşe ve arzuya indirgenecektir (III, 59).

Böylelikle Spinoza’da özgürlük, sağlık, mutluluk ve ruhun selameti ilkesi biçimlenmiş olur: Ruh nesnelerle ilgili olarak uygun düşünceler oluşturdukça, doğayı ve kendi gücünü çok daha iyi tanıyacaktır, özellikle ölüm korkusu gibi kötü duygulanımlardan daha az etkilenecektir (V, 38). Bunun için, kendi doğurma biçimine sahip olan bu bilginin, Tanrı olan en yüce amacına ulaşması yeterlidir. Oysa belli bir açıdan bakıldığında, “Tanrının sonsuz özü sonsuzluğu”, bütünüyle bir cisim ve özel bir şey fikri içinde yer alır (II, 45). Bir anlamda, bunları yeniden bulmak yeterlidir. “Tanrının bazı nitelikleriyle ilgili uygun fikirlerden nesnelerin özüyle ilgili uygun bilgiye giden” *üçüncü düzey bilgi*’ye ulaşan (V, 25) ruhta en önemli rolü, Tanrı sevgisi oynar (V, 16). Bu sevgiden, “ruhun en yüce tatmini” doğacaktır (V, 37). “Bu nitelikleriyle bilge kişinin ruhunun kararması zordur, ama kendisinin, Tanrının ve belli bir sonsuzluk gerekliliğine göre nesnelerin bilincindedir ve sürekli var olur ve ruhu her zaman gerçek anlamda tatmin içindedir” (V, 42, açıklama).

Ortak bir özellik olan varlığın sürdürülmesi çabası ve insan ruhunun Tanrının sonsuz anlığıyla entegre olduğu bilgelik arasında hiçbir kopma söz konusu olamaz. İnsanın özgürlüğü ve mutsuzluğu hiçbir biçimde kendi doğası dışında bir yasaya itaat edebilmesine (iradesinin gücü ya da tanrının inayetiyle) bağlı değildir. İnsan, doğası gereği kendisine yararlı olabileceğine inandığı ve “iyi” dediği şeyi arar, buna karşılık “kötü” olduğuna inandığı şeyden nefret eder (IV, 19). Fakat insan, arayışını, genellikle “doğanın doğal düzeni”ne, yani rastlantılara göre imgeleminin yönlendirmesine göre yapar. Burada söz konu-

su olan, sadece, hiçbir şeyin kesinlikle iyi ya da kötü olmadığını kabul etmektir (hatta “neyin gerçek bilgiye götürdüğünü ya da bizdeki gerçek bilgiyi neyin engellediğini de bilemeyiz” [IV, 27]). Dolayısıyla doğamızın bizi itmesiyle ve aklımızın yönetmesiyle “özel bir yararın araştırılması”, bu bilgide, yani Tanrı bilgisinde gerçek amacına ulaşabilir. Oysa “kanıtlamaların kendileri olan” “ruhun gözleri” sayesinde girmek ve ilerlemek mümkün olsa da, bu bilgide kanıtlama büyük olasılıkla *Ethica* aracılığıyla yapılmıştır (V, 23, açıklama). Burada gerekli olan karar, sadece duygularımızın deneyinden gelebilir (A.D.Ü.’nin başında gösterildiği gibi) ve eğer bir güç gerekiyorsa, bu güç, uygun fikirlerin zihinde amaçlarını ifade ettikleri güçtür.

Özgür bir Devlet nasıl olur?

Spinozacı öğretisi, siyaset alanında derin Macchiavelli ve Hobbes okumalarının izlerini taşır. Aynı türden bir gerçekçilik iddiasındadır (*Tractatus Politicus* [Devlet Üzerine İnceleme], 1. Bölüm) ve örtük bir biçimde *Leviathan* öğretisini tartışır. Spinoza ve Hobbes’a göre, insanların doğal koşullarında “doğal hakları”, yapmaya hakları olan her şeyi kapsar (*Devlet Üzerine İnceleme* [D.Ü.I], II, § 4 ve 8). Spinoza’ya göre, tutkularının esiri olan insanlar “doğaları gereği birbirlerine düşman olsalar da” (§14) “yardımlaşma olmadan hayatlarını sürdüremeyecekleri ve ruhlarını geliştiremeyecekleri” gerçeği (§15), onlarda birleşme özlemi doğurur ve böylelikle insan ortak haklara kavuşur, doğa üstünde daha etkili olur. “Sayı gücünün tanımladığı bu hak”, “genel irade aracılığıyla devlet işlerini düzenleyen” elindeki “devlet gücü”yle örtüşür (§17) ve bu egemen güç, toplumda neyin iyi neyin kötü olduğuna karar verir; öyle ki toplum dışında günah söz konusu olamaz, doğru ya da yanlış bir şey de olamaz (§ 19; bkz. *Eth.* IV, 37). Dolayısıyla herkesin kendine özgü doğal koşulları, sivil koşullarda ortadan kalkar, ama bu durumda, Hobbes’un söylediklerinin tersine, “herkesin doğal hakkı kaybolmaz” (III, 3). Herkes kendisine yararlı olanı kendisi değerlendirir ve sadece kendi çıkarı ve kendi yararı doğrul-

tusunda davranır. Bir egemen tarafından ve bireylere göre çok daha etkili bir biçimde uygulanan bir ortak güç kurumu da, insanların mutlak gücünden bir şey eksiltmez.

Hobbes'a göre, onda, uyumlu ve düzenli ve toplumun korunmasına yönelik belli bir ortak akli izlemek, çok daha açık bir biçimde hükümdara düşer. Çünkü "gerçek anlamda toplumun hiçbir yasayla ve kuralla bağlı olmasa ve yanlışa düşmesi mümkün olmasa da" şunu söylemek mümkündür: "Toplum, kendi yıkımı, eylemlerinin sonucu olacak şekilde davrandığında ya da davranılmasına izin verdiğinde yanlışa düşer" (IV, 4). "Başkaldırı nedenlerinin yok edilmediği ve her zaman savaş tehlikesinin bulunduğu, yasaların her zaman ihlal edildiği bir ortam, doğal durumdan çok farklı değildir" (V, 2). Tersine, "akla dayanan ve akılla yönetilen bir toplum, en güçlü ve sadece kendisine bağımlı olan toplumdur" (IV, 4); aynı zamanda da kesinlikle mükemmel toplumdur; "tam anlamıyla insani bir yaşamın sürdürüldüğü toplumdur" (V, 5).

Bu çok önemli koşul dolayısıyla, Spinoza demokrasiyi tüm öteki rejimlere tercih eder. Tek bir insanın egemen gücü üstlenebilmesi mümkün değildir (VI, 5) ve aristokratik bir toplumun üyeleri, genellikle aynı toplumsal kurtuluş kaygısıyla yönetilmezler (XI, 2). *Politik İnceleme (P.I)*, işi, bu demokrasinin irdelenmesi ve anlaşmanın sürdürülmesine en çok yardımcı olan en temkinli monarşik ve aristokratik kurumların kesin tablosunu çıkarma aşamasına kadar kadar getirmiştir. Ama Spinoza, öncelikle *A.D.Ü.I.*'nin temelini hatırlatma konusu üstünde durur: "Gerçek bilgi ve Tanrı sevgisi kimsenin egemenliğine boyun eğmez; iyilik ve insalık da başkasına bağımlı değildir." Dolayısıyla egemen güç ancak "huzur ve kamusal düzeni bozmaması gereken" dış kültü yönetebilir (III, 10). Ayrıca şunu da kabul etmek gerekir ki bunu sadece egemen güç başarabilir ve bu bağlamda, kült yöneticilerinin elinde kesinlikle hiçbir güç olmamalıdır. Devletin, kurum olarak amacı, vatandaşların güvenlik ve huzurudur, ama bu güvenliğin bedeli kölelik, keyfi yönetim ve özgür düşüncenin bastırılması olamaz. Bu güvenlik ve huzur, tersine, en yüksek düzeydedir ve burada "herkes iste-

diğini düşünmekte ve düşündüğünü söylemekte özgürdür” öyle ki “devletin amacı, son tahlilde, özgürlüktür” (A.D.Ül. XX).

Siyasal kurumun içinde yer alan, bununla birlikte kesinlikle normatif olan bir rasyonalitenin Spinozacı yeniden oluşumunun eksiksiz ve inandırıcı olup olmadığının da sorgulanması gerekir. P.I.’nin giriş bölümü, *Ethica*’ya göre biraz daha alt düzeyde, son derece zor ve kimi zaman karmaşık eliptik formülasyonları çok önemli yorum çalışmaları gerektiren kavramsal bir yapıya sahiptir. Ama her halükarda, sözgelimi A.D.Ül.’nin son bölümündeki son derece aydınlatıcı sayfaların, üretilmiş olan özgür düşünce (her türlü zorbalığı karşı) hak ve gerekliliklerinin en yetkin olumlamalarından biri olduğunu da gözden kaçırmamak gerekir. Bu bağlamda, Spinozacı düşünce, genel olarak metafizik yapısından çok, eleştirel boyutu içinde sonsuz bir niteliğe ulaşacaktır.

Malebranche

Yaşamı ve yapıtları

Kralın hazinedarının oğlu olan ve 5 Ağustos 1638’de Paris’te doğan Nicolas Malebranche, Oratoire Tarikatı’na girdi. 1664’te papaz oldu. Aynı yıl Quartier Latin’de Descartes’in, yeni yayımlanmış *Traité de l’Homme*’unu okudu. Bu kitap büyük olasılıkla onun için gerçek bir esin kaynağı oldu; felsefi eğilimi bu kitapla belirlendi. Çalışmalarına hız veren Malebranche, büyük projesini (yeni fizik, gerçek din ve genel olarak da felsefi akıl ve Kutsal Kitap arasında tam bir uyum sağlamak) gerçekleştirmek için çok çaba harcadı.

1674’te Hakikatin Araştırılması (*De la recherche de la vérité où l’on traite de la nature de l’esprit de l’homme et de l’usage qu’il doit en faire pour éviter l’erreur dans les sciences* [c.II, 1675; c. III; Açıklamalar, 1678]) başlıklı en önemli yapıtının birinci cildi yayımlandı. Malebranche’in son derece etkili felsefi üretiminin başlıca ürünleri *Conversations chrétiennes* (Hristiyanca Konuşmalar [1677]), *Traité de la nature et de la grâce* (Tabiat ve

Tanrı Yardımı Üstüne İnceleme [1680]), *Méditaitons chrétiennes* (Hıristiyan ve Metafizik Düşünceler [1683]), *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*'dur (Metafizik ve Din üstüne incelemeler [1688]). Önemli bir düşünür olarak kabul edilen (özellikle Arnauld'yla polemiklerine rağmen ya da polemikleri sebebiyle) Malebranche, 1699'da Bilimler Akademisi'ne seçildi. 13 Ekim 1715'te öldü.

Din ve felsefe

İnsan düşüncesi, bir yandan bağımlı olduğu Yaraticısıyla, bir yandan da bedeniyle ve bedensel unsurlarla birleşmiştir. Ama Adem'in günah işlemesinden sonra ikinci birlik güçlenmiş, birincisi zayıflamış ve "sadece yürekleri temiz ve düşünceleri aydınlık olan insanlar tarafından hissedilmiştir" Malebranche'ın en önemli projesi, düşünceyi bütünüyle Tanrıyla birlik bilinci içinde yeniden oluşturmaktır. Oratoire tinselliğiyle eğitilmiş olan ve Aziz Augustinus'tan etkilenen Malebranche tam bir filozoftur. Ona göre, felsefi akıl yürütmeleri, sadece Hıristiyanlığın ortaya çıkardığı gerçekler yönlendirebilir ve gerçek felsefenin amacı da bunları yeniden bulmak olmalıdır. Bununla birlikte, düşünceyi geliştiren ve iç dünyayı düzenleyen, "aklın" aydınlığıdır ve Malebranche, irdelediği bütün konularda aklın bu saf ışığını bulmaya çalışmıştır.

Descartes'a olan ilgisi de bu özelliğiyle açıklanabilir. Malebranche, Descartes'tan birçok tema almıştır, ama bunlar arasında iki ya da üç ilke çok önemlidir. Birincisi yöntemle ilgilidir; buna göre "gerçeği, yanılgıya düşmekten korkmadan" (dinin gizemleri dışında) aramak, "akıl yürütmelerde her zaman açık seçik olmak gerekir"; bir başka deyişle, "sadece açık seçik bilgisine sahip olduğumuz şeyler konusunda akıl yürütmemiz gerekir" (*Hakikatin Araştırılması* [H.A.] VI, II, I). İkincisi metafizikle ve ruh ve cisim farklılığıyla ilgilidir ve Malebranche bunun yeterince açık seçik biçimde ancak "birkaç yıldan beri" anlaşılabilmiş olduğunu söylemiştir (H.A., Önsöz). Ruh ve cisim birbirlerinden bütünüyle farklı iki tözdür; birinin özü düşün-

ceyle ilgilidir; öbürü bütününü yer kaplamayla ve çeşitli biçimleri ve hareketleri algılamayla ilgilidir. Düzenlenmiş, yapılandırılmış cisimlerde ve bütün evrende, cisim bütününü mekanik biçimdedir (üçüncü ilke) ve Tanrı iradesiyle ortaya çıkmış az sayıda kurala göre düzenlenmiştir. Bu ilkelerin çok güçlü etkileri neticesinde, Malebranche rasyonalitesinin kartezyen rasyonaliteyle çok sıkı ilişki içinde olduğu görülür; fakat öte yandan, Malebranche'ta kartezyen ilkelerin tamamı belli bir genel perspektif kaymasından etkilenmiştir.

Bu bağlamda, yeni ruh ve beden ayrımı örnek gösterilebilir. Descartes, temel *Cogito* deneyiminden hareketle, insan ruhunun “bedenden daha kolay tanınabileceği”ni söylüyordu. Malebranche'ta, daha çok tersine bir durum söz konusudur: bütün özellikleri ve değişimleri “mesafe ilişkileri”yle ilgili olan ve yer kaplayan, biçimi olan ve hareketli bir tözü açık seçik biçimde tanırız ve yer kaplama durumuyla ilgili hiçbir şeyi düşünmeden ruhumuzu düşünebildiğimizden, bu ruhun bütününü tinsel ve maddedışı bir töz olduğundan emin olabiliriz. Bununla birlikte (H.A., III, II, VII, IV; XI, Açıklamalar vb.) ruhumuz konusunda yer kaplama durumu kadar açık seçik bir fikrimiz yoktur. Onun özelliklerini ancak çıkarsama yoluyla tanıyabiliriz; bunları deneyle öğrenmemiz gerekir ve ancak “bilinç ya da iç duygular” aracılığıyla tanıyabiliriz (bunlara belli ölçüde ruhun özgürlüğü ve ölümsüzlüğünün çıkarılabildiği tinselliği de dahildir). Ruhumuz düşünür, yani duyar, hayal eder, hisseder, arzu eder, açıklar vb., ama biz duymak, hayal etmek, hissetmek, arzu etmek, açıklamak gibi olguların ne olduğunu açık seçik bir biçimde söyleyemeyiz. Bu anlamda “kendi kendimizin karanlığından başka bir şey değiliz” ve kesinlikle “kendimizi bilmeyiz”

Malebranche açısından bunu belirtmek, sadece ruhun kendisiyle ve “kendi” özellikleriyle ilişkisine, Descartes'ın çok az üstünde durduğu bir özelliği atfetmek değildir; söz konusu olan, ruhun, kendisinden hareketle her şeyi bilebileceğini reddetmektir. Bazı kartezyen formüllerin düşündürttüğü gibi, ruh, kendisini ya da kendisinde bulduklarını düşünerek geri ka-

lan her şeyi tanıyamaz. Bizde olan şeylerle ilgilenmemiz, sadece, içinden çıkılması mümkün olmayan karanlık bir veriyi (düşüncelerimizin “formel gerçekliği” verisi) keşfetmemizi sağlar. Tersine, şunu söylememiz gerekir: *İnsan ruhu kendi başına kendi ışığı değildir*, kendi dünyası da değildir. Eğer aklının biraz mükemmel olması ve fikirlerinin biraz tutarlı olması isteniyorsa, bunların ruhun özellikleri olduklarını düşünmemek gerekir ve Yaratıcıya bırakılması uygundur. Aklımız –Aziz Augustinus’un belirttiği gibi– Tanrının bizi aydınlattığı evrensel akıldan başka bir şey değildir, ruhumuzu içten aydınlatan Tanrı kelimidir; fikirlerimiz, daha sonra göreceğimiz gibi, Tanrının bizde keşfettiği fikirlerden başka bir şey değildir ve bunlar, her şeyden önce ebediyen kendi “tözleri içinde” bulunurlar. Sınırsız, “hiçbir kısıtlama”ya tâbi olmayan, mükemmel varlık, yani Tanrı, Malbranche’ta Descartes’a göre daha az kanıta gereksinim duyan bir varlıktır. Bu Tanrının var olması bir tür kesinliktir ve “sonsuzluğunun özünün varoluşu olmaksızın, varlık fikrinin varlık olmaksızın görülemeyeceği” olgusuna bağlıdır (*Metafizik ve Din Üstüne İncelemeler*, II, V). Tanrı bize kesinlikle cisimlerin fikirlerini gösterdiği gibi, ruhumuzla (kendisinin tanıdığı) ilgili fikrini göstermek istememiştir. “Varlığımızın mükemmellikleri düşüncesiyle ruhumuz konusunda açık seçik bir düşünceye sahip olsaydık, geri kalan her şeyi hor göreceğimizi” ve “böylelikle de kesinlikle şeytansı bir gururumuzun ve kibrimizin olacağını” bilmiştir (*Réponse au livre Des vraies et des fausses idées*, XXII). Bizim nesnelerle ilgili bilgimiz bize özgü bir şey değildir; onu “doğal bir ibadet”le Tanrıdan istememiz gerekir.

Tanrı, evrensel neden: Aranedencilik

Kartezyen yer kaplayan töze indirgenmiş bir madde ve katı mekanik kurallarla yönlendirilen bir fizik gerçeklik kavramını benimseyen Malebranche’ın yapabileceği tek şey, “gerçek nitelikler”le ve “tözsel biçimler”le dolu bir doğanın “ilkel” tasarımını ifşa etmektir. Ama Malebranche’a göre, insanın doğa konusundaki yaygın yanılgısı Descartes’ın düşünmüş olduğun-

dan çok daha derindir; çünkü Descartes'ın kendisinin açık seçik biçimde çürütemeyeceğini sandığı şeylerin ötesine uzanır: yaratıkların birbirleri üstünde (cisimlerin birbirleri, cisimlerin ruhlar, ruhların cisimler ve ruhların birbirleri üstündeki etkileri) etkililiği ya da doğrudan nedensellik.

Gerçek neden denilen şey nedir? Descartes'ın kendi ilkeleri ("etkin ve eksiksiz neden içinde en azından sonucu kadar bir gerçeklik bulunması gerekir", *Meditationes* III) ciddiye alınır-sa, bu nedenin, kendi içinde mutlaka şu ya da bu etkiyi üretecek gücü bulundurması gerekir; dolayısıyla sadece bu etkinin üstünde ya da ona eşit bir varlık düzeyine ya da mükemmelliğine sahip olmamalıdır; *kendi içinde onu üretecek şeye sahip olmalı ve onu nasıl üreteceğini bilmelidir*. Bu özellikleri soyutlayarak kafamızda neden ve etkileri konusunda gerçek bir kavram oluşturamayız. Malebranche'a göre, "gerçek nedenin, kendisi ve sonucu arasında gerekli bir bağlantı bulunur" ("Eskilerin felsefesindeki en tehlikeli yanılgı" üzerine, *H.A.*, VI, II, III).

Bu koşullarda hiçbir cismin, bir ruhu *kendiliğinden* etkileyemeyeceğini ve sözelimi (*Convers. Chr.*, I) elimi yakan ateşin beni mutsuz eden acıyı *kendiliğinden* oluşturamayacağını anlamak çok kolaydır; çünkü her şeyden önce üstümde etkisi olan ve benden üstün olan hiçbir şey beni mutlu edemez. İkincisi, bu ateş, bana, kendisinde olmayan bir duyguyu iletemez. Son olarak, bu konuda zaman ve düzey bilgisine sahip değilse, bunu gerçekleştiremez. Bununla birlikte, aynı argümanlar cisimler arasındaki ilişkiye uygulanır: Bir cismin başka bir cisme hareket iletebilmesi için, bu hareketin kendisinde bulunması gerekir ve bu harekete sahip olması, kendiliğinden hareket edebilmesi anlamına gelir. Ama bizde, cisimler ya da madde konusundaki düşüncelerimizde sadece farklı biçimleri ve farklı hareketleri algılama biçimindeki pasif yetenek vardır. Bir cismin hareketinin etkili niceliği, başka bir cismi hareket ettirme gücü ya da bu hareketi iletme gücü saptanabiliyorsa eğer, düşsel bir kendilik algılanır. Nihayet ruh olarak benim, başta kendimin ki olmak üzere, herhangi bir cismi hareket ettirme gücüm var mı? Bunun için bu cisme göre belli bir ontolojik üstünlüğe sa-

hip olmam yeterli değildir; ruhsal olarak gerçekten bu hareketi yapabilmem ve bu hareketin bu cisme nasıl iletilebileceğini kesinlikle bilmem gerekir.

Peki, cisimlerin hareketlerinin ve ruhlardaki değişimlerin gerçek nedeni ne olabilir? “Kesinlikle mükemmel ve kadiri mutlak varlık” olan Tanrıdan başka bir şey olamaz ve dolayısıyla da “bu varlığın bir cismin hareket etmesini istediğini ve bu cismin hareket etmediğini tahayyül etmek mümkün değildir” (H.A, VI, II, III). Ayrıca Tanrının iradesi yaratıkları her an varoluş içinde tutuyorsa, cisimleri hareketli ya da hareketsiz kılan da odur. Hareket eden bir cisim “tanrısal bir eylemle yerinden oynatılan cisimdir” (*Metafizik ve Din Üstüne İncelemeler*, VII, XII). “Bir cismin hareket gücü, onu çeşitli yerlerde tutan Tanrının iradesinin etkinliğinden başka bir şey değildir” (VII, XI) ve “doğanın bütün güçleri, Tanrının her zaman etkin olan iradesinden ibaretir” (H.A., VI, II, III). Hareket halindeki bir cisim hareketsiz bir cisme rastladığında, bu ikinci cisme belli bir hareket veren ve birincisinin de hareketini değiştiren, Tanrıdır; sonuçta kolum onu kaldırmak istediğimde kalkar ve elim ateşe yaklaştığında yanma acısını hissederim. Herhangi bir hareketin ya da olgunun “doğal nedeni” dediğimiz şey “kesinlikle gerçek ya da hakiki bir neden değildir, sadece *rastlantısal bir neden*’dir ve doğanın Yaratıcısını şu ya da bu biçimde, şu ya da bu koşulda davranmaya yönlendirir” (H.A., VI, II, III). Ve bu *rastlantısal neden* tanrısal eylemi belirlese de, Tanrının kendisi üstünde bir gücü ya da otoritesi yoktur: Tanrı, öngördüğü ve yarattığı herhangi bir durumda şu ya da bu biçimde davranma kararını önceden vermiştir. Bütün bunlarda Tanrının eylemi bütünüyle *düzenlidir*; bu, doğaya mal ettiğimiz düzenliliğin aynısıdır, ama böyle bir düzen, özellikle ve kesinlikle Tanrının iradesiyle mümkündür.

Tanrı, fikirlerin yeri

Kartezyen fizik dünya düşüncesi bağlamında yeni rastlantısal nedenler öğretisi, aslında çok az değişiklik getirmiştir: Malebranche öncelikle kartezyen hareket yasalarını yeniden ele

almış ve bunları Leibniz'in etkileri ışığında düzeltmiştir. Ruh ve beden birliği bağlamındaki değişiklik daha belirgindir; çünkü burada insan ruhu doğrudan doğruya bedenle değil, sadece Tanrıyla birleşmiştir; Tanrının yargıları doğrultusunda, kendisindeki "değişmeler" ve bedendeki değişmeler "karşılıklıdır", yani kesinlikle birbirini izler. Bununla birlikte, ruh ve genel olarak ruhla ilgili şeyler konusunda ortaya çıkan dönüşüm daha somuttur. Dünyada meydana gelen bütün hareketlerin gerçek nedeni olan Tanrı, aslında bizim bütün algılarımızın ve duygularımızın da nedenidir. Şu ya da bu fizik koşullarda bize zevk ya da acı veren, Tanrıdır, ama bize ay'ı herhangi bir mesafeden, belli bir renkte gösteren de Tanrıdır; öte yandan dikkatimizi yönelttiğimiz tümüyle rasyonel gerçeklikleri de bize o tanıtır. Ve çok daha olağanüstü bir ilke olan (dolayısıyla Arnauld ve daha sonra da Locke'un şiddetle karşı çıktığı) *Tanrı'da görme* ilkesi bu noktada evrensel bir Tanrı nedenselliği ilkesiyle birleşir.

Bir şeyi açık seçik olarak gördüğümüzde ya da tanıdığımızda, gördüğümüz ya da *doğrudan doğruya* kavradığımız şey aslında kesinlikle dünyada olan bir şey değildir; bunlar sadece nesnelerin *idealar*'ıdır. Ve bu idealar "ruhun eserleri"nin basit ya da saf tasarımları değildir. Biz düşünmesek de kendi özelliklerini (sözgelimi çember) korurlar; bunlar, "ebedî ve gerekli varoluş"a sahip "tinsel varlıklar"dır (*Metafizik ve Din Üstüne İncelemeler* I, V). Bu fikirlerin yeri neresi olabilir? Ne her hâlükârda bizi etkilemesi mümkün olmayan cisimler dünyası olabilir, *ne de* bunların tümünü barındırması mümkün olmayan ve bir kez daha söylemekte yarar gördüğümüz gibi kendi değişimlerini sadece kendisinde fark eden (son derece karmaşık bir biçimde) *ruhumuzun kendisi* olabilir. Dolayısıyla Tanrının her ruhta her an bizi etkileyen sayısız *fikir* yarattığı düşüncesini dışlamak gerekirse, bu fikirler, bize onları bulduran *Tanrının kendisine* kalacak ve "kavranabilir töz"ünde bulunacaklardır.

H.A.'da (III, II, I-VI) tüm öteki hipotezlerin bir araya toplanması ve çürütülmesiyle elde edilen bu öğretiy kesinlikle büyük güçlükler çıkarmaktadır. Bunlardan biri şudur: Descartes'ta

gördüğümüz gibi, ruhun için objesi burada Platoncu gelenek-
teki gibi tekrar nasıl ilişki (ve “vizyon”un kendisi bir metafor-
dan başka bir şey değilse, nasıl bir ilişki) kurabileceğimizi sor-
gulamamız gereken aşkın bir obje olur. Fikirlerin varlığını tan-
rısal “töz”le ve bizim Tanrı kelamına katılımlımızla doğrulayan
(Tanrının kendisinin nesneleri yaratabilmesi için onlar hakkın-
da bir fikre sahip olması gerekir; bu fikirler özlere denk düşer-
ler ve özel şeylerin “arketipleri”ni oluştururlar; sözgelimi ma-
tematik gerçekliklerin Tanrı için de bizim için de aynı olma-
sı gerekir) Malebranche, bu güçlüğü ruhumuzda oluşan şeyle-
rin “karanlıklar”ıyla çözebilecektir. Bu arada başka bir güçlük
de, sadece katıksız kavrama durumlarıyla değil, aynı zamanda
duyumların imgelem ve kavramlarıyla da ilişkili olan (açık se-
çiklik bağlamında) bu “Tanrıda görme” olgusunun yaygınlaş-
masıyla ilgilidir. Nasıl oluyor da “bir köyün ortasında gözleri-
mizi açtığımızda” açık seçik biçimde algıladığımız her şeyi sa-
dece Tanrı sayesinde değil, ama aynı zamanda Tanrının kendi-
sinde görüyoruz? *Metafizik ve Din Üstüne İncelemeler*’deki (I,V)
Théodore gibi, “gördüğümüz güzelliklerin kesinlikle duyulur
güzellikler değil, kavranabilir güzellikler oldukları” nasıl söy-
lenebilir?

Ruhumuzun, hemen hemen tüm algılamaları aracılığıyla bel-
li bir dünyada (“kavranabilir”) yaşaması, ruhumuzun da başka
bir dünyada (maddi ve “kendisinin görmediği”, *agy.*) yaşaması,
Malebranche açısından tam anlamıyla bir paradokstur ve siste-
minin en zor kavramına (*kavranabilir uzam*) başvurularak doğ-
rulanmıştır. *Kavranabilir uzam*, Tanrıda var olan uzam fikridir.
Bu fikir, bu özellikleriyle hiçbir biçimde yer işgal etmez; dolay-
ısıyla bu fikri kendi “töz”ü içinde barındıran Tanrı da uzam de-
ğildir ve dünyada her yerde bulunsa da (ve sonsuzluğuna gö-
re “sonsuzluğunun da ötesinde”, *Metafizik ve Din Üstüne İnce-
lemeler* VIII, IV) cisimler gibi bir yer işgal etmez. Ama bütün ci-
simlerin, bütün figürlerin, olası bütün hareketlerin fikirleri, bu
uzam fikri içinde (“kavranabilir uzam”) bulunurlar ya da oluş-
muşlardır ve biz onları bu konumlarıyla kavrarız: gördüğümüz
ve kesinlikle *maddi olarak değil kavrayış olarak* Tanrıda olan

köy. Bu, elbette bütün zorlukları ortadan kaldırmaz; genel olarak “cisimlerin arketipi” olan uzama ve geometrik özlere göre özel nesnelerin Tanrıdaki durumunun ne olacağı; hareketsiz ve sonsuz kavranabilir bu uzamda hareketlerin hangi biçimde tasarlandığı; son olarak, bizim cisimlere ve bu cisimlerle ilgili fikirlerle mal ettiğimiz nitelikler arasında ne gibi bir ilişki olduğu sorgulanacaktır. Bu son noktada, Malebranche’a göre duyumu-muz bize hissettiğimiz cisimden gelemeyeceğine göre, ancak fi-kirlerin kendilerinin “etkinliği”ne bağlı olabilir: Elimizde bir acı hissettiğimizde *Tanrıda olan bu el fikri bizi bu biçimde etkiler*. Malebranche, zaman zaman bu uç sorunlara ilişkin sıkıntısını da dile getirir. Ama burada amacı, bu zorlukların, bunları kav-rama olanağı veren ilkelerin metafizik kesinliklerinden bir şey eksiltmediğinin altını çizmektir.

Düzen ve Tanrı

Maddi dünyanın bütün hareketlerini oluşturan Tanrı, bizim bütün algılamalarımızı verir, ama bu, *özel iradeler* aracılığıyla oluşmaz. Tanrı bu amaçla her seferinde bazı fırsatlardan (ci-simlerin rastlaşması, aynı zamanda duygu organlarındaki de-ğişimler, bizim kendi irademiz ya da dikkatimizin başka yöne çevrilmesi) yararlanır ve böylelikle kendi “etkinliğini” belirler ve bunu, dünyayı yaratırken getirdiği bazı genel kurallara gö-re yapar. Bu kurallar, olguları yönlendirmekten önce, *kendi tav-rının genel kuralları*’dır. Dolayısıyla aslında sadece *genel irade-ler*’le etkindir ve Leibniz’in iddia ettiği gibi evrensel nedenselli-ğinin “sürekli bir mucize olması” olması çok uzak bir ihtimal-dir. İstisna yani mucize bize inançla açınlanmamışsa, Tanrının, genel tavrını belirleyen kurallardan sapabileceğine inanamayız.

Metafizik açıdan başka türlü-sü mümkün değildir. Tanrı sa-dece “beş-altı bin yıl”dan beri var olan dünyayı yaratmak zo-runda değildi. Ama bu işi, buna karar verdiğinde herhangi bir biçimde yapabilirdi. Bu bağlamda *bilgeliğin gücüne baskın çıktığı kendi mükemmelliklerinin hareketsiz Düzenine* göre “Tanrıda etkin olması” gerekirdi. Peki, sonsuz bilgeliğe sahip bir Tanrı

ne yapar? Olabilecek en mükemmel yapıtı gerçekleştirebilmek için, kendi kararlarını sonsuza kadar çoğaltacağı yerde *müm-kün olabilecek en basit ve en evrensel yollara göre* hareket eder. Dolayısıyla Tanrının eyleminin bütün gizemi, yaratılmış dünyanın (sözgelimi sadece mekaniğin yasalarının açıklayabileceğinden daha sonra doğacak olan bütün canlı varlıkların tohumlarının olduğu bir dünya) ilk baştaki yapısını belirlemekle ilişkilidir; öyle ki az sayıda genel kuralla belirlenmiş, ama bir yığın özel rastlantıyla çeşitlenmiş (tabii ki onun öngördüğü biçimde) kendi “etkinliği”, sonuçta onu olabildiğince yüceltecek olan şeylerin durumunu göz önünde bulundurur.

Öte yandan bu ilke aracılığıyla, dünyadaki bütün eksikliklerin ve düzensizliklerin açıklanması mümkündür. Çünkü Tanrı ancak kendi *tavrının* basitliğinden vazgeçerek yapabileceği şeyi, yani tasarlanması mümkün olan *kesinlikle en mükemmel* dünyayı meydana getirmeyi hedeflememiştir: “Daha mükemmel, ama o kadar verimli olmayan ve daha basit yollardan üretilmiş bir dünya, bizim dünyamız gibi tanrısal niteliklere sahip olmayacaktı” (*Metafizik ve Din Üstüne İncelemeler*, IX, XI). Ucubeler doğuyorsa, çöllere yağmur yağıyorsa, ekinler doluyla tahrip oluyorsa başka türlü mümkün olamayacağı içindir. Bu bağlamda tek istisna doğanın kurallarının basitliğinden vazgeçmek ya da kendi eserini düzelterek kendini yalanlamaktır. *Ahlaksal* düzensizlik konusunda da aynı şey geçerlidir: Kendi hallerine bırakılan insanlara duyuları ve dünya zevkleri egemen oluyorsa, günahlarının ve dinsizliklerinin kaynağı nerededir? İlk insanın “bazı duyulur zevklerin tinsel kapasitesi”ni doldurmasına izin verdiğinden (*Conv. Chr.*, II), Tanrı yaratırken oluşturduğu ruh ve beden birliğinin genel kurallarını askıya almayı ya da kendi lehine değiştirmeyi düşünmemiştir.

Ama kendi içinde düşünüldüğünde, mevcut dünya “ihmal edilmiş bir eser” (*Méd. Chr.* VII, XII) gibi gözükebilir ve bunu da kesinlikle dikkate almak gerekir. Ne fizik gerçekliği içinde düşünülen bu dünya, ne bu dünyadaki insan türü kendi içlerinde Tanrının “eseri”nin son amaçlarıdır. Dünyayı yaratmak zorunda olmayan Tanrı, eserini gerçekten kendine layık kıl-

mak için bir yol bularak bu işi yapmak için “yeterli bir gereke-
çe” bulamamıştır. Oysa tanrısal mükemmelliklerin sonsuz gör-
kemi içinde fizik evren sınırsız da olsa, onu kendiliğinden yü-
celtemez ve hatta bazı zeki yaratıkların yaratıcılarına sunabile-
cekleri “dindışı kült”ün fazla bir önemi olamaz. Eser, Yaratıcı-
sına nasıl layık olabilecektir? Bu ancak, *tanrısal bir kişiliğin ya-
ratılışla birleşmesiyle* ve Tanrı kelamının cisimleşmesiyle müm-
kün olan *insanın tanrısallaşmasıyla* mümkün olacaktır. Tanrı-
nın ilk ve temel amacı bu olmuştur ve Tanrı’nın önce Adem’in
günahıyla “eserinin bozulmasına izin vermesi”nin nedeni, bu
eserin, daha sonra Kilisenin, Babasının onuruna mümkün olan
en görkemli tapınağı oluşturduğu İsa tarafından onarılmasını
ve yüceltilmesini istemesidir. Bu kilisenin üyesi olabilmek an-
cak Tanrısal inayetle mümkündür, ama özellikle (rastlantısal
nedenler sisteminin son unsuru) “insan olarak İsa’nın arzuları”
“bütün lütufların rastlantısal nedenleri”dir ve Tanrı bunları sa-
dece özel iradeler aracılığıyla dağıtmayı istemiştir.

Özgürlük ve düzen sevgisi

İnsan ruhunda etkili olan sadece Tanrıdır ve bizim irademiz
“doğanın yaratıcısının ruha sürekli aktardığı, genel olarak iyiye
doğru izlenim ya da hareket”ten başka bir şey değildir (H.A., I,
I, II). O zaman nasıl oluyor da özgür olabiliyoruz ve bütünüyle
pasif bir kapasite olan “birçok fikri algılayabiliyoruz” ve önce
“birçok eğilimi algılayabilme” yeteneği olarak tanımlanan ira-
denin (agy., I, I, I) “bir anlamda” etkin olabildiği söylenebiliyor
(I, I, II)? Bu soruya, Malebranche sisteminin ilkeleri bile kolay
cevap veremez. Malebranche, ruhun değişimleri ve dolayısıyla
günah içinde “fiziki olan her şeyi Tanrının yaptığını” ifade
ederken (H.A.), tensel zevklerin ağırlığının (“ruhu bölen” zev-
kin yoğunluğuna bağlı olarak”) çok zaman dayanılmaz olduğu-
nu kabul eder. Çoğu zaman, bir şey isterken, bizi o tarafa yön-
lendiren içimizdeki şeyleri bilemeyiz (T. de Morale, I, I V, III).

Ama Malebranche bir yandan da bu özgürlük ilkesini sürekli
ifade etmekten geri durmamıştır. Eğer Tanrının kendisi ruhu-

muza “genel olarak iyiliğe doğru bir hareket” veriyorsa, bu hareketi “hoşuna giden” objelere doğru “yönlendirerek”, çok özel bir iyiliğe doğru “yönlendirme” “gücünü korur (H.A. I, I, II) ve herhangi bir iyiliğe doğru eğilim, bize Tanrının kendisi tarafından verilmişse, Tanrı bizim bu iyiliği kesinlikle *kabullenmemizi* sağlayamaz. Dolayısıyla ruhun herhangi bir iyiliğin keyfi içinde “durması” ve “hareketsiz kalması”nın, tanım olarak olası bir karaktere sahip olmasının (her zaman “daha uzağa gitmek için”, Tanrının kendisi olan evrensel iyi ve gerçeğe doğru giden ruh) yanında, ahlaksal olarak da bu duruşun sorumluluğu tin ya da ruhun kendisine düşer. Bizde tensel zevki dengeleyen tanrı inayeti bile kalpte *algılanmalıdır* ve buna karşılık, “özgürlüğümüze gölge düşüren” tensel zevk ne kadar etkili olursa olsun, bize her zaman yetecek kadar bir özgürlük kalacaktır. İşte böylece ibadet aracılığıyla Tanrımıza yönelebiliriz.

Dolayısıyla bir özgürlüğe sahip olduğumuzu varsayarsam, onun iyi kullanılması nasıl mümkün olacaktır? Bu bağlamda, ahlaksal düzlemde “kesinlikle pişmanlık duymadan sevilemiyorsa bir iyiliği kesinlikle sevmemek” söz konusudur; bunun sonucu “kesinlikle ve mutlaka, sadece Tanrıyı sevmek”tir (H.A., I, II, IV). Bu, zevkten ya da mutluluktan vazgeçmemiz gerektiği anlamına gelmez. İsa’nın lütfu, “zevk” aracılığıyla, bizde duyuların zevkini dengeler. Ama bir yanda gerçek iyilik olan Tanrı, bizim tarafımızdan “içgüdüsel” bir sevgiyle değil, bilgiye dayanan, zihne tam bir özgürlük sunan ve bu özelliğiyle, belli bir zevkten önce değil *sonra gelen* “aydınlık” bir sevgiyle sevmek ister. Öte yandan Tanrıyı bildiğimizden, her şeyi tanrısal iradenin konusu olan *Düzene göre* sevmemiz gerekir. Dolayısıyla Yaratıcıyı her şeyden çok ve yaratılanları da “sevilebilirlik düzeylerine” göre sevmemiz gerekir (T. de M., I, III, X). Merhametle karışan bu *düzen sevgisi* Malebranche ahlakının esasını oluşturur: “Mantığımız var; mükemmelliğimiz akli sevmektir ya da daha doğru düzeni sevmektir”; “bu, düzene itaattir, her anlamda erdem olan tanrının yasasına itaattir”; “mutluluğumuzu Tanrının ellerine bırakalım”, “Tanrı, erdemi kaçınılmaz bir biçimde ödüllendirir” (a.g.y., I, I, XIX-XX). Dönüşüm-

lerini Rousseau ve Kant'ta görebileceğimiz etik amaçlarına kadar Barok Çağ'ın bazilikası olarak tasarlanan bu sistem, en titiz rasyonalizmin eseri ve ifadesidir. Voltaire ve daha sonraki yüzyılın yazarları tarafından tanınan yüceliğiyle alaşağı edilebilir olmuştu, ama kendisini öncelikle, bu büyüleyici tersine çevrilebilirliği içinde oluşturmuştur.

Leibniz

Yaşamı ve yapıtları

Georg Wilhelm Leibniz, 1 Temmuz 1646'da Leipzig'de doğdu. Babası aynı kentin üniversitesinde hukuk ve ahlak dersleri veriyordu. 1661'de bu üniversiteye girdi, eski filozoflarla ilgili bilgisini derinleştirdi ve modernlerin maddeciliğiyle tanıştı. Daha sonra Leana'da matematik ve Altdorf'ta hukuk okudu.

Leibniz 1670'de Mainz Elektorası Yüksek Mahkemesi'ne danışman olarak atandı. Diplomatik görevli olarak dört yıl Paris'te, bir süre de Londra'da kaldı. Bilim dünyasıyla ilişki kurdu ve Newton'la hemen hemen aynı dönemde sonsuz-küçük hesabın ilkelerini buldu. Aralık 1676'da Hannover Dükü'nün teklif ettiği kütüphanecilik görevini üstlendi. Gidiş yolu üzerindeki Hollanda'da Spinoza'yı ziyaret etti. 1685'te Brunswick Sarayı'nın tarihçisi oldu; bu görevi dolayısıyla birçok kez Almanya, İtalya ve Avusturya'ya gitti.

Leibniz bütün Avrupa saraylarında ünlü ve etkiliydi; Berlin Akademisi'nin kurulmasına önayak oldu, Hristiyan Avrupa'nın siyasal ve dinsel birliği konusunda birçok proje üretti, Çar Büyük Petro'nun, daha sonra Avusturya İmparatoru VI. Karl'ın özel danışmanı oldu, ama sonradan giderek gözden düştü. 14 Kasım 1716'da Hannover'de yalnızlık ve sefalet içinde öldü.

