

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

TANRI İLE KAVGA

18.yy Fransız Aydınlanmasında
D'Hollbach Sistemi

Mehmet Fatih DOĞRUCAN

2. BASKI

309

altınordu
yayınları

Deizm ve Ateizm tartışmalarının yoğun olarak yapıldığı bu dönemde, diyebilirim ki, bu eser, o iki kavramın felsefesini, tarihini sistemleştirici bir düşünür üzerinden açıklıyor.

Jean Messlier'in bir rahip olarak yazdığı SAĞDUYU isimli eser, tanrısızlığın ilmihi olarak değerlendirilmişti. Ancak Hz. İbrahim'in dönemindeki NEMRUD kadar cüretkar ve Tanrı'ya kafa tutmak isteyen başka bir adam tarif et deseler, şüphesiz ki bu Baron D'Hollbach olurdu. Belki Nemrud gibi Tanrı'ya ok atmaya yeltenen bir meczup değildi ama Tanrı ile mantık ve fikir temelinde giriştiği savaş 18. Yy. Fransa'sının temelini oluşturmaktaydı. Elinizdeki eser Tanrısızlığın temeli olarak biçimlenen materyalizmin uğrak noktaları hakkında kaynak teşkil edebilirken, Baron D'Hollbach'a *Tanrısızlığın Peygamberi* ve eserine *Tanrısızlığın İncili* denme gerekçelerini ortaya koymaktadır. Bu eserde Ateizmi sistemleştirme iddiasındaki bir adamın bile hristiyanlıkla kavga ederken, diğer dinler söz konusu olduğunda nasıl bir BATI refleksi sergileyip, Hristiyanlığı diğer dinlerden üstün tuttuğuna şahit olacaksınız. Hem de bu toplumsal kibir son derece mütevazı bilinen bir birey tarafından sergilenabilmektedir. Fransız İhtilali ve politik Tanrısızlık çerçevesini anlamak isteyen kişilere, master çalışmamın az bir düzeltme ile kitap haline getirilmiş biçimini tavsiye ederim...

Mehmet Fatih DOĞRUCAN



ISBN: 978-605-7702-26-5



TANRI İLE KAVGA

**18.yy Fransız Aydınlanmasında
D'Holbach Sistemi**

Mehmet Fatih DOĞRUCAN

Tanrıyla Kavga
18.yy Fransız Aydınlanmasında
D'Hollbach Sistemi

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni
Murat İpekoğlu

Yazar
Mehmet Fatih Doğrucan

ISBN: 978-605-7702-26-5

2. Baskı - Ağustos 2019

Altınordu Yayınları
Yayın No: 139
Sertifika No: 32505

Baskı
Grafiker Ofset

Kapak, Sayfa Tasarımı



Başak Kitap Kırtasiye Markasıdır.
Sağlık Mahallesi Halk Sokak
No: 11/1 Kızılay-Ankara
Tel: 0 312 433 28 09
0 536 981 28 08
muratipekoglu@gmail.com

İçindekiler

ÖNSÖZ.....	7
------------	---

1. BÖLÜM

MATERYALİZME GENEL BİR BAKIŞ VE ÇEŞİTLERİ.....	27
1.1. YENİÇAĞ ÖNCESİ MATERYALİZM.....	30
1.2. YENİÇAĞDA MATERYALİZM.....	39
1.3. MEKANİK MATERYALİZM.....	53
1.3.a BÜCHNER'CI MATERYALİZM.....	57
1.3.b HAECKEL'CI MATERYALİZM.....	63
1.4. DİYALEKTİK MATERYALİZM.....	65
1.4.a DİYALEKTİK KAVRAMI	65
1.4.b DİYALEKTİĞİN MATERYALİZME UYGULANIŞI	69
1.5. TARİHSEL MATERYALİZM.....	72