Sırayla ya da eşzamanlı olarak hukukçu, matematikçi, filozof ve fizikçi, mühendis, kütüphaneci, tarihçi, diplomat, kralın danışmanı olan Leibniz, muazzam bir külliyyatın sahibidir. 1.100 kişiyle mektuplaşan (15.000 mektup) filozofun yapıtları içinde (Latince, Fransızca, Almanca) binlerce risale, anı yazı-

si, makale, tamamlanmamış deneme, basit notlar bulunur. Buna karşılık, sadece iki büyük yapıtı (Fransızca) vardır: Locke'un *Deneme'sine cevap olan Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (İnsan Anlığı Üstüne Yeni Denemeler [1703-1704; 1765'te yayınlanmıştır]) ve *Théodicée* (1710). Formülasyonları sürekli geliştirilen metafizik sistemi, çok daha kısa yazılarla anlatılmıştır; bu bağlamda özellikle *Discours de métaphysique* (Metafizik Üstüne Konuşma [1686]), *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (Doğanın ve Tözlerin İletişiminin Yeni Sistemi [1695]), *Principes de la nature et de la grâce* (Doğanın ve İlayetin İlkeleri [1714]) ve *Monadoloji* (1714) örnek verilebilir.

Eşsiz bir kavramlar mühendisi olan Leibniz, her yerde sonsuzlar keşfetmiş ve bunları anlatmaya çalışmıştır. Her yerde “yeterli neden ilkesi”ni uygular: Bir şeyin neyse o olması ya da olduğu gibi gerçekleşmesi için her zaman çok kesin bir neden vardır. Her yerde sadece doğru olanın ne olduğunu bulmaya çalışınakla yetinmez, daha önce formüle edilmiş, ama taraflı olan gerçekleri birbirine uydurmak için bir problemin nasıl çözülmesi gerektiğini araştırır. Entelektüel bir yapı gibi gözükken düşüncesinin “yansıtıcı” boyutu Kant'ın yolunu açmıştır.

Gerçeğin hesaplanması

Matematik ile ilgilenmeye geç başlasa da, Leibniz, Descartes gibi matematikçi bir filozoftur; Descartes gibi o da matematiği bir kesinlik ve doğruluk okulu olarak görmüştür. Bununla birlikte, yöntem konusunda Descartes ve Leibniz'in fazla ortak noktaları yoktur. Leibniz, Descartes'ın yapıtlarının önemini kabul eder ve Pascal gibi “yararsız” bulmaz. Fakat Descartes kesinlikle anlaşılamamıştır; bunun nedeni öncelikle kesinlik koşulları konusunda yanılmış ve yaratma ve kanıtlama konusunda gerçek yöntemi bulamamış olmasıdır. Descartes, geometrici olarak sezgi'ye çok fazla önem vermiştir. Bir geometri problemini belli bir bağlantıdan başka bir bağlantıya geçerek çözen düşünce yapısı bu bağlantıları ve sonuçlarını “açık seçik bir biçimde” kavradığını iddia edebilir; bununla birlikte, bu bağlamda açık seçiklik

öznelidir, çünkü içinde bu bağlantıların yer aldığı düzen, biçimsel özellikleri dikkate alınarak kurulmamıştır. Dolayısıyla Descartes her zaman, bir çok şeyi, gerekli kanıtlamayı getirmeden kabul etmiştir ve önyargıdan başka bir şey olmayan birçok ilkeyi gerçek gibi ele almıştır. Bilimlerde gerekli olduğu söylenebilecek *kesinlik*, aslında sadece iki ilkeye dayanabilir: *kavramlar*'ın analitik tanımı ve akıl yürütmede kesin bir formalizmin bulunması. Akıl yürütmek, sezgi yoluyla bir sezgiden başka bir sezgiye geçmek değil (*Kural III*), daha çok, her yerde ve her zaman *hesaplamak*'tır (Hobbes da bunu işaret eder). Bu hesaplama, doğal olarak, doğrudan doğruya nesnelerin kendisi üstünde değil, her zaman belli *önergeler* ve dolayısıyla da sadece çok iyi kurulmuş olması gereken bazı *işaretler* üstünde gerçekleşir. "Ortak mantık"ın kurallarının, önermelerin gerçeklik ölçütleri olarak küçümsenmemeleri gerekir ve "skolastik kanıtlama biçimi genellikle uyumsuz, yetersiz, iyi ayarlanmamış" olsa da, "gerçek mantığa göre, yani konu açısından doluluk gösteren ve sonuçların düzeni ve etkisi açısından açık seçik olan kanıtlama sanatından daha önemli hiçbir şeyin olmadığını" da belirtmek gerekir (*Nouveaux Essais*, IV, XVII, 4).

Leibniz'in çok erken bir dönemde, iki ya da üç ana ilkenin hazır teorisinden yararlanarak oluşturmaya çalıştığı, bu kanıtlama sanatı ya da daha doğrusu, mümkün olabilecek bütün gerçekleri keşfetme ve kanıtlama sanatıdır.

Bu ilkelerin birincisi (*akıl ilkesi*'nin ilk uygulaması) kesinlikle her gerçek önermede bulunur ("S, P'dir biçimi"); bunlarda *yüklem öznenin içinde bulunur*. *Metafizik Üstüne Konuşma 8'e* göre, "her gerçek söylemin nesnelerin doğası içinde bir temeli vardır ve bir önerme özdeş olmadığına yani yüklem *açık seçik biçimde* öznenin içinde bulunmadığına, orada *gücül* olarak yer almalıdır [...]; öyle ki özne kavramını bütünüyle anlayan biri *yüklem*in de ona ait olduğuna karar verecektir" Dolayısıyla bütün gerçekler ilke olarak *analitik*'tir. Hiç kuşkusuz, kavramlarımız yetersiz ve analiz kapasitemiz sınırlı olduğundan, deneylerden ya da tarihten gelen birçok gerçek, bize başka türlü gözükür. Ama *gereklilik* özellikleri taşıyan *akıl*ın gerçekleri konu-

sunda her zaman onları *özdeş* önermeler gibi gösteren önermeler ortaya çıkarılabilir. Kanıtlama çalışması bundan ibarettir ve iyi anlaşıldığı takdirde “bir tanımlar zinciri”ne dönüşür (à *Conring*’e, 19-29 Mart 1678). Fakat bunun için bu önermeleri oluşturan terimlerin analizinin sonsuza kadar gitmemesi gerekir; 1666 tarihli *De Arte Combinatoria*’da anlatılan Leibniz mantığının ikinci ilkesi kesinlikle budur. Bizim bütün kavramlarımız bazı basit ve tanımlanması mümkün olmayan idelere dayanır ve bunların birleştirilmesiyle bir bütünlük oluşturulur. Descartes *Regulae*’de bütün bilgilerimizin bazı basit kavramlarla ve bunların karışması ya da birleşmesiyle ilgili olduğunu söylerken böyle bir ilkeye yaklaşmıştı, ama mantıktan çok ontolojik bir kaygıyla... Buna karşılık Leibniz’e göre, bu ilke doğrudan doğruya ve bütünüyle bir analiz ve kombinatuar programını tanımlar: İçinde tüm öteki kavramların olduğu basit kavramların tanımlanması, bize bir “insani düşünceler alfabesi” verecektir ve buradan hareketle, belli bir öznenin olası tüm yüklemelerini, aynı zamanda da belli bir yüklem için olası tüm özneleri bulmak mümkün olacaktır. Sözgelimi basit ideler olarak (birinci düzey terimler) *nokta*, *uzam*, “*arasında bulunan*”, *kısım*, *bütün*, *sayı*, *çoğulluk* terimlerini alalım: *Aralık* (üçüncü düzey terim) *uzam/içinde/bir bütün* gibi tanımlanır ve bu ilk kavramlar ve kombinezonları, bu olası yüklemelerin bütününe tanımlarlar. Ve bu işlem sadece matematikte uygulanabilen bir işlem değildir; kimyada, tıpta, hukukta, ahlakta, kısacası aklımızın etkin olabileceği her alanda görülür.

Ama hiç kuşkusuz bir basit kavramlar kombinatuarı ilkesi, bu kavramları ve bağlantılarını uygun bir sembolizm içinde açıklama olanağı olmadıkça daha önce bulunmuş bütün gerçeklerin bütünüyle kanıtlanmasına, yeni gerçeklerin bulunmasına olanak vermez. Bu iki bilimdeki gelişmeleri belirleyen, kesinlikle aritmetikte ve cebirde bu tür bir sembolizmin bulunmasıdır ve sonsuz küçük hesabının bulunması, Leibniz’in kendisi tarafından tam bir mükemmellik gibi görülmüştür. Descartes yeni bir dil tasarlamıştır (bkz. à *Mersenne*, 20 Kasım 1629): Bu dilde “bütün düşüncelerimizin olduğu basit kavramlar”

temel karakterler tarafından gösterilecek, her sözcüğün ve her önermenin anlamı son derece saydam bir biçimde ifade edilecekti, ama gerçek felsefe yardımıyla kavranabilecek bu dil asla gerçek anlamda uygulanamazdı ve dolayısıyla insanlara gerçek anlamda yararlı olamazdı. Leibniz bu projeyi *Evrensel karakteristik* adıyla yeniden ele almış ve söz konusu dilin “felsefe mükemmel olmasa da oluşturabileceğini”nin üstünde durmuş ve “böyle bir dilin bildiklerimizinden yararlanma, eksiklerimizi görme, bunların yollarını bulma konusunda, ama özellikle de mantığa bağlı konularda terslikleri yok etme bağlamında olağanüstü bir destek sağlayacağını” belirtmiştir. Algoritmik özünü düşünceye bırakan bu karakteristik, bize, kavramlarımızın olasılığını ve her türlü yargı gerekliliğini doğrudan gösterecektir. Zihnin kapasitesini çok büyük ölçüde artıracak, karmaşık ilişkilerin bir çırpıda kavranmasına olanak sağlayacak, son derece kesin bir biçimde, gerekli tüm aşamalar aracılığıyla, tüm sonuçları, matematiğin toplama ve çıkarması gibi kolayca elde etme olanağı verecektir. İnsanların kabul ettikleri tüm yanlış ilkelere gelen mantık yanlışlarının hızla giderilmesine olanak sağlayacak ve en yararlı değişiklikleri düşünme biçimine ve bunlardan yararlanma biçimine yeniden sokacaktır.

Öte yandan çeşitli disiplinlerin (mantık, matematik, fizik, hukuk, ahlak felsefesi vb.) temel kavramları ve gerçeklerinin analiz ve kanıtlama denemeleriyle dolu ve gerçekten *evrensel bilim* değerinde kabul edilebilecek bir *yaratma sanatı*’nın ilkelelerini tanımlamaya çalıştığı bir “insani düşünceler ansiklopedisi” üstünde çalışan Leibniz, bu temel kavramlar için bir yığın sembolizm (sayısal, geometrik, hiyeroglif, ideogramatik) denemesi yapmıştır. Değişmez sentaks özelliklerini saptamaya çalıştığı ve temel mantıksal biçimlerin dökümünden yararlandığı dillerden hareketle de tersine bir işlem gerçekleştirmiştir. Evrensel bir insanlık dili oluşturmaya yönelik öteki girişimleriyle birlikte bu araştırmalar, sonuçta çok önemli zorlukların varlığını ortaya koymuştur. Fakat bu güçlükler de ilgi çekicidir ve modern mantıkçıların (özellikle B. Russell) gözünde Leibniz, mantığını çok dar bir temele oturtmuş olsa da, formalizm ve ilke gerekli-

liği (Spinoza'dan alınmış ve bütünüyle yeniden irdelenmiştir), mantık ve tin bilimleriyle ilgili yakın dönemli çalışmalarda çok derin izler bırakmıştır.

Madde ve güç

Descartes, Okul mantığını gündeme getirirken yanlış bir tavır alarak formalizm gerekliliğini dışlamış ve “insan zihninin en güzel, hatta en önemli buluşlarından biri olan” Aristotelesçi tasım biçimini küçümsemiştir (N.E., IV, XVII, 4). Aynı şekilde fizikte de “tözel biçimler”in kartezyen reddi, Leibniz'e göre çok aceleye getirilmiştir. Kartezyen fiziğin, cisimlerin özü konusundaki tanımını ve hareket yasalarını formüle etmesi açısından yanlış olmasının nedeni, kesinlikle bu “tözel biçimler” kavramındaki güçlü unsurları ve doğa olgularını açıklama konusunda bunlardan metafizik olarak doyurucu ve fizik olarak doğru biçimde yararlanamamış olmasıdır.

Öncelikle, uzam ve cisim aynı şeyler değildir. Cisimde, yer kaplamadan daha fazla bir şey vardır. Cismin “hammaddesi” *kütle*'dir ve bu kütlenin en önemli özelliği ya da özü, *dışarıya karşı direnç*'tir. Bu nüfuz edilmezlik ya da *antitipi* olmadan, bir cismin etkisiyle başka bir cismin yer değiştirmesi durumunun açıklanması mümkün değildir. Bu özellik kesinlikle kaplanan yerden gelmez; cismin kapladığı yerin kendisinin *direncin yaygınlaşması* olarak tanımlanması gerekir (*Opusc. Sur la nature des corps*, 11 Mayıs 1702). Bununla birlikte, basit olarak uzamın kapladığı yer kavramı *yerin yayılımının* bütünüyle kavranabilir gerçekliğini içinde barındırır.

İkinci olarak (akıl ilkesinin ikinci uygulaması) sadece maddede ve özellikle sadece uzamda gerçek bir birliğin ilkelerini, bir başka deyişle bir cismin tek olmasının nedenini ve tek olarak özelliklerinin nedenini bulmak mümkün değildir. Yer kaplaması ve böylelikle belli bir biçimi ve büyüklüğü olması niçin *böyle* bir biçimi ve *şöyle* bir büyüklüğü olduğunu açıklayamaz. Sadece *edilgin* bir özellik olan nüfuz edilmezlik, ne parçalarının tutarlılığını ne de hareketini açıklar (sadece hareketlili-

ğini açıklayabilir). Ve ona mal edilebilen açık seçik hareketi sadece “algılarımızla ilgili düşsel ve görelî bir şeyi kapsayan” “bir yer değıştirme” olduğundan ve “tümüyle gerçek bir şey” olmadığından (agy., § 18) onu bireyselleştiremez. Dolayısıyla her cisme gerçek bir birlik mal etmek ve özelliklerini, değışikliklerini ve kıvamını anlamak için bu özellikleri taşıyan maddenin (nüfuz edilmeye karşı *antitipi*’yle ve harekete karşı *doğal hareketsizlik*’le direnen) *edilgen* gücüne belli bir *etkin* güç eklemek gerekir. Leibniz bu etkin güçten söz ederken aynı zamanda *biçim*’den ya da *etkin ve hareketli enerji*’den de söz edecektir. Aristoteles’in, ruhu tanımlamak için kullandığı bu son kavramın amacı, bu gücün özellikle “bir ruh gibi” olduğunu belirtmektir: Cisim için “hareket ve hareketsizlik ilkesi”dir ve cismin “eylem kuralı”nı verir. Skolastik “tözel biçim” kavramı, özellikle kendi içinde sadece kütle ya da küme olan bir maddeye tözel birliğini veren bu güçle yeniden değer kazanabilir (bkz. *Syst. Nouveau de la Nature*, 1695, § 3).

Fiziğin bütün ilkeleri de bu gücün metafizik gerçekliğinden hareketle yeniden tanımlanabilir ve tanımlanmalıdır. Çünkü tanımlanmış bu fiziksel koşullarda ona ait olan ve herhangi bir dönemde *belli bir harekette conatus*’u ya da *tandans*’ı olan “türetici” gücü, belli bir cismin ruhu gibi olan ve fizikte doğrudan doğruya ulaşmanın “bir sonuç” getiremeyeceği “ilkel etkin güç”ten (*Opusc.*, 11 Mayıs 1702, § 10) ayırmak uygundur. Ama eylem eğiliminin önündeki engeller kalkar kalkmaz “ölü güç”ten “canlı güç” (şiddetli bir etkinin nedeni) ya da “hareketli eylem” haline gelen bu “türetici ve rastlantısal ya da değışebilen” güç, “her cisimsel töz içinde varlığını sürdüren esas ilk gücün dönüşümü”nden başka bir şey değildir (agy., §8). Basit hareket ilkesiyle ya da cisimlerin yer değıştirmesi ilkesiyle ayırt edilir ve “hareket ettiren güç, hareketle karıştırıldığından”, kartezyenler “hareket yasalarının belirlenmesinde yanılgıya düşmüşlerdir” (agy., § 11). Galileo yasalarının (bkz. *D.M.*, XVII) ve deneylerin gösterdiği gibi, doğada gözlemlenenler, hareketin (kitlenin ve basit hızın sonucu olarak tanımlanan) niceliği değil, *mutlak canlı gücün* (kitle ve hızın karesinin sonucuyla tanımlanan) ya

da hareket ettiren gücün (güç ve zamanın sonucu olarak tanımlanan) bütünlüğüdür. Mutlak güç artabilseydi, nedenden çok daha büyük bir sonuç ortaya çıkardı ki bu durum akla yakın değildir; güç azalabilseydi, “bütünüyle yok olurdu” (*Essai de dynamique*, 1698, § 8). Bu mutlak gücün ya da hareket ettiren eylemin korunması yasası doğanın iki önemli yasasından biri kabul edilmelidir; öteki önemli yasa, sonsuz küçük hesabının kavranmasına çok fazla yardımcı olduğu ve “her değişikliğin belirsiz geçişlerle gerçekleşmesi gerektiğini, bunun kesinlikle sıçramalarla olmamasını” öngören süreklilik yasasıdır (agy., §20). Kartezyenler burada da yanılmışlar ve çarpışma yasalarıyla değişikliklerin sıçramayla oluşabileceklerini varsaymışlardır. Ayrıca sadece bu gücü değil, aynı zamanda her cismin içinde bulunan bu gücün ya da sonsuzca bölünebilen bir maddeden oluşan bu cisimlerin kendi gücünün esnekliğini de değerlendirememişlerdir.

Bu iki yasayla, Leibniz’in her zaman, cisimlerin hareketlerinin incelenmesinde tek belirleyici olduğunu iddia ettiği mekanik bir açıklamanın sınırlarından çıkmak söz konusu değildir. Boşluğu reddeden Leibniz, ayrıca Newtoncu uzaktan eylem ilkesini de reddeder: Çekim “boş bir kavram”dır, “araçsız bir işlem”, “mucizeyle gerçekleştirilmesi gereken yaratıkların doğasıyla ya da saçmalıklara başvurularak açıklanamayan” bir kavramdır (*Corresp. Avec Clarke*, 5. yazı). Descartes’inki gibi mükemmel, rasyonel bir bütünleştirme gerekliliği, böylelikle Leibniz’i yeni bilimin en verimli bazı sezgilerinden uzaklaştıracaktır. Fakat bu “dinamik reformu”yla birlikte ve bu dinamığın kendisi kesinlikle tam bir senteze yer vermese de, hareket yasalarının matematik sistematizasyonunu ve fizik ve matematiğin entegrasyonunu mükemmellik düzeyine çıkaracaktır.

Evrensel uyum

Leibniz, sözgelimi *Témoignage de la nature contre les athées* (Tanrıtanımazlara Karşı Doğanın Tanıklığı [1668]) gibi, fizik üstüne ilk yazılarından başlayarak, kartezyen mekanizmin sandığı kadar uzak olmadığı maddeciliğin olanaksızlığını gös-

termek istemiştir. İçinde, cisimlerin birlik ve eyleminin *nere-*
deyse tinsel bazı ilkelerinin bulunabileceğinin düşünülmedi-
ği bir doğa, aslında doğaya karşıdır: ayrılmaz unsurlardan olu-
şan bir kaos. Dolayısıyla cisimlerin doğasına dair bu metafizik
düşünce, kaçınılmaz bir biçimde, Leibniz sisteminin temelini
oluşturan genel töz öğretisi içinde yayılacak ve derinleşecektir.

Bir cismin birliği, kendi içinde etken bir ilke barındırır. Söz-
gelimi bu eğer maddi kütlesi konusunda bilgi veriyorsa, aynı
gerekliklik, evrendeki bütün tözler için geçerli olacaktır. Daha
yüksek mükemmellik düzeylerinde hayvanlarda da bulunabi-
len *ruhlar* ve düşünen varlıkların *ruhları* aynı bireyselleştirme
işlevine sahiptirler. Birliklerini doğadaki bütün *birleşik tözler*'e
veren bu etkin ve hareketli enerjiler *basit tözler*'dir ve Leibniz'te
monadlar adını alacaklardır. Bazı düşünürlerin yanlış bir yakla-
şımla maddenin bazı parçalarına (atomlar) mal ettikleri bu bö-
lünmezlik ya da gerçek birliği kendi içlerinde barındırmasalar-
dı hiçbir bireşimi gerçekleştiremezlerdi.

Bu *monadların* özelliklerini çok iyi saptamak gerekir.

Öncelikle basit olduklarından, bozulmaları ya da “çözülme-
leri” söz konusu değildir; dolayısıyla bir kez yaratıldıktan sonra
tahrip olmazlar, ama yaratıcı isterse yok olabilirler. Doğada bu-
lunan biçimlerin ya da ruhların *ölmediklerinin* ve düşünen ruh-
ların *ölümsüz* olduklarının gösterilmesi için bu koşul yeterlidir.

İkinci olarak, bu monadik özler basit olmakla birlikte, bi-
reyselleşmişlerdir: Leibniz'in “ayırt edilemeyenler” ilkesine gö-
re, doğada kesinlikle birbirinden bütünüyle aynı olan ve bir iç
farklılık bulmanın mümkün olmadığı iki varlık yoktur (*Mo-*
nadoloji, § 9). Ve aralarında farklılık bulunduğundan ve dola-
yısıyla bu farklılık onların içlerinde kalamayacağından, bun-
lar “bir yığın duygu ve ilişki”yle bireyselleşmişlerdir (§13). Bu
özellikleri büyük olasılıkla birbirlerinden alırlar ya da birbirle-
riyle sürdürürler.

Öte yandan ve üçüncü olarak bu duygular ve ilişkiler kendi
açılarından bütünüyle beklenmedik ya da rastlantısal olamaz-
lar. Bir cismin iç gücü, özellikle tüm fizik koşullarında eylemi-
nin ve davranışının ilkesidir (öyle ki “cisimlerin çarpışmasında

her cisim sadece kendi gerecine göre etkilendir; bu, kendisinde var olan hareketin nedenidir”, S.N.N. §18). Aynı şekilde, genel olarak her monadın kendi içinde, kendi değişimlerinin *dinamik* ilkesi (bazı *çekimlerle* gerçekleşen) bulunur. Bu ilke, bu değişiklikleri, bir özne kavramının gerçeklikle ifade edilecek olan bütün yüklemeleri içermesini isteyen (mantıksal açıdan) aynı gereklilikle sınırsız biçimde belirleyecektir.

Bununla birlikte, her türlü bireysel töz kavramının kendisi, bunun, oluşacak olan her şeyin nedenini ya da tanımını içermesi, bir tözün başka bir töz üstündeki doğrudan ya da “fizik” etkisinin sadece bir görünüş olduğu anlamına gelir: “Bir monadın kendi içinde herhangi bir başka yaratık tarafından <bozulabilmesini ya da değiştirilebilmesini> açıklama olanağı yoktur [...]; monadların pencereleri yoktur ve içlerine bir şey giremez ya da içlerinden çıkamaz” (§). Yaratılmış bir tözün gerçeğiyle ilgili bir şeyin başka bir tözle ilişkisi, burada Malebranche’ta gördüğümüz nedenlerden daha güçlü nedenlerle dışlandığından, karşılıklı eylemlerinin görünüşü ya da olgusu, değişimleri arasında görülen uyum, denklik ya da *armoni*’den kaynaklanır. Bu armoninin kendisi, doğal olarak, rastlantıyla ilişkili değildir. Evreni oluşturan bütün tözleri yaratmadan önce içlerinde oluşabilecek her şeyi bütününüyle bilmiş olan ve onları, geçirecekleri değişimleri *karşılıklı olarak mümkün* ve denk olacak biçimde seçen Yaradan tarafından *önceden kurulmuştur*. Ama bu tavırda sadece bütün değişikliklerin *yasa*’sını oluşturan bireysel bir töz kavramının ya da monadın, “basit bir tözün mevcut durumunun doğal olarak daha önceki durumunun bir uzantısı olduğunu” ve “gelecek vaat ettiğini söylemek yetmez” (§ 22). Aynı zamanda, bu tözlerin her birinin, kendi içinde “ayrı bir dünya ve Tanrı dışındaki her şeyden bağımsız” olduğunu da söylemek gerekir (D.M., § 14).

“Ruhun herhangi bir biçimde olgu olarak varlıkların bütün-lüğünü oluşturduğu” düşüncesi, “eylem halindeki anlığın kendi objeleriyle özdeşleştiğini” söyleyen Aristoteles tarafından kabul edilmiştir (De l’Âme, III, 7-8). Leibniz’te ise, “evrenin sürekli, canlı bir aynası” olan, akıldan yoksun olsa da *monad*’dır (M., § 56). Ve tabii ki her monad ve evrenin öteki parçaları ara-

sında var olması gereken *algı*, *tasarım* ya da *ifade* ilişkisinin, her türlü psikolojik tanım ve her türlü ampirik sınırlamanın dışında kalması gerekir. Leibniz, Arnauld'ya "Bir şey başka bir şeyi açıklar (benim dilimde)" diye yazmıştır. "Söylenebilen iki şey arasında sürekli ve düzenli bir ilişki bulunması, bir perspektif projeksiyonu geometrisini ifade eder. [...] İşte bu ifade her yerde ortaya çıkar; çünkü bütün tözler ötekilere yakınlık duyarlar ve bütün evrende oluşan en küçük bir değişime denk düşen orantılı bir değişim geçirirler" (9 Ekim 1687).

Her monad, yani "metafizik nokta", böylelikle evrende özel bir "görüş açısı"yla tanımlanır. Ve birlik içinde bir çokluğu kucaklayan ve gösteren geçici duruma *algı* denebilirse, her monadın, hiçbir bilinci ya da *algılaması* olamasa da ve hiçbir durumda bu evrenin bütün parçalarını ve olaylarını eşit olarak algılamasa da, bütün evreni *algıladığı* söylenecektir. Ama bu bakımdan monadlar arasında kesinlikle bir hiyerarşi vardır. *Duyguları* olanlar (hayvanlar) "seçkin" ya da "yüksek" algılamalara sahip olacaklar ve bunlarda ayrıca "çıplak monadlar"ın ya da basit etkin ve hareketli enerjilerin sahip olmadıkları bir bellek bulunacaktır (§19 ve 24). Sadece *akıl* ve *düşünceye* sahip mantıklı tinler ya da ruhlar (§29-30), kendileri, Tanrı ve evren hakkında bilgi sahibi olma düzeyine yükseleceklerdir (§29 ve 83). Bu farklı monadlar arasındaki kesinti abartılmamalıdır; bitkisel egemenlikten hayvansal egemenliğe geçiş belirsizdir. Ayrıca "eylemlerimizin dörtte üçünde", "kesinlikle ampirikizdir" ve "vahşi hayvanlar" gibi akılla değil, sadece bellek aracılığıyla davranırız (§28). Ama düşüncelerimizin gelişmesi için duyulur deneyim gerekli olsa da, bizim düşüncemizde de hayvanların ruhunda da kesinlikle başka bir şey vardır: "Duyulardan gelen düşünceler karışıktır", buna karşılık "entelektüel fikirler ve bunlara bağlı gerçekler farklıdır" (N.E. I, I, 11). Neticede, "gerekli gerçekliklerin kaynağı olan entelektüel fikirler kesinlikle duyulardan gelmez" (*agy.*) ve "çoğu zaman nesnelerin doğası konusunda, düşüncelerimiz, ruhumuzun doğasının ve doğuştan gelen fikirlerin tanınmasından ibarettir; bunları kesinlikle dışarıda aramamak gerekir" (I, I, 21).

Algı ve *kavrayış* arasında yeni bir ayrımla ve *karışık* algılamaların yeni bir tanımıyla (belirgin olmayan sonsuz küçük algılamaları kuşatan) monadolojik teori, Leibniz'e insan anlığı teorisi içinde radikal bir doğuştancılık (bütün fikirlerin ruhtan geldiğini iddia eden görüş) ve radikal bir duyumculuk (ruhun öncelikle boş sayfalara benzediğini iddia eden görüş) arasında bir orta yol bulma olanağı sağlar (bkz. D.M., § 26-27). Aynı zamanda ruh ve beden birliğini ön plana çıkarır ve bu bağlamda "fizik etki"yi (Descartes'ın kabul ettiği) ve bu birliğin Malebranche'ta zorunlu olarak bulunduğu "sürekli mucize"yi dışlar. "Ruhta ve her tözde meydana gelen her şey, bu kavramın bir sonucudur" ve fikir ya da ruhun özü düşüncesine göre, "bütün görünüşleri ya da algıları onun kendi doğasından kaynaklanmalıdır" ve *burada tam bir kendiliğindenlik söz konusudur* (agy., §32). Ama bu algılar "bütün evrende olup bitenlere kendiliklerinden cevap verecek şekilde" düzenlenmiş olsalar da, "bağlantı içinde oldukları bedende olup bitenlere daha özel olarak ve daha mükemmel biçimde karşılık verirler; çünkü ruh, belli bir tarzda, kendisiyle öteki bedenlerin ilişkisine göre ve belli bir zaman dilimi içinde evrenin durumunu açıklar" (agy.). Bunun için mutlaka (M., § 63) bedende ve ruhun algılamalarında bir "düzen" olması gerekir, ama bir canlının "organik beden"inin yapay makinelerden farklı ("en küçük parçaları bile sonsuza kadar çalışan bir makine") "bir tür tanrısal alet" olması, bu ilişkinin güvencesi olma bağlamında yeterli gözükmektedir.

Bu teorinin bir yığın önemli sonucu vardır. Sözelimi etkin ve hareketli enerji olmaksızın birlik içinde bir beden yoksa, bedenden tümüyle ayrı ruh ya da monad da yoktur (§72). Dolayısıyla hiçbir hayvan, asla tam anlamıyla yok olmaz; sadece onun ruhu olan monadın "uyku" ya da "uyuşukluk" dönemine girmesiyle birlikte "küçülür". Ayrıca belli bir monadın, merkezini oluşturduğu cisim kitlesi, kesinlikle ve sadece "bir yığın başka monad"dan oluşur (agy., § 3) ve bunlar da "özel bir cisim"e gerek duyarlar. Sözelimi "madde esas olarak her yerde organik olmalıdır" "Hayvan ya da bitkinin veya başka bir canlı organik maddenin bulunmadığı hiçbir madde parçası yoktur" (Consid.

Sur les principes de vie, 1705). Ama böylelikle, her madde metafizik bütünlükler içinde çözümlenme eğilimine girer ve bunlar arasındaki bütün ilişkilerin ideal bir karakteri vardır. Her yerde sadece az ya çok belirgin bir “*ara durum*” söz konusudur ve “*maddenin kendisi bir olgudan başka bir şey değildir, ama bu, monadlardan çıkmış, güçlü bir olgudur*” Bu olgunun temeli olan monadlar arasındaki bağlantı ise doğrudan doğruya “ister yaratılmış ister türev, tüm monadların ürünü olan ilksel birlik ya da basit özgün töz” olan Tanrıdan gelir (M., 47).

Âlemlerin en iyisi

Spinoza ya da Malebranche’ta olduğu gibi, Leibniz’te de Tanrının varlığı kesindir. Biricik ve dünyadan üstün bir Varlığın bulunması gerekir; var olan her şeyin, tüm olaylar zincirinin ve hiçbir şey yerine bir dünya olmasının yüce ve kesin nedeni bu varlıktır. Bu gerekli Varlığın “sınırları olmaması” gerekir, dolayısıyla “olabildiğince çok gerçeğe sahip olması” ve dolayısıyla “mutlaka mükemmel” bir varlık olması gerekir (M., §40-41). Ve bu mutlak mükemmellik, doğal olarak sadece Tanrının yaratmış olması nedeniyle iyi kabul edilmeleri gereken yapıtlarında görülmelidir. Tanrı sonsuz gerçekliklerin kendisini yaratmamıştır ve iyi ve kötünün doğası onun özgür kararının bir sonucu değildir. Gerekli gerçeklikler, idrakinin “iç amacı”dır ve kendi idrakinin ona *en iyi*’yi göstermesine göre, yani belli bir uygunluk ilkesine göre dünyadaki her şeyi yaratmış ve bu dünyayla ilişkili *olası gerçeklikleri* düzenlemiştir. En yüksek düzeyde bulunan ilahi özgürlük, sadece “egemen akla göre mükemmel biçimde davranmakla” ilişkili olabilir (D.M., §3).

Dolayısıyla Malebranche gibi, Tanrının daha iyi bir dünya yaratabileceğini düşünmenin hiçbir anlamı yoktur. Tanrı, dünyayı yaratmak için her şeyi kesinlikle ölçüp bitmiştir. Onun idraki olan bu “olabilirlikler ülkesi”nde nesnelerin bütün olası kavramlarının bütün olası kombinasyonlarından *oluşabilecek bütün dünyaları* mutlaka karşılaşmıştır. Ve sonsuzca *mümkün olabilecek bu dünyalar* içinde mutlaka en iyisi olacak bir dün-

ya bulunduğundan (*Théod.*, § 287), bu mükemmel, en iyi yani “hipotez olarak en basit ve olgu olarak en zengin” dünyayı yaşama katmıştır (*D.M.* § 6). “Gerçekten tatmin olmak için” ve Tanrıyı gerektiği gibi sevmek için gerekli olan budur (*agy.*, § 4).

Bununla birlikte, burada çok önemli iki problem, yani *kötülük* ve *özgürlük* problemi ortaya çıkmaktadır. Başından beri her şey bütünüyle “iyi bir mimar”, “iyi bir aile babası”, “yetenekli bir makinist” ve “bilge bir yaratıcı” niteliklerini kendisinde toplayan bir Tanrı tarafından ayarlandıysa (*agy.*, § 5), dünyada bu kötülük niçin yaşanıyor? Ve Tanrı eğer dünyayı yaratmadan önce dünyayı oluşturan tüm bireysel töz kavramlarında olabilecek her şeyi, bunların yapabilecekleri her şeyi görmüşse, nasıl oluyor da düşünen yaratıklar iyi ya da kötü olan şeyleri özgürce yapıyorlar? Bunlar çok eski dönemde ortaya çıkmış zorluklardır: Leibniz’in *Théodicée* ya da Tanrının doğrulanması dediği şeyle ilgili ilk problem, ilk Kilise Babalarına kadar dayanır; ikincisi Yunanlara kadar gider ve –sürekliliğin oluşmasıyla– insan aklının sürekli şaşırdığı iki “labirent”ten birini oluşturur. Bununla birlikte, bu zorlukların en yüksek keskinlik düzeyine ulaştıkları yer burası olmuştur.

Problem, kötülük bağlamında gerçek boyutlarıyla ele alınmalıdır. Yaratılanların eksikliğinden kaynaklanan *metafizik* kötülük, çok kesin sınırlılıkları dolayısıyla kaçınılmazdır. Algı problematiğinde yaratılanların *alıcılıkları*’yla ilgili olan bu sınırlılıktan günahın *ahlaksal* kötülüğü doğar; çünkü “irade bizim iyilikle olan duygularımızla orantılıdır ve bunun sonucu olarak da baskın çıkar” (*Théod.*, § 287). Acılarla ve sefaletlerle ilgili olan *fizik* kötülük ilk ikisinin bir sonucudur. Tanrı hiçbir biçimde kötülüğün doğrudan nedeni değildir; çünkü bu kötülük kesinlikle mutlak bir iradede gelmez, birtakım algılarla ve iştahlarla donattığı herhangi bir bireyin “tam anlamıyla uyumunun” sağlanmasının bir sonucudur (*De l’Origine radicale des choses*, §14). Her halükârda çarpıcılığının görülmesi için tabloda gölgeler bulunması gerekir; zira bu bağlamda “acıyı tatmayan, zevki de hak etmemiştir” (*agy.*, §13) gibi bir düşünce de söz konusudur. Ama düşünülmesi gereken esas sorun, dün-

yada sanıldığı kadar kötülüğün olup olmadığıdır. Gözümüzün önünde bu dünyanın sadece küçük bir parçası vardır, ayrıca bu dünyanın, mevcut bütün kötülüklerin sonucu itibariyle iyi olabileceği düşüncesi doğrultusunda, “sürekli bir gelişme içinde ve bütünyle sınırsız olduğunu” (“daha eksiksiz bir mükemmelliğe doğru giden kestirme bir yol” gibi) kabul etmek gerekir (agy., § 15-16). Sonuç olarak burada felaket olarak nitelenebilecek bir şey de, Yaratıcının yüce bilgeliğinden kuşkulanmamıza neden olacak bir şey de yoktur.

Düşünen yaratıkların özgürlüğü ise, hiçbir gerekçe olmaksızın davranma olasılığıyla aynı şey olabilecek bir *kayıtsızlık* gibi kabul edilemez. Niçin şunu ya da bunu tercih ettiğimizin her zaman farkında olmasak da, her zaman ağır basan bir eğilime göre davranırız. Tercihimizdeki bu *şaşmaz* kararlılık, bu tercihin gerekli olduğu anlamına gelmez ve bu bağlamda söz konusu olan, zıddı çelişki içeren şeylere ait *metafizik* ya da *geometrik* gerekliliktir. Zıt bir tercih *mümkündür*. Ve Tanrının sadece belli bir zamanda şunu değil bunu tercih etmemizi öngörmemiş olması, bizim için *falanca şeyleri tercih etmesi* (sözgelimi öteki olası Adem'lere göre günahkâr Adem'i tercih etmesi) bilinçli eylemlerin sahipleri ve *kişilikli* insanlar olarak sorumluları olduğumuz bu eylemin *olası* karakterini hiçbir biçimde değiştirmez. Öte yandan, başımıza gelecek olanları değiştiremediğimiz için eylemekten ve tercih etmekten vazgeçmemiz de büyük bir tutarsızlıktır (Eskilerin “özensiz argüman”ına göre). Neyin öngörüldüğünü ve neye karar verildiğini bilmediğimizden, biz sadece *ne yapmamız gerektiğini* sormalıyız. Bizi “evrenin basit aynaları” değil “tanrısallık imajları” yapan (M., § 83) aynı bilgi “bizi hükümdarı Tanrı olan evren Cumhuriyeti'nin yurttaşları” yaptığından (D.M., § 12 ve 36) biz sadece “yargılayabildiğimiz kadarıyla Tanrının varsayılan iradesine göre davranabiliriz, bütün gücümüzle bizi ilgilendiren özel iyiliğe katkıda bulunmaya çalışabiliriz” (agy., §4). Böylece Tanrının yüceliğiyle gerçekten ilgili olan bu *Tanrı sitesi* ya da bu *ahlak dünyası*'nın bireyleri olarak rollerimizi oynamış oluruz (M., § 85-86). Ve doğal dünyanın Mimarı Tanrı, ahlak dünyasının Hükümdarı Tanrıyı “her

anlamda tatmin etmek” zorunda olduğundan, “her şeyin iyilerin hayrına olan şeyleri gerçekleştireceğine” inanabiliriz (§ 90).

Bu iyimserlik, çok geçmeden, kabul edilmez ve doğrulanamaz damgası yemiştir; kesinlikle filozofunun karakterine bağlı olmakla birlikte, içinde hiçbir felsefi saflık barındırmamaktadır. Her halükârda, bu formülasyon, muhtemelen Avrupa düşüncesinde bir sayfa daha çevrilmesini sağlamıştır: Reform’la birlikte inayet gizemlerinin etrafında yaşanan parçalanma. Leibniz bu gizemleri hem kabul eder hem de genel yaratış (yaratılış) çerçevesi içinde yok eder ve Malebranche gibi İsa’nın aracılığına başvurmaz. Leibniz iyimserliği, yeni yüzyılın iyimserliğidir ve onunla birlikte, en parlak beyinler çözümleri mümkün olmayan problemleri bırakarak ve her alanda ayrıntılı analizler yaparak, dünyanın gidişatına (*Origine radicale des choses*’ta [Nesnelerin Mutlak Kökeni] daha parlak bir uygarlık gibi gösterilen yöne doğru) katkıda bulunmak istemişlerdir.

KAYNAKÇA

- A. Koyré, *Du monde clos à l’univers infini*, y.b. Gallimard, “Tel”, 1988.
L. Geymonat, *Galilée*, Seuil, Points, 1992.
M. Clavelin, *La Philosophie naturelle de Galilée*, 2. b., Albin Michel, Bibl. de l’Évolution de l’Humanité, 1995.
R. Popkin, *Histoire du scepticisme, d’Érasme à Spinoza*, PUF, 1995.

Descartes

- Œuvres*, éd. Adam-Tannery, 11 cilt, Vrin-CNRS.
Œuvres philosophiques, der. F. Alquié, 3 cilt, Classiques Garnier-Bordas.
Règles pour la direction de l’esprit, Sirven, Vrin-Poche.
Discours de la Méthode et Dioptrique, der. F. de Buzon, Gallimard, Folio-Essais.
Méditations métaphysiques, der. J.-M. ve M. Beyssade, Garnier-Flammarion.
Méditations métaphysiques, çev. M. Beyssade, Livre de Poche.
Principes de la philosophie, I, Vrin-Poche.
Lettre-Préface des Principes de la philosophie, der. D. Moreau, Garnier-Flammarion.
Correspondance avec Elisabeth, der. J.-M. ve M. Beyssade, Garnier-Flammarion.
Les Passions de l’âme, der. G. Rodis-Lewis, Vrin-Poche.

- G. Rodis-Lewis, *Descartes: textes et débats*, Livre de Poche, 1984.
 — *L'Œuvre de Descartes*, 2 cilt, Vrin, 1971.
- P. Guenancia, *Descartes*, Bordas, 1986.
- H. Gouhier, *La Pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, 1962.
- J. Laporte, *Le Rationalisme de Descartes*, PUF, 1945, y.b. 1988.
- M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier, 2 cilt, 1953, y.b. 1991.
- J.-M. Beyssade, *La Philosophie première de Descartes*, Flammarion, 1979.
- J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, 1981; ikinci basım, "Quadrige", 1991.
- M. Kobayashi, *La Philosophie naturelle de Descartes*, Vrin, 1993.
- D. Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago U.P., 1992.
- P. Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*, PUF, 1983.
- D. Kambouchner, *L'Homme des passions*, 2 cilt, Albin Michel, 1995.
 — *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge U.P., 1992.