2. BÖLÜM

D'HOLLBACH'I ORTAYA ÇIKARTAN ORTAM.....	79
2.1. 18. YY. ÖNCESİNE KISA BİR BAKIŞ.....	79
2.2. 18. YY. FRANSA'SINA GENEL BİR BAKIŞ	91
2.4. BARON PAUL-HENRY THIERRY D'HOLLBACH (1723-1789).....	125

3. BÖLÜM

D'HOLLBACH'IN MADDECİLİĞİNE GENEL BAKIŞ	131
3.1 VARLIK HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ	148
3.2. BİLGİ KURAMI	153
3.3. AHLAK HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ.....	158
3.4. POLİTİKA HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ.....	162
3.5 DİN HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ	166
3.6 EĞİTİM HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ	179
DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	183
KAYNAKÇA.....	192
INDEX.....	195

Yazar Özgeçmiři



Yazar, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünden 2004 yılında mezun olduktan sonra Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe bölümünde master yaparak 2007 yılında buradan mezun olmuştur. Yine 2007 yılında Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Mantık Bilim Dalında doktora başlanmış 2013 yılında buradan mezun olmuştur. Yazar, Türk Modernleşmesi, Dil Felsefesi, İletişim Felsefesi, Materyalizm, Bilim Felsefesi, Felsefi Antropoloji, Hukuk Felsefesi, Siyaset Felsefesi, Türk Milliyetçiliği, Türk Antropolojisi, Aydınlanma ve 18. yy. Fransası hakkında çalışmalar yapmaktadır. Şu anda Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde Bilim Tarihi ve Felsefesi ABD. Başkanı olarak görev yapan yazarımız, evli ve iki çocuk babasıdır.

ÖNSÖZ

Bu çalışma 2007 yılında Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümüne sunduğum master tezimin genişletilmiş ve bir parça değiştirilmiş halidir. Ancak yoğun bir genişletme faaliyeti olduğundan bir bakıma içimde kalan düzeltmeleri de yapabilme imkânı buldum. Aslında tez adı “18. yy’da Fransız Materyalizminde Baron D’Hollbach’ın Yeri ve Önemi” olarak kabul edilmişti. Ancak gel gelelim ki, Fransız Aydınlanmasının seküler ve laik gelişimlerin Kâbe’sine dönüşmesi, Baron D’Hollbach’ın Tanrısızlık peygamberi gibi algılanması ve yazdığı eserin ise, yine kendi döneminde, “Tanrısızlığın İncili” olarak isimlendirilmesi, ortaya koyduğumuz bu eserin adını yeniden düşünmemize sebep olmuştur. O sebeple eserimizin adı “*TANRI ile KAVGA- 18. yy. Fransız Aydınlanmasında D’Hollbach Sistemi*” olmuştur.

Bu eseri kitap haline getirmemin en önemli gerekçelerinden birisi ise ***master tezi olarak kaldığı süre içerisinde internet ortamında yeterince sömürülmüş olmasına rağmen tezimize atıf yapılmamış olmasıdır***. O sebeple eserimizi genişleterek kitap haline getiriyorum. En azından tez olarak kalmış olmaklığından dolayı kolayca intihal yapabileceklerini düşünenlere karşı bir girişim olmuş olur. İrili ufaklı onlarca sitede **materyalizm** başlığı altında tezimizden cümleler ve paragraflar tarafımıza ait olan imla hataları bile gözetilmeksizin, giderilmeksizin alınıp kullanılmış ama gel gör ki, tonlarca kaynakça yayınladıkları halde tezimize atıf yapmamışlar.

Bu eserde, 18. yüzyıl Fransa'sının içinde, Baron D'Hollbach'ın yerini belirlemek ve taşıdığı önemi vurgulamak temel amaçtır. D'Hollbach yaşadığı dönemi mühürleyen ihtilalin ön habercisi bir düşünürdür ve 20. yüzyılın, hemen hemen tüm düşünce faaliyetlerinin öncülünde, sosyal bilimsel bir olgu olarak Fransız İhtilali'nin etkilerini görebiliriz. Fransız ihtilali, 18. yy. Fransa'sının içinde bulunduğu entelektüel faaliyetlerin, bir bakıma, sosyal ve politik hayatta, dile gelmesi olarak da düşünülmelidir. Bu dönem, **aydınlanma** fikrinin, düşlem ve söylem ekseninden daha fazla olarak **eylem** biçiminde de, kendini ortaya koyduğu dönemdir. Bu dönemin temelinde, geleneğe ilişkin olanın muhasebeye çekilmesi esastır. Politik yapılanma, Tanrı anlayışı, sosyal meseleler, gelenekle hesaplaşır (revenge/İng.) tarzda irdelenmiştir. İşte bu dönemin, gelenekle hesaplaşma arzusu, geleneğin maddi veya dünyevi olanı kıymetsiz görme eğilimine karşı, maddi veya dünyevi olana önem atfetmekle gelişmiştir ki, zaten materyalizm de bu dönemin merkezini kuşatan, fakat henüz daha güven kazanmayan, bir düşünsel faaliyet olarak değerlendirilmelidir. D'Hollbach'ın mekanik materyalizminin, yol açtığı dünya görüşü ile tarihin ve sosyal bilimlerin dönüm noktası sayılan Fransız ihtilalinin ilişkisi ele alınmaya çalışılmıştır.

Eser içerisinde, D'Hollbach'ın **ateizm** ile olan ilişkisinde bazı önyargılar giderilmeye çalışılmıştır. D'Hollbach'ın **ateist** duruşunun ve mücadelesinin, yoğunluklu olarak, tanıdığı olduğu Hristiyanlık ekseninde kaldığını dile getirmeye çalışsak da gerçekte diğer dinlere karşı önyargısını, eser içinde açıklamaya çalıştık. D'Hollbach, Lange tarafından Antik Yunan'ı aşamadığı düşüncesi ile eleştirilirken, onun, modern duruşunun, göz ardı edilmemesi gerektiği, tarafımızdan önemli görülmüştür. D'Hollbach'ın felsefi sisteminde, her alana **zorunluluk** ilkesinin kesin bir biçimde hâkim olduğu dile getirilmiş ve doğa ile insani-toplumsal faaliyetlerin paralelliği ve birbirlerinden etkilenmeleri açıklanmaya çalışılmıştır.

D'Hollbach, materyalizmin ateşli bir savunucusudur. Onun, materyalizmi ele alış tarzı, onu, ortaya çıkartan tarihsellikten farklı olarak, Ateizm ile ilişkilendirmiştir. Esasen kendisini bir öncül gibi gören ve **ata** olarak kabul eden **Marksist** sistemler, D'Hollbach'ın materyalizmi ele alış tarzını, ateizmin başlatıcısı ve sistemleştiricisi olarak kabul ederler. Bu duruma hak vermekle birlikte, D'Hollbach, "Tanrı" kavramı ile olan hesaplaşmasını, genelde, Hristiyanlık ekseninde yaptığından dolayı¹ ve pagan kültüre olan yönelimini de² hesaba kattığımızda, ortaya koyduğu ürün, "Tanrısızlık"tan ziyade Hristiyanlığın Tanrı'sının reddi gibi durmaktadır. Ortaya koyduğu materyalist gelişimi tahlil ettiğimizde, bu durum daha iyi anlaşılmıştır. Bu sebeple materyalizmi genel hatları ile alıp, çeşitliliği hakkında da bilgi vermek faydalı olacağından dolayı, eserin birinci bölümünde materyalist tarihe, çeşitleri ile beraber, genel bir bakış sergilenmektedir.

D'Hollbach bir materyalist olduğu için duyumcu özellikler elbette ki taşımaktadır fakat ilginç bir biçimde, duyumculuğa karşı hep bir mesafede durmakta ve bu mesafeyi ise ısrarla korumaktadır. Bunun sebebinin politik görüşlerinden kaynaklandığını fark ettiğimiz anda, duyumculuğa karşı olan mesafesini, daha çok politik görüşlerinden hareketle, ifade etmeye çalıştık ki, bu durum onun bir politika filozofu olarak tanımlanmasını gerektirmiştir ve bu eser içerisinde, biz, bu durumu açığa çıkardık.