Spinoza

- Œuvres, der. Ch. Appuhn, 4 cilt, Garnier-Flammarion.
- Éthique, çev. B. Pautrat, Seuil, 1988.
- Œuvres complètes, der. R. Caillois, Gallimard, "Bibl. de la Pléiade"
- V. Delbos, *Le Spinozisme*, Vrin, 1916; y.b.
- L. Brunschwig, *Spinoza et ses contemporains*, y.b. PUF, 1971.
- H. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Harvard U.P. 1934, y.b. 1983.
- P.-F. Moreau, *Spinoza*, Seuil, 1975.
- G. Deleuze, *Spinoza, Philosophie pratique*. Minuit, 1981.
- M. Gueroult, *Spinoza*. 1. Dieu; 2. L'âme, Aubier, 1971 ve 1974.
- P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, PUF (3 cilt, 1994, 1996, 1997).
- P. Cristofolini, *Spinoza, Chemins dans l'Éthique*, PUF-Philosophies, 1996.
- E. Balibar, *Spinoza et la politique*, PUF-Philosophies, 1985.
- S. Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, PUF, 1965.
- Y. Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, Seuil, 1991.
- P.-F. moreau, *Spinoza: l'Expérience et l'éternité*, PUF, 1994.

Malebranche

- Œuvres complètes, A. Robinet yonetiminde, Vrin-CNRS, 20 cilt.
- Œuvres, der. G. Rodis-Lewis, Gallimard, "Bibl. de la Pléiade", 2 cilt.
- Conversations chrétiennes*, suivies des *Entretiens sur la métaphysique et sur la mort*, der. G. Rodis-Lewis, Folio-Essais.
- Traité de Morale*, der. J.-P. Osier, Garnier-Flammarion.

- G. Rodis-Lewis, *Malebranche*, PUF, 1963.
- H. Gouhier, *La Philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Vrin, 1926; ikinci basım, 1948.
- M. Gueroult, *Malebranche*, 3 cilt, Aubier, 1955, 1959.
- M. Gueroult, *Étendue et psychologie chez Malebranche*, y.b. Vrin, 1987.
- F. Alquié, *Le Cartésianisme de Malebranche*, Vrin, 1974.
- A. Robinet, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, Vrin, 1965.

Leibniz

- Monadologie*, avec une étude d E. Boutroux, Livre de Poche.
- Discours de métaphysique et Correspondance avec Amauld*, der. J-B. Rauzy, Pocket-Agora.
- Système nouveau de la nature et autres textes*, der. C. Frémont, Garnier-Flammari-
on. *Principes de la nature et de la grâce et autres textes*, der. C. Frémont, Garni-
er-Flammari-
on.
- Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, der. J. Brunschwig, Garnier-Flamma-
rion.
- Essais de théodicée*, der. J. Brunschwig, Garnier-Flammari-
on.
- Le Droit de la raison*, der. R. Sève, Vrin.
- Y. Belaval, *Leibniz: Initiation à sa philosophie*, Vrin, 1962.
- Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, 1960, y.b. "Tel"
- M. Serres, *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, PUF, 1968, y.b. 1982.
- L. Couturat, *La Logique de Leibniz*, Alcan, 1901, réimpr. Olms, 1985.
- M. Gueroult, *Leibniz: dynamique et métaphysique*, Aubier, 1967.
- F. Duchesneau, *Leibniz et la méthode de la science*, PUF, 1993.
- *La Dynamique de Leibniz*, Vrin, 1994.
- M.-N. Dumas, *La Pensée de la vie chez Leibniz*, Vrin, 1975.
- R. Sève, *Leibniz et l'école moderne du droit naturel*, PUF, 1989. *The Cambridge Com-
panion to Leibniz*, Cambridge U.P., 1994.

Modern Siyaset Kuramı: Hobbes ve Locke

France Farago

Giriş

Jacqueline Russ

Hobbes, *Leviathan*'da (1651) siyaset bilimini güçlü temelle-re oturtmak istemiştir. Bu İngiliz filozof, bireylerin doğasın-dan hareket etmiş, insanın doğal olarak sosyal olduğunu varsayan geleneksel düşünceyi (Helen kökenli) reddetmiş, insanların bir devlet içinde örgütlenmeden önceki doğal durumlarının savaş olduğunu göstermiştir. İnsanları barış yapmaya ve birliği ön plana çıkarmaya götüren, aklın yasasıdır. Devletin siyasal gücü, hayvanı insana dönüştürür ve sonuçta ilk barbarlık durumuna egemen olunur, sosyal dinamik sağlanır.

Locke'un siyaset teorisi de aynı derecede temeldir. Doğal durum, karakteri doğal hukuk olan bir barış durumuysa, başkasının özgürlüğüne zarar vermeyi yasaklasa da bir güvensizlik halini sürdürür. İnsanlar sosyal bir anlaşma temeli üstünde bir komünote oluştururlar. Bu anlaşma bireysel özgürlüklere ve mülkiyete saygıyı yok etmemelidir. *Siyasal liberalizmin kurucusu* Locke, güçler ayrılığı ilkesini savunmuştur.

Genel olarak, 17 yüzyılda hukuk sekülerleşmiş ve ilahi dü-zenden ayrılmıştır. Siyasal kavramların sekülerleşmesi bu dönemin önemli verilerinden biridir.

Thomas Hobbes (1588-1679)

Hobbes, Macchiavelli'den sonra, devletin gücünü her türlü aşkınlıktan uzaklaşmış, insan doğasındaki ilkelere dayandırmak isteyen siyasal düşüncenin sekülerleşmesini başlatan filozoftur. 14. yüzyıldaki Wycliffe Reformu'yla ilgili dinsel çatışmalarla bağlantılı siyasal çalkantılar ve kargaşalar döneminde dünyaya gelmiştir. Wycliffe, Kilise ile Devletin ayrılmasından yanaydı; ancak İngiltere başka bir yol benimsemiştir: Anglikanizm, Roma Kilisesi'nden manevi gücün cismani güce üstünlüğü anlayışını almış, VIII. Henry'nin getirdiği Krallığın Önceliği ön plana çıkartılmış (1534), böylelikle Ortaçağ düzeni yıkılmıştır. Ama ilahi hakkın mutlak monarşisini isteyen Stuartların, Tudorların yerini almalarından sonra ülkeye huzur gelmemiştir. 1642'de I. Charles Stuart ile Püritenlerin çoğunlukta olduğu Parlamento arasında savaş başlamış, daha sonra Cromwell'in Parlamento Ordusu tarafından yenilen kralın boynu vurulmuştur (1649). Hobbes'un önemli yapıtı *Leviathan* yayımlandığında, Cumhuriyet (*Commonwealth*) olan İngiltere'nin tahtında Cromwell vardır. Hobbes'un en önemli amacı, bir devlet öğretisi oluşturmaktır. Düşüncesi krize yol açmıştır, ama bu kriz, hiçbir şeyi olaylara bağlamayan ve insan doğasının evrensel yapısının irdelenmesinin üstüne çıkan bir bilimle aşılmıştır. Burada söz konusu olan, insanı, yapay sivil düzeni (insanı kurtarabilecek tek şey) kurabilecek akli aracılığıyla, saf doğasının mahkûm ettiği trajik kaostan kurtarmaktır.

Hobbes'un başlıca yapıtları *Elements of Law* (Tabiat ve Siyaset Kanunun Unsurları [1640]), *De cive* (Yurttaş Üzerine [1642]), *Treatise on Human Nature* (İnsan Doğası Üzerine İnceleme [1650]), *Logic* (Mantık), *De Corpore* (Cisim Üzerine [1655]) ve *De Homine*'dir (İnsan Üzerine [1658]). Hobbes, yaşamının sonuna doğru *Behemoth*'ta, İngiltere iç savaşını, Parlamento'nun yasama iddiaları, meclisleri için yerel ve ulusal bir yönetim isteyen ve merkezî iktidarı dağıtan Presbiteryenlerin dinsel talepleri, dinsel ve cismani gücün birliğini krallığa teslim eden Anglikancı tavrı tartışmaya açan ve bu güçlerin bölünmesiyle kralın papaya bağlanmasını isteyen Katoliklerin ta-

lepleri sonucu krala karşı başgösteren isyanı anlatmıştır. Görüldüğü gibi, Hobbes'un düşüncesi moderniteyi doğuran "sa-
vaş alanları"nda gelişmiştir. Biz burada *Leviathan*'daki önemli fikirleri anmakla yetineceğiz.

Mutlakçılığın sekülerleşmesi

Hobbes'un bu yapıtında ileri sürdüğü düşüncelere göre, eğer toplum barış ve refah istiyorsa mutlak egemen bir güce başvurulmalıdır, ama onun mutlakçılığı, temelleri Aristoteles ve ailelerden oluşan insan toplumlarının tanrısal aklın istediği doğal düzene denk düştüğünü söyleyen Aziz Thomas'tan gelen doğal hukuka dayanan Fransız mutlakçılığından çok farklıdır. Hobbes, mutlakçılıktan yana olmakla birlikte, onun doğuşunu ve özünü her türlü doğalcılıktan ve tabii ki her türlü tanrısal haktan uzak bulur. Burada söz konusu olan araç, temeli bireycilik olan iradeci sözleşmeye dair yapay bir düşüncedir ve bu düşüncenin amacı, insani kurumların telafi ettiği doğanın yetersizliklerini fark ederek, biçim için uygun bulduğu, insanı uğursuz kaderden kurtarabilecek "mekanik" bir sanat aracılığıyla bir devlet kurmaktır. Sivil unsurlar bilimi, yöntemini, hareket halindeki unsurlar biliminden (mekanist fizik) alır ve Hobbes bunların ortaya çıkışını irdelemek amacıyla doğal durum ve sözleşme kavramlarına başvurur; çünkü ona göre insan "siyasal bir hayvan" değildir, ama o yoldadır. Onun doğa felsefesinde, iradenin egemen olduğu ve yapay olanın ön plana çıktığı konvansiyonalizminin varlık nedenini görmek gerekir. Ve gene böylece, özellikle değerler dünyasında pratik gereklilikleri karşılayacak yapay ve mekanik biçimde oluşturulmuş fikirlerle yetinmek, ancak bunların doğa gerçeklerini ifade ettiklerine de inanmamak gerekir.

Mekanist ve nominalist bir felsefe

Descartes gibi, Hobbes da dünyayı doğal cisimlerin ve yapay cisimlerin irdelenmesine uygulanabilecek katı bir mekanizmin

sınırları içinde kavrar. İnsanın doğal bir gerçeklik olarak incelenmesi fiziğe bağlıdır ve bir siyaset biliminin oluşmasını gerektirir. Hobbes, gerçek konusundaki mekanist ve determinist düşüncelerinde Descartes'tan daha ileri gider; bu alana zihinsel etkinliği de dahil eder. "Sosyal fizik" olarak hukuksal ve siyasal düzen, ondaki tutkular biliminden hareketle gelişebilir. Bu açıdan bakıldığında, insan ihtiyaç ve arzusun motive ettiği bir irade olarak ortaya çıkar. Arzu (*conatus, endeavour*), insanın, varlığının korunmasına katkıda bulunan şeyi araştırmasına yönelik bir çabadır ve bu açıdan dış şeyleri arzulamak, kendi varlığına yönelik koruma araçları arzusuna indirgenir. Hiçbir şeyin güvence altında olmadığı doğal durumda "yarışı terk etmek ölmektir"

Öte yandan, Scot ve Ockham'lı William geleneklerinin de mirasçısı olan Hobbes, bireyin bilişsel oluşumunu dilini ve hesaplama gücünü, yani aklını nominalist terimlerle değerlendirir. Fikirleri, sadece özel gerçeklikler deneyimini yansıtır; çünkü genelleme, yaşamın korunmasına yararlı eylem olanakları geliştirmeyi sağlayan kurgusal bir yöntemdir. Aynı şekilde dış, maddi ve sosyal doğayı en küçük parçalarına ayırdığı ve ampirik verileri yeniden oluşturan ve bunları nedensellik ilişkilerine dönüştüren Galileo yöntemini, uyguladığı bireysel unsurlar dünyasına uyarlar. Bu yapaycılık Avrupa'da Grotius'la kök salan, doğal yasayı bir tür zamandışı, pozitif yasalarla koşullanmamış doğru aklın yasası yapan Stoa esinli rasyonalist doğal hakla çatışsa da, Hobbes'u görelî bir kuşkuya götürmez: İnancın aklın yerini alabilir. Burada, yararlı görülebilecek inancın akılcı siyasetinden yararlanılabilir. Böylece Hobbes, Hristiyan pozitivitesinden yararlanarak, devlet otoritesinin birlik oluşturmaya yolda halkı acımasızca bölen Kutsal Kitap'ın özel sırlarını reddederek normu dikte ettiği sivil din unsuru gibi bir genel kültür geliştirmiştir.

Doğal durum: Homo homini lupus

Doğru olanı uygun ve yaygın biçimde algılama olanaksızlığı, doğal durumda ortaya çıkar. Metodolojik doğal durum hipote-

zi, Hobbes'a, toplumun kurtuluşunun, insani şiddete uydurulmuş kurumlarla (öldürücü etkilerini daha iyi nötralize edebilmek üzere) mümkün olabileceğini göstermiştir. Örnek durumlar olan bütün iç savaşların gösterdiği gibi, kurumsal işlevsizlik durumu bu doğal durum kavramını düşündürür: teorik kurgu yoluyla "uygarlık" dönüşümü geçirmemiş, yani sivil iktidar ve yasalar görmemiş insanda ilksel, ham olanı gösterme biçimi. Doğal durum, yapı anlamında *kurumsuzluk durumu*'dur. Daha saf bir anlatımla *bütün kurumlardan önceki durum* denebilir: "İnsanlar kendilerini saygılı bir yaşama zorlayan ortak bir yönetim altında yaşamadıkları süre boyunca savaş denen koşulu yaşamışlardır ve bu savaş, herkesin herkesle savaşdır" (*Leviathan*, I, 13, s. 124). Birey, siyasal kurumun bulunmadığı yerde insan doğasını dramatik biçimde belirleyen tutkuların etkisiyle hem tehdit edilir hem de tehdit eder: *başkasına egemen olma arzusu* ve *şiddet yoluyla ölümle bağlantılı korku*. Bu açıdan bakıldığında, insanların temel eşitliği, evrensel korku ilkesidir. Kendisini tehdit altında hisseden insan başkalarını korkutur; herkes rekabet içindedir, çekinir ve korkar çünkü toplumun doğmasından önceki doğal hukuk, herkesin, kendisini korumak için sahip olduğu gücü kullanma özgürlüğüdür. Bu, her şeyi kapsayan, başkalarının bedenlerine, uzuvlarına kadar uzanan, yaralama ve ölüm tehditlerini de içeren tam bir haktır. Bu koşullarda güvenlik yoktur; dolayısıyla sanayi, tarım yoktur; denizcilik, bilim, teknik, edebiyat yoktur. İnsan iradesinin yapay yaratımı, toplumu kuran toplumsal anlaşma, insani, kendisini korumaya zorlayan öteki doğal yasadandır.

Sivil iktidarın kaynağı olarak anlaşma paradigması

Toplum içinde çatışan bütün insanları dönüştüren anlaşmadır. Bu aslında bir konuşma biçimidir; çünkü Hobbes'a göre, insanlar her zaman, kurulmuş bir yönetim biçiminin yokluğundan kaynaklanan sefaletten kaçma gerekliliğini hissetmişlerdir. Devlet, saymaca da olsa, şu ya da bu biçim altında tarihte her

zaman var olmuştur, ama sivil anlaşmazlıkların getirdiği toplumsal patlamalar ve savaş durumuna doğru gerileyiş, toplumsal bağların gerilemesini doğurur ve ilkelliğe doğru bir dönüş başgösterir. Dolayısıyla doğal durum, tarihsel açıdan kesinlikle ilk durum olarak değil, sivilize olmuş (ve sivilleşiren) insanlık kurumlarının altındaki antropolojik katman gibi düşünülmelidir. Dolayısıyla bu kurumlarda görülen en küçük bir çatırdamada, çok gelişmiş gibi gözüken halklar arasında savaş dehşetinin, ilkel barbarlık durumunun ortaya çıkması şaşırtıcı gelmemelidir. Hobbes, kültürleştirme kapasitesine sahip kurumların olağanüstü kırılganlığını, insan doğasını çok zorladıklarını göstermiştir. Düzenin, her zaman, azgın bir kaostan, bütünüyle insani ama tanrısal ışık gibi yaratıcı bir mekanizma aracılığıyla yeniden doğduğunu bilir. Her biri kendi çıkarını koruyan bireysel iradeler, karşılıklı anlaşma yoluyla birleşirler ve siyasal bir birlik oluştururlar: insanlığa barış getiren ve herkesin yaşamını koruma altına alabilen egemen bir iktidar. Bu kapasitenin hayata geçebilmesi için, siyasal topluluk içinden hiç kimsenin Hükümdarın karar ve eylemlerine karşı çıkmaması, yeniden savaş durumunu getirebilecek hiçbir talepte bulunmaması gerekir. Dolayısıyla kurulan iktidar, ancak mutlak olduğu takdirde kurumunun amacı olan barışa uygundur. Bu amaca ulaşabilmek için, herkesin bir tür sözleşmeyle aralarında anlaşmaları ve kendi kendilerini yönetme hakkından vazgeçmeleri ve bütün yetkileri tek bir insana ya da tek bir topluluğa bırakmaları, herkesin barışını ve korumasını sağlayabilmesi için, onu, herkesin iktidarının toplamı olan egemen bir güç olarak tanımaları gerekir. Bu anlaşmanın formülasyonu şöyledir: “Herkesin herkesle anlaşması bağlamında herkes herkese şunları söylemiştir sanki: *Bu insana ya da bu meclise yetki veriyorum ve beni yönetme hakkını ona devrediyorum ve senin de bu hakkı ona devretmen ve aynı şekilde her türlü tasarrufuna onay vermen gerekiyor.* Böylece tek bir insanda birleşen topluluk, Cumhuriyet (Latince Civitas) adını alır.”

Yurttaşlar kendilerini birleştiren anlaşmayla (*pactum associations*) bağlı olsalar da, Hükümdar, hiç kimseyle anlaşmadığın-

dan, anlaşmaya bağlı değildir. Hobbes burada hukuksal normlar yaratma, mevzuatı koşullara uyarlama, dolayısıyla, gerekirse daha önceki yasaları yürürlükten kaldırma olasılığının koşulunun *princeps legibus solutus est* (Digeste 1, 3, 31) ilkesini gerektirdiğini düşünen Justinianos Korpusundan gelen bir geleneci yeniden ele alır. Hükümdar sivil yasaların üzerindedir, devi yoktur, kendisinin koyduğu ve empoze ettiği yasalara bile itaat etmek zorunda değildir; sadece işlevleri vardır. Bu, her siyasetin adaletle doğrulanamadığı, hiçbir siyasal sistemin, hukukst ve yasaların pozitifliğinin kaynağı olan siyasal iradeyi yok edemediği anlamına gelir. Yasanın kaynağı olan, hukukun alanı olamaz. (Not: Daha sonraki siyasal teorilerin tümü feodaliteden miras kalan sistemin bölgesel gelenek görenek yasalarının parėalanmasına ve aşını çeşitliliğine karşı modern devletin temeli olarak bu pozitif hukuk tekeli düşüncesini yineleyeceklerdir.) Dolayısıyla egemenlik, sivil yönetim gücü olarak pozitif hukuk tekeline sahiptir; birleşik, bölünmez ve yüce bir iktidarı belirtir. Bu, devlet denen kişsiz gerėekliėin iktidarındır (gelenekleri görenekleri toplumu yönlendiren hukukun kaynağı haline getiren *Common Law*'a karşı). Yetki alanı kamusal alanla ilgili her şeyi kapsar. Egemenliğin bölünmezliği, uygulamada birliği gerektirir; ayrıcalıklı egemenliklerin uygulanması tek ve aynı kişiye emanet edilmiştir (tek: Hükümdar; kolektif: bir Meclis). Son kararı kendisi veren bu iktidar, sadece kendisine karşı sorumludur (Hobbes, eski İngiliz pozitif hukukunun ve ona bağlı *King in Parliament* doktrininin [kralın ve iki kamaranın kurumsal olarak birleşmesi] reddedilmesiyle ilgili anlaşmazlık takıntısını aşıyor). Bununla birlikte, iktidarının mutlakiyet karakteri, totaliter olduğu anlamına gelmez. Devletin ortaya çıkışının hukuksal bir karakter taşıması, amacının, kişisel hakların hükümdara devredilmesi olması, hiçbir biçimde, bireylerin her türlü haktan mahrum olması anlamına gelmez. Yetkilendirme anlaşması, hükümdarın iradesini bireylerin iradesinin ifadesi kılar. Bireyler, itaatlerinin basit ve pasif bir itaat olarak görülmesini kabul etmezler, tersine, kendilerinin yarattığı bir egemenlik olan iradelerinin somutlaşmasının ahlak-

sal amacı gibi düşünölebilecek bir bilgeliğin ifadesi gibi görörlör. Böylece sözgelimi bir katile, daha geniş anlamda devletten bile gelse şiddete karşı direnmek gibi vazgeçilmez haklar ortaya çıkmıştır. Yaşamın korunmasını, mekanizmasının kilittası durumuna getiren Hobbes, yaşamı tehdit altında olan her yurttaş, devletin işleyişı aracılığıyla kendini koruma ve her türlü araçla direnme hakkı tanır. Eğer bir saçmalık yaşanması istenmiyorsa (çünkü devlet, insanı korumak ve savunmak için kurulmuştur), devlet içinde insan, insan olarak çok kesin, şaşmaz ve devredilemez haklara sahiptir. Hobbes bu düşönceleriyle, insan hakları alanında doğalcılık dışı yolları seçen ilk düşünörlölerden biri olmuştur.

Leviathan: Kilise iktidarı ve bölünmez siyaset

Hobbes, devletin parçalanmasının engellenmesi için bölünmez bir otorite gereklilişı üstünde durur. Bütün başkaldırıların nedeni, kökeni, kaynaşı olan bütün sahte öğretilerin yasaklanması gerekir. Ona göre, bu bağlamda en önemli ilke şudur: “İnsanlar, yapmaları ve yapmamaları gereken şeyler konusunda yasalara göre değil, kendi vicdanlarına yani kişisel yargılarına dayanarak karar vermelidirler.” Kutsal Kitap yorumu için de aynı şey geçerlidir. Hobbes anti-Katoliktir, ama otorite eksikliğinden doğan sekter parçalanmadan kurtulabilmek için dinsel kuralları, hakemlik otoritesini gerekli bulur. Dinsel bunalımların nasıl siyasal bölünmelere, düzensizliklere, güvensizliklere, ölümlere yol açabileceklerini bildiğinden, *Quis interpretabitur?* ve *Quis judicabit?* sorularına olası tek bir cevap verilebileceğini düşünörlö: Sahip olduşı otoriteyle, sadece hükömdar düşmanlıklara son verebilir (*Autoritas, non veritas facit legem*). Dolayısıyla, hükömdar ruhani ve cismani iktidarı kendi şahsında birleştirmeli, sağ elinde sıkı sıkıya kılıcı, sol elinde de piskoposluk esasını tutmalıdır.

Ortaçağ Hristiyanlığını ve sivil iktidar özerkliğini yok eden, onu daha yüksek bir ruhani otoriteye, Kilise otoritesine ve özellikle de Papalığa bağlayan asa ve kılıç teorisini reddeden

Oakeshott, zamanın bilincine giden iki yolu açık seçik biçimde göstermiştir. Birincisi, bütün insanlarda ortak olan doğal dindir; bu din, teizme götürür. İkincisi, akıl değil otorite kurumu olan sivil dindir ve inancı değil pratiği ön plana çıkarır. Bu pratik, reddedilmez bir gerçeği değil, barışı hedef alır. Bu, bir Hristiyan devlet teorisi oluşturan, insanları pozitif dinin kurallarına bağlı olarak gören Hobbes'un tuttuğu yoldur (*Leviathan*'ın üçüncü bölümü: "Of a Christian Commonwealth"). Doğal durumu karakterize eden Kutsal Kitap üzerine kişisel yorum yapma hakkı, Kilise'nin geri kalan öncelikleriyle birlikte (sosyal uzlaşma zamanlarında güven oyu da dahil olmak üzere), hükümdarı sadece devletin değil, aynı zamanda Kilise'nin bir organı yapan saymaca insana aktarılmıştır. Dolayısıyla Wycliff'in ayrılmasını istediği Kilise ve Devlet, yani bir ruhani yönetim bir de cismani yönetim yoktur. Hobbes'a göre, *Tanrının krallığı sivil bir krallık*'tır. Kilise, devlete tâbi olmalıdır ve cismani heveslerinden vazgeçmelidir. Yüce önder hükümdar, kendisine bağlı olan din adamlarının atamalarını yapar. Papa, yalnızca, ruhani otorite iddiaları meşru olmayan yabancı bir hükümdardır. Hiç kimse "iki efendiye birden hizmet edemez" Sadece İsa'ya inanmak ve yasalara itaat, kurtuluş için gerekli inanç maddeleridir, "dış eylemler ve dinin gereklerini yerine getirme konusunda, herkes hükümdarın yasalarına uymak zorundadır" Yürekları sadece Tanrıyı bildiğinden, derin inanç sivil itaate bağlı değildir; Hobbes'ta da bir iç dinsel gerçeklik kaygısı yoktur. Onun devleti mistik değil mekanik bir topluluktur ve din de bu topluluğun araçlarından biridir (itaat aracı). Bu topluluğun iç mantığı, bireylerin her türlü anlaşmazlıktan kurtulması ve huzurun sağlanması için dinsel ve sivil düzen arasında pratik bir senkronizasyon gerektirir. Bu amaçla, siyasal-dinsel tartışmalara son vermek gerekir.

Hobbes, dinsel nitelikli dış eylemler konusunda hoşgörü değil uyum ister. İnsan yığınının uyumu, saymaca ruhu, kurtuluşu sağlayan ölümlü Tanrının uyumu gibi konular *Leviathan*'ın konusunu oluşturur. Kitabın kapağında gördüğümüz de budur: Büyük bir kentin dışındaki tarlalara, ormanlara ve şatoya

bakan tepelerin arkasında bedeninin yarısı ortaya çıkmış, taçlı bir dev görülür. Binlerce küçük bireyden oluşan bedeni yığılmıştır. Sağ elinde kılıç, sol elinde ise piskoposluk asası vardır. Daha aşağıda, yapıtının adının çevresinde iki zıt amblem dizisi bulunur. Bazıları cismani ve askerî, bazıları ruhani ya da Kiliseye özgü olan amblemler karşı karşıyadır: bir kale, bir katedral; bir taç, bir ayin başlığı; bir top, afaroz lanetlemeleri; şaha kalkmış atlarla savaş, üstlerinde uzun rahip giysileri bulunan insanların toplantısı vb. Yazar, girişte, bulmacayı çözebilmemiz için bizi bir yola sokar: “İnsan sanatıyla [...] yapay bir hayvan yaratabilir. [...] Dahası, sanat, doğanın rasyonel şaheseri insanı taklit edebilir. Çünkü devlet işleri ya da *devlet* (*Comonwealth*) Latince *civitas* denen ve çok uzun boylu olmasına ve korunması düşünülen normal insana göre çok güçlü olmasına rağmen yapay bir insandan başka bir şey olmayan bu büyük Leviathan kesinlikle bir sanat eseridir. Onda *egemenlik* yapay bir *ruh*’tur; çünkü bütün bedene yaşam ve hareket verir. [...] Onun işi halkın kurtuluşudur. [...] Adalet ve yasalar onun için bir neden ve yapay bir iradedir. Uyum sağlığıdır, ayaklanma hastalığı ve iç savaş ise ölüm. Nihayet bu siyasal topluluğun parçalarının ilk başta oluşumunu, bir araya gelmesini ve birleşmesini yönlendiren sözleşmeler ve anlaşmalar, Tanrının yaratılıştaki telaffuz ettiği ışığa ya da ‘insanı yaratalım’a benzerler.”

Sonuç

Felsefi metinlerde söz konusu olan güçlükleri ve Hobbes’un bizim devletlerimizin siyasal modernitesini başlatan *egemenlik* gibi önemli kavramlarının çerçevesini çizen güçlükleri anlama zorluğu, felsefe dışında başka disiplinlere de başvurma olgusuna bağlıdır. Oynanan sahneyi anlamak için gerekli olan, tarih ve hukuktur. Hobbes, Modernite’nin şafağında egemenliği ele almaya çabalamıştır. Bugün egemenlik, Avrupa’nın oluşumunun getirdiği belirsizliklere ve rekabete giren uluslararası örgütlerin rollerinin gittikçe artmasına rağmen, siyaset felsefesinin önemli bir kavramıdır: Siyasal iktidarı olmayan bir toplum

yoktur; gücünü empoze eden bir otoritesi olmayan siyasal iktidar yoktur; bu gücün uygulanmasını sağlayan egemenliğin olmadığı bir güç yoktur. Egemenlik, siyasetin özünü oluşturur ve amacını ancak, yönetilenlerin (uyruk ya da vatandaş), emirlerine uydukları tek bir otorite (yöneticilerin otoritesi) oluşturduğu takdirde gerçekleştirebilir. Emir ve itaat ilişkileri çeşitli biçimleriyle kavranabilse de, esas söz konusu olan, temel siyaset ilişkisidir ve hükümdarın, yüce bir irade olmak için egemenliğinin gereksindiği gücü elinde bulundurmak zorunda olduğunu, bununla birlikte Egemen figürünün de Zorba figürü değil, Kanun koyucu figürü olduğunu iyi anlamak gerekir. Düzen özel bir emrin sonucuysa ve herkese hitap eden genel bir emirle yani bir kuralla sağlanıyorsa, etkisi misliyle artar.

Kesinlikle despotizm kışkırtıcısı olmayan Hobbes, siyasal emirlerin yasalarla verildiği Batı siyasal kültürünün bir temsilcisidir ve bu yasalara saygı, güç kullanma durumuna yol açsa da kesinlikle yasal bir zorlayıcılıktır. Hobbes insan doğasını trajik bir biçimde karakterize eden uçlara kayışı ortadan kaldıracabilecek bir model geliştirmeye çalışmıştır. Sonsuz ama her zaman tehdit altındaki doğal haklardan karşılıklı olarak vazgeçmeyi mümkün kılan egemenlik, gerçek bir genel irade araçları birliğinden oluşan halkın ilksel iradesini gösteren bir yetki verme eyleminin sonucudur. Halk ve egemen ilişkisinin karşılıklı anlaşma kuralına denk düşmemesinin nedeni, bu ilişkinin karşılıklı olduğunun düşünülememesidir. İktidarın temelini ve uygulanmasını birbirinden ayıran ve devredilmez halk egemenliği teorisini geliştiren, Rousseau olmuştur. Hakkın üçüncü kişiye devredilmesiyle egemenlik oluşturan yetkilendirmeye karşı, Rousseau, bizi ebediyen insan yapan yetkiyi mutlak biçimde devretme yasağını getirecektir: sözleşmenin yok edemeyeceği ama başkasının özgürlüğüyle yani insanın karşılıklı ödevleriyle ve toplumun bütün gücüyle sınırlı sivil özgürlükte, doğal durumda aldığı sınırsız ve kırılğan karaktere dönüşebilecek özgürlük. Ama Avrupa'da hepimizin devleti tasarlamamızı sağlayan kavramlar korpüsünü bitirmek için iktidarın anayasa-sallaşmasını Rousseau'dan önce Locke düşünmüştür.

John Locke (1632-1704)

Locke, Hobbes'tan kırk yıl sonra, 1632'de doğdu. Hobbes birinci İngiliz devrimi üstüne düşünmüştür, Locke ise ikinci İngiliz devriminin (1688) teorisyenidir. Stuartların yeniden tahta çıktığı (daha sonra tahtı yeniden bırakmışlardır) 1660 tarihine kadar süren siyasal çalkantı döneminde yetişmiştir. Coşkulu bir Püriten ve mutlakiyet karşıtı olan Locke'un babası, iç savaşta Parlamento'yu desteklemiştir. Locke 1667'de danışmanlığını yaptığı II. Charles'la bozuştuktan sonra, kraliyet ayrıcalıklarının yaygınlaştırılmasına karşı çıkan Whig'lerin (rakipleri Torie'ler, bu ayrıcalıkların, yani "yasaya uymaksızın hatta kimi zaman yasaya karşı olarak icra gücünün gizli olarak uygulanması"nın yaygınlaştırılmasından yana olmuşlardır) önemli liderlerinden biri olan Lord Ashley'nin (geleceğin Shaftesbury Kontu) güvenilir adamı olmuştur. 1672-1680 arasında İngiltere'de çok sayıda gerçek ya da hayalî komplo düzenlenir: Whig'lere mal edilen Protestan komploları, Cizvitlere, Papaya ya da Fransa kralına mal edilen Katolik komploları. Locke, komploculukla suçlandığı için Hollanda'ya kaçan Shaftesbury'nin peşinden gider. Orada geçirdiği beş yıl, siyasal düşüncesinin şekillenmesinde belirleyici olmuştur. 1685'te Fransa'da Nantes Fermanı yürürlükten kalkarken, Katolik Kral II. James, kardeşi II. Charles'ın yerine geçer. Temsilcisi olarak XIV. Louis'yi gördüğü ilahi hak monarşisinin azılı düşmanı olan Locke, Stuart'lardan kesinlikle kopar. Ve "tutkulu bir Hollandalı ve Protestan olan", Katolik mutlakiyetçiliğine karşı Protestan liberalizminin tüm umutlarını temsil eden II. James'in damadı Orange Prensi William'la tanışır. 1688'de İngiltere'ye giderken, Orange Prensi William'ın sancağında şunlar yazılıdır: Özgürlük için, Protestanlık için, Parlamento için. Stuartların mutlakiyetçiliği Parlamento tarafından kesin bir yenilgiye uğratılmıştır. Whig Protestanlığı ve liberalizmi, tanrısal hak denen mutlak egemenliğe ve onu meşrulaştırma iddiasında olan Katolikliğe baskın çıkar. Locke, daha sonra bavulunda *An Essay Concerning Human Understanding* (İnsan Anlığı Üzerine Bir Dene-

me) ve *Two Treatises of Government* (Hükümet Üzerine İki İnceleme) adlı yapıtlarıyla İngiltere'ye döner. Bu, tarihsel ve siyasal deneylerden hareketle düşünme biçimi onun düşünce dünyasını karakterize eden temel ampirizm örneğidir.

Ampirist bir felsefe

Locke'un en önemli yapıtı, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'dir (1690). Locke insan zihnini sadece yapısal olarak değil, genetik olarak da irdelemiştir. Voltaire, *Lettres philosophiques* (Felsefi Yapıtlar) adlı kitabında, "Yeni doğan bir çocuğu ele alır, anlığının gelişmelerini adım adım izler, hayvanlarla ortak yanlarını ve hayvanlardan üstün yanlarını görür" diyor ve Locke'un yöntemini "yetenekli bir anatomist"ın yöntemiyle karşılaştırıyor. Locke, kartezyenlere ve Cambridge Okulu yeni-Platoncularına karşı, insanda doğuştan gelen, "yabaniler", çocuklar ya da cahillerde görülen teorik ya da pratik fikirler olmadığını kanıtlamaya çalışır. Tanrı fikri, özdeşlik ve çelişki ilkesi de dahil olmak üzere, bu fikirlerin hepsi deneyden gelir. Anlıkta duyulardan gelmeyen hiçbir şey yoktur. Bilgiyi anlatmak için bir analiz yöntemi kullanır ve basitten karmaşığa doğru giderek bu bilginin yapısını çözer. İlk başta zihin boştur (bir *tabula rasa*'dır), ama yavaş yavaş, dış deney (duyum) ve iç deney (düşünce), zihne, duyulur objelerle ve ruhun işlemleriyle ilgili fikirleri yerleştirir. Dolayısıyla bizim bütün bilgilerimiz, son unsurlar olarak duyumlardan gelen basit fikirler içerir. Bu basit fikirler nesneleri gösterirler, ama temsil değerleri eşitsizdir. Locke, zihnin ürünleriyle ilgili matematik ile duyuların verilerine dayanan doğa bilimlerini ayırır. Dolayısıyla doğanın *a priori* rasyonel bilimi, nesnelerle ilgili mutlak fikirlere sahip olamayan anlığımızın sınırlı olması yüzünden, bize yasaktır. Bu bilgiye, sadece, dünyayı bizim bilemeyeceğimiz kendi fikirlerinden (arketip) hareketle yaratan Tanrı sahip olabilir. Biz, bu fikirleri, üretmediğimiz için bilemeyiz, ama fikirlerimiz onların kopyalarıdır. Locke'a göre, uzam, biçim, katı, hareket "birincil nitelikler"dir ve bunlar nesneleri bize aşağı yukarı oldukları gibi gösterirler. Renkler, ses-

ler ya da tatlar gibi “ikincil nitelikler” çok büyük ölçüde nesnel-
dirler. Bununla birlikte, Locke zihne özel bir etkinlik, düşünme
gücü tanıyarak katı ampirizmi aşar. Bu, basit fikirleri kendi ara-
larında karşılaştıran bir tür iç ve etkin deneydir, hatta deneyin
ötesinde, ampirik verinin yorumunun akılcı bir gücüdür. Sonuç
olarak, bilgi, fikirlerimiz arasındaki uyum ya da uyumsuzluğun
algılanmasıdır. Bu bilgi, tutarlılığı ararken kendisini ancak yar-
gılarla ifade edebilir, ama kesinlik iddiasında olamaz. Tözlerin
bütün niteliklerini, özellikle başka gözlem yöntemlerinin dev-
reye sokulmasını gerektiren sonsuz küçükle ilgili olanları bile-
meyiz. Dolayısıyla, doğa bilimi, olabilirlik alanının dışına çıka-
maz; zihnin tanıdığı ve insan zihnini karakterize eden fikirleri
ve sözcükleri birleştirme sanatına çok sıkı biçimde bağımlı ol-
duğu ilişkiden ayıramaz. Ama sonuçta, Lock, bizim sadece dü-
şüncelerimizle ilgili olduğumuzu, bilgilerimizin önerilerle ilgili
olduğunu, dilin gerçeği değiştirmesine kaçınılmaz biçimde bağ-
lı olduğunu hatırlatsa da, tanınacak gerçekliğin her halükarda
özel bir rasyonelliği olduğu iddiasındadır. Dolayısıyla hiçbir bi-
çimde septik değildir.

Ahlak bilimleri alanında durum farklıdır: Bizim kendi anlı-
gımızın ürünleri olan fikirler, kendi kendilerinin arketipleri-
dir; bizim dışımızda var olabilecek şeylerin kopyaları değildir-
ler; hatta tersine, insan zihninin ortaklaşa kabul ettiği konvan-
siyonları ifade ederler. Sözgelimi Locke’a göre, Ahlakın kendi-
si, insan anlığının kurucu gücüne dayanan rasyonel bir bilim-
dir: “Ahlak, Matematik kadar kanıtlama gücüne sahiptir; çün-
kü Ahlak terimlerinin belirttiği şeylerin gerçek özü, bütünüy-
le ve kesinlikle bilinebilir” (1. Bölüm, III, XI, § 16). Dolayısıy-
la ahlakın bilgisi doğanın bilgisinden daha kesindir; çünkü zih-
nimiz bu bilgiyi doğrudan üretir.

Mutlakçılığın çürütülmesi

Locke, ilk kitabı *Patriarcha*’da, kralların kutsal hakkına,
Adem ve patriklere kadar giden, böylelikle kralın egemen gü-
cünü, babaerkil otoritenin hükümdarın otoritesini kapsaması-

na dayandıran bir iktidar soyağacı mal eden Filmer'in mutlakçı ilkelerini çürütüyordu. İkinci kitapta işlenen sivil yönetim kuramı, birinci kitapta geliştirilen, "insanlar özgür değil, köle olarak doğmuşlardır" diyen bu hiyerarşi öğretisinin yöntemsel çürütülmesine dayansa da, Locke, öğretisini, Hobbes'un insanların ilksel ve doğal eşitliği fikrine dayalı mutlakiyetini çürüterek de belirginleştirir. Hobbes'un takıntısı, özgürlüğü feda etmek pahasına da olsa her türlü anarşi riskini ortadan kaldıran mutlak bir otorite kurmaktır. Locke'un takıntısı ise, her türlü keyfîlik ve despotizm riskini bertaraf etmek amacıyla otoriteyi dizginlemek, halkın rızasıyla, doğal hukukla sınırlamaktır.

Bu mutlakiyet karşıtlığı, onu, Stuartlar tarafından yeniden ele alınan ilahi hak öğretisini kesinlikle yıkmaya götürür. Hükümdarlar, söz konusu öğretiye dayanarak yetkilerini ve güçlerini kötüye kullanabiliyorlar ve uyrukların her türlü başkaldırısını hükümdara karşı işlenmiş bir suç kabul edip cezalandırabiliyorlardı.