D'Hollbach'ın; **Aydınlanma Dönemi** olarak da adlandırılan, 18. yy. içerisinde seslenmesi ve politik-toplumsal, dini-ahlaki görüşlerde de, kendi dönemine, genel olarak etkide bulunması, gerek Diderot'un, gerekse Montesquieu'nun düşüncelerinde

1 Mesela "Chiristian Unveiled" (Örtüsü Kaldırılmış Hristiyanlık) isimli eseri buna örnek olarak verilebilir.

2 D'HOLLBACH, Paul Henry, *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, trans. H.D. ROBINSON 1868 Vol. 1 s. 7

kısmî olarak gözlenmektedir.³ Hatta Diderot'un düşüncesinde **deizm**, belirgin bir biçimde olmasına rağmen, sıklıkla, "*Doğa Sistemi- (System de la Natura)*" isimli eserin yazarının, D'Holbach yerine Diderot olduğu kanaati, aralarındaki etkileşimin açık bir kanıtıdır ve materyalist görüşler sıklıkla, bu sebepten dolayı, Diderot'u da materyalist görme eğiliminde olmaktadır.⁴ Diğer yandan D'Holbach, bulunduğu dönem içerisinde, gelenekle topyekûn bir kavga (dispute/İng.) içerisindeydi.

D'Holbach'ın gelenekle olan hesaplaşmasının söz konusu olduğu yerde, 18. yy. öncesi ve 18 yy. genel hatları ile incelenmekte ve düşünürümüzün **Ansiklopedi** yazarlarından olması hasebi ile **Ansiklopedicilik** hakkında kısa bir bilgi verilmektedir. Bu başlıklar, 2. Bölüm, yani "*D'Holbach'ı ortaya çıkartan etmenler*" olarak düşünülmüştür. 2. Bölüm, D'Holbach'ın hayatı hakkında bilgi verilerek bitirilmekte ve 3. Bölüm ise "*D'Holbach'ın Sistemi-ne Genel Bakış*" olmaktadır.

10

18. yy.'ın ağırlıklı olarak başvurduğu mekanist tavır ile açıklanan bu görüşler, soyutlama yerine, canlı bilimlerin gelişmesi ile diyalektik fikrini ön plana çıkarmış ve D'Holbach'ın mekanizminin yol açtığı kaba ve basit eksen, daha ince ve daha detaylı bir zemine oturtulmaya çalışılmıştır. Fakat bu çalışmalar ile materyalizm 19 yy. ın sonlarında ve 20. yy.'ın başlarında arzuladığı başarıyı yakalarken atom ve fizik incelemelerinde elde edilen bulgularla birlikte önemini kaybetmeye başlamıştır.

Tezin içerisinde kullandığım bazı kelimelerin, akademik bir art alanı olmayabilir, fakat bu kelimeleri kullanmamın sebebi, incelediğim filozofun, düşüncelerini aktarırken, bu kavramları

3 Bir tirana karşı durma fikri ve kilisenin tiran olarak düşünülmesi buna örnek verilebilir.

4 Mesela Plekhanov, "*Materyalizm Üzerine Üç Deneme*" isimli eserinde, Helvetius ve D'Holbach ile beraber, Diderot'u da materyalist öğretinin keskin bir savunucusu olarak görmüştür. "*Materyalizm Üzerine Üç Deneme (D'Holbach-Helvetius-Marx)*" G. V. Plekhanov, Çev. Mehmet DÜNDAR, Kaynak Yay. 1987

seçmiş olması, benim de, onu, daha iyi açıklayabilmeye olanak tanıyacağından dolayı aynı kavramları kullanmama vesile olmuştur. Kullanılan bu kavramların yanında, filozofun, orijinal kullanımına veya çevirilerine uygun olarak İngilizce karşılıkları da verilmiştir.

Tezim, ağırlıklı olarak vücuda gelmiş düşünceleri ve tamamlanmış eylemleri açıklama çabasında olsa da, içerisinde bazen gelecek zaman kipi ile kullanılmış kelimeler ve cümleler bulunmaktadır. Bunun sebebi, ele aldığım dönemin en belirgin özelliğinin, her ne kadar gelenekle kavga etse de, **geçmiş** yerine **gelecek** üzerine yoğunlaşmasıdır. Zaten tez içerisinde, materyalizmin öngörüsöl olma iddiası da bu sebeple tetkik edilmiştir.

Tez, 18. yy. Fransız materyalizmini, Baron D'Hollbach'ın kaleme almış olduğu "Doğa Sistemi" isimli eseri, merkeze alarak açıklamaya çalıştığından dolayı, bu eserin, ilk basıldığı dönemki orijinalinden ve daha sonraki sadeleştirmelerinden faydalanılmıştır. Bazı yerlerde dipnot olarak, "Doğa Sistemi" isimli eserin yazarının Mirabaud olması bizi herhangi bir yanılgıya düşürmemelidir. Çünkü D'Hollbach arkadaşları ile beraber bu eseri, Amsterdam'da bastırıldığında, Mirabaud takma adını (psydonym) kullanmıştır. Sonuç itibarı ile Mirabaud ve D'Hollbach, bu eser açısından Doğa Sistemi) aynı kişilerdir.

Böyle bir konuyu çalışma sebebime gelince, D'Hollbach tüm sosyal bilimlere ve özellikle tarihe damgasını vuran Fransız ihtilalinin fikrî hazırlayıcılarından. Ülkemizde, Fransız İhtilali hakkında, geniş sosyal bilimsel çalışmalar olmasına karşın, bu ihtilalin en belirgin fikrî hazırlayıcısı olan hatta bu ihtilalin kâhini (oracle/İng.) sayabileceğimiz, D'Hollbach önemsenmemiştir. Bu tez, onun, dönemi içerisinde bulunduğu yeri ve etkisini belirlemek üzere hazırlanmıştır.

D'Hollbach, Fransız İhtilali'nin gerçekleşeceğini haber vermesi ve bu yönde, entelektüel bir çaba harcaması açısından,

ihtilalin, hazırlayıcısı olarak düşünölmelidir. Çünkü onda bulunan zorunluluk fikri, ihtilal daha gerçekleşmeden, onun, zorunlu olduğunu haber vermektedir. İhtilalin gerçek kâhini (oracle) felsefe ve politika tarihi açısından ihtilalle birlikte pek değerdendirilmemiştir. Bu tezde, bu nokta ile ilgili olan eksiklik de giderilmeye çalışılmıştır. Ayrıca, Lange tarafından ve genel olarak doğa filozofu olarak tasvir edilen D'Hollbach'ın temelde bir politika filozofu olarak değerdendirilmesi gerektiğı de iddialarımız arasındadır. Kısacası tez onun ve sisteminin önemini tetkik etmektedir.

Bu tezi hazırlarken bana her durumda, titiz bir şekilde yol gösteren ve tahammölünü hiç kaybetmeyen, Sn. Danışmanım Prof. Dr. S. Hayri BOLAY'a, teşekkürün de yetersiz kalacağı bilinci ile, minnet ve şükran duygularımı sunarken, bu tezin hazırlanması için bana imkan ve mesai yaratan, TRT İzmir Televizyonu Prodöktörlerinden Sn. Sacit ŞAHİN ve Sn. İsmail ELDEN'e vefay bir borç bilir, münazara ve sohbetlerini benden esirgemeyen Sn. Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK ile Prof. Dr. Nurten GÖKALP'e ve en önemlisi her konuda bana yardımcı olan Ayşegöl DOĞRUCAN'a teşekkür ederim.