Doğal durumdan sözleşmeye; doğal yasadan sivil yasaya

Locke da, Hobbes gibi, *doğal durum*'dan ve siyasal toplumun ve sivil yönetimin kurucusu *ilk sözleşme*'den hareket eder, ama onun tersine, doğal durumda akılla düzenlenmiş görelî bir barış durumu bulur. Bu, özgürlüğün anarşi olmadığı ve insanlar arasındaki eşitliğin savaş durumuna yol açmadığı bir durumdur. Çünkü doğal akıl, tümü eşit ve bağımsız olduklarından, bütün insanlara hiç kimsenin başkasının yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ve malına zarar vermemesi gerektiğini öğretir. *Doğal yasa* budur. Sivil toplumun olmadığı durumda aile, siyasal iktidardan radikal biçimde farklı olan ataerkil iktidarla birlikte var olur. "Barış, iyi niyet, karşılıklı yardımlaşma ve koruma durumu" olan bu doğal durumun temel hakları, özgürlük, eşitlik ve mülkiyettir. Her bireyin ilkesi kendini koruması eğer, herkesin ilkesi insan soyunu korumaktır ve Locke masumu koruma ve başkalarının haklarını çiğneyenleri cezalandırma

dırma yani doğal cezalandırmahakkını insan anlayışının karşılıklığına dayandırır. Ama bu, insanların hem yargıç hem taraf oldukları ve bir ara makamı olmayan bu adaletin bütünüyle özel karakteridir. İnsan, para kullanımıyla, ihtiyaçlarının ötesinde mal edinme eğilimi içine girer, böylelikle herkesin doğal haklarını ilkel özgürlük ve eşitliği koruyabilecek bir yönetime devretmeyi ve başlangıçtaki doğal düzenin kaotik dönüşümüne karşı ittifak oluşturmayı isteyebileceği eşitsizlik ve güvensizlik durumu ortaya çıkar. Bu değişim, ancak, siyasal topluluğun ve onu düzenleyen güçlerin özel dinamiğinin meşru temeli olan konsensüsle gerçekleşebilir. Daha doğrusu, insanlar siyasal toplumlar içinde yaşarlar; çünkü kuralsızlıkları, kanunsuzlukları kendileri cezalandırmaktan vazgeçmiş ve yasalara karşı davranışları cezalandırmakla yükümlü, kendilerinden bağımsız ve kendilerinden üstün zorlayıcı bir yönetimi tanımışlardır. Doğal durumda, adaleti herkes kendisi yerine getirir; “toplum halinde örgütlenmiş olanlar ve ortak bir yasadan ve aralarında ki anlaşmazlıkları çözen ve saldırganları cezalandıran hukuk düzeninden yararlananlar, sivil toplum içinde yaşarlar” (II, § 87). Dolayısıyla, sivil toplum, icrasını resmî devlet görevlilerinin sağladığı bir yasa altında birleşmiş sosyal bir organizma gibi tanımlanır. Hukuk, doğal yasadan hareketle oluşup gelişir ve önerdiği ödevleri iki yanılaştırır. Sivil düzenin güvence altına almak zorunda olduğu insanın “özel hakları”nın temeli, aslında insanların ödevlerini dikte eden doğal yasadadır. Başkalarının malına göz dikmeme gerekliliğinden, sahip olma hakkı ve bu hakkı her türlü saldırıya karşı koruma yetkisi olarak mülkiyet hakkı doğar; sözünü tutma gerekliliğinden, borcun ödenmesini hedefleyen alacak hakkı doğar; hiç kimseye zarar vermeme gerekliliğinden de, kurbanın zararının tazmin edilmesi hakkı doğar. Biçimsel olarak yapılandırdığı ve kurumsallaştırdığı bir özgürlükle özdeşleşen hukukun temeli olan, doğuracağı ve gerek olsaydı kendi yargısına tâbi kılacağı pozitif hukuktan üstün olan doğal hukuk, normatif düzenin içsellikteki aksiyolojik bir gerekliliğin yorumudur. Öte yandan, bir insan, kurulmuş bir siyasal topluma sonradan katıldığında, en önem-

lisi özel adaletten vazgeçmek olan kuralları kabul ettiğinde, bireysel vazgeçmelerin toplamı, siyasal toplumun gücünü meydana getirir. Bu vazgeçme, Locke'ta kesinlikle sınırsız bir karaktere sahip değildir. Akrabalık gücü yalnızca küçük çocuklara yardım ve onların yetiştirilmesi için gerekli olan şeylerle ilgiliyse, sosyal anlaşmadan doğan, bireylerin üstündeki bağımsız ve özerk, zorlayıcı güç, *a fortiori* ancak toplumun amacına gerekli olan yere kadar uzanabilir. Locke mülkiyet (*property*) sözcüğünü sadece hayat, özgürlük ve sahip olunan şeyler için kullanıyor. Sosyal durumda yasama nedeninin eseri olarak sosyal kurum, doğal durumun kırılğan ve rastlantısal mülkiyetinin güvence altına alamadığı çelişki ya da çatışmayı dışlayan bir düzen oluşturma gerekliliğine denk düşer. Dolayısıyla siyasal toplumun oluşması doğal özgürlüğü kısıtlar, ama yok etmez; yönetimin tâbi olmak zorunda kaldığı doğal yasa zorunluluklarını da askıya almaz. Amacı sadece koruma olduğundan, hiçbir bireyi yok etme, köleleştirme ya da yoksullaştırma hakkına sahip olamaz. Bununla birlikte, hukuksal-siyasal düzenleme insanlar arasındaki ilişkileri en iyi biçimde yansıtsa da, Locke'a göre, uluslararası durum hâlâ son derece olumsuz bir biçimde doğal durum çizgisindedir. Kral XIV. Louis ve III. William arasında Tanrı dışında hakem yoktur ve her biri, adaleti ordularının gücüne göre sağlar.

İnsanların özgürlüğünün araçları olarak kurumlar

Locke, yurttaşların haklarını savunmak amacıyla pozitif hukukun bir bölümünü yöneticilerin iradesinden kurtarmak isteyen modern anayasacılığın ilk kuramcısıdır. Anayasacılık, egeyen olan halkın (*community*) yöneticilere güven duyduğu ve yurttaş haklarına saygı gösterilmesi konusunda onları denetlediği *tröst* kavramından ayrılamaz. "Halk ayrıcalığının sınırlarını gerekli bulduğu alanlarda belirlemiştir" (II § 162). Onun anayasa öğretisi, soyut bir öğreti değildir, özellikle "tüm ılımlı monarşilerde, tüm oturmuş yönetimlerde olması gerektiği şekilde icra" bağlamında İngiliz anayasa pratiğini benimser (II, 159).

Aslında Locke, siyaset felsefesini ve anayasa öğretisini karıştırarak kralcı ve cumhuriyetçi kavramların iç savaşına dalmış ülkenin uyumsuz olan anayasa öğretisinde görülmemiş bir sentez gerçekleştirmiştir. Locke, kuvvetler ayrılığı öğretisinde, monarşiyi ayrıcalık hipoteziyle birlikte olduğu gibi almış, bir yandan da cumhuriyetçi yasama üstünlüğü öğretisini kabul etmiştir. Dolayısıyla Hobbes'un mutlak öğretisini her biri kendi meşruiyetine sahip güçlere bölmüştür. Locke özgürlüğe dayalı anlaşma ya da *agreement*'a (zımni olabilen kabul, rıza; bir toplumdan göç yoluyla ayrılmak her zaman mümkün olduğuna göre, bir yerde, o yeri benimseme, kabul değerinde var olma durumu) bu özgürlüğün sürekliliğini ve geçerliliğini sağlayabilecek kurumları ekler. Parlamenter rejimin, sınırlı monarşinin teorisi gerçekleştirerek liberal kurumları bir teknik temele kavuşturur ve böylelikle William'ın kurumsal sistemini evrenselleştirir.

Locke'un öğretisi kuvvetler ayrılığı öğretisidir: krallar ve Parlamento arasındaki ihtilafın İngiliz hafızasına kazındığı ve Locke'a göre iktidarın istismar eğilimlerine göre en etkili ilaç olan ayrılık. Güç, yasama, icra, federatif (ya da konfederatif) olarak ayrılmıştır. Bu ayrılık üç eylem alanına denk düşer: yasa, yasanın yönetim ve adalet tarafından uygulanması ve uluslararası ilişkiler (yabancı güçlerle müzakere gücü, savaş ilan etme, barış yapma vb.). *Yasama gücü* değişen meclisler tarafından icra edilmelidir. Kuralların belirlenmesi uygulamayla karışmamalıdır; uygulama sürekli bir *icra gücü*'nün işidir ve dış ilişkilerle (*federatif iktidar*) ilgili amaçları üstlenebilir. Yasama yüce güçtür, kutsaldır; herkesin yararını gözeten siyasal toplumun ruhudur. İcra gücü ona bağlıdır; bir yandan da yasamanın öngöremediği şeylerle ilgilenme gibi bir işlevi vardır (*Torie*'leri ve *Whig*'leri kanlı çatışmalara sürükleyen, ama William'ın elinde tehlike arz etmeyen *kraliyet ayrıcalığı*). Her halükârda, yöneticiler, kim ve ne olursa olsun (parlamento ya da kral), otoritelerinin dayandığı kamuoyunun, yani halkın amaçlarına ters davrandıkları takdirde, toplum halinde bir araya gelen bireyler desteklerini çekerler. İktidar bir depo (*trust, trusteeship*) olduğundan, halk bu depoyu boşaltabilir, egemenliği geri alır ve

güvendiği başka birine verir. Dolayısıyla halk, her zaman, potansiyel bir egemenliği rezerv olarak saklar. Sonunda gerçek egemen ve iktidar sahibi odur. Buna karşılık yasamanın elinde de bir depo vardır, ama bir itaat ve bağlılık sözleşmesi yoktur. Olaylar ortak çıkar doğrultusunda normal seyrini izlediği ve depo koşullarına saygılı olunduğu sürece, halk, egemen iktidarının uygulanmasını yasama gücüne bırakır, ama iktidar zorbalık eğilimleri gösterdiği takdirde, Locke halka *ayaklanma, direnme hakkı* tanır ve buna *Tanrıya baş vurma hakkı* der. Son derece sinsi bir tavırla dine dayandırılmış olan itaat teorilerinden hiçbiri, mutlakçılık yükü çok ağır olduğunda bile, insanları doğanın temel haklarının meşru savunmasından vazgeçiremez. Kaldı ki düzenin bir bedeli yoktur ve hiç kimse de bir ölüm barışına razı olamaz: “Bilge ve erdemli kişiler, barış aşkıyla her şeyi kendilerine şiddet uygulamaya kalkanlara bıraksalar ve teslim etselerdi, nasıl bir barış olurdu bu kim bilir... Muhtemelen sadece şiddet ve yağma barışı, hırsızların ve baskı yapmaktan hoşlananların yararına sürdürülmek istenen bir düzen!”

Sonuç

Locke, düşüncelerini sürekli, icrayı anayasallaştırmayı kabul eden monarşisi sonunda “oturmuş, güçlü bir yönetim” (18. yüzyılda Montesquieu tarafından bu şekilde tanımlanmıştır) örneği olan İngiltere tarihine bağlamak istese de, özel tarihi aşmıştır. Öğretisi kısa süre içinde normatif bir referans haline gelmiş, aydın zorbalığına karşı güçlü bir enstrüman olan düşünceleri, 18. yüzyıl boyunca tüm İngiliz, Amerikan, Fransız kamu hukukçularına ilham vermiştir. Locke, halkın gerçek, kurucu bir iktidarı elinde bulundurması meselesini çok iyi görmekle birlikte, halk tarafından yönetilme düşüncesini dışlamıştır. Bununla birlikte, sınırlı egemenlik öğretisiyle, özü bireyci olan liberal demokrasinin temellerini atmıştır ve bu bağlamda, doğal, devredilemez ve vazgeçilmez haklar bildirileri, başkaldıran Amerikan kolonileri, daha sonra devrimci Fransa, *Magna Carta*’yı oluşturacaktır.

Hobbes

Œuvres complètes de Hobbes, Y.C. Zarka yönetiminde, Vrin. Léviathan, çev. Tricaud, Sirey, 1971.

De la Révolution anglaise à la Révolution française, çev. Naville, Pion, 1988.

Du Citoyen, Garnier-Flammarion, 1982.

Éléments du droit naturel et politique, çev. L. Roux, L'Hermès, 1977.

Traité de l'Homme, çev. S.M. Maurin, Blanchard, 1976.

De la liberté et de la nécessité, *Œuvres complètes*, c. 11, Vrin 1993.

Dialogue des Common Laws, çev. L. ve S. Carrive, *Œuvres complètes*, c. 10, Vrin 1990.

Histoire et hérésie, *Œuvres complètes*, c. 12, Vrin, 1993.

R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, PUF, 1952.

M. Malherbe, *Thomas Hobbes ou l'œuvre de la raison*, Vrin, 1984.

C.Y. Zarka, *La Décision métaphysique de Hobbes - Conditions de la politique*, Vrin, 1987.

— *Études sur Hobbes et la pensée politique moderne*, PUF, 1994.

L. Strauss, *Droit naturel et Histoire*, Flammarion. "Champs"

— *La Philosophie politique de Hobbes*, Belin, 1991.

A.-L. Angoulvent, *Hobbes ou la crise de l'État baroque*, PUF, 1992.

— *Hobbes et la morale politique*, PUF, "Que sais-je ?", 1994.

J. Bernhardt, *Hobbes*, PUF, "Que sais-je ?", 1989.

G. Mairet, *Le Dieu mortel*, PUF, 1987.

P.F. moreau, *Hobbes, Philosophie, science, religion*, PUF, "Philosophies", 1989.

Locke

Essai philosophique concernant l'entendement humain, çev. Coste, Vrin, 1972.

Traité du gouvernement civil, çev. D. Mazel, Giriş: S. Goyard Fabre.

Deuxième Traité du gouvernement civil, çev. Gilson, Vrin, 1977

Le Magistrat civil, édition bilingue, Caen, 1914.

Essais sur la loi de nature, Caen, 1986.

Morale et loi naturelle. Textes sur la loi de la nature, la morale et la religion, çev. J.F. Spitz, Vrin, 1990.

Quelques pensées sur l'éducation, Giriş: J. Château, Vrin, 1966.

Lettre sur la tolérance et autres textes, Giriş: J.F. Spitz, Garnier-Flammarion, 1992.

F. Duchesneau, *L'Empirisme de Locke*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1973.

Y. Michaud, *Locke*, Bordas, 1986.

R. Polin, *La Politique morale de John Locke*, PUF, 1960.

- “La Pensée libérale de John Locke”, *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'université de Caen*, No. 5, 1984.
- J. Dunn, *La Pensée politique de John Locke*, çev. J.F. Baillon, PUF, 1991.
- S. Goyard-Fabre, *John Locke et la pensée raisonnable*, Vrin, 1986.
- Grondin, *Les Doctrines politiques de Locke et les origines de la Déclaration des Droits de l'Homme de 1789*, Bordeaux, 1920.
- R. Ashcraft, *La Politique révolutionnaire et les deux Traités du gouvernement de John Locke*, PUF, 1995.
- J. Tully, *Locke. Droit naturel et propriété*, PUF, 1992.
- P. Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Calmann-Lévy, 1987

DÖRDÜNCÜ KISIM

Prometheus

Erken yaşta bilimsel dehasını gösteren, on iki yaşında tek başına Eukleides'in otuz iki önermesini bulan, on sekiz yaşında bir hesap makinesi icat eden Pascal, önceleri monden bir yaşam sürmüş ve inançsız insanlarla yakınlık kurmuştur. Ama 23 Kasım 1654'te Hristiyanlığı benimsedikten sonra dünyadan vazgeçmiş ve kendisini tanrıya adanmıştır. Sadece Port-Royal Janseniusçuları dostlarını savunmakla kalmamış, *Pensées* (Düşünceler) adlı yapıtında Rönesans'tan gelen hümanizmaya da mesafeli durmuştur. Dünyanın sahibi olmak isteyen bilime, kartezyen düzene ve ölçü bilimine tavır almış ve bizi "yürekler"e göndermiştir. Doğa tarafından kesinlikle esinlenmeyen ya da gösterilmeyen Tanrı ise, Pascal'de gizli bir tanrı, *absconditus*'tur: insan yaşamından uzak. Racine'in *Phèdre*'inde olduğu gibi, Tanrı gizlidir; yarattığı insana gerçeğin yolunu açık seçik biçimde göstermez; karanlıktır ve kesinlikle işitmez.

Onun Tanrının varlığı konusunda sunduğu "rasyonel kanıtlar" felsefeden çok uzaktır. Bununla birlikte, Pascal bu tavrıyla çağdaşımızdır. Bize sonsuzluktan ve yokluk rüzgârından seslenerek, insanın sefaletini göstererek, örtük biçimde, esasen Rönesans'ta, Avrupa, insanların dostu olan Prometheus'un burcuna girerek Dünyanın fethine çıktığında doğan modern Promet-

heusçuluğun hayallerini gösterir. O zaman insanlık meydan okur ve büyük hayal kırıcı Pascal, bizim için belki de tek mutluluk vaadi olan bu Prometheusçu iyimserliği yok eder: İsa ve Tanrı nezdinde mutluluk –sorunsalı–. France Farago’nun belirttiği gibi, Pascal insanın çelişkilerini aşmak için bütün umutlarını bilimsel akla bağlamamıştır. Tanrısal sonsuzlukla birleşme sonluluğu. Prometheus ve umutlarından kesinlikle çok uzağız.

Blaise Pascal**France Farago****Yaşamı ve yapıtları**

Pascal 19 Haziran 1623'te Clermont'da doğdu. Matematiğe çok yetenekliydi ve dehası erken yaşlarında ortaya çıktı. On altı yaşında *Traité des coniques* (Konikler Üstüne İnceleme) adlı yapıtını yazdı, 1644'te ise bir hesap makinesi icat etti. Fiziğe düşkündü, boşluğun varlığını deneyle kanıtladı, havanın ağırlığını inceledi. 1656'da, olasılıklar hesabına, sonsuz küçük hesabına ve akışkanlar fiziğine yaptığı büyük katkılarla ünlü bir bilim adamı olmuştu. Bununla birlikte, 1646'da hayatında din ön plana çıkmış ve dine ilgisi giderek de artmıştır. Babası ve kızkardeşleriyle birlikte Saint-Cyran'ın reformunu benimser, 1647'de Port-Royal'le irtibat kurar, bir yandan da "monden" yaşamını sürdürür. 1654'te gizli içsel yeniden yapılanma çalışmalarının doğurduğu gerilim kesin ve çözümleyici bir deneyimle sonuçlanır. Özellikle 23 Kasım 1654 gecesi yaşadığı mistik deneyimin etkisinde kalır (giysilerinin astarına dikili olarak bulunan *Anılar*'ında anlatmıştır); o gece soyut bir spekülasyonla değil, ruhunun gerçek anlamda etkilenmesiyle, o zamana kadar sadece anlatmakla yetindiği dinin özünü yüreğiyle bulmuştur. Sevinç gözyaşları dökerek, Tanrının varlığını du-

yularıyla hissederek yaşamıştır. Pascal artık “Tanrısı olmayan insanın sefaleti”ni herkesten daha iyi değerlendirebilecek durumdadır. Bu andan itibaren, kendisini, bir Hristiyan dinî apolojisi (17. yüzyılda çok yaygın bir türdür) yazmaya karar verir. Yaşamının son dört yılını (E. Périer’in ifadesiyle, “uyuşukluk ve hastalıkla geçen yılları”) buna adanmıştır ve geride *Pensées* (Düşünceler) adını verdiğimiz fragmanlar dışında bir şey bırakmamıştır. Bir de, Louis de Montalte takma adıyla *Provinciales* (Taşra Mektupları) adlı bir yapıta imza atmıştır (kendisine saldıran Sorbonne “din adamları”nı son derece saygısız portreleriyle alaya alarak Paris’i eğlendiren Arnaud’yu savunmak için yazdığı yergiler). Bu yapıtında, rakipleri Cizvitlerin Molinacılıklarına karşı Janseniusçuların Augustinusçu görüşlerini desteklemiş ve özgür iradenin inayetten üstün olduğunu göstermek istemiştir. Pascal’in, kendi aklıyla inanmadıkça hiçbir şeyi bilmek ve kabul etmek istemeyen kurulu düzenin ileri gelenlerini de alaya alan eleştirel ve yıkıcı anlayışı, aynı zamanda büyük bir derinlik gösterir. “Tanrının içine kapanmış olduğu tuhaf gizi” deşmeye çalışarak, tam bir yalnızlık içinde kendine bir yol bulmaya çalışarak, modernliğin girişimlerini belirleyen daha saf, daha içten bir imana yönelmiştir.

Pascal bir kolejde okumadığından ve bu okullarda okutulan Aristotelesçilikten uzaklaşmak gibi bir sorunu olmadığından, moderndir. Babası tarafından çok küçük yaşta Mersenne’in çevresinde toplanmış bilginler grubuna sokulmuştur. Yeni fiziğe çok erken dönemde ilgi duyarak, bu bilimin sınırları konusunda şaşırtıcı derecede bilgi edinmiştir (79). İnsanın ilişkilerini aşmak ve gerçek bir hümanizma kurabilmek için bütün umutlarını kesinlikle bilimsel akla bağlamamış, Montaigne’in, insanın kendisini tanıması projesini yeniden ele almış ve derinleştirmiş ancak insan aynalarının boşluğunu ifşa ederek “aptalca kendini gösterme” düşüncelerinden sakınmıştır. Özellikle de “cahillik”le mücadele etmek istemiş, “hayatlarını bu ucubeyle geçirenlere deliliklerini ve tuhaflıklarını hissettirmek gerektiğini ve bu yolda mücadele etmek gerektiğini” sürekli dile getirmiş (195) ve bu amaçla titiz bir öznellik araştır-

masına yönelmiş olan Pascal, ego'nun yetersizliğini, Tanrıdan ayrılması durumunda nasıl sefil olduğunu keşfetmiştir. Ona göre, insanın merkezi kendisi değil, Tanrı olmalıdır... Tanrı-İnsan olan İsa, bize kendi sonluluğumuzla tanrısal sonsuzluğun birleşmesinin yolunu gösterir... Böylelikle içsellik, aşkınlığa giden bir yol olur. Nihayet kendisini radikal bir biçimde dünyadan vazgeçmek zorunda bırakan hastalık, bu içselleşmeyi derinleştirecektir (bu konuda özellikle bkz. son derece çarpıcı bir metin olan *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies* [Hastalıklardan Doğru Biçimde Yararlanabilmek İçin Tanrıya Yakarma]).

Yöntem: aklın düzeninin reddedilmesi.

Yüreğe aklın düzeni kadar duyarlı Tanrı

Düşünmenin, aklın düzenine boyun eğmek olduğu, felsefenin, bütün kesinliğini zincirleme kanıtlamalardan aldığı katıksız bir geometri gibi geliştiği bir yüzyılda Pascal, yöntem alanında ilginç bir istisnadır: “Düşüncelerimi düzensiz yazacağım belki, ama amaçsız yazmayacağım. Gerçek düzen budur ve amacını her zaman düzensizliğin kendisi gösterecektir. İşlediğim konuları, bunun mümkün olmadığını göstermek istediğim halde, belli bir sıraya göre işleseydim, onları çok fazla önemsemiş olurum” (373). Dünyanın mimarisini, kendi düşüncesinde yeniden düzenleyen *sabit bir ego*'dan hareketle tasarlayan Pascal, sistemleri reddeder. Ona göre, dünyayı, kısıtlayıcı bir rasyonaliteye tâbi kılarak düzenleyen sınırlı bir anlığın ürettiği sistemler, gerçeğin tasarlanması konusundaki kararsızlıkları içinde özgün şeyleri yeniden ürettiği iddiasında olan resim kadar boşturular. Hipotezleri açıklayıcı olsa da, zihinsel düzlemde gerçekleştirdikleri şemalaştırmalarıyla bir şeyler anlatmaları zordur. Pascal'e göre, nesnelerin özünün anlaşılması için en uygun olan, yüreğin düzenidir: “Bu düzen, göstermek istediği amaçla ilgili her şeyde, özellikle konu dışına çıkan öğelerle ilişkilidir” (283). Dolayısıyla söz konusu olan düşünmek ve göstermek değildir, görmek için “gerçek yeri” bulmak, nesnelerin özüne, varlığın

özüne doğru gitmektir. Bu, zor bir girişimdir; çünkü bizim özel durumumuz bakışın merkezini kaydırır. Pascal, yaşadığı yüzyıldan resimsel tasarım tarzlarının, perpektif ve Barok varyasyonlarının dilini almış ve gerçek bir metafizik bakış, bakışı yönlendirme sanatı ve bu bağlamda yönelim ve uyumu sağlama sanatını geliştirmiştir (114, 381). Öncelikle, dünyanın seyircisini harekete geçirir. Görüşü hareketsizleştiren bir sabit nokta yoktur: “Bir uçtan öbür uca, her zaman belirsiz ve dalgalı, çok geniş bir ortamda dolaşıyoruz. Bizi bir yere bağlayabilecek ve ayaklarımızı sağlam basmamızı sağlayacak her terim çatırdıyor ve bizi terk ediyor; peşinden gidersek bizden kurtuluyor, elimizden kayıyor ve ebediyen kaçıyor” (72). “Aklımız görünüşlerin kararsızlığı ve tutarsızlığı karşısında her zaman düş kırıklığına uğramıştır; iki sonsuzluk arasındaki sonluyu saptayabilecek bir şey yoktu... İki sonsuz bu sonluyu hapsederler ve ondan kaçarlardı” (72). Pascal bu değişken perspektiflerin merkezinde kalma isteğinin boşluğunu ifşa ediyor. Resim, anlıkla ilgili olsa da, bilgi düzleminde bir boşluktur. İndirgeyici ve sakatlayıcı olduğu, “insanın insanı sonsuzca aşmasını” sağlayan metafizik sonsuzluğu ortadan kaldırdığı için “nefret uyandırıcı” olan (455) kendini düşünmenin temel biçimi, yaşamsal düzende de boşluktur. İnsan, yaşamı sadece bir rüya haline getiren (386) görünüş yanılsamasını aşmak istiyorsa, figüralitinin merkezini, o dönemde eksik ve parçalı bakışlarla bozulmuş ve doğanın çarpılmış görüş açısını inayetin yerine koymaya çalışan biçimleri yeniden yapılandırabilmek için bazı anamorfozların merkezine yerleştirilen esas ayna olan Tanrı yapmalıdır. Çünkü Tanrıyı tanımaktan kopmuş bir kendini tanıma, insan için kendi felaketini tanımak demektir ve umutsuzluğunun nedeni de budur (527).

Dünyanın sonsuzluğuna ve bilimi oluşturan sonlu bilginin temeline açılan taşkın bir *cogito*

O zaman coşkulu ve heyecanlı Descartes'ın inandığı gibi, bizi dünya konusunda bilgilendiren, doğaya egemen hatta sahip olma gibi anlaşılabilir doğa bilgilere güvenmeli miyiz? *Disp-*

roportion de l'homme (İnsanın Değişkenliği) başlıklı 72. Fragman, tersine, bir yoksunluk tespitidir. Tam tersine, bilimin kendi düzeni içinde boş olması değildir. İnsan duyularının ve anlığının ulaşabileceği olguların oluşturduğu “iki aradaki durumu” haklı çıkarmaya adandığından, göreliliğinin, temel sonsuzluğunun bilinciyle boşluktan kaçan bilim, hiçbir Pyrrhoniculuğun sakatlayamayacağı bir bilgidir. Akıl, varlığı düşünebilirmiş gibi ve akılla kanıtlanamayan ve kalple algılanabilen Tanrının işlevi entelektüel yapıların güvencesiymiş gibi, düzenleri karıştırarak, olgular bilimi olan fiziği Tanrının varlığının metafizik kanıtlarıyla varlığa bağlayan zihnin hareketini sabitleme iddiasındaki bir Descartes’ın dogmatizmi daha tehlikelidir. “Sonsuza kadar yükselecek bir kule inşa edebilmek için sağlam bir kalp ve sağlam bir temel bulmak arzusuyla yanıp tutuşuyoruz, ama bütün temeller çatırdıyor ve uçurumlar oluşuyor” (72). Yerleşik düzene geçen ve açık havada yaşamaktan ve daha ileri gitmekten vazgeçen insanların inşa ettirdikleri Babil Kulesi, alanı kapattığından, bilim ve felsefe, putperest yapılar olma riski taşırlar, varlığın kendisine dönüşürler ve biz, bu yüzden, gerçeğin taklidinden başka bir şey olmayan düşünceler içine kapanarak “nesnelerin gerçekliği”ni kaybetme riskiyle karşı karşıya kalırız. Bu gücül dünyanın tuzaklarına ve dünya gerçekliğinden uzaklaşma tehlikesine düşmemek için, dünyanın gerçek konumu konusunda bilinçlenmek için, Pascal, insanı, ikili sonsuzluğuyla insanın ölçüsünün dışına taşan gerçekliği düşünmeye davet eder.

Bunun için, insanın kendisini merkez olarak görmekten vazgeçmesi, düşünce yoluyla kendi dışına çıkması, parçadan bütüne, sonludan sonsuza doğru yayılan bir hareket gerçekleştirmesi gerekir. Burada kendimizi, *cogito*’yu, duyulur özellikleriyle, akli yanlışa düşüren dünyadan uzaklaşma eylemi gibi gören Descartes’ın girişiminin zıddı bir yerde buluruz. Pascal için, tersine, akli, girişimlerinin sınırı konusunda eğitmek için gözleri açmak gerekir. 72. Fragman’ın tamamı, her türlü mutlak egemenlik iddiasına karşı öncelikli bir arınma olarak, doğayı düşünmeye davet eder. Bu varlığın aşırılığı, şaşkın bakış-

ların önünde her türlü kesin nesnelleştirmeyi engelleyen, nerede bulunursa bulunsun her gözlemciyi, sonsuza kadar aşılabilen bir ufukta, kuşatılamayan bir gerçekliğin seyircisi durumuna düşüren kozmik alanların sonsuz genişliğidir. Ama eğer evren “merkezi her yerde olan, çevresi hiçbir yerde olmayan bir küreyse, girilemeyen bölgelerden uzaklaşıp, nesnelerin merkezine doğru gidildiğinde, ters de olsa, simetrik bir olgu oluşur. Sonsuzca iç içe geçmiş, sonsuz küçük dünyalar çevresine atılmış insan, gerçeğin yüzeyini delmeye çalışırken, bakışını göz alabildiğine daldırmaktan başka bir şey yapmaz, bu yüzeyin izin verdiği ölçüde gizlenen bir derinliğin ucundaki derin bir koninin özekdeş katmanlarını, dünyadan dünyaya, çemberden çembere aşar. Böylece bilgi konusu, nerede olursa olsun, her zaman, olmayan çevreden ve gerçeğin ulaşılmaz merkezinden sonsuz uzaklıkta bulunur... İnsan düşüncesi ve onu kavrama olanaksızlığı arasında var olan orantısızlığa sonsuzca damgasını vuran bir mesafe...

Bu çifte sonsuzluğun keşfedilmesinin sonucu, sadece yokluk ve sonsuzluktan oluşan uçların ortasında yer alan şeyler konusunda yaklaşık bir bilgiyle yetinmek zorunda kalan, “nesneler arasında bir görünüş”ten başka bir şey fark etmeyen insana gözlemci statüsü veren merkezî görünüşün gizemini açığa çıkarmak olmuştur. “Bizim payımıza düşen, ortadır”; çünkü biz, “hiçliğe ve her şeye kadar gidebilmek için” bize gerekli olan sonsuz “kapasite”den yoksunuz. Pascal, anlaşılmazlık zincirinin iki ucundaki sıkı ilişkiyi gösterir: “Biri ötekine bağlıdır ve biri ötekine götürür” “Bu uçlar birbirlerinden uzaklaştıkça birbirlerine yaklaşırlar ve birleşirler ve Tanrıda, sadece Tanrıda birleşirler.”

Zıtların diyalektiği ve Tanrıda birleşmeleri

Pascal’e göre, gerçeğin yapısı son derece paradoksaldır: Şeylerin ve yaşamın gizemi zıtların birliğinde yatar. Akıl çelişkiyi uzaklaştırır; yaşam sadece “karşıtlıklar’dan beslenir. Pascal her yerde zıtlıkların etkisini görür. Bunlar ayrışarak bozulmuş

ve katılaşmış yapılar oluştururlar, ama bu yapılar gene birleşerek canlı bir sentez oluştururlar. Michel Serres, Pascal'in, Desargues'ın izdüşümsel geometrisinden aldığı metodolojiyi göstermiştir (*Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, 1968, c. II, s. 648-1/12). Desargues'a göre, çizgiler ve figürler açı, çember, parabol, elips, hiperbol konik seksiyonlar gibi birbirlerinden ayrıdır; bu düzenleme ancak koninin tepe noktasından itibaren mümkündür: bütün bu çizgiler ve figürler tek bir yaratıcı çemberin görüntüleri gibi gözükürler... Pascal, farklı geometrik özelliklere tek bir neden mal eden ve zıtlıkları (sonlu-sonsuz, varlık-yokluk vb.) uzlaştıran bu Desargues düzenlemesi modeline göre, nesnelerin farklı görölmelelerinin nedeninin farklı görüş açıları olduğunu gösterir, ama gerçeğin zirvesi olan Tanrıda her şey çözölür: *Gerçek bizim görüş açılarımızı aşar*. Tanrı, itici gerçekleri, birbirlerini iter gibi gözükken uçları kendi kutbunda düzenler. Her halükârda, insana bütünölyle gözlemci olgusalılık merkezini sağlayan görüş açısını destekleme bilincinin kesin sonucu, ontolojik bir merkezi kendine mal etmeyi reddetmektir. O zaman şaşkın anlığın aydınlık-karanlığında, libidonun ötesinde, egemen olma ve yakalama iradesi, gizemin yok edilemeyen karakterinin kavranması olan hayranlık doğabilir. Çünkü hayran olmak, kavramanın ötesinde, anlamadığını, anlayamadığını anlamaktır... İnsanı dünyayla ve kendisiyle ilgili farklı düzeyde bir bakışa götüren açılımdır. Bilimin sadece özelliklerini gösterdiği doğanın sonsuzluğu, insanı, kendini her yerde, her türlü kısmı, düzen içinde yeri değişmiş gerçek içinde gösteren Tanrının gizemine götürür. Ve bilim "doğanın gizemleri"ni asla yok etmediğinden (*Traité du vide*'in önsözöl), nesnelerin özölü kavramakta yetersiz kaldığından, bütünöl parçayla (insan) tedrici olarak kuşatmaya mahköl olduğundan, yani kendisi olduğundan, anlamasının mümkün olmadığının bilincindedir. Ama modernitesi çok şaşırtıcı olan Pascal Karl Popper'den çok önce, nesnelleştirmeyenin nesnelleştirilmesi süreci dolayısıyla bilişsel girişimin bazı eksiklikleri olduğunu görmüştür. Aklın son bilme yeteneği olan insan bilgisinin yapısının aşılmaz olabileceğini ka-

bul etmez. Aklın ve bilimin bu görelileştirilmesi, bunları zihin düzenine sokan ve “üç düzen” denen 793. Fragman’da açık seçik görülür; buna karşılık, zihni düşüncenin özel amacı durumuna getiren, sadece merhamet duygusudur: Tanrı. İnsan sadece Tanrı’da kendini tanıyabilir; çünkü kendini tanıma ancak “metafizik” olabilir.

İnsanın tanınması: Pascal’in antropolojisi

Pascal, *Entretien de M.Pascal et de M.de Sacy sur la lecture d’Epictète et de Montaigne*’de (Pascal ve Sacy’nin Epiktetos ve Montaigne Okumaları Üstüne Konuşması), felsefeyi, insanı tanıma ve bu tanıma üstüne bir yaşama sanatı oluşturma iddiasından vazgeçirir. Doğal olarak çelişki ve çatışmaya adanmış bilincin diyalektik hareketini gösterir. Büyüklüğünün damgasını taşıyan Stoik bilimle evrensel kuşkuya adanmış septik bilinci karşılaştıran Pascal, insan bilincinin bu iki karşıt ve ayrılmaz biçiminin nasıl, çelişkiyi kendine yasaklayan akıl düzleminde olası bir uzlaşma söz konusu olmaksızın sadece çatışabileceklerini gösterir. Pascal’e göre, bu nedenle filozoflar “iki tarikat”a ayrılır: Biri büyüklüğü öğretir, öbürü sefaleti. Aslında bu ikisi birbirini tamamlar (416). Söz konusu metin, bu çatışkının iki terimini bilimsel bir açıdan ele alır.

Pascal’e göre, Epiktetos, dünyada insanın ödevlerini en iyi bilen filozoflardan biridir; bu filozoflar Tanrıyı düşüncenin başlıca amacı yapmışlardır ve onlara göre, yaşam ilkesi Tanrı’nın iradesine tâbidir. Ama bu bağlamda Pascal, Hristiyanlıkla ortak yanları tespit ettikten sonra, istemek ve yapabilmek arasındaki ilişkileri düşünmeye ilişkin farklılıklar üstünde durur: “*Yetersizliğini anlayabilmiş olsaydı kendisine hayran olunmayı hak ederdi*’ deme cesaretini göstereceğim.” Stoacı bilge, son derece iddialı bir tavırla, gücümüzün isteğimizle orantılı olduğunu söylemiştir. Pascal’in günahkâr insan doğasının zaafı üstünde duran Augustinusçu Hristiyanlığına göre, yapabilmek için istemek yetmez. Ödev, inayet olmadan ödenmesi mümkün olmayan bir borçtur ve inayet, iradeci olmaktan çok, izle-

nimlerle ilgilidir. Pascal aldatıcı büyüklüğü “toprak ve kül”den başka bir şey olmayan, yani yokluk olan bir varlığın sefaletine gönderme yapan bilgenin kibrini kınar.

Buna göre, Pyrrhonculuk daha doğru bir görüş açısı mıdır? Montaigne’in üstünde durmuş olduğu gibi, “akıl, inancın ışığı altında hangi ahlakı dikte etmelidir?” Onun girişimi “her türlü açıklamadan yoksun insan”ın karşı karşıya bulunduğu çatışkılarını gösterir. “Her şeyi evrensel bir tutku süzgecinden geçiren”, kesinliği reddeden Montaigne, “meramını ancak sorular sorarak anlatabilmiştir”; şöyle ki “bilmiyorum” demek istemediğinden “Ne biliyorum?” sorusunu sormuştur ve bunu bir slogan haline getirmiş, bu bağlamda çelişkileri tartarak tam anlamıyla dengeli bir hale getirmiştir; yani tam bir Pyrrhoncudur. “Görünümler her iki tarafta da eşit olduğundan, hangi tarafa inanmak gerektiği bilinemez.” Böylece Montaigne bilimsizliğimizin bilimi olan bir tür cehalet bilgini olur. *Apologie de Raymond de Sebonde* adlı yapıtında “Bilgilerimizden çok bilgisizliğimizle bu ilahi bilginin bilginleri oluruz” der. İnsan, Tanrıyı gücüyle değil, zayıflığıyla anlayabilir. Aklın en soylu girişimi, kendini aşan şeylerin sonsuzluğunu tanımaktır.

Pascal’e göre, Epiktetos ve Montaigne “dünyanın en önemli ve akla en uygun en büyük iki öğretisinin” savunucularıdır. Bunların büyüklüklerinin nedeni, uygulamalarından iki zıt tavrın çıktığı çatışkılı yapıyı yansıtmalarıdır: “Ya bir Tanrı vardır, insan en yüce olanı oraya yerleştirir ya da durum belirsizdir ve gene de gerçek bir iyi vardır.” “Herkesin tarafını seçmesi ve mutlaka ya dogmatizmden ya da Pyrrhonculuktan yana olması gerekir; çünkü tarafsız kalmakta ısrar eden, mutlaka Pyrrhoncu olacaktır.” İki zıt bilgelik de, her biri kendi içinde ele alındığında, boştur. Birlikte (büyüklük ve sefalet) tanınması gereken şeyler “ayrı ayrı” tanındıklarında, yandaşlarından bazılarını gurura, bazılarını tembelliğe götürürler. İnsanın çifte doğasından (günahkâr, inayetle bağışlanmış) kuşkulanmayan “dünya bilgeleri” “zıtları aynı konu içine (aynı doğa) yerleştirdiler ve sonuçta birini ötekine, büyüklüğü sefaletle ya da sefaleti büyüklüğe tercih etmek zorunda kaldılar.

Hristiyanlık, tersine, “bize, bunları farklı konular içine yerleştirmeyi öğretir: doğaya ait olan bütün sakatlıklar, inayete ait olan bütün güçlü şeyler” “Sadece Tanrının öğretebileceği ve sadece onun yapabileceği, imajdan başka bir şey olmayan, sadece Tanrı-İnsanın kişiliğinde, iki doğanın ifade edilemeyen birliğinin bir sonucu” İsa, statik bir birlik değildir, yaşamın dinamizmini ve gerçeğini yapan zıtların etkileşiminin diyalektik birliğidir. Bu birlik, metafizik bir Tanrı kavramını dışlar ve yerine, “zorba olmayan” bir birlik (871), yani karmaşıklığı yok etmeyen canlı bir Tanrı getirir. Sonuç olarak, Hristiyanlık insan değerlendirme şemalarını karmaşıklaştırarak ve görünüşte zıt birçok gerçeği zorbaca ezmeden (862; 871) (Bachelard’ın deyişiyle, modern bilimin gerçeği dikkate almak için “aklı karıştırmak” zorunda olması gibi) kucaklayarak paradoksal doğasının anlaşılmasını sağlar. Kesinlikle kartezyen olmayan modern bilimin, paradokslarını yok edemeden gerçeği açıklamaya çalışmak amacıyla “aklı karıştırmak” zorunda kalmış olması, Hristiyanlık bağlamında insanın kendisinin doğasını açıklamak söz konusu olduğuna göre, başka bir dilde olsa da, doğrudur. Her halükarda, her ikisinin de kökeninde mantığa aykırı bir deneyim vardır. Böylece Pagan bilgelikler “kırılırlar ve yok olurlar ve yerlerini *İncil*’in gerçeğine bırakırlar” (“bu insani öğretilerde bağdaşmaz olan karşıtları” uyumlu hale getiren “tümüyle ilahi sanat”). İmaj ve sonucu (Pascal’in nedenini açıkladığı), insani birlik, İsa’nın kişiliğinin hipostatik birliğinde ilkesini bulur. Buna göre, kendisine özgü, doğa ile doğa inayetten çıkarıldığında insanın alçalmasını, eklendiğinde ise yükselmesini açıklayan inayet arasındaki bu esaslı farkı ortaya çıkarmak için karşıtlıklardan yararlanan paradoksal mantığa göre, sadece Hristiyanlık, insan doğasını düşünülebilir kılar. Ahiret mutluluğu tarihi, bireye göre düşüşle yükselme, ağırlık ve inayet, sefalet ve büyüklük arasında gidip gelen bu düşey yörüngenin tarihidir. Bununla birlikte, ahiret mutluluğu, inayet ve büyüklük, ancak Tanrı önünde alçalmakla (sefalet ve küçüklük bilgisi; Pascal buna “alçalma” der), merkez olma iddiasından kurtulan bir ben’le mümkündür, kibirli bir iradecilikle değil... Teva-

zu büyütür ve büyüklük mütevazı kılar. “Filozoflar kesinlikle iki durumla orantılı duyguları salık vermiyorlardı. Alçaklık eylemleri esinliyorlardı. İnsanın özelliği bu değildir. Burada, doğanın değil, kefaretin alçaklığıyla ilgili eylemler söz konusu olmalıdır ve amaç, burada kalmak değil, büyüklüğe ulaşmak olmalıdır. Değer ve saygınlık değil, inayetle ilgili büyüklük eylemleri gerekir ve bu, alçaklığın aşılmasından sonra olmalıdır.”

Zihnın dinamizmi olan Pascalcı bilimin temel eksenleri, canlılığının karmaşık süreçleri bunlardır. İnsan, rasyonel bir hayvan değildir (“Hayvanlarda doğal olan şeye insanda sefalet diyoruz” 409). Enkarnasyon, insanı bütün yetenekleriyle uyumlu bir biçimde birleşme amacını üstlenmeye götürür. Oysa daha insani bir çaba içinde katılaştıran irade, bu programı gerçekleştiremez. Stoacıların gururuna karşı Hristiyan Pascal, zihninin, onu oluşturan, aşan ve kendi büyüklüğünde doğuran zihninin “pasif” gerekli alıcılığının bedelinden tümüyle haberdardır. Ve kendini merkez yaptığında, yani her şeyin ölçüsü olduğunda nefret edilen ben, bedensel alçaklıklarından, zihinsel kuruntularından kurtulduğunda sevimli olur (423 “İnsan şimdi değerini bilsin. Kendini sevsin...”), merhamet ve iyilik düzlemine geçer ve bunların merkezi Tanrının kendisi olur. İnsan da onunla merkezdaş olur, onu kendi gerçeğinden haberdar eder, kendini ona açınlar ve ona daha alt düzeylerdeki de bağışlama olanağı verir. Bu açıdan bakıldığında, *Mémorial* (Anılar) küçük bir bilgi *elkitabı*’dır. Yüce bilgi, Tanrı bilgisi, filozofların ve bilim adamlarının entelektüel bilgisi değildir. Bu dünyada, gözyaşları ve neşeyle uçların birleşmesinde tensel istekleri canlandırarak, şeylerin gerçek bedelini verir: “Dünyada bir günlük eylem için ebediyen neşe” (s. 143). Bu alma, kabullenme, önceden bir gerilime yol açar. Sessizce başlayan, çoğu insanın farkında olmadan içe attığı bir girişimin sonucudur ve hiçbir biçimde sadece rasyonel iradenin stratejisinin bir ürünü olamaz. Burada ruhsal mekanizmanın en derin, aynı zamanda da en temel katmanlarına inilir; çünkü bunların ortaya çıkarılması, güçlü olarak onu kendisine doğru yönlendiren, ebediyen temeli gibi gördüğü bir amaç şeklinde izleyen dinamik bir rahatsızlık

ve huzursuzluk içinde olan insanlığı, gerçek yoğunluğu içinde kendisine gösterme olanağı verir. “Bana sahip olmasaydın, beni aramazdın.” İman, araştırmayı motive eden cahilliğin (gizli bir bilgi olan) ve onu sefaleti ortadan kaldıran bir kesinlik duygusuyla dolduran rastlantının uçları arasında gidip gelmedir. Sonucu ne olursa olsun, bu girişim (Pascal trajik bir düşündürdür) insanı insan olarak yapılandırır. Pascal, kendisi de sefaletten geçtiğinden ve ruhunun aradığı *Deus absconditus*’u bulmasıyla sonuçlanan ateşli bir arayış sırasında onu düşüncesinde aştığından, bize büyüklüğün bilinen sefalet olduğunu, “sefalet” sonucunun nedeni olduğunu öğretir. *Apologie de la religion chrétienne* (Hristiyan Dininin Savunulması) adlı yapıtının, insanın içinde dağıldığı umutsuzluğun ne olduğunu bilemeyen moderniteye vereceği çok şey vardır; çünkü bu yapıt, ciddi olmadıkları ya da umutsuz oldukları için olaylara yüzeysel bakan ve körlükleri yüzünden derinlikten yoksun kalanları bir görüşten başka bir görüşe geçirebilmek için başkalarının sefaletine kayıtsız kalmayan bir insanın çabasını anlatır.

Sonuç

Modası geçmiş militanlıklar içinde çalkalanan çağımızda apoloji türünde eser verilemiyor, ama hiç değilse, Blaise Pascal çağında bir dehada bu tür coşku ve heyecanlar uyandıran düşünce yapısı araştırılabilir. Sürekli, insanın duyularüstü yönünü, eğilimlerini, misyonunu göstermeden hayvansal kökenlerini hatırlatan bu çağın eğilimi, şu düşünceden kesinlikle yarar sağlayabilir: “İnsana kendi büyüklüğünü göstermeden, hayvanlarla eşit olduğunu çok fazla göstermek tehlikelidir. Alçaklığını göstermeden, büyüklüğünü çok fazla göstermek de tehlikelidir. Birini de ötekini de bilmemek, daha da tehlikelidir. Ama ikisini birden göstermek çok yararlıdır” (418). Gelenek, insana hayvanlık ve kesinlikle duyularüstü (ne melek ne hayvan) arasındaki özel yerini vermek için melek figürüne ve kendisini yükseltme çabası içinde yönlendirirken tanınması bağlamında Tanrı-İnsan kişiliğine başvurmuştu. Biz bu temsil vektörle-

rinden vazgeçtik ve doğa bilimlerinin determinist şemalarının insanın tanınması konusundaki özel uygulamalarını ön plana çıkardık. “Görmemizi engellemek için önümüze bir şey koyduktan sonra, hiç endişe etmeden uçuşuma doğru koşuyoruz” (183). (Not: Batı desembolizasyonunun çok zararlı sonuçları, modern insanın kendisini anlatmasının olanaksızlığı konusunda bkz. hukukçu ve psikanalist Pierre Legendre’in ünlü yapıtı: *Dieu au miroir. Etude sur l’institution des images*, Fayard, 1994.)

KAYNAKÇA

- Œuvres complètes*, Brunschvicg-Boutroux-Gazier, 14 cilt, Hachette, 1904-1914.
Pensées et Opuscules, L. Brunschvicg, Hachette.
- Sainte-Beuve, *Port-Royal*, Gallimard, “Bibl. de la Pléiade”, 2 cilt.
P. Ernst, *Approches pascaliennes*, Gembloux, Duculot, 1970.
J.-P. Fanton d’Anton, *L’Horreur du vide*, CNRS, 1978.
H. Gouhier, *Blaise Pascal, Commentaires*, Vrin, 1966.
— *Blaise Pascal, conversion et pologétique*, Vrin, 1986.
J. Gouitton, *Le Génie de Pascal*, Aubier, 1962.
J. Laporte, *Le Cœur et la raison selon Pascal*, Elzévir, 1950.
P. Magnard, *Nature et histoire dans l’apologétique de Pascal*, Les Belles Lettres, 1975.
— *Pascal: la clé du chiffre*, Édit. universitaire, “Philo Européenne”
L. Marin, *L’Ordre du discours*, Minuit, 1976.
J. Mesnard, *Pascal*, Hatier, 1951.
— *Les Pensées de Pascal*, SEDES.
E. Morot-Sir, *La Métaphysique de Pascal*, PUF, 1973.
V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, PUF, “Épiméthée”, 1992.
J. Russier, *La Foi selon Pascal*, PUF, 1949.
P. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, A. Colin, 1970.
M. Serres, “Le paradigme pascalien”, *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, PUF, 1968.
Z. Klein, *La Notion de dignité humaine dans la pensée de Kant et de Pascal*, Vrin, 1968.
G. Lévillé-Mourin, *Le Langage chrétien, antichrétien de la transcendance: Pascal-Nietzsche*, Vrin, 1978.
— *Blaise Pascal, l’homme et l’œuvre*. Cahiers de Royaumont, Philosophie No. 1, Minuit.
— *Pascal, textes du tricentenaire*, Fayard, 1963.

- G. Poulet, *Les Métamorphoses du cercle*, s. 95-114, Flammarion, 1979.
- P. Force, *Le Problème herméneutique chez Pascal*, Vrin, 1989.
- *Pascal Port-Royal; Orient Occident*, Actes du Colloque de l'université de Tokyo, 27-29 Eylül 1988, Klincksieck, 1991.
- C. Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, PUF, 1993.
- J.-P. Cléro ve G. Bras, *Pascal, figures de l'imagination*, PUF.

BEŞİNCİ KISIM

Doğu Düşünceleri

Hâlâ etkili olan bir düşünce akımının söylediğinin tersine, felsefe sadece Yunan-Avrupalı değildir, aynı zamanda Çin ve Hint geleneginden de yararlanmış olabilir. Bu açıdan bakıldığında Hegel ve hatta Husserl'e mesafeli olmamız gerekir: Helelenmerkezcilik ve Avrupamerkezcilik (kısmen) kadüktür ve bir Doğu temeli düşüncesi dışlanamaz. Dolayısıyla Doğu'yla ilgili felsefi amneziye de mesafeli olmak gerekir. Hindistan, Çin ve İslam topraklarında, Yahudi düşüncesinin egemen olduğu yerlerde kurucu kavramlar ya da temalar ortaya çıkmıştır. Doğu'da doğan bu çok sayıdaki temelle ilgili olarak, Alain de Libera'nın gösterdiği gibi, Ortaçağ bizi aydınlatıyor (bkz. 2. Bölüm).

François Chenet, Batı mantığının Hint düşüncesinin felsefi niteliğini yadsımakta direndiğini hatırlatıyor. Bu düşüncenin kavramlar oluşturmada sık sık yineleniyor. Beylik düşünceler olan bu eleştiriler koyu cehaletten başka bir şey değil. Hint düşüncesi, rasyonalitenin gerekliliklerini ve mantıksal etkinlikleri kesinlikle ikinci plana atmamıştır (özellikle Nyaya mantık okulu).

Anne Cheng, özellikle Çin'deki Buda macerasına eğiliyor. Çin Budacılığı 7 ve 8. yüzyıllarda Tanglar Hanedanı'yla olgun-

luk döneminin doruğuna ulaşmıştır. 11. yüzyılda Konfüçyüsçülük yenilenmiştir. 17. yüzyıldan itibaren de Avrupa etkisi kendini hissettirmeye başlamıştır.

Klasik Hint Felsefesi*François Chenet***Başlangıçtan MS 5. yüzyıla kadar
bellibaşlı sistemlerin ortaya çıkışı:
Öğretisel farklılıklar ve ortak sorunsallar**

MS ilk yıllarda, altı “görüş açısı” (DRIÇ’tan *darçana*, “görmek”, “bakmak”, “düşünmek”) ya da Brahmacılığın katı düşüncesi-
ni ifade eden klasik Hint felsefesi “sistemleri” ortaya çıkmıştır.
Epik dönemin sonunda, o zamana kadar yaygın olan okulların
görüşü artık *klasik* biçimiyle somutlaşmıştır ve bu, bilgi sahibi
olmadığımız çok uzun bir döneme yayılan daha önceki bir dö-
nemin sonudur. Vaiçehiska ve Mimansa bağlamında, MÖ son
yüzyıllarda, ama özellikle de MS ilk yüzyıllardan başlayarak (2.
yüzyıl-5. yüzyıl) altı büyük “görüş açısı” ortaya çıkmıştır ve
bunların oluşumu değilse bile, en azından sistematik ve kesin
biçimi yarı efsanevi bir üstat tarafından ortaya konan bir oku-
lun formülleriyle ya da o döneme kadar her okulun daha ön-
ceki fikirlerinin tematik olmayan esinlemelerini ve taslaklarını
yazılı olarak özetleyen ve tespit eden, ama aynı zamanda da be-
lirleyen ve eklemleyen bir temel elkitabıyla kesinlikle örtüşür.
Sırasıyla Samkhya, Vaiçeshika, Mimamsa, Nyaya, ilk Vedanta
ve nihayet Yoga okullarının ortaya çıkışıyla, Hinduizmin gele-

nekçi olarak nitelediği altı “öğretisel görüş açısı”yla Brahman kuramı uyumlu bir biçimde gelişir. Daha sonra, ikili gruplar halinde oluşan bu farklı “görüş açıları” yavaş yavaş Veda sonrası Hinduizmin örgütlenme evresiyle çakışır; çünkü Gupta imparatorları (4. yüzyıl-5. yüzyıl ve 6. yüzyılın ilk yarısı) dönemine denk düşerler ve bilindiği gibi, Gupta İmparatorluğu döneminde Hindu kültürü (bilim, edebiyat ve sanat, felsefe) çok parlak bir dönem yaşamıştır. Bu dönem, klasik Hint uygarlığının doruğu olmuş ve sözgelimi klasik Atina’daki Perikles yüz-yılıyla bir tutulmuştur. Vasubandu, Dignaga gibi büyük Buda filozofları da gene bu dönemde yaşamışlardır. Her öğretici okulu, çoğu zaman bir “ipucu” ya da aforizma (*sutra*) veya kimi zaman iki belleğe yardımcı metin (*karika*) (*karika*’ların çok daha sonraki *sutra*’lardan önce geldiği Samkhya bağlamında görüldüğü gibi) içeren öğretici şiirler derlemesi biçiminde ortaya çıkan, üslup yoğunluğu ve kesin ve belirgin bir anlatımla dikkat çeken dogmatik formüllerden hareketle oluşmuştur. Bu aforizmalar, büyük olasılıkla bellek eğitime yönelikti; çünkü sözlü eğitim amacıyla ezberlenmek, aktarılacak ve yorumlanmak amacıyla yazılmıştı. Ama *sutra* üslubunda düzenlenmiş temel elkitaplarına dayanan bu tür bir yöntemin tersi de söz konusuydu. Bu koşullarda temel metinler, çoğu zaman anıştırmalı ve kapalı olduklarından, çok yüklü ve kapalı konuları açıklayıcı, tamamlayıcı, geliştirici bir yorum desteği olmadan, ölü ya da anlaşılabilir metinler olarak kalma riski taşıyorlardı. Çok erken bir dönemde bunları, içinde yer alan sözlüklerle birlikte inceleme zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Her okul içinde eski eserleri yorumlayanlar tarafından iki biçim geliştirilmiştir: basitleştirici açıklama (*bhashya*) ve öğretilde sorun oluşturan noktaların tartışılmasını öngören yorumlayıcı açıklama (*varttika*). Birkaç kuşaktan yorumcu, bir metni yöntemli bir biçimde izlemeye yönelen doğrudan açıklayıcı yorumlarla ilgili ilk katmana, en ince *usque ad nauseam* noktaya kadar götürülmüş bir yorum sürecine göre sözlüklerden, açıklamalardan, şerhler eklemiştir. Bununla birlikte, *darçana*’lardaki gelişme de, Hint felsefesi alanını yavaş yavaş değiştirecektir.

İlk aşamada, teknik uzmanlaşma içinde kök salan *darçana*’ların tamamlayıcılığı, öğretisel çoğulculuğu desteklemiştir. Bu “farklı görüş açıları”nın her biri, Batılı anlamda kapalı, kavramsal, kendisinininkinden farklı her perspektifi dışlayan bir “sistem”den çok, evrene, özel bir yaklaşım yöntemine göre bakış açısı oluşturur. Hint felsefesine özgü bu yorumsal çoğulculuk (bu, bizim için kesinlikle örnek değer oluşturan belirlgin özelliklerden biridir) gerçek üstüne bu farklı ve özerk bakış açılarıyla meşruiyetini tanır; çünkü Batı için tek ve tekanlamlı bir gerçek, ama çok fazla gerçeklik (doğal bir gerçeklik, duyulur bir gerçeklik, entelektüel bir gerçeklik, kavranabilir bir gerçeklik vb.) ve Yüce varlığın ontolojik değerlendirmeleri ve az ya da çok zengin katılımı olan bir yığın gerçeklik düzeyi vardır. Hindistan için ise, tersine, tek bir gerçeklik, ama gerçeklik yaklaşımları olarak bir yığın gerçek düzeyi söz konusudur. Bu durum, çok sayıda “yaklaşım biçimi”ne izin verir: ayrıca agnostik rölativizme çok fazla düşmeyen ve Vedanta’nın (ve bir ölçüde de Trika’nın) en azından belli bir dönemden başlayarak ünlü *Sarva-darçanasamgraha*’da (Sayana-Madhava; 14. yüzyıl) görüldüğü gibi, son Gerçeğe özgü kırılma endeksine göre, gerçekliğin bu farklı “vizyon ya da yaklaşım biçimleri”nin tamamlayıcıları oldukları kabul edilen bir “görüşler” korpüsü içinde birleştirici kabul ettiği belirsiz bir perspektifler oyununun kuşkululuğu içinde kaybolmayan yorumsal çoğulculuk. Böylece aşama aşama en doğrudan bilgidan mutlakın bilimine geçilirken 1. zihninin rasyonel girişimleriyle argümantasyon ve mantık disiplinini geliştiren ve mantıksal bir gerçekçilik öğretisi yayan Nyaya’dan ve 2. analitik kesinti postulatına göre bir evren perspektifi sunan, “ayrımalar” ve sınıflandırma yöntemine göre etkin olan ve atomik ve çoğulculuk öğretisini yayan Vaiçeshika’dan 3. manevi ve maddi dünyanın temel unsurlarını “sınıflandırma” yöntemini izleyen ve Batı geleneği düalizminden çok daha karmaşık ve derin, iki alanın gerçekliğinde Tini ve Doğayı birlikte bulunduran açık bir ontolojik düalizm öğretisini savunan Samkhya’ya ve 4. bir önceki “görüş açısı”nın pratik düzeninin tamamlayıcısı aynı adlı psikosomatik disiplinin kuramsal temellerini

geliştiren ve psikofizyolojik koşullanmışlıkları yok etmeyi öğreten Yoga'ya, sonra 5. *Veda* denen ve yaratılmadan var olan o yüce gerçeklikle gelen erdem koşullarını irdeleyen, *Veda* metinleri yorum kurallarını formüle eden ve ritlerle ve kutsal metinlerle ilgili olanları yorumlayan Purva-Mimamsa ya da İlk Yorum'a ve nihayet 6. kutsal yapıtlarla değil, *Upanişad*'ların kesin anlamlarını açıklama ve "Veda'nın tamamlanması" iddiasında olan, dolayısıyla ikinci adı Vedanta'yı alan özgürleştirici bilgiyle ilgilenen ve mutlak Varlığı hedeflediğinden, insan zihninin daha önce hiç geliştirmemiş olduğu en güçlü monist ontoloji sistemi öğretisini yayan Uttara-Mimamsa ya da İkinci Yorum'a doğru bir yükselişin varolduğu kabul edilir. Referansları gerçek konusunda özgür olan bu altı "görüş açısı"ndan biri olan çeşitli okullar, böylelikle, iç yaşamların bolluğunun amacı birliği sağlamak olduğundan, gerçek konusunda bir araya gelmişler ve bir yandan sürekli gelişmişler, yüzyıllar boyunca sürekli yeniden ele alınıp, irdelenmişler, Batı felsefesindeki gibi birbirlerinin yerini almak yerine, artzamanlı olarak birbirlerini izlemişlerdir, çünkü farklı amaçlarına rağmen bu gelenekçi sistemler çok fazla ortak önvarsayımı palaştıklarının bilincindedirler ve onlara göre "nihilist" (*nastika*) olanların (Budacılar, Jinistler, Maddeciler) karşısında ortak bir cephe oluşturmazlar. Batı felsefesi tarihinde öğretiler, bir yandan artzamanlı ve nedensel (doğuşlar, zincirlenmeler) perspektiflere göre, öte yandan da kesişen geleneklerin (yakınlık) dallarının kavranabilirliğine göre birbirlerini doğururken, global birliği içinde yeniden kavranan Hint felsefesi "tarihi"ne, daha çok eşzamanlı olarak bakılır; çünkü bu felsefe kesinlikle çağlar içinden gelen düşüncenin gelişmesinin öyküsünden çok, birliktelikleriyle bir tür zamandaşlık içinde özümseven kök salmış değişimlerinin bir tablosudur.

Ama basit teknik disiplinler ya da felsefenin başlangıçtaki yardımcı teknikleri ve "görüş açıları", eksiksiz felsefi yapılara yani ontoloji, bilgi kuramı ve metafiziği kuşatan ve eklemlleyen "sistemler"e dönüştüğünde, birliktelikleri de her sistemi, konumunu rakip sistemlere göre farklı biçimde tanımlamak amacıy-

la, polemige dayali her sistemin bütünüleyici parçası olacak şekilde bir rekabete zorlamıştır. Genel olarak Hint düşüncesinin spekülâtif gelişmesinin temelini hiç kuşkusuz Brahmancı ve Budacı düşünürleri karşı karşıya getiren kuramsal karşıtlıklarda aramak gerekir (felsefi tartışmalarda Budacılık, Brahman düşüncesinin önemli partneridir). Buna karşılık, Brahman *darçana*'larının gelişmesinin temeli, bunları birbirleriyle karşılaştıran rekabet ve polemiklerde yatar. Dolayısıyla bir ikinci dönemde (MS yaklaşık 5. yüzyıl-10. yüzyıl arası) Hint felsefesinin, Batı felsefesinden çok daha fazla ve kendine rağmen iç ve uzun süreli polemiklere sahne olduğunu söylemek gerekir. Çeşitli okulların girdiği sayısız polemik konusunda bazı örnekler vermek mümkündür: Kumarila Bhatta'nın Mimamsa'sı Samkhya, Nyaya ve Budacılıkla polemige girmiştir; Çankara Vedanta'sı Purva-Mimamsa, Samkhya ve Sarvastivadin'ler, Yogacarin'ler ve Budacı Madhyamika'larla polemige girmiş, Prakaçatman'ın Vivarana okulu, Nyaya-Vaiçeshika'yla polemige girmiştir; Budacı epistemolojinin idealist ilkelerine karşı çıkan gerçekçi Nyaya, Budacı mantıkçılarla polemige girmiştir; öte yandan, Budacılar elbette Kendi (öz varlık) (*atmavadin*) yanlılarıyla ve Samkhya ve gerçekçi Vaçeshika'yla polemige girmişlerdir; Budacı mantıkçılar Nyaya ve Mimamsa ve benzerleriyle polemige girmişlerdir. Hint "Ortaçağ'ı"nın (18. yüzyıla kadar sürecektir) başlangıcı olan 10. yüzyıldan başlayarak, felsefi etkinlikler, sonsuz yorum amaçlarıyla gitgide daha fazla karışmaya başlamıştır. Hint felsefesinin yaklaşık MS 2. yüzyıldan 10. yüzyıla kadar süren büyük yaratıcı dönemi son bulmuş ve felsefe de, Nyaya bağlamında 17. yüzyıla kadar süren son evresine, skolastik evreye girmiştir.

Altı büyük "görüş açısı"nın tek ve çoklu yapısı

Vaiçeshika'nın atomistik çoğulculuğu ve Nyaya'nın mantıksal gerçekçiliği

Kanada'ya mal edilen ve *Kategorilerin Özelliklerinin Özeti* ya da *Padarthadharmasamgraha*'da Praçastapâda (550'ye doğ-

ru) tarafından yorumlanan *Vaiçeshika-sutra*'lar (miladın başına doğru), ilk başta doğa olgularının araştırılmasına yönelik olan bu sistemin temelini oluştururlar. Gerçekçi ve çoğulcu esinli bu okula göre, farklılık, evrenin ruhudur. Her şeyde özgülükleri yani şeyler arasındaki karakteristik farkları ayırmayı amaçlayan (*viçesha* adı buradan gelir) *Vaiçeshika*, Varlığın biçimlerinin ve doğal olguların ayrımsal bir sınıflandırmasını öneren genel bir sistematik şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu amaçla tanınabilen ve adlandırılabilen bütün gerçeklikleri ontolojik ve mantıksal altı başlık ya da kategori (*padartha*) altında toplamıştır: töz (*dravya*), nitelik (*guna*), eylem ya da hareket (*karman*), genellik (*samanya*), özellik (*viçesha*), ayrılmazlık (*samavaya*) yani töz ve nitelik, tür ve farklılık, bütün ve parçalar, elemanlar ve kompozisyon arasında organik ayrılmazlık ilişkisine (bu sistemin direği, tutarlılıklarını güvence altına alarak kompozisyonların geçerliliğini sağlaması dolayısıyla bu kategoridir) daha sonra yokluk (*abhava*) eklenecektir. Bu okul, fizik alanında integral bir atomizm öğretisini savunarak maddi varlıkların yapılarının atomik olduğunu, atomların sonsuz olduklarını, niceliksel (sözgelimi Leukippos'un atomculuğundan farklı olarak) ve sadece makroskopik yığınlar düzeyinde kavranabilen farklılıklarla donatılmış olduğunu ileri sürmüştür. Ama *Vaiçeshika* atomculuğu o kadar maddeci değildir, çünkü bu okul, maddi düzlemde integral bir atomculuğu ahlaksal düzlemde saf bir monadolojiye eklemiş dolayısıyla, tinsel tözlerin (ruhlar ve Tanrı) varlığını kabul etmiş ve fizik dünya bir ahlak düzenini varsayacak ve kuşatacak bir biçimde *karman* yasasını tanımıştır: Atomlar evrenin maddi nedeninden başka bir şey değildir ve "görünmez bir güç"ten (*adrishta*) destek alan Tanrı, bu evrenin etkin nedenidir; evrenin her yaratılma ve dağılma evresinde atomik kompozisyonları oluşturması ve bozması, durumu değiştirmez.

Nyaya (Nİ- kökünden: "iletmek", "götürmek", "yönlendirmek") ya da "düşüncelerini" "iyi iletme sanatı", bilme biçimlerini analiz etme, olgular üstünde doğru düşünmeyi (*tarka-vidya*) öğretme ve genel tartışmalarda (*vadavitya*) galip gel-

meyi sağlayan bir argümantasyon yöntembilimi sağlama anlamında, geleneksel Hint felsefi düşüncesinin Organon' u gibi kabul edilebilir. Bu okula göre, ruhgöçü köleliğinin nedeni, gerçeğin iyi bilinmemesidir ve kurtuluş, ancak gerçeğin doğru ve dolayısıyla konuya uygun bir akıl yürütme biçimiyle elde edilebilir. Söz konusu okulun kökeni Gautama ya da Akşapada' ya mal edilen, Vatsyayana ve Pakşilasvamin (450' ye doğru), sonradan da "Hindu Dignaga" takma adıyla bilinen Udiyoktora (*Nyayavartika*' da; 6.-7. yüzyıl) tarafından yorumlanan *Nyaya-sutra*' lardadır (MS 2. yüzyıl). Bu okul, gerçek bir yargı ya da sözlü bir tartışma çerçevesi içinde bir tez geliştirilmesine yönelik zihinsel işlemlerde görülen on iki karakteristiğı (*pa-dartha*) ya da diyalektik kategoriye sıralamış ve analiz etmiştir. Mantık düzleminde, bir tümdengelimler sınıflandırmasıyla çalışır: Bir yanda *a priori* tümdengelim (*purvavat*), *a posteriori* tümdengelim (*çeshavat*) ve analogik tümdengelim (*saman-yatodrişta*) vardır; öte yanda ise "kendi için tümdengelim" in (*svarthanumana*) karşısında "başkası için tümdengelim" (*pararthanumana*), yani kanıtlayıcı tümdengelim bulunur. Bir tür beş unsurlu tasım (*pancavayava*) niteliğinde olan bu ampirik tümdengelimin özgünlüğü, tümevarım ve tümdengelimi karmaşık bir mekanizma içinde birleştirmesidir. Nyaya, ontoloji ve metafizik konusunda, temel olarak ontolojik çoğulculuğu ve Vaiçeshika' nın metafizik anlayışlarını benimsemiştir. Sonuç olarak, bu iki sistem 10.-11. yüzyıllardan başlayarak birleşmiş ve kaynaşmıştır.

12-13. yüzyılda Mithila' da, daha sonra Bengal' de (Navadyipa' da) bir alt-okul, Yeni Mantık ya da Navyanyaka Okulu ortaya çıkar. Bu okulun en ünlü temsilcisi, pek çok yoruma konu olan *İlkelerin Filozof Taşı* ya da *Tattvacintamani* adlı yapıtıyla Gangeça (1325' e doğru) olmuştur. Bilgi kuramından çok tümdengelimin fornel problemleriyle ilgilenen bu alt-okul (o dönemde Hint mantığı sadece, günümüzde anladığımız şekliyle formel mantığa yakındır) hem soyut bir analiz hem de skolas-tik, formalist açıklama çabası içine girmiş ve çok zor anlaşılan, karanlık, sofistike bir jargon üreterek sonunda tükenmiştir.

Tinin ve Samkhya konusunun ikilemi ve pratik düzlemde Yoga

Efsane bilge Kapila'nın gösterdiği ve kökleri *çramana* spekülasyonlarında bulunan bu özgürleşme yolunun klasik formülasyonu, İçvarakrişna'nın (4. ya da 5. yüzyıl) *Samkhya'nın Dizeleri*'nde (*Samkhya-karika*'da; uzun bir süre sonra [6. yüzyıl] Gaudapada tarafından yorumlanmıştır) veya daha sonraki dönemde *Samkhya'nın Aforizmaları*'nda (*Samkhya-sutra*'da [15. yüzyıl]) yer almıştır.

Samkhya felsefesinin temel problemi, ruhu göç eden bireyin acısının dindirilmesidir. Adını KHYA (“sıralamak”, “sınıflandırmak”) fiilinden alan bu felsefe, aslında gerçeğin ontolojik (*tattva*), kurucu ilkelerinin sistematik sınıflandırılması yöntemine benzer (bu ilkelerin sayısı yirmi beştir [24+1]). Felsefenin dayandığı düalist postulata göre, birey iki farklı ve ölçüsüz ontolojik alana ayrılmıştır ve bunlar, iki sonsuz ve yaratılmamış ilkede ifade bulur: fizik ve psişik oluş ilkesi “doğurgan” (*prakriti*) doğa ve bir yığın sonsuz bireysel ruh ya da basit, belirsiz, etkin olmayan ve hareketsiz tinsel monad (*puruşa*). Ruhun (*Puruşa*) ve Doğanın (*prakriti*) bu metafizik düalizmi (sözgelimi kartezyen düalizmden çok farklı olan) karmaşık ve özgündür öyle ki varolma edimlerine göre sonsuz, öte yandan da farklılaşmamış ve kesinlikle basit tinsel monadların kesin çoğulluğunun karşısına sürekli oluşum halinde, spontan ama bilinçsiz ve akıldan yoksun “doğalcı ve temel doğa”nın biricikliğini çıkarır. Acının ilacının “sınıflandırmacı” bilgide olduğu keşfedildiğinden, Samkhya, gerçek bir bağlantıyla değil iki ilkenin görünüşte birleşmesiyle etkin olan kozmik gelişmenin bellibaşlı dönemlerinin dökümünü çıkarma konusunda yoğunlaşmıştır. Bir tür “teleolojik içgüdü”yle dinamikleşen Doğanın evrimsel sürecinin (*parinama*) zincirleme düğümlerini gösterir; böylelikle doğanın oluşturunca evreleri, doğalaştırıcı ve temel Doğadan, doğalaşmış ve duyulur Doğaya kadar gözden geçirilmiş olur. Özgürleşme ya da “özgürleştirici bağlantısızlık” (*kai-valya*) kesinlikle her tinsel monad için Doğa aktörünün yaşam

sahnesinde yorumladığı tutkulara ve heyecanlara, neşe ve acıya teslim olmayarak Doğanın egemenliğinden kurtulmakla ilişkilidir. Böylelikle yeniden “izole” (*kevala*) olan tinsel monad, arı ve bölünmez etkinliğinin birliğine ve kendi doğası içine kapatarak tinsel özerkliğini yeniden keşfetmeyi başarır.

İlk başta karanlık Hint geçmişinden bağımsız olan Yoga, önceleri yaşamsal enerjilerin yoğunlaşmasını amaçlayan bir disiplin gibiydi. Daha sonra gerçek merkezi çevresinde psikosomatik bireşiminin dökümü disiplinine dönüşmüş ve spekülasyonlarını ve yoğun çabalarını, tinsel özerklik çabalarıyla ilgili etapları sınıflandıran kuramsal önvarsayımları böylelikle güçlendirici bir değer alan Samkhya spekülasyonlarının hizmetine sunmuştur. Böylelikle teori ve pratik olarak birbirlerini tamamlamaya yönelik iki “görüş açısı” birleşmiş olur. Bu nedenle, özellikle ve öncelikle Yoga’yı, Hinduizmle bütünüyle entegre olmuş, tam anlamıyla bir felsefe okulunun parçası olarak görmek gerekir; çünkü Yoga’yı bazı acemi Batılıların yaptığı gibi belirgin burkulmalara karşı bir tür İsveç jimnastiği gibi görmek, onu ciddi bir biçimde çarpıtmak ve yoksullaştırmaktır. Raja-yoga yani “kral Yogası” ya da “Yogaların kralı”nın (Batı’da yaygın olan Hatha-yoga ya da “canlı güç yogası”ndan kesinlikle ayrılması gerekir) klasik formülasyonu, bilge Patanjali’ye (2. ve 4. yüzyıllar arası) mal edilen ve Vyasa (*Yoga-bhaṣya*; 6.-7. yüzyıllar) ve Vacaspati Miçra (*İlkelerin Soğukkanlı Bir Tavrıla Aydınlatılması* ya da *Tattvavaiçaradi*, 9. yüzyıl) tarafından yorumlanan *Yoga Aforizmaları* ya da *Yoga-sutra*’da yer alır.

Hindistan’da evrensel bir disiplin olan Yoga, bu terimin geldiği YUJ-: “koşmak”, “boyundurak altına almak” kökeninin diğerlerini yorumlamak amacıyla, bir “iç düzenleme” aracılığıyla güçlerine “egemen olarak” ve onları yatıştırarak “insan yaşamını canlandırmayı amaçlar; “düşünce organının dalgalanmalarını durduran” yatışmış ve yoğunlaşmış bir iç istikrar ideali ni gerçekleştirmeye çalışır (YS, I, 1). Yoganın ahlaksal, entelektüel ve ruhsal-fiziksel çileci disiplini beş “günah”ı (*kleṣa*) ya da ruhgöçü köleliğinin temel faktörlerini saptayan disiplin, “sekiz üye” ya da araç grubu (*ashtanga-yoga* adı buradan gelir) içerir.

Bunların beş tanesi dolaylı biçimde özgürlüğe uyarlanmıştır: perhizler (*yama*), saygılar (*niyama*'lar), sayıları çok fazla olmayan uygun fizik konumlar, solunuma egemen olma (*pranayama*). Üç tanesi doğrudan özgürlüğe uyarlanmıştır: dikkatin bir obje üstünde yoğunlaşması (*dharana*), derin düşüncelere dalma ve nihayet psişizmin durması konumu ya da çeşitli düzeyleriyle “ansta” (*samadhi*), tinsel monadın mutlak içe kapanmasının son aşaması olan ve saf tinsel ışık ve saf yaşam olan yaratılmamış özün bulunması... Yoga öğretisi, bu tür güçlerle ilgili araştırmalara karşı mesafeli olsa da, yogik gelişme sırasında yogin'e denk düşen normalin üstünde çeşitli güçleri de (*siddhi*) işler.

Ritüalist Purva-Mimamsa felsefesi

Vaaz veren rahiplerin eğitimine ayrılmış bir disiplin olan “Birinci Yorum”, ilk başta, ilk motivasyonu “Gökyüzü arzu” olan Veda ritlerini salık veren buyrukların rasyonel bir yorumu gibiydi. Veda buyrukları düzenli bir biçimde yerine getirildiği takdirde, bu dünyadaki ya da gökyüzündeki bir aracının ödüllendirilmesi sonucunu getiren “daha önce var olmayan bir güç”ün (*apurva*) üretildiğine inanılıyordu. Bu konuyla ilgili temel metin Jaimini'ye (MÖ 4. yüzyıl) mal edilen ve Çabara Svamin (MS 5. yüzyıl) tarafından yorumlanan *Jaimini-sutra*'dır (MS 2. yüzyıl). MS 5.-8. yüzyıllar arasında, özgürlük amacına uzun süre tepki göstermiş olan Brahmancı *dharma* teknik analiz ve hukuk disiplini, gerçekçi ve çoğulcu bir felsefe okulu biçiminde kök salmıştır. Bu felsefe okulu kısa süre içinde iki alt okula ayrılmıştır: Prabhakara okulu (7 yüzyıl başı) ve Kumārila Bhatta okulu (620-680). Bhatta özellikle Şiirsel açıklama ya da *Çlokavarttika*'yla ünlüdür ve bilgi kuramı ve dil felsefesi araştırmalarıyla okulunu geliştirmiştir. Doğru bilginin kaynağı ve normu olarak geçerli sözsel tanıklığı ön plana çıkaran ve Budacılığa karşı sistematik tepkiyi temsil eden bu okul, doğa ve bilginin, aynı zamanda da hatanın geçerliliği problemleriyle ilgilenmiştir.

Düalist olmayan ya da monist Vedanta ontoloji sistemi ve çeşitli okulları

Ritler seksiyonuyla (*karmakanda*) ilgili birincisinden farklı olarak, bilgi seksiyonuyla (*jnanakanda*) ilgili olan “İkinci Yorum” ya da Uttara-Mimamsa, Hinduizmin temel eksenini oluşturacak derecede parlak bir gelişme göstermiştir. Üçlü bir yazı (*prasthanā*) temeline dayanır: Veda’nın “son parçası” (*anta*) ve de “sonuca götüren parçası” (*Vedanirmaya*) yani Açıklama’yla (*Çruti*) amaçlanan son (*anta*) öğretisini sergileyen varış noktası gibi düşünülen (Vedanta adı buradan gelir) *Upaniṣad*’lar, *Bhagavad Gita* ve nihayet *Upaniṣad*’lar felsefesinin tutarlı bir sistematik yorum girişimi olan ve bilge Badarayana’ya (MS ilk yüzyıllar) mal edilen ve yazılması ancak MS 400-450 yıllarında biten *Brahman Üstüne Aforizmalar* ya da *Brahma-sutra* (veya *Vedanta-sutra*). Tarihi ancak kısmen bilinen ilk Vedanta, *Bhartriprapanca* (600’e doğru), *Mandukya Upaniṣad*’lara eşlik eden *karika*’ların yazarı (Çankara’nın hocasının hocasıdır) ve “var olan dünyaya gelmemiş” öğretisi Büyük Taşıt tarafından geliştirilen nedensellik eleştirisinden çok büyük ölçüde etkilenen Gaudapada (6. yüzyıl) ya da olağanüstü bir düşünür olan ve *Brahmanın Kanıtla(n)ması* ya da *Brahmasidhi* adlı yapıtıyla ünlü Mandana Miçra (7. yüzyıl) gibi büyük düşünürler tarafından temsil edilen çeşitli akımları içinde barındırmış olsa da, okulun öğretisini sistematize eden ve bir yandan da Budacılığın meydana okumasına karşı Brahmanların üstünlüğünü tescil ettiren, ünlü filozof ve vaiz Çankara’dır (yaklaşık 788-826).

“Din bilgini” Çankara’nın yapıtları esasen yorumlardan oluşur: *Brahman Üstüne Aforizmaların Yorumu* ya da *Brahmasutra-başya*, *Veda Upaniṣadları* yorumları, *Bhagavad Gita* üstüne yorumu ve *Bin Eğitim Kitabı* ya da *Upadeçasahasri* (ayrıca kendisine ait olup olmadıkları kesin olmayan çok sayıda kısa inceleme yazısı yazmıştır). Çankara kesin ya da entegral bir düalizm karşıtlığı öğretisini (*Kevaladvaita*) yaymış, “Yitik (Aşkın) olanın biricikliği”ni yani saf, adlandırılmamış ve tek, gerçek bir dönüşüm (*parinama*) gibi düşünülmeyen, hayalî bir dönüşüm (*vivarta*) ya da yalancı

bir *brahman* gibi görülen olgusal dünya ilişkisinin bütünyle dışında olduğundan, olgular dünyasından soyutlanmış varlık olarak tek *brahman* gerçekliğini ortaya atmıştır: geçici dünyanın (*jagat*) gösterdiği ve bizim kendi deneylerimizle gördüğümüzü sandığımız bir yığın varlık, bir hayalden, görünüşten ibarettir; öyle ki dünya her türlü gerçeklikten soyutlanmıştır ve kesinlikle yoktur (akozmizm adıyla bilinen sınır). Olgusal görünüşlerin sergilenmesi, varlık ve yokluğa göre kesinlikle karmaşık ve belirsiz bir gücün sonucudur. Daha sonra tematikleştirilmiş bir ayrıma göre, tek ve aynı hareketin biri negatif biri pozitif iki yüzlü gücü Maya Gerçekliği (=negatif yan) hem gizler (*avaranaçakti*) hem yansıtır (*vikşepaçakti*) ve “adları ve biçimleri”, bir başka deyişle sonlu ve zıt biçimleri yansıtır (=pozitif yan). Çankara’nın en önemli katkılarından biri saf tinsel özneye yani özne olmayanın yani ben-olmayanın alanındaki niteliklerin ya da şeylerin Ben’ine sahte aidiyeti gösteren “sıralı oluş” (*adhyasa* ya da *adhyaropa*) kavramıdır: Bilgi teorisi açısından yanılığın dolayısıyla ruhgöçü köleliği olarak bilgisizliği kesinlikle tanımlayan sahte niteleme budur. Vedanta’nın temel tezi, herkesin kendisiyle ve kişiliğiyle Mutlakla, bir başka deyişle kendimizin ve *brahman*’ın derinliklerinde keşfedilmiş kendi kendini aydınlatan *atman*’ın özdeşleşmesidir. Bu bağlamda, Mutlakın ruhları arasındaki bütün farkların hayali olduğu ve özgülleşme deneyimi (*mokşa*) sırasında gerçeğin aydınlanması sırasında kaybolacakları düşünülür.

Çankara’dan ve Padmapada (*Beş Bölümün Açıklaması* ya da *Pancapadika*) ve Sureçvara (*Eylemsizliğin Kanıtlanması* ya da *Naişkarmiyasidi*) gibi çok yakın çömezlerinden sonra okul iki yorum çizgisine ayrıldı; bunların her biri de iki alt-okul halinde devam etti: esas bilgisizliğin bireylerin ruhlarında (*jivaçritya*) bulunduğunu öne süren okul (birçok özelliğiyle Mandana Miçra’ya yakın olan büyük Çankara yorumcusu Vacaspati Miçra [10. yüzyıl] tarafından kaleme alınan yorumun adından “Işık saçan” ya da *Bhamati* denen okul) ya da Padmapada yorumu konusunda Prakaçatman tarafından kaleme alınan yorumdan yola çıkılarak “Aydınlatma” ya da *Vivarana* denen okul. O dönemde Çankara Vedanta okulu içinde Çri Harşa (12. yüz-

yıl) ya da Citsuka (13. yüzyıl) gibi mantıkçılar ve Bharati Tirta ya da Vidyaranya (14. yüzyıl) gibi yorumcular vardır. Çankara sonrası Vedanta bilginlerinin aslında iki önemli problem üstünde yoğunlaştıkları söylenebilir ve sorular şu şekilde yeniden formüle edilebilir: Öncelikle tek bir bilgisizlikte birçok bireysel ben mi vardır yoksa birçok bireysel ben ve birçok bilgisizlik ya da tek bir Ben ve dolayısıyla bir tek bilgisizlik mi vardır? İkinci- si Maya'nın tedrici olarak bir ilkeye ya da en azından neredeyse pozitif bir kendiliğe dönüşmesine, kavramı ön plana çıkmasına rağmen Maya-*brahman* ilişkisi nedir, ontolojik özerklik ya da bağımsızlık düzeyi nedir ve dolayısıyla ortaya çıkışında *brahman*'ın ve Maya'nın rolleri nedir?