Mehmet Fatih DOĞRUCAN

İKİNCİ ÖN SÖZ

Kitabımızın ilk baskısı bittiği için ikinci baskısını yapmak durumunda kaldık. Bu sefer yayınevi değiştirerek karşınıza çıkmamızın sebebi, daha geniş bir ağı ile okuyucu karşısına çıkma isteğinden kaynaklanmaktadır. Kitabın içindeki basit hataları dikkat ettiğimiz kadarıyla gidermeye çalıştık. Ancak özüne zarar vermemek adına ilk baskısındaki haline çok dokunmadık. Fakat kitap içindeki detayları daha da belirginleştirmek adına önemli terimler ve düşünürlerden oluşan bir indeks ekledik.

Mehmet Fatih DOĞRUCAN

ANTALYA/2019

KISALTMALAR CETVELİ

age.	: Adı geçen eser
agm.	: Adı geçen makale
Bas.	: Basımevi / Basım
bs.	: Baskı
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren / Çevirmen
Haz.	: Hazırlayan
Kit.	: Kitabevi
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
Yay.	: Yayınevi / Yayınları
ch.	: Chapter
vol.	: Volume
yy.	: Yüzyıl
bkz.	: Bakınız
trans.	: Translation
doğ.	: Doğum
öl.	: Ölüm
İng.	: İngilizce
A.Yun.	: Antik Yunanca
Lat.	: Latince

GİRİŞ



18. yy. Fransa'sında Baron D'Hollbach'ı, mercek altına almak, bu dönemle ilgili tüm faaliyetleri ve ilişkilendiği felsefi görüşün, tarihsel seyrini, az veya çok mercek altına almayı gerektiren bir meseledir. İncelediğimiz düşünürün, felsefe ile uğraştığı dönemlerde birden fazla sığata veya sosyal role sahip olması, sosyal dilimin çeşitli tabakalarına mensup insanlarla temas etmesine olanak sağlamış, diğeryandan döneminin politik meselelerinde başat fikirlerde rol oynaması, unvanı, serveti ve itibarı da hesaba katıldığında, onun, farklı fikir tabakalarından insanlarla da buluşmasına vesile olmuştur. Öte yandan değışmez ve marjinal fikirleri yüzünden Paris salon hayatından dışlanan filozof⁵, bu sayede, belki de salon hayatı dışındakileri keşfetmiştir. Açıkçası toplum olarak düşünülen salon bireylerinden daha fazla bir insanlık katmanı ile toplum fikri, düşünürümüzün görüş alanına girmiştir. Çünkü o dönemlerde genel olarak sosyete (toplum) sözcüğü ile yüksek tabakaya ait yapılanma anlaşılmış ve daha aşağıda bulunan gruba, toplum olmaklık değeri verilmemiştir. Bu dönem, yurttaşlık ve toplum olmaklık fikrinin özel veya seçkin olarak tanımlanmış bir grup yerine genele yayıldığı yani toplumun bütün katmanlarını kapsamaya başladığı bir dönem olarak gözümüze çarpmaktadır. Zaten bu dönemin Fransa'sı genel itibarı ile sosyal bilimsel bir labarotuar alanıdır.

5 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 271

18. yy. Fransa'sı, çoğu sosyal bilimcinin ve düşünürün hareket noktasını oluşturacak kadar hareketli geçmiştir. Hatta modern politikanın kendisi hakkında mevzu bahis edilen en ufak bir konu dahi, ne kadar güncel olursa olsun, 18. yy. hareketliliğinin sonucu olarak ele alınmakta, bugünü açıklarken dahi, 18. yy'a dönmek bir gelenek haline dönüşmektedir. Özellikle sosyoloji, siyasal bilimler ve hukuk disiplinleri için temel başvuru noktası bu dönem hareketliliğidir.