Bununla birlikte, Çankara okulunun radikal düalizm karşıt- lığına tepki olarak ve sevgi dolu imanın (*bakti*) etkisiyle çeşitli akımlar ortaya çıkmıştır ve bunlar ilk Vedanta'ya özgü "farklılık- ta birlik" (*bhedabheda*) teziyle uzlaşarak temel bir monizm pers- pektifi içinde tinsel bireyselliklerin kalıcılığını ve belli bir ger- çekliğin etkisini ifade etmişlerdir. Bu öteki Vedanta okullarının her biri *Brahma-sutra*'lara özgü bir yorum çevresinde somutlaş- mışlardır. Bu okulların en önemlisi *Brahma-sutra*'nın en sadık yorumcusu kabul edilen (Çri Onuruna Yorum ya da Çribhasya) Ramanuja'nın (1050-1137) okuludur. Ramanuja, Çankara'yla ters düşmüş ve özelliği farklılık ya da Viçishtadvaita olan karma bir ikilik karşıtı öğretiyi savunmuştur. Ramanuja, birey ve bedeni arasındaki kesin ilişkiye dayanarak Mutlak ve kişisel biçim ya da Tanrı ve tanrısallığın cismi gibi ortaya çıkan ve "*Natura cor- pus Dei*" kavramını ortaya atan bazı Batılı düşünürler tarzında dünya, ruhlar ve madde arasındaki ilişkiyi aydınlatmıştır. Ra- manuja "yedi mantıksal olanaksızlığı"nı (*saptanupapatti*) ifşa et- tiği Çankaracı Maya kavramını acımasızca eleştirmiştir. Çankara Vedanta'sının en büyük rakibi Madhva (13. yüzyıl) düalist ya da Dvaita denen okulu kurmuş, "beşli fark" gerçekliği öğretisini sa- vunmuştur: Ruh ve Tanrı arasındaki fark, bireylerin ruhları ara- sındaki farklar, ruh ve madde arasındaki fark, Tanrı ve madde arasındaki fark ve maddi gerçeklikler arasındaki fark. Nimbar- ka da (12.-13. yüzyıl) bir okul kurmuş ve ilk ve Ramanuja ögre-

tisine yakın Vedantacıların “farklılıkta birlik” (*bhedabheda*) öğretisini yenilemiştir. Valabha (15.-16. yüzyıl) “saf düalizm karşıtı” ya da *Çudhadvaita* (her türlü Maya etkisinden uzak) okulu kurmuştur. Nihayet Çaitanya’yla (1485-1533) birlikte Vedanta çok belirgin bir yola girmiştir; çünkü Vedanta içinde Krişna iman akımı egemen olmuştur.

Böylece birkaç yüzyıl içinde Vedanta çok zengin geleneklere sahip dallara ayrılmıştır, ama bu bağlamda bir diyalektik argümantasyon aşırılığının Çankara sonrası düalizm karşıtlığına giderek egemen olup olmadığı (özellikle Vivarana okulunda) ve onu metinsel gelenekler içinde kök salmış, özgün bir Vedanta yönteminden uzaklaştırıp uzaklaştırmadığı sorgulanabilir. Öte yandan inanç coşkusu yoğunlaştıkça sistemlerin incelik düzeyinin azalması da anlamlıdır (bu, özellikle Krişna Vedanta’sı için geçerlidir: Nimbarka, Valabha, Çaitanya).

Geleneksel olmayan okullar

Maddeci ve septik okullar

Eski Hint maddecileri olan Lokoyata’ların (“mondenler”) ya da Carvaka’ların (“güzel konuşanlar”) yapıtlarından hiçbiri bugüne ulaşmamıştır ve varlıkları doksografi aracılığıyla bilinmektedir (*Mahabharata*’daki anıştırmalar, Budacı yasalar, *Kama-sutra* vb.). Bunların öğretileri tinselliği tümüyle bedensel işlevlere bağlayarak, dünya düzeninin ahlaksallığını reddederrek hazcılığı savunur. Bir de agnostik ve septik bir akım mevcuttur (bu akımdan, yapıtı elimize ulaşabilmiş tek isim Jayaraci’dir [8. yüzyıl]).

Jainizm

Jainist dogma, Umaşvati tarafından belirlenmiştir: *Ilkele-rin Anlamına Ulaşmak İçin Sutra* ya da *Tatvarthadugama-sutra* (MS 1. yüzyıl). Çoğulcu bir ontoloji öğretisini savunan ve dünya gerçekliği kuramını geliştiren Jainist felsefenin Hint fel-

sefesine en önemli katkısı, Malişenasüri (13. yüzyıl) tarafından geliştirilen ve gerçeğin özelliklerinin çoğulluğu ya da gerçeğin “çokyönlülüğü” (*anekanta-vada*) denen ontolojik öğretidir. Çok modern yapıdaki bu ontolojik öğretiye göre, basit gerçeklikler yoktur ve gerçekliklerin sonsuz karmaşıklığı, belli bir özerk gerçeklik konusundaki çok sayıda tamamlayıcı olumlamayı doğrular. Benzerlik ya da farklılık mantığına dahil olmayı reddeden bu rölativist ya da daha doğrusu “perspektivist” tavır, görüş noktaları ve bakış açıları bağlamında çoğulculuktan yanadır. Mantıksal düzlemde “yaklaşım yöntemleri öğretisi” (*naya-vada*) ve “olası anlatı biçimleri öğretisi” (*syad-vada*) diye bilinen yöntembilimsel ve mantıksal sonuçlar içinde doğrulanır. Budacılıkla birlikte ünlü körler ve fil meselinden (*and-hagaja-nyaya*) yararlanan (bir kral körleri davet ederek, bir file dokunmalarını ve görünüşlerini anlatmalarını ister; her biri zıt betimlemeler yapar) Jainist felsefeye göre, biz dünyayı sınırlı bir perspektiften algılayabildiğimizden, tüm anlatı biçimlerinin birbirlerinden ayrı olduğunu kabul etmeliyiz. “Metafizik görüşler”, Gerçeğin bütünlüğünün kısmi değerlendirmelelerinden ibarettir. Bütüncül gerçek kavramsallaştırılamaz ve her türlü rasyonel analizin ötesinde bizim bilgi alanımızın dışındadır. Her şey, Jain’lerin, dünyadan vazgeçmenin temel erdemi olarak şiddetsizlik (*ahimsa*) ilkesini fizik ve pratik düzlemde entelektüel düzleme aktarması şeklinde olup biter. Böylelikle yaşam saygısı, sonunda başkalarının görüşlerine ve inançlarına zorunlu bir saygıya dönüşür. Jain’lere göre, bütüncül Gerçek, tüm görüş açılarının gerçeğin farklı görünüşleriyle entegrasyonu ile etkin olur.

Budacılık

Küçük Taşıt okulları

Küçük Kurtuluş Taşıyıcısı ya da *Hinayana*, birçok okulla birlikte iki temel okulun yaratılmasına vesile olmuştur: Vaibhaçika okul ve Sautrantikalar okulu.

Tam gerçekçiler ya da Sarvastivadin tarikatından gelen Vaidhaçikalar okulu, Milat döneminde Hindistan'ın Kuzeyinde ve Kuzey-Batısında gelişmiştir. Gerçekçi bir algı öğretisini savunan bu okul, bir yandan fizik ya da psişik özellikleri ya da tek gerçek olan *dharma*'yı basit ya da bölünemeyen unsurlardan oluşan sürekli bir akış içinde ayrıştırırken, bir yandan da bunların sadece kısa süreli olarak etkin olduklarını (bu, özellikle olası bir gerçekliğin ortaya çıkmasıdır), ama bu ortaya çıkma durumundan önce de bir tür potansiyel enerji olarak var olduklarını ve etkin olmalarından sonra da her türlü enerjiden yoksun faktörler olarak ebediyen varolmaya devam ettiklerini belirtir.

Sautrantika ("sutra'lara yani Buda'nın öğretisel söylemlerine dayananlar") okulu (MS 2. ve 3. yüzyıllarda kurulan antiskolastik ve eleştirel eğilimli okul), üç zamanda var olan yararsız ve kanıtlanamayan sonsuz *dharma* kavramına karşı çıkmıştır. Bu okul, tersine, anlık noktalar ya da *dharma*'nın görünüşleri dışında kesinlikle var olmadıklarını, anlık ya da çok kısa süreli bir varoluştan başka bir şey olmadıklarını ve dolayısıyla gerçekliği bir anlık olgular kaleideskopu gibi yansıttıklarını belirtir. Sautrantikalar tarafından öğretilen bu anlıkçılık tezine (olgucu tez) göre, ortaya çıkan her şey anlıktır (*kṣanika*) ve sözde insan kişiliği de (*pudgala*) dahil olmak üzere her varlık, sürekli birbirlerini izleyen dizisel anlık noktalar zincirinden ibarettir. Öyle ki peşpeşe gelen iki an içinde kendisiyle özdeş olabilecek hiçbir şey yoktur. Her şey, Sautrantikaların, her türlü tözcü ontolojinin bütünüyle dışında *dharma*'ların *staccato*'sunu belirginleştiren "sinemasal bir gerçeklik vizyonu"nu kucaklaması şeklinde olup biter. Dolayısıyla "pragmatik" bir perspektif içinde, gerçeklik ölçütü, etkileme (*arthakriyatva*) olur. Bununla birlikte gerçeğin temel verileri ya da *dharma* ne kadar kırılğan ve geçici olurlarsa olsunlar, gene özel niteliklere (*shabhava*) ve karakterlere (*lakshana*) sahip gerçeklikler olarak kalırlar.

Bu iki okul arasındaki tartışmaları içeren önemli bir yapıt mevcuttur: Vasubandhu'ya (4. yüzyıl; 5. yüzyılda yaşamış Vasubandhu II de olabilir) mal edilen ve Buda literatürünün başyapıtı kabul edilen *Derin Öğreti Hazinesi* ya da *Abhidharmokoça*.

Büyük Taşıt ya da Mahayana'nın ortaya çıkışı ve metafizik atılımı

Miladın başında Budacılıkta önemli bir değişim gerçekleşir ve bu değişim Budacılığın yeni bir biçimini getirir: Dinleyicilerin taşıyıcısı da (*çravakayana*) denen ve Küçük Taşıt ya da Hinayana'yla birlikte bulunan Büyük Taşıt yani Kurtuluşun Büyük Gemisi ya da Mahayana. Kökenleri tartışmalı da olsa, Büyük Taşıt'ın ortaya çıkışı büyük olasılıkla şunlara bağlıdır: 1. Laik inancın etkisiyle "Aydınlanmaya adanmış varlık" ya da kendini feda etme ve kurtuluşa götürmek istediği *bütün* varlıklar için etkin merhamet ve acıma modeli *bodhisatva*'nın (bu *bodhisatva* figürü o kadar önemlidir ki Büyük Taşıt'a genellikle "*Bodhisatva Taşıtı*" denir) ortaya çıkışı 2. Her insanda görülen Buda'ların birçok tarihsel Buda'yla çoğalması ve Buda'nın "Üç Bedeni"yle (*trikaya*) ve "Buda'nın doğası"yla ilişkili öğretilerin gelişmesi 3. Özellikle Buda'nın anlattığı Dört Soylu Gerçeğin ve koşullu ortak üretim kuramının (*pratityasamutpada*) çok daha radikal yeni bir yorumu ve bu arada Sanskritçe yeni *sutra*'ların (bunların pek çoğu önemli yapıtlardır) yazımı (sözgelimi eskimiş kuralların eski *sutra*'larına eklenen *Kesin Bilgeliliğin Yetkinliğinin Sutra*'sının farklı versiyonları). O zamana kadar gizli kalmış Buda ya da *bodhisatva* vaazlarının veya derin ve gizli anlamlarının açıklanması biçiminde ortaya çıkan, özgünlüğü kuşkulu bu metinlerde imge ve analogi bolluğu içinde bir evrensel boşluk öğretisi sunulur.

Küçük Taşıt, *dharma*'ların kendilerine özgü doğalarını yadsımamakla birlikte sürekli bir kendi'likten yoksun olduklarını kabul ederken, Büyük Taşıt, daha sonraki bir girişimle genel olarak *dharma*'larda bireyin bulunmadığını (*pudgala-nairatmya*) göstermiş ve dolayısıyla nesnelerin bulunmadığını ileri sürmüştür. Çünkü evreni oluşturan faktörler sadece koşullanmış olduklarından, yani koşullu ortak üretim yasalarına göre nedenlerin ve koşulların desteğiyle ortaya çıkmış olduklarından göreceli ve karşılıklı bağımlılık içindedirler ve dolayısıyla "boşturlar" (*çunya*), yani özel bir nitelikten (*shabhava*) ve ka-

rakterlerden (*lakshana*) yoksundurlar. Büyük Taşıt, nedensellik yasasını derinleştirirken sadece bireyin değil, aynı zamanda bütün dünyanın tözsüz görünüşler, geçici olgular bütünlüğü içinde dağılması yolunda etkin olmuştur ve bu bağlamda boşluk (*çunyata*), bu açıdan gerçeğin yapısını değilse bile (çünkü bu ifade burada bütün anlamını yitiriyor) en azından nesnelerin gerçek doğasını ve aynı zamanda neredeyse göstericisi olduğu Mutlak bilgisini tanımlar.

Orta yol okulu ya da Madyamaka

Daha sonra Candrakirti'nin (6. yüzyıl) *Açık Seçik Yorum* ya da *Prassanapada* adlı yapıtında yorumladığı *Karakteristik Orta Yol Kıtaları* ya da *Madhyamaka-karika* adlı yapıtıyla ünlü Budacı mantıkçı Nagarjuna (2. ya da 3. yüzyıl) tarafından kurulan Orta yol okulunun belirgin özelliği, olağanüstü derin yöntemi ve inceliğidir. Bu okul, evrensel boşluğu vurgulamak amacıyla özgün ve çok ileri bir diyalektik yöntem (dünya felsefe tarihinde bir eşi yoktur) oluşturmuş, geçici dünya bilgilerinin ve ister ortak akıldan ister daha önceki skolastik Budacılıkla ilgili sıradan bilgilerden gelsin, tüm dogmatik tavırların amansız bir eleştirisini yapmıştır. Bu diyalektik yöntem, özellikle negatif, yıkıcı ve arılaştırıcı olması anlamında özgündür. Hegel'in diyalektiği, oluş süreçleri içinde çelişkilerin karşılıklı doğuşunu ifade eder ve *ipso facto* Varlığın mutlak mantıksallığı inancını içerir. Nagarjuna'nın negatif diyalektiği ise, kavramların ve temel bilgilerin karşılıklı tümevarımını öne çıkararak, bütün olgusal belirtilerin ve bütün kavramların çelişkili özelliklerini kanıtlamayı ve sonuç olarak bunları dağıtmayı ve içlerini boşaltmayı başarır. Bu diyalektik uç kavramsal ve öğretisel ("yok etme" ya da "nihilizm" öğretisine karşı mutlakçı tözcülük ya da "sonsuzculuk") tavırlar ve çelişkili kuramlar arasında bir "orta yol" izler ve kendisi bir tavır almaktan ve herhangi bir tezi savunmaktan sakınır. Bu diyalektiğe göre, mutlak gerçeklik olarak bir nedensellik söz konusu değildir, varlıkların ve şeylerin özel bir nitelikleri yoktur, dolayısıyla koşullu ortak üretim me-

kanizmasının dışında kalırlar. Fakat bu diyalektik, sadece geçici bir değere sahip olduğu gerekçesiyle, bu boşluk kavramını tözleştirmez; çünkü gerçekten de çok etkileyici, açık seçik, negatif özelliği olan bu diyalektik, sonuç olarak bir kurtarıcılık eğitimidir. Nagarjuna'dan sonra Orta yol okulu iki akıma ayrılmıştır: *reductio ad absurdum* (saçma olana indirgeme, *prasana-ga*) yöntemi yandaşlarının okulu ve özerk çıkarsamalara (*svatantra*) başvuranların okulu. Orta yol okulu daha sonra Yogacara-Vijnanavada okuluyla birlikte, 10.-11. yüzyıllardan başlayarak, Vajrayana "tantra" Taşıtı Tibet Buda felsefesi üstünde son derece etkili olmuştur.

Yogacara-Vijnananavada idealist budacılığı

Lankavatkhavatara-sutra (3.-4. yüzyıl) gibi eski yazılı kaynaklarda yaygın biçimde ve farklı düzeylerde bulunmasına rağmen, idealist Buda felsefesinin gerçek kurucusu, *Mahayana-sutramkalara* ve *Mahayanasamgraha* adlı yapıtlarıyla tanınan Asanga'dır (4. yüzyıl). Bu öğreti daha sonra onun küçük kardeşi Vasubandu (4. yüzyıl) tarafından sistemleştirilmiştir. Vasubandu, Büyük Taşıt'ı kabul ettikten sonra kardeşinin yapıtları üstüne çeşitli yorumlar kaleme almıştır: özellikle iki risaleden oluşan *Vijnaptimatratasidi*, *Vimçatika* ya da *Stiramati* tarafından yorumlanan ve sistemin açıklaması olan ve klasik Vijnanavada'nın temelini oluşturan *Trimçatika*.

Dış objelerin gerçekten ve nesnel olarak var olduklarını öne süren Sarvastivadin gerçekçilerine karşı olan Yogacara-Vijnanavada okulu, idealist bir öğretiyi ("tavırları Yoga'ya uyumlu"ların, bir başka deyişle Yogacara'ya adını veren yoginlerin uyguladıkları içe kapanma deneylerinden esinlenmiş olan) benimsemiştir. Bu öğretiye göre, her bilinç olguları kendine göre doğurur: "Sadece düşünce" denen bu idealist –ama kesinlikle öznelci olmayan– öğretiye göre, *dharna*'lar sadece bilincin yansımalarıdır. Bilinç ya da bilgi (*vijnana*) kendi içindeki dinamizmle nesnelleşerek "yaratır", yani bilgi, objesini tanıtır (*vijnapati*) ve oluşturur. İdrak eden özne ve idrak

edilen obje ikiliği aslında bilincin içinde yer aldığından, bozul-
lan bu bilinç, Gerçekliği ikili bir biçim altında yorumlar. Te-
meli bilincin ve çeşitli düzeylerinin son derece ince bir analizi
(burada, derinliği son derece ilginç ve anlaşılması çok zor olan
bu analizinin taslağını çizemiyoruz) olan klasik Vijñanavada,
arı Bilincin gelişme sürecini (*parinama*) kesin biçimde belirler.
Bu bilinç, iç dinamizmi gereği üç değişime bağlıdır ve bu de-
ğişimlere üç bilinç katmanı denk düşer: bilgi edimlerinin, zihnin
(*manas*) ve nihayet edimsel ya da duyumsal bilinçlerin bırak-
tıkları izlerin biriktiği bir tür temel psişizm olan “derin bilinç”
ya da “toplayan-bilinç” (*alaya-vijnana*). Düşünce dinamizmi
bir tür nesnelleştirici-öznelleştirici karşılıklılık ve düşüncenin
öznel kısmı ve nesnelleştirilmiş kısmı arasında sürekli bir zin-
cirlenme içerir ve algılar böylelikle nedenselleşmiş ve kesintisiz
biçimde ortaya çıkar. Bu okula göre koşullanmış ortak üretim
yasası gerçek kabul edilir, ama burada sadece “öznellik” bağla-
mında –burada kesinlikle öznel ve nesnel karşıtlığı bulunma-
masına rağmen–, yani yasalarını ve varlığını oluşturduğu te-
mel bilinci bağlamında etkin olur. Nedensellik burada sadece
bu okul tarafından, Brahmanacı Kendi’nin bir tür olgucu eşi ol-
duğundan, ruhgöçünün akıcı gereci gibi kabul edilen tohum-
ları ve izleri taşıyan temel bilinç içinde bilincin anlarını birbiri-
ne bağlar. Burada, bizim algıladığımız gerçekliğe mal edilebilen
üç varolma biçimi söz konusudur: düşsel doğa (*parikalpita*),
bağımlı doğa (*paratantra*) ve Mutlak ya da bütün *dharma*’ların
(*dharmata*, *dharmadhatu*) özü ve homojen temeli mutlak ya da
Aynilikle (*Tathata*) özdeş doğa (*parinişpanna*).

Budacı mantıkçılar

Bilginin Kaynakları Üstüne Bir Özet ya da *Pramanasamucca-*
ya adlı yapıtın yazarı Dignaga (480-540) ve bu yapıtın yorumu
niteliğindeki *Pramanavarttika* adlı yapıtıyla ünlü Dharmakīrti
(7. yüzyıl), Budacı mantıkçılar denen okulun en ünlü temsil-
cileridir. Aslında farklı çıkarsamalar içindeki mantıksal bağlan-
tının özel gereçlerini yönetme gerekliliğiyle çok yakından ilgi-

li olduğu; çıkarsamalı akıl yürütmenin formalizasyonunun temellerini attığı; böylelikle epistemolojiyi felsefi düşüncenin temeli haline getirdiğı; genel bir bilgi eleştirisi yönteminden yararlandığı için devrimci bir dönüşüm getirmesi dolayısıyla, bu okula, mantığın doğru bilginin kaynak ve normlarının Budacı epistemolojik okulu denmesi gerekir. Bu okulun felsefi tavrını belirlemek zordur, çünkü birbirleriyle çelişen akımların kavşak noktasında yer alır ve Yogacara-Vijnanavada metafizik idealizmiyle Sautrantika eleştirel gerçekçiliğini birleştirmeye çalışır. Bu okulun Hint felsefesine en önemli katkısı, bilgi kuramıdır. Bu okulun anlayışına göre, doğru bilginin sadece iki kesin kaynağı vardır. Bunlar, duyum ya da doğrudan bilgi (*pratyakṣa*) ve Dignaga'da çıkarsamanın (*anumāna*) ya da Dharma-kīrti'de zihinsel yapı etkinliğinin (*kalpana*) belirgin özellikleri, kökenleri olan kaynaklardır ve karşılıklı olarak birbirlerini dışlarlar. Gene bu okula göre, sadece iki tür bilgi vardır: bilgiyi doğuran yargı ediminde işbirliği içinde olmaları gereken doğrudan bilgi ve dolaylı bilgi. Böylelikle ne kadar ilkel olursa olsun, her algıda bir duyu unsuru bir de akıl unsuru vardır. Bu okul bir yandan da şu ilkedен yararlanır: "Mavi ile mavi bilinci her zaman birlikte değerlendirilir" (*sahopalambanīyama*) ve dolayısıyla farklı değildirler. Bu ilkeye göre, gerçekçilik çürütülebilir. Ayrıca, nesnelleştirilmiş düşüncelerin bilincin kendisinden başka bir şey olmadığını ve bilincin de nesnenin biçimini etkilediğini (*sakara-vada*) öne süren bir idealizm söz konusudur. Nihayet bu okul, sözcüğün anlamı problemiyle ilgili olarak ilk Nyaya'nın savunduğı doğrudan anlam teorisine karşıdır ve semantik teoriyi savunur. Bu teoriye göre, bir ad, anlamını ancak "ötekini dışlayarak" (*anyapoha*) yani zıt anlamı olumsuzlayarak açıklar. Hatta bir sözcüğün doğrudan anlamının bütünüyle olumsuz olduğu söylenebilir; çünkü tüm öteki gösterilenlerin olumsuzlanmasına dayanır ve ancak belirttiğı olumsuzlamaların tümüyle belirlenir (*apohavada*). Dolayısıyla Buda nominalizmine göre, bir sözcüğün anlamı gerçek bir kendilik gibi tözleştirilemez; çünkü belirttiğı kavram özel veriyi pozitif biçimde nitelendirme ve karakterize etme konusunda yetersiz

bir kurgudan ibarettir ve bu özel veri her türlü tanımdan kesinlikle yoksun olduğundan ve açıklanması mümkün olmadığından, dilin genel özellikleri içinde yer alamaz.

Şakticilik ve Tantracılık: Enkarnasyon ve kurtuluş

5. ve 7. yüzyıllar arasında Hindistan'ın bazı bölgelerinde özel bir kült gelişmiştir: kısa süre sonra özel bir teolojiyle harmanlanacak olan Şakticilik. Kutsal doğa içinde dişil kutbu ön plana çıkaran bu kült biçimi, öncelikle küçük Tanrılara ve özellikle de Büyük Tanrı Şiva Çakti'sini temsil eden tanrıçalara hitap ediyordu: Ortaya çıkma enerjisi, kutsal gücü yaratı(lı)ştta ortaya çıkar; Şiva tarafından temsil edilen eril kutup ise, tersine, uzak ve aşkın Mutlak'ın statik gücünü ve değişmezliğini gösterir; çünkü kendini gösterme enerjisinden yoksun Şiva bir cetsizle (çava) eşdeğerdir. Daha sonra sempatik ya da korkunç görünümlü Büyük Tanrıça (özellikle Durga ya da Kali) biçiminde tapılan yüce Şakti, yüce ve biricik tanrıcadır; çünkü her şeyi doğuran ve dönem dönem ortadan kaybolan evrensel enerjinin bütünüdür. Kült iki biçim içerir: en yaygın, en saf ve en tinsel olan "sağ" ve geleneksel değerlerin ve normların aşılması uygulamalarıyla birlikte görülen ve dolayısıyla dışlanan "sol" (yani saf olmayan, dolaylı, ters). Bu Şakti kültü, 5.-8. yüzyıllardan başlayarak gelişen ve genel olarak Tantracılık (tantra: "ör-gü", "sistemli öğreti" ve "öğretisel metin") adıyla bilinen Hinduizmin ve Budizmin özel biçimleriyle yakınlık gösterir. Uygun ama aslında oldukça bulanık olan bu yakıştırma, oldukça karmaşık ve dolayısıyla anlaşılması oldukça zor bir yapı oluşturur: kutuplaşmış tanrısallığa yani ikili bir ilke biçiminde tasarlanan tanrısallığa (küçük tanrısı olan her tanrıça) yönelmiş kültürler, ritüel bolluğu, doğaüstü egemenliğe yönelik büyümlü uygulamalar ve özgün bir evren vizyonunu devreye sokan çeşitli spekülasyonlar, mikro-makro-kozmik türdeşlikler ve eşdeğerlikler sistemine göre evrensel dinamizmin altındaki ve insan organizmasının içindeki enerjilerin değerlendirilmesi. Hint

uygarlığının temelini oluşturan ve saf ve saf olmayan karşılığını aşmaya, sistematik aşma yönteminin ve kutsallığın etkisiyle insan ruhunu genişletmeye çalışan bazı Tantra uygulamaları, insanın ruhsal gelişmesi ve kurtuluş ideali (*mukti*) hizmetinde normal olarak çöküşüne yol açan şeyi (cinselliğin bir tür kutsal yer değiştirmesi içinde ve aracılığıyla zevk) canlandırmışlar ve harekete geçirmişlerdir.

Keşmir Şivacılığı

Keşmir’de 9.-11. yüzyıllar arası bir dönemden 12. yüzyıla kadar önemli bir felsefe okulu gelişmiştir. İç içe geçmiş çok sayıda öğretiden oluşan bu okul, varsayımlarının derinliği ve zenginliğiyle klasik Hint felsefesinin zirvesini oluşturur. Keşmir Şivacılığı bir tür düalizm karşıtı okul özelliği taşır ve o dönemde Keşmir’de çok güçlü olan Budacılıktan ve düalist Sidhanta Çai-va’sından da ayrılır, bünyesinde birçok eğilim ve gelenek barındırır: temel metni, Vasugupta (8-19. yüzyıllar) tarafından aktarılan ve 11. yüzyılda Kşemaraja tarafından yorumlanan *Şiva-sutra* olan Trika (ilkeler “üçleme”sini, yani birey, evrensel enerji ve Şiva’nın eşözlülüğünü gösterdiğinden bu ad verilmiştir) denen gelenek, Kula okulu geleneği, 9. yüzyıl sonunda Somananda tarafından kurulan ve öğrencisi Utpaladeva tarafından geliştirilen Bilme, Tanıma ya da Pratyabhijna geleneği, temel metni gene Vasugupta’ya mal edilen *Spanda karika* olan Spanda geleneği ve nihayet çok gelenekçi ve ritüalist Krama okulu. Böylece öncüleri Vasugupta (8.-9. yüzyıllar) ve öğrencisi Kallata (850-900’e doğru) olan Keşmir Şiva okulu, kuramları Somananda (875-925) ve öğrencisi Utpaladeva (900-950’ye doğru) tarafından geliştirilen bir felsefenin konularını oluşturmuş ve Abhinavagupta’nın (10. yüzyıl sonu-11. yüzyıl başı) ve öğrencisi Kşemaraja’nın (11. yüzyıl) dev yapıtıyla zirveye ulaşmıştır. Metafizikçi, mistik, şair ve estetikçi olan Abhinavagupta, hiç kuşkusuz eski Hindistan’ın en büyük filozoflarından biridir ve şaheserinde (gerçek bir Trika teolojisi ve otuz yedi bölümden oluşan Tantra ansiklopedisi olan *Tantraların Üstündeki Işık* ya da *Tan-*

traloka) birçok akımın ve bilginin sentezini gerçekleştirmiştir. Bu bilme, tanıma okulu ya da Pratyabhijna, söz konusu kuramlara metafizik üstyapılarını verir ve bu metafizik üstyapı Abhinavagupta tarafından yorumlanan Utpaladeva'nın (10. yüzyıl) *Işvarapratyabhijnakarika*'sı içindedir. Keşmir Şivacılığının özgülüğü, Mutlak'ı enerjiden yoksun bir varlık olarak gören bazı *brahman* yandaşlarının tersine, öncelikle yüce Bilinç dinamizmi üstünde durmasıdır. Bu bilincin yaratıcı coşkusu kozmik bir olgu biçiminde ortaya çıkacak ve ışıklı yayılımı, "sesli bir ortaya çıkış" sürecine göre dünyayı doğuracak, sayıları genellikle otuz altı olan ve gitgide büyüyen titreşme düzlemlerine denk düşen gerçeklik (*tattva*) ilkeleri ya da kategorilerinin ortaya çıkması durumuna götürecektir. Keşmir Şivacılığı, öte yandan da "gerçekçi bir idealizm"den (*abhasavada*) yanadır ve buna göre ampirik gerçekliği oluşturan ışıklı yansımalar (*abhasa*) biçimindeki olgular, kesinlikle Çankara Vedantası'ndaki gibi geçici bir büyü (*maya*) değil, kaynakları olan evrensel Bilinç içine kök saldıkları için dönüşen kutsal gücün gerçek bir ifadesidirler. Keşmir Şivacılığı ayrıca, sürekli ama karmaşık etkileri hem kutsal yaşamın gelişmesini hem de insan ruhunu destekleyen farklı enerjilerin dökümünü çıkarmayı üstlenmiştir.

Dilbilgisi ve dil felsefesi

Veda çağından itibaren, söz, özellikle ritüellerde gücünden etkilendiği Hint bilinci tarafından yüceltilmiş ve kutsallaştırılmıştır. Sözün bu şekilde yüceltilmesi sonucu, Hint okur yazarları çok erken dönemde çok yoğun bir dil bilinci geliştirmişler ve bu bilinç hem dilbilgisi uzmanlarının (*Vaiyakarana*) bilimsel çalışmalarında hem de dil üstüne felsefi düşüncelerde görülmüştür. *Sekiz Ders* ya da *Aştadyayi* adlı yapıtıyla tanınan dilbilimci Panini (MÖ 4. yüzyıl), biçimsel yapısı belli olan bir dilde Sanskrit dilini anlattığı ve biçimsel yapısı belli bir anlatım içinde kullanım kurallarını verdiği bir dilbilgisi kitabı yazmıştır. Bu durum o döneme göre oldukça önemli bir dil bilincini yansıtır. Panini'nin *Büyük Yorum* ya da *Mahabhaşya* adlı yapıtıyla ünlü yo-

rumcusu Patanjali (MÖ 2. yüzyıl) ise, Panini'nin dilbilgisi yöntemini yorum yöntemlerini devreye sokarak ve felsefi ve ruhdilbilimsel düşüncelerle ilk kez birleştiren yazar olmuştur. Klasik dönemde çok sayıda Hintli düşünür, o dönemde sözden ibaret olan gerçekliği açıklamaya ve özünü tanımlamaya çalışmış, ona çoğu zaman çok yüksek, metafizik bir statü vermiş ve kurtarıcı bir değere sahip olduğunu belirtmiştir. Öte yandan düşünce de anlamın (*çakti*, *vritti*) ve semiyolojik tartışmanın araştırılmasına adanmıştır. Bizim yaptığımız gibi, gösterge ve şey arasındaki karşılıklı birliğe dayalı bir anlam ile göstergeler arasındaki ilişkiye dayalı sentagmatik bir anlamı karşı karşıya getiren bir açıdan, cümlelerin oluşma mekanizması ve özellikle de sözcükler ve cümle arasındaki ilişki problemi ve buna bağlı olarak, cümle içindeki anlamın birliğinin düzenlerine uyulması (Bhatta okulu tezi) koşuluyla sözcüklerin anlamının toplamı olup olmadığı (Bhatta okulu), ya da sözcüklerin bir cümlede bir araya gelmeden önce özel bir anlam taşıyıp taşımadıkları (Prabhakara okulu) sorgulanmıştır. Filozof dilcilerin düşüncesi, sonunda felsefenin bir dalı, bir görüş açısı (*darçana*) olmuş, hatta bir sotieroloji, dilbilgisi aracılığıyla bir kurtuluş yolu önermiştir. Felsefe ve dilbilgisi arasındaki bağlantı, Bhartrihari'nin (5. yüzyıl) sözün mutlak ilke düzeyine yükseldiği ve kesin gerçeğin söz düzeyinde olduğu düşüncesinin ortaya atıldığı, "Sözün (ve dünyanın) düalizminin karşıtlığı" ya da *Çabdadvaita* öğretisine ulaşıldığı *Sözcük ve Cümle Kitabı* ya da *Vakayapadiya*'dan hareketle geliştirilmiş bir biçim altında ortaya çıkmıştır: "Sözden ibaret olan gerçeklik, yok olmayan, başı ve sonu olmayan *brahman*'dır; anlam biçiminde evrenin oluşmasını sağlayan odur" (VP I. 1). Böylece Bhartrihari felsefesi proto-vedantik bir monizmi, bir dilbilgisi felsefesine bağlar. Mandana Miçra (7.-8. yüzyıl?) daha sonra *Sphota'nın Birliğinin Kanıtlanması* ya da *Sphotasidi* adlı bir yapıt yazmıştır. Gramercilere özgü olan kavramı, ses ve anlam, sözcük ve fikir arasında "patlayan" gizemli ve çarpıcı ilişkiye dayanan *Sphota* üstüne düşünen birçok düşünür vardır. Basitleştirerek, yorumu hassas olan bu kavramın, olguların ötesindeki sözün özü kuramı gerekliliğinden kaynaklandığı söylene-

bilir; bu öz, bu olgular tarafından ortaya çıkarıldığında anlamın gereci olarak cümlelerin –ya da kimi zaman sözcüğün– gösterdiği objelerin anlamını açıklar. Ses ve anlamın konuşma öncesi arketipi olarak bölünmeyen *sphota*, ortaya çıkmakta olan ama burada sözün monizmi çerçevesi içinde dilsiz düşünce olmadığından, fikirlerden çok, söz bağlamında düşünce dediğimiz şeyin eşdeğeri gibidir.

Estetik

Hint dehasının yarattığı disiplinler içinde çok azı, Hintlilik ve felsefenin bir dalı gibi kabul edilen estetik içinde kök salmıştır. Çok büyük ölçüde kutsal ve büyük olasılıkla dünyanın en ince sanatları olan sanatlardan hareketle geliştirilen Hint estetiği, birçok bakımdan özgündür. Yunan felsefesinden bu yana Batı estetiğini yönlendiren taklit (*mimesis*) sorunsalına çok daha az bağımlı olmasının ötesinde, estetik heyecanın en etkili biçimde tiyatrodan görülmesi dolayısıyla, seçici referansını Hintlilere göre farklı sanatların bir araya geldiği tek bütüncül sanat olan dramaturjide (*natya*) ve ayrı bir dal ve tiyatronun bir enstrümanı gibi kabul edilen şiirde bulmuştur. Hint estetiği, Batı estetiği gibi, sanat yapıtının ontolojik statüsünü belirleme peşinde kendini tüketene, daha çok estetik deneyimin özgünlüğünü kuşatmaya, doğasını göstermeye, olasılık koşullarını belirlemeye ve gizli nedenlerini saptamaya çalışır. Şiir, MS ilk yüzyıllarda yavaş yavaş oluşmuştur ve Hint estetiğinin en önemli metinleri şunlardır: Bharata'ya mal edilen ama aslında 6. yüzyılda yazılmış olduğu saptanan ve büyük Keşmirli filozof Abhinavagupta'nın *Abhinavabharati* (9.-11. yüzyıl) adlı yapıtında yorumladığı ünlü tiyatro, dans ve müzik sanatı yapıtı *Dramaturji Kitabı* ya da *Natyaçāstra*, Rajaçekhara'nın (9. yüzyıl sonu) *Şiir Araştırması* ya da *Kavyamimamsa*'sı, Mammata'nın (11. yüzyıl) *Şiirin Aydınlığı* ya da *Kavyaprakāśa*'sı ve nihayet Viçvanatha'nın (14. yüzyıl) *Edebi Kompozisyonun Aynası* ya da *Sahityadarpana*'sı. Hint estetiğinin en önemli kavramı “estetik zevkler” ya da *rasa*'dır (“özsü”, “öz”): herhangi bir sa-

nat yapısının egemen karakterinin, bakan kimsede oluşturduğu duygusal hal ya da saf duygusal değerler.

Sanat yaptından özel bir “tat” alınır. Bu esas ve egemen nitelik, sanat yapıtına özelliğini verir ve bu sanat yapıtına bakan kimseye onun özel doğasını doğrudan doğruya kavramayı esinler. “Estetik tat”, bakan, dinleyen ya da okuyan kişinin öznel durumudur ve onun aracılığıyla duygusal, sesli nitelikleri ya da söz konusu yapıtla uyum halindeki ruhsal durumları bu tatla uyanırlar ve kalıcı bir estetik zevk verirler. Bakan kişinin heyecanların gizemine katılmasını sağlayan ifade durumlarının sayısı sekizdir; çünkü sadece sekiz sürekli duygu (*ştayibhava*) vardır. İnsan doğasıyla eştözlü olan bu sekiz duygusal eğilim, ruhsal yaşamın tümünü açıklama konusunda yeterlidir. Bu sürekli duygular, güncel yaşamda ve daha önceki yaşamlarda birikmiş izler ya da kalmış izlenimler halinde bulunurlar ve bilinçaltında kişiliğin temeli olarak bulunan gizli durumda varlıklarını sürdürüp giderler. Bu sürekli sekiz duygu, sekiz *rasa*’nın alt katmanlarıdır: tartışmasız en önemli *rasa* olan *Âşık* (*çringara*), Komik (*hasya*), Patetik (*karuna*), Öfkeli (*raudra*), Kahraman (*vira*), Korkunç (*bhayanaka*), İğrenç (*bibhatsa*), Harikula-de (*adbhuta*). Batılı okuyucu, yolu üstündeki genel gösteri afişlerini (sinema, tiyatro) ya da mağazaların reklamlarını inceleyerek bu sekiz durumla ilgili Hint teorisinin doğruluğunu ve evrenselliği kolayca anlayacaktır. Bazı koşullarda, sözgelimi üç faktörün karmaşık kombinezonunda “belirleyiciler” (*vibhava*) yani ikinci derecede durumlar ya da tümevarımcı nedenler rolünü oynayan dolaylı koşullar, “ardıllar” (*anubhava*) ya da ruhsal-fizyolojik bir cevap biçiminde (oynayan aktörün mimikleri) duygunun etkileri ve sürekli duyguya eşlik eden ya da onları eklemlen otuz üç aksesuar ya da tamamlayıcı nitelikli durumda (*vyabhicari bhava*), aktörün oyunu bu potansiyel heyecanları harekete geçirdiğinde seyircinin ruhunda, bir tür aktarımın desteklenmesi şeklinde, uyuyan duyguların uyandığı ve titreşmeye başladığı ve *rasa*’nın *kendine özgü* kristalizasyonuna ve algılamasına bağlı gerçek bir kendinden geçme durumu oluşturduğu görülür. Udbhata ve Anandavardhana’dan (9.

yüzyıl) başlayarak sekiz *rasa*'nın aşılmasının, tüm duygu durumlarının özünü ya da kaynağını oluşturacak olan, yani bir iç dinginlikten (*çama*) gelen ve estetik planda dünya bağlarından kurtulmuş bilgenin ayrıcalığı olan ruhsal huzura denk düşen dünyaüstü bir dinginlik (*çanta*) tadı olan dokuzuncu bir tadin varlığının bilinmesinin mümkün ve doğru olup olmayacağı konusunda şiddetli bir tartışma çıkmıştır. Böylece estetik içe dalma, duygusallık yansımaları hazinesini devreye sokan *rasa*'nın ürününün karmaşık mekanizması aracılığıyla yeniden bulunan heyecanın dolaysız canlılığına doğru götürür. Ama en yüce incelik, bizi, arıtılmış da olsa, heyecanın ötesinde saf tinsel varlığın aşırı etkin dinginliğinin tadına varıldığı, dingin ve huzurlu bir duruma götürmektir. İlk başta dramatik sanat alanında geçerli olan belirgin kuralları ve uzlaşmaları yönlendiren *rasa*'lar teorisi, bunu aşama aşama plastik sanatlara uygular.

8. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar öğretilere egemen olan bir başka önemli ilke, "yankıla(n)ma" ya da esinle(n)medir (*dhvani*: bir objenin ya da bir duygunun yol açtığı "yankıla(n)ma" ya da yankı): edebî estetiğin "estetik zevkin ancak esinlenme yoluyla oluşabileceği" yolundaki yüce ilkesi. Abhinavagupta, Anandavardhana'nın (9. yüzyıl) *Esinlemenin Işığı* ya da *Dhvanyaloka* adlı yapıtının yorumu olan *Esinlemenin Işığı Üstüne Açıklamalar* ya da *Dhvanyalokalocana* adlı yapıtında bu ilkenin öncüsü olmuştur. Edebî yapıtın, estetik zevkin bir kaynağı olmasının nedeni, sözcüğün üçlü gücü (doğrudan ifade, sentaktik güç, ikincil ya da mecaz ifade) değil, ifade edilen anlamdan başka bir esinleyen anlamı değerlendiren şiirsel tat getiren özel bir esinleme işlevidir. Bu durum, süslemelerin (*alamkara*) üslup niteliklerinin ya da figürlerinin (*guna* ve *riti*) oynadıkları yardımcı rolden bağımsız olarak gerçekleşir.

Hindistan'da siyaset felsefesinin olmaması ve yönetme sanatı statüsü

Hint düşüncesinin önemli bir özelliği, siyasal karakterinin Batı'ya göre çok daha zayıf olmasıdır. Bu düşünce, bu ifadelerin Ba-

tılı anlamlarıyla yani toplumun kökeni, sosyal bağların oluşması, siyasal komünitenin doğası, toplumsal düzenin temelleri, siyasal egemenliğin temeli, siyasal otoritenin meşruiyeti, en iyi rejim ya da güçlerin örgütlenmesinin farklı olası formülleri gibi konularda özerk ve ilkelere dayanan bir düşünce, bir siyaset felsefesi ya da siyaset teorisi geliştirmeyi gerekli görmemiştir. Yunan felsefesi toplum içinde yaşayan insanların kolektif yaşamında siyasetin merkeziliğini çok erken bir dönemde ele almış ve dolayısıyla toplumsal hayvanın komünoter eğilimini, insanın siyasal doğasını tanımış ve siyaset sanatına çok önemli bir işlev yüklemiştir (Platon *Politika*'da "kraliyet sanatı"na öncelik tanır; Aristoteles'te ise, politika bilim olduğundan, *Nikomakhos Ahlakı*'na göre pratik düzende "arşitektonik" bir bilimin önceliğine sahiptir). Buna karşılık, Brahman ideolojisinin, toplumun dört işlevsel düzene (*varna*) ayrılmasının temeli olarak daima var olan sosyokozmik düzene (*Dharma*) öncelik tanınması ve eski Hindistan'da toplumun örgütlenmecisi modelinin ağır basması, sosyopolitik alanda özellikle *felsefi* soruların sorulmasını engellemiştir. Özellikle toplumun ve devletin kökenini değiştirme iddiasındaki modern toplum sözleşmesi (bu bağlamda, söz konusu sözleşmenin nasıl tasarlanmış olduğunun bir önemi yoktur: Hobbes'un sözleşmesi ya da Rousseau'nun toplumsal sözleşmesi vb.) teorileri kadar hiçbir şey, Hint düşüncesine yabancı değildir.

Oysa eski Hindistan'ın en önemli siyaset sanatı kitabı, yani Kautilya'ya (ya da Kautalya; Candragupta Maurya'nın [MÖ 321-297] görevlisi Canakya'nın takma adı olduğu söylenir, ama bugüne kalan metin, hiç kuşkusuz Vişnugupta'nın MS 3. yüzyılda yaptığı bir derlemedir) mal edilen *Arthaçāstra*, bu ada layık bir siyaset felsefesi ya da bir egemenlik kuramı yerine ve bütün beklentilerin aksine, her türlü ahlak düşüncesinden uzaktır. Ahlaksal ya da dinsel ilkelere bulaşmadan, iktidarın amaçlarının siyasal ve ekonomik olduğunu, en yüce amacın devletin selameti olduğunu öne süren "enstrümanlaş(tırıl)mış" bir yönetme sanatını tanıtır. Bu "reçeteler" kitabında açık seçik bir gerçekçilikle ve son derece açık seçik bir üslupla ele alınan ve burada üstünde duramayacağımız, ama Hindistan krallık-

larının tarihsel gerçekliğine mutlak biçimde denk düşmese de son derece modern olan bu yönetme sanatı, *Realpolitik*'e yakın, gücün azamileştirilmesiyle ilgili sistematik ve Machiavelli'ye özgü yöntemlere başvurmaktan çekinmeyen bir siyaseti öngörür. Devletin, Colbert tarzı iktisadi etkinliği konusunda güdümcü bir çerçeve önerir ve nihayet, biraz Clausewitz tarzında düşünülmüş savaş ve siyaset ilişkileri konusunda özgün, tek merkezden yönetilen bir jeopolitik stratejiyi salık verir.

Hindistan'da böyle bir siyaset felsefesinin eksikliği üzüntü vericidir. Modern Batı ölçütlerine göre çağlar boyunca Hint toplumunun durgunluğundan ya da hareketsizliğinden bu eksiklik sorumlu tutulabilir, ama öte yandan da, bu durumun Hindistan'ı, insanın tarihin etkin bir öznesi gibi görülmesi, siyasetin kutsallaş(tırıl)ması ve bu alanda yer alamayacak bir mutlak'ın peşine düşülmesi türünden "siyasal hayaller"e dalmaktan kurtardığı da düşünülebilir (J. Ellul). Yine bu durum, tarihin yabancı olmadığı paradokslardan biriyle, yani toplumu, "yeni insan"ı yaratma ya da 20. yüzyılın büyük mitine uygun olarak "yeni bir düzen" kurma hırsıyla yüklü ideolojilerle planlanan (F. Hayek) ama siyasal felaketlerle sonuçlanan çeşitli siyasal maceralara girmekten korumuştur...

Sonuç

Gördüğümüz gibi, klasik Hint felsefesi her türlü hayranlığa layık bir anıttır ve büyük Hintbilimci ve filozof Max Müller'in (1823-1900) dediği gibi, bunun hakkını vermek gerekir:

"Bütün dünyada en zengin, en gösterişli ve şatafatlı, doğal güzellikleri en fazla olan (bazı yerleri gerçekten cennet olan) ülkenin hangisi olduğunu söylemem gerekseydi Hindistan derdim. İnsan düşüncesinin en değerli bazı yeteneklerini en iyi biçimde geliştirdiği, yaşamın büyük problemlerini derinleştirdiği ve bazıları, Platon ve Kant gibi filozofları incelemiş olanların dikkatini çekecek düzeyde çözümler bulduğu yerin neresi olduğu sorulsaydı gene Hindistan derdim. Neredeyse sadece Yu-

nan ve Roma düşüncesiyle beslenmiş bizim gibi Avrupalıların iç dünyamızı daha mükemmel, daha anlaşılabilir, daha evrensel yani gerçekten daha insani kılabilmek için ihtiyacımız olan düzenleyici unsuru hangi literatürden alabileceğimizi sorsalar gene Hindistan derdim" (*Hindistan: Bize Ne Öğretebilir?*).

Batı bilinci, iki yüzyıldan beri Hint düşüncesindeki "felsefe" nitelemesini kesinlikle reddetme çabası içinde. Bu konuda herkes bir Hegel, bir Heidegger güvencesiyle iki gerekçe göstermekten çok hoşlanıyor.

Bir yandan, doğası esasen mitsel-şiiirsel olan Hint düşüncesi, mitsel ve dinsel alanın dışına atlayamayacak, dolayısıyla kavram düzeyine yani belirsiz spekülâtif yinelemelerin desteğiyle kavramsal olarak bütünüyle kendi içinde yükselme-yecek kadar tasarlama, canlandırma dünyası içinde kapalı kalmıştır. Hint sembolizminin çokbiçimli görünüşünün bilgi konusunda kesin kavramların belirlenmesiyle çeliştiği, tasarlama ve kavram arasında bir tercih yapmanın gerekli olduğu doğru olmakla birlikte, Hint düşüncesinin mitten aşırı yararlanabilmesi (Hindistan'ın mit evreninin, bu yorulmak nedir bilmeyen mit üreticisinin denetimsiz yayılmasının ne kadar aşırı olduğu bilinir) ve din alanı dışındaki esinlemelere bağımlılığı, Hindistan'da felsefenin gelişmesini, özerk ve akla dayalı gerçekliğinin oluşumunu kesinlikle engellemiştir.

Öte yandan Hint uygarlığı bu noktada Mutlak tutkunu ya da "Tanrı sarhoşu"dur. Düşüncesi, Mutlak'ın (*brahman*) açınla(n) ması içinde ve zaman bağlamında hareketsizdir ve kurtuluş amacına yönelmiştir. Bu uygarlık binlerce yıl boyunca insanlığın eskatolojik sınırları içinde dolaşp durmuş, önermeden önermeye giden bir kavranabilirlik dışında, çağlar boyunca, evlerine kapanıp derin düşüncelere dalan, sessizlik ve huzur içinde çile çeken, içkinliğin derinliklerinde belli bir kurtuluş deneyimi yaşayan (çeşitli öğretî okulları bu tür uç deneyimleri söylem dünyasında hangi üslupla yansıtırlarsa yansıtınsınlar) büyük bilgelerinin ya da ruhun en ince noktasına ulaşmış, teopatik birleşme durumuna varmış büyük mistiklerinin gösterdiği gibi, sı-

nırlılığın sonsuzlukla teması içinde yok olduğu çok derin deneyimler içinde kaybolmuştur. Kısacası Hint felsefesi sadece manevi yaşama adanmış olduğundan ve tedavi kaygısıyla yararsız *theoria*'dan ve gerçek anlamda felsefi spekülasyondan çok, insanın tinsel kapasitelerinin keşfine yönelmiş olduğundan, kesin Gerçeğe ulaşmanın tek yolu olarak doğrudan sezgi deneyimi üstünde yoğunlaşmıştır ve dolayısıyla da özellikle Ruhun yüce gerçeğini tanıyan “spiritüalist” bir felsefe olmuştur. Hint düşüncesi böylece yaşamın kendisi aracılığıyla bir yükselme hareketini kucaklayarak insan deneyiminin aydınlatılmasının enstrümanı olmaktan çok, içinde yaşamın kaybolmayı kabul ettiği bir varoluşun tanınması olduğundan, inancın ve yansımalarının karanlık-aydınlık durumlarını kanıtın rasyonel verisine tercih ederek *Logos*'un bir ayrıcalığı niteliğindeki eleştirel teori biçimine aykırılacaktır. Kavram ve söylem aracılığıyla yansıyan argümantasyon güzergâhında rasyonel düzen içindeki eleştirel söylemselliğin berisinde ya da ötesinde kalacaktır. Öte yandan Hint felsefesi tartışılması mümkün olmayan, şaşmaz bir Açınlama otoritesine de bağlıdır ve dolayısıyla geleneğin esiridir (sözgelimi *Veda* otoritesinin kabulünü tanımlayan gelenek).

Son olarak, eski Hindistan'da felsefi etkinlik, canlılığını yitirmiş öğretileri yayan bir “okullar” kalıbı içinde kalmıştır; öyle ki Hint felsefesi okullarının geliştirdiği sistemlerin zamandışı ya da zamana karşı doğası, –tarihin her zaman bir değişimin, bir evrimin, çatallanmaların ve sürekli yenilenmelerin analizi olduğu doğruysa– bir Hint felsefesi *tarihi*'nin oluşması olasılığını engellemiştir.

Bununla birlikte özgürleştirici deneyimle ilgili daha önceki tanımlama yanlış olmasa da, beylik düşünceler şeklinde sürekli yinelenen bu eleştirilerin kara bir cehaletten başka bir temeli yoktur. Cehaletten kastım, anlattığımız Hint felsefesinin büyük ve olağanüstü macerası konusundaki cehalettir. Çünkü Hint düşüncesine nasıl temkinli bir tavır içinde yaklaşmak gerektiğini değerlendirdikten sonra, Hint felsefesinin, yoğunluğu, düzeni, özgün teorileriyle felsefe adına layık şeyler sunduğunu göstermek uygun olacaktır.

Öncelikle, Hint felsefesinin özellikle “spiritüalist” olduğunu söylemek doğru değildir; çünkü Hint felsefe okullarının çoğu şu ya da bu biçim altındaki yüce Tin gerçekliğini kabul etmekle birlikte, bazıları (Jainizm, Vaiçeshika, Samkhya) doğa ya da madde gerçekliğini ve ayrıca maddenin özel ontolojik gerçekliği postulatını öne süren materyalist akımı da (Carvaka) kesinlikle kabul ederler.

Öte yandan, Hint düşüncesi her zaman, bireyin bütün çabasının az ya da çok belli bir biçimde yöneldiği ve durmaksızın dile getirdiği, üstünde durduğu, tanımladığı, yeniden tanımladığı, daha belirgin çevre çizgilerini ve bilincin ek bir boyutunu eklediği yüce amaç olarak manevi kurtuluş üstünde dursa da, Hint düşüncesini yüzyıllar boyunca kutuplaştıran kurtuluş amacına ya da özgürlük arayışına Batılı anlamda “dinsel” bir nitelik yüklenip yüklenemeyeceği sorusu sorulabilir. İnsanlık durumunun temel problemini onun aşılmasıyla çözmeyi düşünen söz konusu amaç ve arayış bir yandan belki, kendi içinde, mutlaka, bizim Batı dünyasında, kültürel mirasımız dolayısıyla olağan biçimde kavradığımız “dinsellik” kategorisine bağlı değildir, öte yandan da tanrıtanımaz akımlar bağlamında ortaya çıkabilmiş ve yaygınlaşabilmiştir (sözgelimi Jainizm, Budacılık ve belli ölçüde Yoga). Her halükârda, metafizik radikallik kaygısı, derinliği ve analiz keskinliğiyle Hint felsefesinin, insanlığın tinsel özelliklerinin gerçekten anlaşılmasına uygun olup olmadığının anlaşılmasının araştırılması gerekmektedir.

İkincisi, Hint felsefesinin bütünüyle Veda açıklamasının şaşmaz otoritesine bağlı olduğunu iddia etmek doğru değildir; çünkü bir yandan *çramana* (Brahman din adamları sınıfı geleneklerine karşı çıkan akım) denen akımdan çıkan Samkhya ve Yoga gelenekleri, Jainizm ve Budacılık, öte yandan da Nyaya ve Vaiçeshika’da, Veda otoritesinin baskın olduğu kutsal metinler yoktur.

Üçüncü olarak Hint felsefe gelenekleri genellikle sanıldığı kadar mutlak ve katı değildir. Hint düşüncesi, kolektif oluşum gücü olarak, tarihsel olarak Tarihe adanmışlığı reddetmekle birlikte, Biardeau’nun çok güzel ifade ettiği gibi, “kendine rağ-

men tarih"e kesinlikle angaje olmuştur ve bu bağlamda "Hindistan'da kolayca birtakım uzantılar bulmak ve kesintilere tanık olmak kadar kolay olsa da" "Hindistan felsefe tarihi içinde düşünce akımları ve stilleri genelinde düşünceler ve etkiler arasındaki öğretisel zincirlenmelerin Batı felsefesindeki kadar karmaşık olması örnek gösterilebilir" (L.Renou).

Nihayet Hint felsefesinin sadece mitsel-şiişsel bir içeriği olduğunu, nesnelerin doğasının eleştirel incelemesine ve rasyonel araştırmasına girişemeyeceğini ya da bir rasyonel gereklilik çizgisi izleyemeyeceğini söylemek yanlıştır. Bir yandan Samkhya ve Yoga'nın, sadece özerk akıl yürütme ve deneye dayanan eleştirel irdeleme ve rasyonel araştırma (*anvikṣiki*) geleneklerinin temsilcileri olduğu, kesinlikle "dinsel" ya da "tinsel" amaçlı sistemlerin, aynı zamanda ekonomi (*vartta*) ve politığın (*dandaniti*), Nyaya ve Vaiçeshika'nın çıktığı bir gelenektir. Öte yandan, bu düşünce rasyonel düşüncenin gerekliliklerini de tanımıştır: Geçerli bilginin (*pramana*) kaynaklarının ve normlarının dökümünü çıkarmak için, söylemin gerçekliğinin biçimsel koşullarını göstermek, bilginin aşamalarını gözden geçirmek, çıkarsamada (*anumana*) mantıksal bağlantının gereçlerini yakından tanımak, farklı kanıtsal yöntemleri mantıksal kesinlik süzgecinden geçirmek, diyalektiğin (*tarka*) pratiğini kodlamak gibi amaçlarla nasıl çaba harcadığını değerlendirebilmek için, muazzam Hint felsefe literatürünü oluşturan sayısız yoruma biraz göz atmak yeterlidir. Hint düşüncesinin, özellikle Nyaya'nın epistemoloji ve mantık okulunda rasyonel kanıtlamanın gerekliliklerini her zaman daha fazla karşıladığı açık seçik bir şekilde görülecektir.

Yeterince yoğunluk, tutarlılık, süreklilik ve üslup kazanmış olan tarihlerin uygarlıklara dönüştükleri bibilinmekle birlikte, Hint düşüncesinin, 12. yüzyıldan itibaren özel sorunsalını yenileyemediği ve 14.-15. yüzyıldan itibaren de tedrici olarak gerilediği bir gerçektir. Yaratıcı damarı kuruduğu ve yenilenme kaynaklarını yitirdiği anda kısır gücüllükler mezarlığına dönüşmüş, ya kendi özünün skolastik yinelemeleri ve sürekli yeni yorumlamaları içinde kaybolmuş, ya 16. yüzyıldan başlayarak senkretizm (sözgelimi 16. yüzyılda Vijnana Bikṣu'nun ya-

pıtlarında çok iyi anlaşılan akım) içine düşmüş, ya da her biri kendi teolojisini geliştiren yeni “sekte” dinsel hareketlerin kesintisiz biçimde ortaya çıkmasıyla, felsefi düşünce yerini teolojiye bırakmıştır. O. Spengler’in dediği gibi, “amaca ulaşıncı ve düşünce tamamlandığında, tüm iç olasılıklar dışarıda gerçekleştiğinde kültür birdenbire *donar*, ölür, kanı akar, gücü kırılır; uygarlık olur” (*Le Déclin de l’Occident*, 1922-23, Fr. çev., Gallimard, 1976, c. I, s. 114). O. Spengler’in, her kültürün, kendi kaderi ve ruhu olan canlı bir birlik oluşturması dolayısıyla bütün olanaklarını gerçekleştirdiğinde ölüme yaklaşacağını öne süren bu tezinin gerçekliği konusunda ne söylenirse söylen-sin, Hint felsefesinin, muazzam bir alt-kıtaya yayılan ama kendi suskunluğuyla korunan (yabancılar eski Hindistan’la hiç ilgilenmemişlerdir) bu parlak kültürün, Batı felsefesinin oluşmasında (İslam felsefesi bu felsefeye çok önemli katkılar yapmıştır) katkısının bulunmadığı kesindir. İngiliz sömürgecilikindeki gelişmelerle birlikte görülen ve kendi mantığı içinde yer alan 19. yüzyıl Batı felsefelerinin gelişmesi olgusu, daha sonra, kültürü kurucu iç-dış ayrılığına dayanan bir ülkede ikili bir ideolojik açılma-kapanma hareketine denk düşen çeşitli tepkilere yol açmıştır. *Upaşişadlar*, Vedanta ve Yoga düşüncesinin ve bazı Batı temalarının (sözgelimi evrim teması ve düşüncesi, *mutatis mutandis* Teilhard de Chardin’in düşüncesini hatırlatır) güçlü ve özgün bir sentezini oluşturan Aurobindo (1872-1950) gibi yeni-Hinduizmin karakteristik temsilcisi bir düşünür, sosyal felsefeyi cesaretle savunan ve Hindistan’ı özgürlüğüne kavuşturan Mahatma Gandhi (1867-1948) gibi “yürekli” bir reformcu ya da 20. yüzyıl ortasında Kendi konusunda vedacı araştırmayı (*vicarana*) ve sürekli sorgulamayı (*paripraçna*) yineleyen Ramana Maharşi (1879-1950) gibi büyük bir bilgenin, gene yüksek düzeyde özgün, ama gelenekçilikleri Batı sorunsallarına açık metafizikçiler (Krişna Şandra Bataşarya ve oğlu Kalidas Bataşarya) yanında, 20. yüzyılda çağdaş Hint filozoflarının büyük çoğunluğunun mantıksal ampirizm ve atomculuk, mantıksal pozitivism, analitik felsefe ya da Anglosakson esinli dilbilimsel davranışçılık okullarında eğitilmiş oldukları bir gerçek-

tir. Hint felsefesinin bu *Felsefe Tarihi*'nin bundan sonraki kısmında ele alınmamasının nedeni, Batı'nın modern çağa girdiği dönemde Hint felsefesinin yavaş yavaş kurbanı olduğu bu köhneleşme ve çağdaş dönemde bağlı olduğu ve kaderini değiştiren bu açık kültürleşme sürecidir.

KAYNAKÇA

- M. Biardeau, *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*. Mouton, 1964.
- P. Martin-Bubost, *Çankara et le Védānta*, Seuil, "Maîtres spirituels", 1973.
- M. Hulin, *Qu'est-ce que la nescience ? Le Traité des Mille Enseignements de Çankara*, Vrin, "Pré-textes", 1993.
- O. Lacombe, *L'Absolu selon le Védānta*, Geuthner, 2. b., 1966.
- O. Lacombe et L. Gardet, *L'Expérience du soi*, Desclée de Brouwer, 1981.
- O. Lacombe, *L'Élan spirituel de l'hindouisme*, OEIL, 1986.
- H. Zimmer, *Māyā ou le rêve cosmique dans la mythologie hindoue*, çev. M. Hulin, Fayard, "L'espace intérieur", 1987.
- A.-M. Esnoul, *Rāmānuja et la mystique vishnouite*, Seuil, "Maîtres spirituels", 1964.
- M. Hulin, *Le Principe de l'ego dans la pensée indienne classique. La notion d'ahamkāra*. l'Institut de Civilisation indienne, fas. no. 44, Collège de France, 1978.
- L. Kapani, *La Notion de samskāra*, l'Institut de Civilisation indienne, fas. no. 59, 2 cilt, Collège de France, 1992-93.
- A.-M. Esnoul, *Les Strophes du Sāmkhya*, çev., Les Belles Lettres, "E. Senart", 1964.
- M. Eliade, *Patanjali et le Yoga*, Seuil, "Maîtres spirituels", 1962.
- T. Michael, *Introduction aux voies du Yoga*, Rocher, 1980.
- A. Bareau, *Les Religions de l'Inde*, c. 3: *Le Bouddhisme*, Payot, 1966.
- G. Bugault, *La Notion de prajñā ou sapience selon les perspectives du Mahāyāna*, l'Institut de Civilisation indienne, fas. no. 32, Collège de France, De Boccard, 1968, y.b. 1982.
- L. Silburn, *Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, 2. b., De Boccard, 1989.
- L. Silburn, *Les Çiva Sūtras*, çev., Pub. de l'Institut de Civilisation indienne, fas. no. 47, Collège de France, 1980.
- A. Padoux, *L'Énergie de la Parole*, Le Soleil Noir, 1980; y.b. Fata Morgana, 1994.
- M. Hulin, *La Doctrine secrète de la déesse Tripurā*, Fayard, Documents: "spirituels", 1979.
- Ayrıca bkz. l'Encyclopaedia universalis, l'Encyclopédie Philosophique Universelle, C. I, II, III, IV (PUF) Dictionnaire des philosophes (PUF).

Skolastik Düşünce ve Çin’de Modern Düşüncenin Doğuşu

Anne Cheng

Giriş

Çin felsefi düşüncesi çok eski çağlarda şekillenmeye başlamıştır. Şang, sonra Zu dönemine tarihlenen ilk yazılı belgeler, MÖ ikinci binyılın ortalarından başlayarak, kökleri atalar kültüründe ve yazının ve rasyonalitenin büyüleyici karakterinde bulunan Çin uygarlığının özgünlüğüne tanıklık ederler. Konfüçyüs’ün ortaya attığı “insanla ilgili iddia”yla birlikte, etik bir bilinç oluşur ve bu bilinç çok sayıda Savaşan Krallıklar düşünce akımına özgü olağanüstü bir entelektüel coşkuyla felsefi söylem içinde incelmıştır. Bu bağlamda her şey bu filizlenme döneminde ortaya çıkıp somutlaşmıştır: başlangıç verileri, kozlar, amaçlar, Çin düşüncesinin kaderi ve daha sonraki yönelimleri. Çin’in İlk İmparator Kin tarafından MÖ 221’de birleştirilmesi, Savaşan Krallıklar’ın, Han’larla (MÖ 206-MS 220) birlikte ilk kez sistemleştirilen “felsefi çoğulculuğu”nun sonu olmuştur. İki bin yıllık yaşamı içindeki imparatorluk yapısını ana hatlarıyla belirleyecek olan kurumlar ve siyasal alışkanlıklar ortaya çıkarırken, ortak kavramlara ve biçimlenmiş bir düşünceye dayalı Çin kültürel kimliğinin bilinci de belirir.

Zafer kazanan Han “Çinliliği”nde doruk noktasına varan bu başlangıç döneminden sonra, Çin felsefesi başka düşünce bi-

çimleriyle karşılaştığı yeni bir döneme girer. 220’de Han Hanedanı’nın devrilmesinden ve temsil ettiği bütün dünya görüşünün çökmesinden sonra, Çin siyaset dünyasında bir bozulma ve parçalanma görülür ve bu durum Hindistan’dan gelen Budacılığın ülkeye egemen olmasını büyük ölçüde kolaylaştırır. Bununla birlikte, Çin mantalitesine bundan daha yabancı bir düşünce de olamaz; nitekim Budacılık, Çin kültür dünyasını temellerinden sarsacaktır. Bu durum, bir yandan yeni Buda öğretisini değerlendiren ve kabul eden (kendisine rağmen) Konfüçyüs geleneğinin harcadığı (yüzyıllar boyunca sürdürdüğü) muazzam çabaya bakıldığında, son derece açık seçik bir biçimde görülür. Çin düşüncesi, Budacılığı ancak “hazmedebildiği” sırada, daha radikal başka bir öğretiyle yüz yüze gelir: 16.-17. yüzyıllardan başlayarak ilk Hristiyan misyonlarıyla birlikte Çin’e girmeye başlayan Avrupa düşüncesi.

Han’ların holist vizyonu (MÖ 206-MS 220)

Han’ların hüküm sürdüğü dört yüzyıl boyunca egemen etniye ve Çin diline adını veren hanedanın sınırlarını çok aşan bir dünya görüşü etkili olmuştur. Düşünürlerin kendi dönemlerinde de daha sonraki dönemlerde de görülmemiş bir hareket ve düşünce serbestisi içinde oldukları Savaşan Krallıklar’ın entelektüel coşkusundan ve Kin’lerin düzeni ve tekbiçimliliği sağlamalarından sonra, Han’lar yenilikleri kazanıma dönüştüren bir duraklama, tekrarlama döneminin temsilcileri olmuşlardır.

MÖ 213’te, İlk İmparator tarafından düzenlenen Konfüçyüs geleneğinin yücelttiği kitapların yakılmasından sonra, yazılar külliyatının yeniden düzenlenmesi gerekmişti. Han’lar döneminin başında “modern yazı”yla yani Kin’lerden bu yana kullanılan yazıyla Konfüçyüs klasiklerinin versiyonları dolaşımdayken, Kin’lerin yazıyı tek biçime dönüştürmelerinden önceki “eski yazı”yla kaleme alınmış metinlerin yeniden ortaya çıktığı görüldü. Klasiklerin “modern” ve “eski” versiyonları polemikçi hanedanı sürekli meşgul etmiş, insanın ihtiyaç duyabileceği tüm ebedî gerçekleri barındırdığı kabul edilen bir kurallar

bütününün oluşturulması Han'ların birleştirme iradesine uygun düştüğünden, ideolojik ve politik amaçlarla canlandırılmıştır. Fakat yine bu sebeple, düşünce ancak yorumlamalı biçimiyle ifade edilebilmiştir.

Han'ların yeni vizyonu, daha önceki akımların gelişmesiyle ilgili panaromik bir bakış olanağı vermeyi ve ayrıca bunları tutarlı ve hiçbir şeyin ihmal edilmediği bir bütün içinde toparlamayı amaçlamıştır. Bu arayış, Xunzi gibi, Savaşan Krallıklar'ın sonuna ilişkin yazılarda da, İmparatorluk döneminin başında kaleme alınan metinlerde de her an ortaya çıkar: sözgelimi imparatorluğun arefesinde Kin'de derlenmiş kolektif ve sentetik bir yapıt olan *Lü Efendinin Ilkbaharları ve Sonbaharları* ve Han Hanedanı'nın başında (MÖ 2. yüzyıl) tüm eski teorileri sistemleştirme denemesi olan *Huainan Efendisi*.

Savaşan Krallıklar'ın "Yüz okul"undan Han'lar döneminde kalanlar "Huang-Lao" (Sarı İmparator ve Laozi'ye gönderme) denen bir Taoculuk ve özellikle kendisinin *Konuşmalar*'ından tamamen farklı bir biçimde ortaya çıkmış ilk Konfüçyüs öğretisinden değişik bir Konfüçyüsçülük'tür.

Aslında bu senkretizm, söz konusu olan Kin'ler öncesi bütün düşünce akımlarının senkretizmidir ve yeni imparatorluk düzeninin birlik halini ve merkezîleşmesini desteklemeye yönelik bir siyaset felsefesi içinde yeniden biçimlendirilmiştir. Bu ideolojileşme sürecinin bellibaşlı mimarlarından biri olan Dung Zungsu (yakl. 179-104), insanların resmî görevlere gelebilme-leri için (devlet görevlerinin Mandarin desteğiyle seçilmesi sistemi, bütün imparatorluk tarihi boyunca sürmüştür) Konfüçyüs klasiklerini bilmelerinin şart koşulmasına çabalamıştır.

Dung Zungsu düşüncesinde öncelil ve bütünleştirici bir kozmolojik düzen kavramı egemendir: "İnsanın ve Tanrının Birliği" Bu düzenleyici anlayış, Savaşan Krallıklar döneminde geliştirilen temel terminoloji olan Yin ve Yang ikiliğine, Beş Evre çevrimine ve özellikle de insan dünyası ve doğal süreçler arasındaki denklikler ve yankılanmalar düşüncesine bağlıdır.

Bu yankılanma kavramı, Han'lar döneminde egemen olan tüm kozmolojik söylemin temelini oluşturan ve en büyük ama-

cı *Değişimler Kitabı*'na göre bir model oluşturmak ve evrenin yapısını kehanet özdeyişleriyle ve kırık çizgiler kombinatuvayla anımsatmak olan Yang Xiong'un (MÖ 53-MS 18) *Yüce Gizem Kitabı* gibi çok önemli yapıtlarda yer alır.

Yankılanma kavramını eleştirel bir yargıya tâbi kılan tek Han düşünürü, Van Çong'dur (27-100), ama bu eleştiri, her şeye rağmen kendi amacının içinde kalmıştır. Vang Çong *Eleştirel Denemeler*'inde sadece Han ideologlarının araştırdıkları amaçsallığın ve teleolojik amacın yankılanması olgusunu açığa çıkarır ve bunların karşısına Taocu akım içinde geliştirilen doğal ve spontan sürecin kişisiz ve teleolojik olmayan sürecini çıkarır.

3. ve 4. yüzyıllar düşüncesi: "Gizem okulu" ve "saf konuşmalar"

Düşünce yorumsal açıklamalar ve kozmolojik spekülasyonlar açısından Han'lar hanedanının sonunda doyuma ulaşmıştır ve daha sonra aydınlar, hanedanın düşmesinden önce resmî geleneğin ideolojik çerçevesinin dışına çıkmışlar, olağanüstü "alternatif" bir düşünce biçimi olan Taoculuğun temel metinlerine saldırmışlardır. "Gizem okulu" (*Laozi*'nin "gizemin ötesinde gizem"ine anıştırma) daha genel bir "saf konuşmalar" akımı içinde yer alır. Bu akım, o döneme kadar her iyi Konfüçyüsçünün temel tavrı gibi kabul edilen siyasal angajmandan vazgeçilmesi yanlısıdır ve "saf" ve "özgür" bir yaşam biçimine dönüşür.

Vang Bi (226-249), Taocu geleneğe mal edilen metinleri temel alarak Çin geleneğinin temel kaynağı kabul ettiği şeye geri dönmeye çalışır. Şeyler arasındaki her türlü ilişkiyi dışlayan yok edilmez bir çokluk düşüncesini reddederek, biricik ve Tek bir ilkenin var olduğunu belirtir: *Laozi*'den aldığı ve "Var"la (*Yu*) karşıtlaşan "Yok" (*vu*). Burada söz konusu olan, ontolojik bir perspektif içinde "var olmayan"ın "var olan"la karşıtlaşması gibi bir şey değildir ("var"ın karakterizasyonlarının ve sonluluğunun "olmaması" biçiminde). Dolayısıyla *vu* öncelikle *yu*'yla karşıtlaşan bir kendilik değil, *yu*'yu ortaya çıkaran ve etkin kı-

lan şey'dir. Bir başka deyişle, *wu* ve *yu* arasındaki ilişki numen ve fenomen, mutlak ve görelî arasındaki ilişki değildir, daha çok, potansiyel ve somut arasındaki ilişkidir.

Yolun (*Dao*) hem *yu* hem *wu* olduğunu söylemek, onun gerçeği bütünlüğü içinde gösterdiğini, aynı zamanda da dilin yok etme kuralından kaçtığını söylemektir. *Laozi*'nin o çok ünlü girişinde söylendiği gibi, "İfade edilebilen *Dao*, sürekli *Dao* değildir" *Dao* açıklanamaz, adlandırılmaz, dil ya da duyularla değerlendirilmesi mümkün değildir, ama "sürekli" olması dolayısıyla bir "kavranabilirlik" ilkesi içerir. *Dao*'nun "sürekliliği" yapılandırıcı bir ilke (*li*) oluşturur. Buna göre, çok sayıda, çok çeşitli varlık ve olgu, ortak kökenlerini temel bir birlik içinde bulur. Burada *li*, dünya olan *Dao* olgusunun yapılanmış ve yapılandıran karakterini gösterir.

Buna karşılık *Zuangzi* üstüne bir yorum yazdığı söylenen *Guo Ksiang*'a (öl. 312) göre, anlamın tek ve birleştirici bir ilkede aranmaması gerekir. Sadece doğal olan (eski filozofların özellikle *Taocuların* "böyle kendiliğinden" dedikleri) etkindir ve buna göre, varlıklar çoklukları içinde *wu* olan ortak bir temelden hareketle etkin olmazlar, her biri "kendisini doğurur, hepsi bu kadar" Varlıklar spontan bir oluşum süreciyle kendiliklerinden vardırılar. Dolayısıyla *Guo Ksiang*, *Zuangzi* yorumunu, somut dünyayı saf kendiliğindenlik bağlamında mutlak düzeyine çıkaran bir mistik anlamında ileri götürür. Bu noktada her şey bütün için gereklidir ve buna karşılık bütün de kapsadığı her bireysel varlık için gereklidir (Budacı bir etki olasılığından söz etmeye izin vermeyen bir vizyon).

Budacılığın Çin macerası

Hindistan'da Budacılığın tarihi MÖ 6.-5. yüzyıllarda Konfüçyüs'ün çağdaşı ve "uyanmış" Buda diye tanınan *Sakyamuni* figürüyle başlar. MÖ 3. yüzyıl ortalarına doğru, Budacılık Hindistan dışında yayılmaya başlar ve eski Budacılığı sadece "Küçük taşıt" (*Hinayana*) olarak nitelendiren "Büyük taşıt" (*Mahayana*) adıyla bilinen yeni, daha liberal bir eğilim ortaya çıkar. Mahaya-

na kurtuluş yolunu sadece din elitine değil, “Buda karakteri”ne sahip olan ve dolayısıyla aydınlanabilecek, uyanabilecek bütün insanlara açar. Eski Budacılık Güney Asya’yla sınırlı kalırken, Mahayana, Çin ve “tüm Çinleşmiş dünya”da (Japonya, Kore, Tibet, Vietnam) görülmemiş bir gelişme gösterecektir.

Miladın başında Çin’de Budacılığın ilk işaretleri ortaya çıktı-ğında, Çin kültürü aracılığıyla Hint Budacılığının uzun ve muazzam asimilasyon süreci de başlar ve yüzyıllara yayılan bu süreç, çok derin hatta beklenmedik etkiler bırakır. Unutmamak gerekir ki Budacılık, Hristiyanlığın gelişinden önceki ilk evrensel tinsellik biçimi ve dört yüzyıllık Han hanedanında çok güçlü bir kimlik edinen Çin’e giren ilk yabancı kültürdür. Budacılık, üç yüz yıllık bölünme ve yerli Taocu geleneklerle karışma sonucu, Çin’de çok derin izler bırakabilmiştir.

Bu yerleşme sürecinde üç önemli evreden söz edilebilir: birinci evrede (3.-4. yüzyıl) Budacılık, Çin’in o dönemde yaşadığı çalkantılardan etkilenmiştir. İkinci evrede (5.-6. yüzyıl) Çin’deki Budacılık “Hintlileşir” ve sonra da Tang Hanedanı döneminde (7.-8. yüzyıl) Çinlileşmeye başlar, ama bu kez bilinçli ve gerçek anlamda bir asimilasyon gerçekleştirilir.

Buda-Tao karışımları (3.-4. yüzyıl)

Birinci dönemin, tarihsel düzlemde belirgin özelliği Çin’in Kuzey ve Güney hanedanlarına ayrılmasıdır. Bunun sonucunda, özellikle dindar bir Kuzey Budacılığı ve daha entelektüel bir Güney Budacılığı gelişmiştir. 3. yüzyıl başında Han’ların iktidardan düşmelerinden sonra, Çin Budacı düşüncesinde iki merkez ortaya çıkmıştır: *dhyana* (“yoğunlaşma”) ve *prajna* (“bilgelik”). Birincisi bağlamında zihinsel denetim teknikleri, nefes alma ve tutkuların yok edilmesi konusunda bir “Buda-Tao karışımı”ndan söz edilebilir. “*Dharma*’ların (sürekli bir akışla gerçekliği oluşturan unsurlar) yöntemli bir biçimde düşünülmesi” şeklinde tanımlanan *prajna* ise, daha çok, MS 2. yüzyılda, Hindistan’da Nagarjuna ve öğrencisi Aryadeva tarafından kurulan Madhyamika okuluna bağlı Prajna-paramita

(“aşkın bilgelik”) geleneği içinde yer alır. Mahayana Budacılığının aldığı kesinlikle en özgün ve en sistematik biçim olan bu okul, hem Hindistan’da hem de Çin’de gelişme gösterecek ve Güney Budacılığında son derece etkili olacaktır.

Madhyamika’ya göre, *prajna*, *dharma*’ların gerçek doğasını, yani bu doğanın boş (*sunya*) olduğunu görmektir. Boşluk düşüncesine göre, *dharma*’ların kendilerine özgü bir doğaları yoktur, gerçekliğin temelleri değildirler, çünkü hayal mahsulüdürler ve var olmak için başka bir şeye bağımlıdırlar. Bir başka deyişle, var olanın dünyası, düşsel karakteri nedeniyle, Nirvana mutlakından farklı değildir, onunla karışır ve her türlü ikiliği aşar.

Evrensel boşluk kavramıyla birleşen bu “aşkın bilgelik” kavramı, “Gizem okulu” düşünürlerinin başlattığı “var” ve “yok” ilişkileri düşüncesiyle birleşmiştir. Budacılığın aydın çevrelere ulaşması ilk başta, temel ilke kabul edilen var olmayan’la bir tutulan boşlukla ilgili düşünce ve spekülasyon alışverişi sayesinde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Budacılığı –özellikle “Budacı kavramları Taocu kavramlarla birleştirme” yöntemiyle– Çin entelektüel kazanımlarıyla ilişkilendirme girişimleri (az çok olumlu) ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda en çarpıcı örnekler hiç kuşkusuz Buda sutra’larını “Üç Gizem’e (Laozi, Zhuangzi ve Değşinimler) dayanarak açıklayan Dao’an (312-385) ve Buda rahibi olmakla birlikte Konfüçyüs ve Tao kültürüyle yoğrulmuş Huiyuan’dır (334-416).

Çin’de Budacılığın Hintlileşmesi (5.-6. yüzyıl)

5. yüzyıl başlarından itibaren Çin’de özgün Hint etkisi gerçek anlamda ortaya çıkmıştır. Buda düşünce ve terminolojisinin bilinen terimlerle (esasen Taoculuktan alınmış) aktarımına son verilerek yorumlama çalışmaları yapılır; Sanskritçe metinler çevrilir ve bu çalışmalar için Hindistan ya da Serinde’den gelen Budacılar’dan yardım istenir. 401’de Çin’e giden Kumarajiva (344-413), bu alanda çalışan ilk isimlerden biridir. Onun etkisiyle ve çok önemli ve kapsamlı çeviri çalışmalarıyla, Sengz-

hao (384-414) ve Jizang (549-623) gibi parlak temsilcileri olan Madhyamika okulu tanınırlık kazanır.

Çin’de Budacılığın Hintlileşmesi dönemi, Buda metinlerinin çevirisi alanında başka bir dev olan ve ünlü öncülünün tersi bir yol izleyen, Budacılığı kaynağında bulmak amacıyla Hindistan’ı dolaşan Ksuanzang’la (600-664) doruğuna ulaşmıştır. Ksuanzang, özellikle Hindistan’da 3. ve 7. yüzyıllar arasında “Bilinç yolu” (*vijnanavada*) adıyla gelişme gösteren Yogacara okulunun metinlerini çevirmiştir. Bu anlayışa göre, “üçlü dünya bilinçten başka bir şey değildir” Bir başka deyişle, gerçek doğası içinde, tüm olgu dünyası düşünceden ibarettir. Dış dünya sadece bilincin ürünüdür; gerçek değildir; onu bir dış dünya gibi gösteren, iç bilinçtir. Dolayısıyla dış dünya hayalden başka bir şey değildir ve bu dünyanın oluşması, bilinç süreçlerinin son derece ayrıntılı bir çözümlemesiyle açıklanabilir.

Bu okul, Mahayana düşüncesinin geliştirdiği iki büyük sistemden biridir; öbürü Kumarajiva’nın tanıtmak için büyük çaba harcadığı Madhyamika okulunun “boşluk yolu”dur (*sunyavada*). Ksuanzang, Yogacara’yı Çin’de tanıtmak için büyük çaba harcamıştır, ancak bütünüyle Hint özellikleri taşıyan bu okulun anlayışı, Çin anlayışının beklentilerini karşılayamayacak kadar analitiktir.

Tang’lar döneminde Budacılığın Çinlileşmesi (7.-8. yüzyıl)

Çin Budacılığının, Tang’lar döneminde (618-907) olgunlaştığı söylenebilir. Altı yüzyıllık bir yerleşme döneminden sonra, Budacılık Çin toplumu ve düşüncesine iyice kök salmıştır. Entelektüel düzlemde, çeviri literatür, Çin Buda okullarının gerçek anlamda gelişmesini sağlayacak bir özümseme olanağı vermiştir. Kurumsal düzlemde ise, daha önceki Çin altyapısı ve Budacılık arasında mükemmel bir birlik oluşmuştur; öyle ki Budacılık, bazı beklenmedik sıçramalar yaşasa da, kesinlikle yabancı bir bünye gibi görülmemiştir. Özellikle dinsel cemaat devlet yapılarıyla bütünleşmiş ve bu yapılara tâbi olmuştur.

Tang'lar hanedanı, Çin'de bir kültürel yayılma ve gerçek anlamda dinsel bir açılma (Nasturilik, İslam ve Manikeizm) dönemidir. Buda okulları, bazı Tang hükümdarları tarafından yürütülen emperyal patronaj siyaseti sayesinde gelişme göstermişlerdir. Artık, özellikle Hindistan'dan ithal edilmeyen Çin okulları kurulur ve Buda'nın mesajı Çin anlayışına göre geliştirilir, uyarlanır ve ifade edilir.

Budacılığın gerçek anlamda Çinlileşmesi olan bu üçüncü dönemde, Çinliler kurtuluş, aydınlanma ve bunlara ulaşma yollarını kendilerince ve kendi terimleriyle yeniden düşünmeye başlamışlardır. Böylelikle düşünce, bu yaşamda uyanma (tercihen anlık) olanaklarında yoğunlaşmaya ve bütün canlı varlıklar için bir kurtuluş inancına dönüşür ve bu durum, bilinçli öznel okumaları gerekli kılar.

Tiantai okulu

Tiantai (Japoncası *Tendai*) okulu, ilk Çin Buda okuludur. Bu okulun anlayışına göre, gerçek eğitim *Lotus Sutra*'sıdır: Buda, bu dünyaya sadece kurtuluşa götürmek için gelmiştir, yani istisnasız bütün canlı varlıkların kendisi gibi uyanmasını istemiştir. Her insan, hatta her canlı varlık Buda'nın karakterine sahip olduğundan, Buda olabilir. Buda'nın karakteri potansiyel bir Buda olma kapasitesidir ve bu potansiyel bütün varlıklarda doğuştan bulunur. İnsanlar böylelikle saf, mutlak öz olan Buda'ların karakterine güçlü bir biçimde katılırlar. Tiantai evrensel kurtuluş kavramı, Çin Budacılığının (5. yüzyıl başında, *Nirvana Sutra*'sının eksik versiyonuna dayanarak en yozlaşmış olanı da dahil), her insanın Budalık düzeyine ulaşabileceği düşüncesini ileri süren Daoşeng'le (yakl. 360-434) girdiği yolun bir uzantısı içinde yer alır.

Ama Tiantai, *Lotus Sutra*'sı okumasını daha Çinli bir okuma ya doğru yönlendirir ve Budalığa herkesin ulaşabileceğini söylemekle kalmaz, sadece bazı *arhat*'ların, tanrısal güçlerin desteğiyle uyanışa ulaşma umudu içinde oldukları geleneksel Hint Budacılığıyla köprülerin atılmasıyla, dünyada ve yaşamda da

ulaşabileceğinin altını çizer. Bu görüş, zamanın Hint anlayışıyla uyuşsa da, meyveleri hemen ve anında toplamak isteyen Çin anlayışını kesinlikle tatmin etmiyordu.

Ünlü Tiantai deyişi (“Tek bir düşünce üç bin dünyadır”) bütün *dharma*’ların iç içe geçmişliğini ve evrenin temel birliğini örnekler; ayrıca olguların ve mutlakın özdeşliğinin bir ifadesidir. Tiantai, Budacılığın Çinlileşmesinin karakteristik bir örneğidir; çünkü mutlak anlayışını içkin bir yöne doğru götürür, ilk Budacılığa özgü aşkın vizyona kesinlikle karşıt bir eğilim içine girer.

Huayan okulu

Huayan okulu (Japoncası *Kegon*) *Taç Sutra*’sı bütünüyle Çin’e özgüdür ve Hindistan’da karşılığı yoktur. Bu okul, Tang’lar döneminde İmparatoriçe Vu Zetyan’ın (saltanat dönemi 683-705) güçlü yönetimi sayesinde şan ve şöhretinin doruğuna ulaşmıştır. *Taç Sutra*’sı, özellikle tek Taşıt ya da evrensel kurtuluş gibi dinsel kavramlarla ilgili olarak *Lotus Sutra*’sıyla ortak fikirlerle sahip olsa da, felsefi bağlamda birçok bakımdan daha karmaşık bir yapıttır. Bu sutra’nın en özgün fikirlerinden biri şudur: Evren kesintili *dharma*’lardan oluşmamıştır, tam anlamıyla entegre olmuş bir bütünlüktür ve her parçası organik olarak öteki parçalara bağlıdır. Huayan öğretisi, evrensel bir ilke aracılığıyla nedensellik teorisi çevresinde yoğunlaşır. Bu, bir biçimde, “Gizem okulu”nda, var olanın tek ilkedен hareketle görülmesi anlamına gelir. Dolayısıyla Çin sorunsallarına geri dönülmüş olur. Madhyamika ve Tiantai gibi, Huayan da, *dharma*’ların boş olduğunu öne sürer. Ama bu boşluğun iki özelliği vardır: İlke ya da numen (*li*) olarak statiktir, ama olgu olarak dinamiktir. Huayan okulu, boşluğun bu ayrılmaz iki özelliğinden iki temel kavramını çıkarmıştır: Bir yanda ilke ve olgu iç içe geçmiştir; öte yanda bütün olgular tek ve aynı bütünlüğü oluştururlar.

Tiantai ve Huayan okullarının öğretisel özelliğinin dışında dinsel özellikleri, özellikle Buda Amitabha’nın gözetimindeki Batı Cenneti’ni ifade eden “Saf toprak” okulu tarafından tem-

sil edilir. Burada özellikle varlıklara karşı sonsuz merhametiyle inananların yeniden doğmalarını sağlamak amacıyla bu cenneti yaratan Amitabha'nın kurtarıcı gücüne bağlı olan din ve inanç üstünde durulmuştur.

Çan Budacılığı

Çin Budacılığı çok erken dönemde ve sanki doğal olarak yüzünü meditasyona çevirmiştir: dhyana (Çin çevriyazısı: *çan*, Japoncası: *zen*). Çan okulu geleneği, Çin'de bu okulu 6. yüzyılda kurmuş olan Bodhidarma'ya kadar gider. 734'te Tang'lar döneminde, Şenhui (670-760) adlı Güneyli bir keşiş, o zamana kadar Kuzey okulunun savunduğu aşamalı aydınlanma (uyanış) öğretisini tartışmaya açar ve anı bilgeliğin bölünmez ve değişmemiş olduğu gerekçesiyle, eksiksiz ve anlık aydınlanma öğretisini öne sürer. Bu uyanış eksiksiz ve bir anda olabilir ya da hiç olmaz. Böylece, zihnin, ilk başta saf olmasına rağmen daha sonra olası kirlenmelere karşı sürekli korunması gerektiği düşüncesiyle aşamacılığı (gradüalizm) savunan Kuzey okulunun karşısında, zihnin saf olduğunu ve öyle kaldığını, artırılmasına gerek bulunmadığını savunan bir Güney okulu vardır.

8. yüzyıldan başlayarak ön plana çıkan Güneyin bu "yeni Çan"ına göre, mutlakın yani Buda'nın doğası hem evrenseldir (her canlıda hatta cansızda bile vardır) hem de boştur (dile getirilemez ve hatta düşünce tarafından kavranamaz). Ancak sezgisel bir parıltıyla bütünüyle ve bir anda yakalanabilir. Mutlak ancak olumsuz biçimde değerlendirilebileceğinden, söz konusu olan, zihni boşaltmak ve zihnin, hiçbir bilinçli düşünce üretmemesini sağlamaktır. Bilinçli düşünce, öncelikle kendinin bilincidir ve karma'yı üretir. Dolayısıyla Buda eğitimine başlamak, sutra okumak, resimlere tapmak ya da ritüelleri yerine getirmek gibi her türlü amaçsal çabayı, her türlü zihinsel "proje"yi bırakmak gerekir. Zihnin, sadece saf sezgi kapasitesine indirgenmesi ve uyanış ya da aydınlanma denen zihinsel deneyimle Buda'nın doğasını değerlendirebilmesi için, kendi başına, boynunda demir halka ve koltuk değneksiz hareket ede-

bilmesi gerekir: insanın artık hiçbir biçimde etkilenmeyeceği farklılaşmamış birlik durumu. Bu anda zihin hem bütünüyle kendisidir hem de kendinin zıddıdır: “Kendi doğamızı aniden görmemiz”dir yani “düşüncesizlik”tir.

Çan’ın çeşitli kollarının tümünün hedefi, zihnin bu mükemmel boşluğudur, ama oraya ulaşmak için çeşitli yolları salık verirler. Linji (Japoncası *Rinzai*) okulunun aktif hatta “şiddet içeren” yöntemlerinin karşısına, *Cao Dong* (Japoncası *Soto*) okulu, sakinliğin, rahatlığın, derin düşüncenin, bağdaş kurarak meditasyonun (Çincesi *zuoşan*, Japoncası *zazen*), bir hoca gözetiminde sessiz içe dalmanın egemen olduğu, sessiz bir iletişim olanağı sağlayan ya da gerektiğinde konuşmaya da imkân veren yolu çıkarır. 9.-10. yüzyıllar Çan üstatlarının ön plana çıkardıkları iletişim yöntemleri arasında gong an’lar (Japoncası *koan*) ünlüdür. Bunlar, şeyleri doğrudan dile getirmeme hatta sözcüklere karşı sözcükler kullanma tarzıdır (sözcükleri sadece hiçliğe, saçmalığa indirgemek amacıyla kullanan anti-söylemler).

Bütün bu yöntemlerde, söylemle aktarılan bir reddetme, bir anti-entelektüalizm yandaşlığı, hatta Zuangzi’de temel unsur olan bir ikonoklazm vardır. Bu anlamda Çan, Çin’de Budacılığın gelişiminin önemli bir ürünü, Buda uyanışı ile felsefi Taoculuğun bir bireşimi olarak görülebilir. Tang’lar hanedanının sonuna doğru, Çin’de Buda etkisinin son bulmaya başlamasına denk düşen büyük zulüm dalgasından (845) kurtulabilen tek okulun bu olması da böyle açıklanır.

Song’lar döneminde (11. yüzyıl) yenilenen Konfüçyüsçülük

Genel olarak “yeni-Konfüçyüsçülük” adıyla bilinen Konfüçyüs Rönesansı, Tang’lar hanedanının sonunda başlamış, 11. yüzyılda Kuzey Song’ları döneminde atılım yapmıştır. Bu akım, aslında, Buda sorunsalıyla yaklaşık on yüzyıl boyunca ilgilenen Çin bilincinin, söz konusu geleneği tepeden tırnağa yeniden ele alma çabasıdır. Bu radikal elden geçirme hareketi, özellikle tinsel hatta mistik bir insan kültürü yönünde gelişmiştir. Bu Kon-

füçyüsçüler için söz konusu olan, tını Buda doğası gibi kavramak amacıyla bakışı içe çevirmek yerine, onu bir bilgelik arayışı içinde yeni bir yaklaşımla irdelemektir. Dolayısıyla Konfüçyüs ve Mencius'un mesajı, özel yaşama ve zamanın problemlerine daha doğrudan bir yaklaşımdır.

Han Yu (768-824) genellikle yeni-Konfüçyüsçü bir düşünür kabul edilir, çünkü Konfüçyüsçülüğün temellerine inme, etiğinin ve eğitiminin canlı kaynaklarına kadar gitme iradesi mevcuttur. Küçük kardeşi Li Ao (yakl. 772-836), Konfüçyüsçülük, Taoculuk ve Budacılık arasındaki kaynaşmanın temsilcisi olarak tanınır. Song'ların yeni-Konfüçyüsçülüğü ise, evrenin insanı değerlere ve toplumsal yaşamın sıkıntılarına kayıtsız kaldığını iddia eden Budacı ve Taocu anlayışlara karşı insanın ve toplumun üstünlüğünü şiddetle savunmuştur. Yeni-Konfüçyüsçülük çok güçlü bir biçimde Buda perspektifinin ve sorunsalının etkisini taşımakla birlikte, "Konfüçyüs Rönesansı"nın bütün eğilimlerinde bulunan, Mencius'a özgü, İnsanın aslında iyi olduğu inancıyla birlikte görülen karakter yapısıyla ilgili düşüncesi bir noktada dikkat çeker.

Çin dilinde önce "Yolun öğrenilmesi" adıyla tanınan yeni-Konfüçyüsçülük, Taoculuğun ve Mahayana Budacılığının eşitlikçiliğini kabul etmiş bir topluma Konfüçyüsçü moral değerleri yeniden kazandırma gerekliliğinden ve basım tekniklerinin atılımıyla ortaya çıkan yeni eğitim gereksinimiyle doğmuştur. Bu bağlamda Han'ların ve Tang'ların skolastik Konfüçyüsçülüğünün ötesinde, özgün Konfüçyüsçü eğitimin kehanete dayanan soluğunu yeniden canlandırma çabası vardır. Song'lar döneminde Konfüçyüsçülüğü yenileme çabası içinde olan bütün düşünürler, Yolun tek olduğu, onu Mencius'tan bu yana daldığı uzun uykudan uyandırmak gerektiği ve bunun Klasiklerin mesajının bütünsel olarak anlaşılmasıyla ve kutsallığa götüren bir ahlak kültürüyle mümkün olduğu düşüncesini paylaşmışlardır. Böylelikle "Yolun öğrenilmesi" çabaları, bir yandan Konfüçyüs'ün ilk kurumlarına dönerken, bir yandan da bunları deneysel olarak açıklamaya, somut yaşam içinde uygulanabilir kılmaya yönelmiştir.

Song'ların entelektüel dünyasında söz konusu olan, büyük Budacı çalkantının yanında yeni bir sentetik vizyon arayışıdır. "Yolun öğrenilmesi"ni referans alan düşünürler, şiddetli reddetme tepkilerini ve az çok bilinçli kabullenme durumunu karıştırarak, Budacı sorgulamaya dayanan özgün Konfüçyüsçülüğün peşine düşmüşlerdir. Özellikle Budacıların, varlıklar ve biricik ve birleştirici (Yol, *Dao*) yaratıcıları arasındaki organik ilişkinin yerine getirdikleri "kesin gerçeklik" (*li*) ve "somut gerçeklikler" ayrımını yeniden ele alırlar. Budacılar tarafından hakiki gerçekliğin tortusu gibi görülen "somut gerçeklikler"in yerine "yaşam enerjisi" (*ki*) kavramını getirirler.

Kozmolojik temele dönüş

Yeni-Konfüçyüsçülüğün Buda sorunsalının arkasından dünyayı yeniden düşünme çabası, tümüyle, insan ve kozmos arasındaki ilişkinin, ahlaki köklü bir biçimde koşulladığı düşüncesine dayanır. Bir başka deyişle, etiğe ilişkin düşünce ve kutsallık arayışı yeniden kozmolojik temele dayandırılacaktır. İnsanlığın durumu üstüne eşsiz bir teşhiste bulunan Budacılığa karşı insan doğası sorununun yeniden ele alınması söz konusudur. Bu arada etik davranışın ve ahlak değerlerinin temellerini Budacı kuşkudan kurtarmak gereklidir. İmparatorluk öncesi dönemde birçok tartışmaya konu olan bu Doğu sorunu zihinleri çok fazla meşgul etmeye başlar. Amaç, insan doğasının, Mencius'un ifade ettiği gibi kendi içinde ahlaki olduğunun kanıtlanmasıdır ve bu noktada alınacak sonuç, doğal olarak bizi kutsallığa götürecektir. Sorunun odaklandığı nokta, dünyada, Budacılık tarafından *duhkha* evrenselliği özellikleriyle belirtilen kötülüğün varlığını ve insanların çoğunun kutsallığa ulaşmalarının zorluğunu hatta olanaksızlığını kabul etmektir. Konfüçyüsçü anlayışın yenilenmesi, bir iyimserlik atılımıyla Konfüçyüs'ün insanla ilgili ilk iddialarının sürekli yinelenmesi, insan doğasının mükemmelleştirilebileceğine olan inancında yansır.

Kozmolojik çabaların yeniden ortaya çıkması, Han'lardan sonra biraz gözden kaçırılmış olan sayıbilimle yeniden ilgilenme bi-

çimini alır (özellikle Şao Yong'da [1011-1077]). Şao Yong kozmik koşullar ve sayıların denklikleri aracılığıyla Değişimler Kitabı geleneğinden alınmış sembolik ve sayıbilimsel terimlerle kesin bir kozmolojik figürasyon verme çabası içine girer. Evrenin doğasını ve bununla bağlantılı olarak da, bu doğayı tanıma konusundaki insan deneyimini açıklamaya çalışır. Böylece tek kaynaktan ve birlik içinde çokluğun yoğunlaşmasından hareketle, var olanın çokluğunun ikili gelişme sürecini anlatır: genleşme ve kasılmadan oluşan bir tür iki zamanlı soluk alıp verme.

Şao Yong, Budacılıktan, gerçekliğin iki farklı düzeyi bulunduğu, dolayısıyla da görüş açısının, bakış açısının değişken olması gerektiği düşüncesini almıştır. Ayna gibi berrak olan (Taoocuların ve Budacıların yineledikleri eğretileme) Bilge kişinin zihnine nesneler mutlak gerçeklikleri içinde engelsiz olarak (özellikle kendisi) yansır. Bir başka deyişle, nesneler, kendinden hareketle değil, nesnelerin kendilerinden hareketle ve gerçekliklerine saygılı olarak kavranabilir.

Şao Yong ve Zu Dunyi ([1017-1073] Budacılığın sildiği kozmolojik boyutu Konfüçyüsçü bağlama yeniden sokan ünlü En Yüksek Noktanın Diyagramının Açıklaması adlı çalışmasıyla) Değişimler Kitabı'na saygınlıklarını kazandıran ilk isimler arasındadır. Ama en büyük kaygısı evreni insan için anlaşılır kılmak olan Şao Yong'dan farklı bir yol izleyen Zu Dunyi özellikle Konfüçyüsçü bir etik boyutu geri getirmiştir.

Zang Zai'yle (1020-1077) birlikte, Konfüçyüs düşüncesi temel, yaşamsal ve maddileştirici enerji (ki) üstüne köklü düşünce geleneğiyle yeniden birleşir. Zang Zai, özellikle bu enerji terimleriyle bütün gerçekliği, yani Dao'yu açıklar. Ona göre, burada, sonsuz çokluğun açıklanmasını sağlayan birleştirici bir ilke söz konusudur. Onun için ki, Dao'nun bütünlüğüdür (görünmezliği ve tinselliği, görünürlüğü ve maddiliği içinde) Zang Zai'nin en önemli amacı, Taoist boşluğa ve Budacı boşluğa kendi alanlarında karşı çıkmaktır. Bu kavramlar her şeyin görelili ve geçici doğasını gösterme eğilimi içindeyken, Zang, tersine, bunlara, gerçekliğin kesinlikle var olduğunu göstermek için maddi bir enerji katar.

İlke (li) düşüncesi

Yeni-Konfüçyüsçü düşünürler için bütün mesele, özü kendiliğindenlik olan bir ahlakın nasıl yaşanabileceğini bilmektir. Dolayısıyla burada ön plana çıkan, tüm Çin felsefesinde görülen bir kavram olan Tanrı ve insan arasındaki uyumdur: hem doğadaki şeylerde hem insanların işlerinde bulunan yapılandırıcı ilke *li*. Konfüçyüsçü yenilenme perspektifi içinde bu kavram, 3. yüzyılda Vang Bi tarafından geliştirilen dünyanın kavranabilirliği düşüncesini yeniden ele alır. Vang Bi, bir yandan da, Çeng Hao (1032-1085) ve kardeşi Çeng Yi'nin (1033-1107) başlıca uğraş alanları olan insan doğası ve kaderi sorunlarıyla ilgilenmiştir.

Çeng Yi'nin sözünü ettiği *li*, hem nesnelerin özündeki doğal eğilimi hem de bu nesnelerin kökenini ve temelini gösterir. Her şeyin içinde bulunur ve her şeyi etkiler, bir öz ya da aşkın tinsel bir gücün yansıması değildir, sadece bu şeyin Gökyüzü-Yeryüzü işlemine katılma biçimidir. Çeng Yi, *li*'yi çok basit bir şekilde, bir şeyi olduğu gibi yapan ya da etkili olmasını sağlayan “şey” olarak tanımlar. Her şey, her varlık, her olay bir iç ilkeye tâbidir, ama her bireyde kendine özgü bir şekilde var olan bu ilke, kapsadığı tüm ilkelerdeki tek ve ortak bir ilkeye gönderme yapar. Bir başka deyişle bu tek ve yüce ilke, Budacı bir etki altında Dao'yla eşdeğer “mutlak” düzeyine yükselmiştir.

Bu bağlamda *li*, Çeng Yi ile birlikte “evrensel” bir ilke olur, çünkü her olgunun açıklayıcı ilkesidir. Çin Budacılığı ve özellikle Huayan okulu, *li* kavramını, olgu dünyasının yansımalarına göre mutlak bir ilke düzeyine yükseltmişti. Çeng kardeşlerle birlikte, yapılandırıcı ilke (*li*) öncelikle “maddeleştirici enerji”ye (*ki*) göre düşünülür. Bir *ki* ve *li* “düalizmi” geliştiren Çeng Yi, kendisinden önceki kozmolojik düşünürlerin girişimini tersine çevirmiştir: *ki*'yi ön plana çıkaran Zang Zai'nin tersine, gerçekliğin bütününe dair açıklamanın merkezinde artık *li* vardır.

Çeng Yi'ye göre, zihin, *li*'den hareketle “nesnelerin araştırması”na girişir. Büyük İnceleme'de yaptığı incelemeyle saygın-

lık kazandırdığı bu kavram, 12. yüzyıldan itibaren yeni-Konfüçyüsçü tartışmaların merkezine oturacaktır. Batı felsefe geleceği içinde yetişmiş birinin olası düşüncesinin tersine, “şeylerin araştırılması”nın amacı onların tanımlanması değildir, onların özelliklerinin açıklanmasına yönelmez. Amacı, her şeyin, doğa düzenindeki, yani ahlaksal uyum içindeki gerçek yerini alması için rolünü göstermektir.

Zu Ksi ve 12. yüzyılın büyük yeni-Konfüçyüsçü sentezi

11. yüzyılda “Yolun öğrenilmesi” içinde formüle edilmeye başlanan Konfüçyüsçü yenilenme anlayışı, ancak bir yüzyıl sonra belli bir düzeye ulaşabilmiştir. Bu yüzyılda “Yolun meşru aktarımı” düşüncesi içinde, daha çok Konfüçyüsçü bir geleneğe dayalı bir gelişmeye tanık olunmuştur. Bu gelişmede, gelenek çizgisinde kimin yer alıp almayacağı konusunda karar verme ayrıcalığı Zu Ksi’ye (1130-1200) aittir. “Çinli Aquinalı Thomas” adı verilen Zu Ksi’ye göre, mesele, Budacılıktan yana ya da Budacılığa karşı olmaktan çok, özellikle Zu Dunyi, Zang Zai ve Çeng kardeşler (Şao Yong, aktaran kuşaktan dışlanmıştır) tarafından geliştirilen temel kavramları ve eğilimleri açık seçik ve tutarlı bir biçimde eklemlenektir. Bu eklemlenme ve sentez çabasının amacı, yeni-Konfüçyüsçü düşüncenin ontokozmolojik projesini yaşanmışlık düzleminde gerçekleştirebilir kılmaktır.

Zu Ksi, kozmolojik temel kavramını Zu Dunyi’den ve özellikle de “en yüksek nokta”dan (*taiji*) alarak Çeng Yi tarafından somutlaştırılan formülü (“İlke tektir ama pek çok ayrıntısı bulunur”) sadece etik değil ontolojik düzleme taşıma olanaklarını arar. Parça bütün ilişkileri, bundan böyle sadece Bir’in uyumu içinde varlıkların sonsuz çokluğunun kaynaşması olarak değil, aynı zamanda her şeyin bir mikrokozmosu olduğu makrozmosun ontolojik birliğidir. Bu açıdan bakıldığında, insani arzular ve mutlak İlke arasındaki ilişki problemi Çeng Yi’nin düşündüğü gibi parça ve bütün ilişkileri gibi anlaşılmalıdır. Çok ve tekil (tüm bireyselliği ve özel eğilimleri içinde) gerçekliği İlkenin

evrenselliği (ahlaksal doğa) olarak açıklanmıştır. Dolayısıyla Zu Ksi'nin bütünleyici anlayışı, İlke fikri ya da töz ve pratik ya da işlev arasındaki ikilem gibi kabul edilen İlke ve ayrışmaları arasındaki bir ikileme karşıdır.

Zu Ksi'yi aşırı entelektüalist bulan Lu Ksiangshan (1139-1193), doğuştan gelen ahlakı yeniden ön plana çıkarır. Zu Ksi ve Lu Ksiangshan tarafından temsil edilen iki büyük eğilim arasındaki çatışmanın düğümü, aslında bir yandan ahlaksal ve tinsel pratiğin, öte yandan da entelektüel arayışın önemsenmesindedir. Lu Ksiangshan, en bilinen formülü “Zihin ilkedir” ifadesinde, Mencius'tan miras kalan sezgi, zihnin sürekli keskinleşme ve kozmik güçle ilk birliğini bulma kapasitesinden oluşan canlı kaynağa dönüşten yanadır.

16. yüzyılda Ming'lerin yeni-Konfüçyüsçülüğünde doğuştan ahlaka dönüş

Ming hanedanı döneminde, Vang Yangning (1472-1529), yine Mencius'un doğuştancılığına dönüş anlamında ve özgün bir Konfüçyüsçü mesaj adına, Song'lar döneminde Çeng ve Zu Ksi kardeşler tarafından temsil edilen akımın ona göre çok fazla olan entelektüalist yanını giderme çabası içinde olmuştur. Tüm Konfüçyüsçü düşünürlerde ve özellikle de Zu Ksi'de çok önemli olan “Nasıl aziz olunur?” sorusunu bir kez daha soran Vang Yangning herhangi bir yenilik getirmemiştir. Zu Ksi'den ayrıldığı nokta, azizliğe doğru yol almada esas olanı (bilgi arayışı değil, kendi zihnimiz; bir başka deyişle, önemli olan varılacak amaç değil, yolun kendisidir) anladığını sanmış olmasıdır. Oysa yol da zihinden başka bir şey değildir ve ona göre “temel ahlaksal bilgi”dir. İnsan doğası sorununun (ona göre fazla teorik olan) yerine zihnin yaşadıklarıyla ilgili varoluşsal düşüncüyü getiren Vang Yangming, teorik bir düşünceden varoluşsal bir yaşanmışlığa geçer.

Vang, 1503'te, o döneme kadar Zu Ksi tarafından ayrı tutulan zihin ve İlke birliği ve bilgi ve eylem birliği konusunda gözlemlerini açan bir uyanış (Budacı uyanışı hatırlatan) yaşar. Vang

Yangming, Çeng Yi'nin formülasyonundan beri itiraz görmemiş olan "Bize gökyüzünden gelen doğamız İlkedir" düşüncesinin yerine, Lu Ksiangşan'ın "İlke olan bizim zihnimizdir" düşüncesini yeniden ifade eder ve geliştirir. Bu fikir, zihin için son derece doyurucu olan yapılandırıcı İlke ve maddeleştirici enerji ikilemini sürekli tartışması ve doğal itkilere nitelik atfedilmesi gibi zor bir soru sorması nedeniyle, tartışmalardan uzun süre eksik olmayacaktır. Vang Yangming, Zu Ksi düşüncesi dualizmi olarak algıladığı şeye sürekli karşı çıkar ve bilgi ve eylem birliğini savunur.

Problem şu şekilde özetlenebilir: Taocu tavra göre, doğayı –ya da doğal olanı– bilmeden, tanımadan var olmak ve etkili olmak mümkündür; buna karşılık Konfüçyüsçü tavır, ancak doğa bilindiği, tanındığı takdirde uyumlu bir etkinliğin söz konusu olabileceğini savunur. Yeni-Konfüçyüsçü düşünürler, sürekli, nesnelerin doğası üstüne bilgi'den gelen ahlaksal uyum arayışı içinde olmuşlardır. Çeng ve Zu Ksi kardeşler bu şekilde İlke'ye bağlanmışlar ve bilgiye öncelik tanımışlardır. Bilginin (yani kutsallığın) eylemde bulunduğunu, tersinin mümkün olamayacağını söyleyen Vang Yangming'in tepkisinin nedeni budur. Ming'ler hanedanının sonuna doğru gitgide belirginleşen Zu Ksi egemenliğine karşı yükselen tepkinin işaretlerini ve 17. yüzyıldan başlayarak Avrupa etkisinin hissedilmeye başladığı bir dönemde radikal anlamda eleştirel bir düşüncenin ortaya çıkışını açıklayan da bu tepkidir.

KAYNAKÇA

Genel Referans

- A. Cheng, *Entretiens de Confucius*, Seuil, 1981.
A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, 1997.

Han Hanedanı

- A. Cheng, *Étude sur le confucianisme Han: l'élaboration d'une tradition exégétique sur les Classiques*, Paris, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 1985.

Yeni-Taoculuk

- E. Balazs, "Entre révolte nihiliste et évasion mystique: les courants intellectuels en Chine au III^e siècle de notre ère", *La Bureaucratie céleste: recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*, Gallimard, 1968, s. 108-135.
- I. Robinet, *Histoire du taoïsme, des origines au XIV^e siècle*. Cerf, 1991.

Çin'de Budacılık

- P. Demieville, *Entretiens de Lin-tsi*, Arthème Fayard, 1972.
- B. Faure, *La Volonté d'orthodoxie dans le bouddhisme chinois*. Éditions du CNRS, 1988.
- J. Gernet, *Entretiens du maître de dhyāna Chen-houei du Ho-tsò*, EFEO, 1949, y.b. 1977.
- E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, 2 cilt, Leiden, 1959.

Yeni-Konfüçyüsçülük

- Wing-tsit Chan, der. *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1986.
- Carsun Chang, *The Development of Neo-Confucian Thought*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1957, y.b. 1977.
- A. Cheng, "Li, ou la leçon des choses", *Philosophie* No. 44, Aralık 1994.
- W. T. de Bary, der. *Self and Society in Ming Thought*, New York, Columbia University Press, 1970.

GENEL SONUÇ

Aklın Zaferine Doğru

Jacqueline Russ

Klasik Çağ (17. yüzyıl) eşi olmayan bir fikir laboratuvarıdır: nesnelere ve evrene egemen olmak isteyen rasyonel bir düşünce doğurarak, kesin matematiksel düzeni Eskilerin niceliksel kozmosunun yerine koyarak, “Prometheus” aklının hırslarını ön plana çıkararak (*grosso modo* Pascal dışında), 17 yüzyıl sonunda yaşanan büyük bunalımla birlikte daha sonraki yüzyıla felsefi geçişi hazırlamıştır. Ve böylelikle yeni eleştirel düşünce biçimleri (özellikle Bayle, Fontenelle vb.) ortaya çıkmıştır. Sonuç olarak 17. yüzyılın son onyıllarında her şey değişmeye başlar. Descartes, felsefenin Kilise öğretisiyle bağdaştırılabileceğini düşünse de, aslında onun yöntemi, aşağı yukarı 1680’lerden itibaren otorite ilkesinin tartışılması sonucunu doğurmuştur. Yaşanan muazzam fikir kaynaşması, zihinsel yapıları değiştirir. Bu, bir geçiş dönemidir. Hiyerarşiler içinde donmaktan kurtulan bir yüzyılda, özellikle belirsizlikler ve kuşkularla yoğrulmuş bir yerde (Fransa’da) 18. yüzyıl Aydınlanmasının baş döndürücü gelişimini hazırlamıştır. Bu kuşkular din ve siyaset dünyasını istila etmiştir; ayrıca tarih, bu çağda sürekli bir evrim içinde olmuştur. Böylece felsefe tarihimizin 3. Cilt’ine, *Aklın Zaferi*’ne yaklaşıyoruz. Karanlıkçılığa karşı mücadele eden Aydınlanma felsefesi gelişecektir ve üçüncü ciltte anlatılan “akıl çağı”, Klasik çağların rasyonalist atılımını sürdürecektir.

Abelardus yüzyılı, 48

Açık seçiklik, 20-22, 24, 37, 38, 67, 76, 78, 91, 93, 96, 101, 107, 137, 144, 146, 150, 158, 164, 166, 168, 176, 181, 185, 191, 200, 201, 203, 204, 210-212, 214, 216, 219-221, 223, 230, 232, 237, 239, 240, 254-257, 259, 260, 266, 267, 271, 291, 307, 316, 344, 345, 355, 360, 364, 379

Ahiret, 25, 138, 157, 168-171, 318

Ahlak, 29, 34, 47, 88, 91, 93, 96, 99, 103, 139, 141, 143, 158, 161, 166, 168-172, 178-182, 184-186, 199, 201, 206, 222, 223, 226, 229-232, 262, 264, 265, 268, 269, 278, 279, 289, 296, 317, 332, 335, 340, 355, 375, 376, 378-380

Älemlerin en iyisi, 277

Ampirizm, 295, 296, 361

Aranedencilik, 162, 233, 256

Armoni, 103, 159, 274

Arzu, 30, 33, 38, 45, 96, 108, 111, 113, 114, 116, 133, 138, 141, 142, 146, 154, 165, 169, 172, 176, 181, 216, 227-229, 235, 248, 250, 255, 263, 286, 287, 313, 336, 379

Ayrım, 43, 54, 61, 66-68, 70, 75-81, 96, 105, 112, 124, 137, 139, 142, 159, 191, 193, 214, 216, 240, 255, 276, 329, 332, 338, 376

Bağlantı, 72, 81, 112, 118, 123, 127, 159, 171, 173, 201, 204, 244, 257, 266-268, 276, 277, 284, 287, 334, 346, 351, 360, 377

Beden, 20, 27, 33, 34, 46, 96, 119, 120, 124, 126, 127, 137, 151, 154, 156, 177, 180, 191, 197, 203, 213-216, 221-228, 232, 233, 244-250, 254, 255, 259, 262, 276, 287, 292, 319, 339, 340, 343

Bilgelik, 22, 30, 32, 48, 95, 96, 102, 117, 118, 122, 125, 140, 143, 145, 146, 151, 153, 172, 178, 179, 182, 183, 196, 222, 223, 229, 250, 261, 279, 290, 317, 318, 343, 368, 369, 373, 375

Bilimsel bilgi, 93, 192, 196

"Bir", 8, 18, 21, 23-25, 28, 29, 31, 34-38, 53, 77, 78, 95, 101, 114, 379

Boetius çağı, 49

Boş referans problemi, 70

Cahil çoğunluk, 157
Cogito, 212, 214, 215, 255
Cömertlik, 230

Dao, 367, 369, 376-378
Delilik, 151, 153-155, 178, 216, 310
Demiurgos, 21, 27
Demokrasi, 252, 301
Dharma, 336, 342, 343, 345-347, 355,
368, 369, 372
Dil, 15, 20, 26, 33, 43, 53, 61, 62, 64,
65, 71, 74, 75, 77, 80, 86, 91, 98-
100, 104, 140, 142, 143, 150-152,
160, 164, 166, 186, 194, 236, 241,
268, 269, 286, 296, 312, 336, 348,
350, 364, 367, 375
Doğal durum, 11, 252, 283, 285-288,
291, 293, 297-299
Dönüştürme, 53, 162, 364
Duygulanım, 71, 72, 215, 244-250
Duyumculuk, 276

Empoze edilen anlam, 73
Entelektüel devrim, 10
Epifiz, 225

Erdem, 8, 27, 30, 34, 142, 154, 162,
164, 165, 177, 180, 183, 185, 229,
230, 264, 301, 330, 341

Evrensel karakteristik, 11, 269

Fransa'nın dört labirenti, 64

Geometrik uzam, 203

Gerçeklik, 15, 22-24, 33-36, 38, 48,
60, 69, 72, 77, 79, 97, 100, 102,
110, 112, 119, 144, 173, 187, 191,
197, 200, 211, 214, 217, 218, 220,
228, 237, 243, 250, 256, 257, 259,
260, 274, 275, 277, 286, 291, 329,
330, 332, 339, 341, 342, 344, 350,
351, 376, 377

Gizem okulu, 366, 369, 372

Gizem, 18, 23, 24, 26, 32, 56, 101,
124, 138, 186, 200, 243, 246, 254,
262, 280, 314, 315, 351, 353, 366,
369, 372

Gnostikler, 26, 27, 34

Gökmerkezcilik, 174
Güçler ayrılığı, 283

Hayvan ruhları, 224, 225

Hinayana, 341, 343, 367

Hipostaz, 95

Hümanizma, 61, 138-141, 143, 149,
163, 307, 310

İmgelem, 33, 113-115, 119-121, 127,
139, 188, 214, 223, 236, 240, 242,
246, 248-250, 260

İnancı arayan akıl, 48, 50, 105, 112

İnanç, 93, 107, 156, 286

İnsan bedeni, 177, 223

Kalp, 109, 124, 151, 224, 227, 264,
313

Kapitalizm, 138, 166-168, 171

Katıksız varoluş edimi, 63

Kavrayış, 82, 98, 260, 276

Ki (yaşam enerjisi), 378

Kinikler, 22

Kötülüğün kaynağı, 158

Li (ilke), 378

Lumen, 31

Lux, 31

Madyamaka, 344

Mahayana, 343, 345, 367-370, 375

Mantıksız, 153

Mekanizm, 11, 24, 48, 206, 216, 224,
227, 249, 272, 285, 288, 290, 319,
333, 344, 351, 354

Meta-etik, 88

Metin yorumlaması, 149, 150, 152,
153

Monad, 21, 35, 266, 273-277,
334-336

Mutlakçılık, 285, 296, 297, 301, 344

Mutluluk, 25, 30, 34, 98, 109-111,
113, 138, 155, 157-159, 164, 167-
170, 172, 179, 181, 229, 230, 234,
240, 250, 264, 308, 318

Nominalizm, 53, 63, 81, 347

Olasılık, 25, 50, 51, 57, 61, 68, 73, 74, 78, 86, 97, 107, 119, 159, 196, 201, 213, 219, 221, 233, 244, 249, 251, 253, 269, 273, 279, 289, 309, 328, 343, 352, 358, 361, 367

Olgu olarak varlık, 75-78, 87, 274

Ontoloji, 24, 50, 65, 68, 69, 71, 73, 75-78, 80-83, 106, 108, 113-115, 118-121, 125-128, 161, 169, 217, 218, 257, 268, 315, 329, 330, 332-334, 337, 339-342, 352, 359, 366, 379

Onto-teo-lojik, 88

Oxford-Paris yarılması, 47

Protestan Reformu 170

Radamanthis lejyonları, 46

Rasyonel bilim, 9, 295

Rheianland mistikleri, 8, 18

Ruh

ve beden ayrımı, 255

ve beden birliği, 27, 197, 223, 233, 246, 259, 262, 276

-göçü, 333, 335, 338, 346

Semantik, 43, 65, 71-74, 86, 87, 347

Siyasal liberalizm, 11, 283

Sonsuzculuk, 174, 344

Sorulu yorum, 60, 84

Sözleşme, 11, 170, 285, 288, 292, 293, 297, 301, 355

Spiritüalizm, 32, 34

Sudur, 23, 35, 94, 102, 118

Tabula rasa, 295

Teoloji, 11, 18, 19, 24, 33, 36, 46, 47, 49-54, 56, 57, 59, 61-64,

66, 74, 81, 82, 86-88, 92, 93, 100, 103, 105, 106, 112, 113, 122, 167, 186, 195, 234-236, 348, 349, 361

Teolojik ayrımcılık, 54

Tinsel enerji, 38, 120

Töz, 28, 32, 34, 36, 65, 66, 78, 88, 113, 114, 191, 197, 205, 216-248, 222, 224, 226, 232-235, 243-245, 247, 254-256, 259, 260, 266, 270, 271, 273-278, 296, 332, 342, 344, 345, 347, 380

Ütopya, 172, 176, 177-181

Varlık, 11, 18, 21, 25, 26, 28, 33-37, 43, 50, 54, 55, 70, 71, 73-79, 87, 98, 101, 103, 106, 113, 114, 116, 118-121, 124-127, 137, 145, 149, 159, 160, 174, 182, 186, 203, 213-215, 217, 219, 222, 234, 235, 240, 242-244, 256-259, 262, 273, 274, 277, 285, 315, 331, 332, 338, 340, 342-344, 350, 353, 367, 371, 373, 376, 378, 379

Varoluş, 63, 69, 70, 75, 76, 78, 81, 100, 101, 103, 107, 109, 110, 121, 123, 126, 127, 203, 213, 218, 219, 245, 256, 258, 259, 342, 358, 380

Yeni-Konfüçyüsçülük, 374-376, 378-380

Yeni-Platonculuk, 8, 9, 15, 17-26, 29-33, 37, 38, 83, 91, 93-96, 98, 101, 113, 188, 295

Zıtların birliği, 172, 173, 314

Zıtların diyalektiği, 314

Felsefe Tarihi serisi, *Modern Dünyanın Yaratılması*'yla devam ediyor. Ortaçağ'ın felsefi akımlarından yola çıkan bu cilt, Rönesans'la oluşan yeni dünya imajına, modernitenin yaratıcı düşüncelerine ve bugün genellikle "Klasik Çağ" olarak nitelenen döneme kadar uzanıyor.

Jacqueline Russ yönetimindeki ekip, Batı'da dinin düşünce dünyası üzerindeki etkisinin yerini bilimsel ve felsefi bir devrime bıraktığı siyaset felsefesinin filizlendiği Rönesans'la birlikte modern düşünceye uzanan yolun en önemli duraklarını tanıtıyor.

"Modern dünyanın yaratılması"na sahne olan bu uzun dönemde, Doğu'dan Batı'ya tüm düşünce sistemleri, birbirleriyle ilişki içinde ele alınıyor. Plotinus, Nikolaus von Kues, Albertus Magnus, Roger Bacon, Machiavelli, Montaigne, Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz, Pascal, Hobbes, Locke gibi bu döneme damga vuran filozoflarla Hristiyan, Yahudi, İslam, Hint ve Çin düşüncelerinden farklı akımlar ve isimler bir arada inceleniyor.

Farklı alanlardan pek çok uzmanın imzasını taşıyan, yalnızca felsefe değil, edebiyat, tarih ve siyaset bilimi alanlarına da hitap eden bir kaynak eser.