Esasen bu çağın Fransa'sı, eski olan her şeyin yıkımında ana renk olarak resmedilir. Bu çağın Fransa'sında "bir şeye özgürlük" veya "bir şeyden özgürlük" iddiaları, mevcut sistemin yani "var" olanın sorgulanması ile sonuçlanmış, bilinen mevcudu, reddedenlerin veya savunanların çarpıştığı ortak bir alan (sphere/İng.) ortaya çıkmıştır. Hepimizin de bildiği üzere, "bir şeye özgürlük" iddiası, ulusların, sınıfın, cinsiyetin veya bireyin özgürlük kazanması olarak tezahür etmiş, "bir şeyden özgürlük iddiası ise Tanrı'dan, monarktan veya seçkinlerden bağımsızlaşmak olarak vücuda gelmiş ve ahlaki bir problem olan özgürlük problemi, politikanın da temeline oturmuştur. Sonuç itibarı ile politik olanın temel noktası özgürlük olduğundan dolayı, belirlenim veya sınırlandırma fikrine karşı bir duruş sergilenmiş ve **ilerleme** ile **gelişme** idesi önem kazanmıştır.

Modern dünyanın tüm kurumlarının, açık bir biçimde görünüşe çıktığı bu çağ, **ilerleme** (progress/İng.) ve **gelişme** (improvement/İng.) idesinin ideolojik boyutunu hazırlayan bir çağdır. Şüphesiz ki bu iki ide, gerçekleşme amacını, değişme ve dönüşme metaforları ile ilişkilendirilerek ortaya koymuş, böylece geleneksel olanla hesaplaşma zaruri olmuştur. Aslında düşünsel manada geleneksel olanla hesaplaşma durumu 17. yüzyılın her entelektüel faaliyetinde ontolojik ve epistemolojik bir manzara ile karşımıza çıkmıştı. Ancak bunun sosyal hayat sınırlarına ulaşması, siyasallaşması 18. yy'da zirveye oturmuştur. Bu durum, bu ça-

ğın ulaştığı devrim mantalitesini de resmeder niteliktedir. Elbette ki böyle bir durumun gerçekleşmesi, muhafaza edilen veya korunan bir konum yerine, bu konumu soruşturan, muhafaza edilene tasallut eden başka bir konumu gerektirmektedir ve bunun için en gerekli kavram ise Özgürlük idesidir.

Özgürlük kavramı kendisine karşıt bir biçimde bulunan başka bir kavramın karşısında şekillenmiştir. Yapısı gereği karşısında oluşan herhangi bir **düşman** veya öteki pozisyonundan kendisini kurtarmaya çalışan, zincirlerini kırmaya çalışan bir kavramsal halini almıştır. Bu ise belirlenim, sınırlanım gibi durumların karşısında olmak ve buna sebebiyet verebilecek her tip sosyalizasyon ile siyasaliteye karşı durmak anlamına gelecektir. Mesela özgürlük temelinde açıklama ve refleks geliştirmeye çalışan bu çağın aydınları, genel anlamda, despotizme karşı olmak noktasında ateşli ve heyecanlıdırlar. Her despotizmin temelinde “zorba” ve “zorbalık” söz konusu olduğundan dolayı, özgürlük kavramı ise ahlaki önceliğinden sıyrılarak tamamen politik bir anlam kazanmış ve böylece “zorba” kavramına karşı biçimlenmiştir. Bu, zorba kavramının işaret ettikleri, bazen egemen bir sınıf, bazen egemen bir monark, bazen Tanrı olarak, aydınlanma filozoflarının söylemlerinde kendisini göstermiştir.

Böylece kapsayıcı ve bütünleyici herhangi bir **idenin** baskınlığına karşı durmak, onu parçalamak olarak anlaşılmış ve özgürlük arayışı, kapsayıcı olanın sınırlandırıcılığı ve baskıcılığına karşı hem artarak hem de ona karşı refleks göstererek devam etmiştir. Elbette ki baskınlığa karşı durmak fikri, bu baskınlığı parçalamak, dağıtmak olduğu oranda, onu, yıkmak anlamına da gelmektedir. İşte bu sebep ile **devrim** kavramı, bu çağın felsefi geleneğinde önemli bir yer işgal etmektedir. **Devrim** yerine **evrim** fikrinin müsait hale gelmesi için 19. yy. bilim ortamına ihtiyaç duyulacaktır ve 18. yy. için var olanı geliştirmekten ziyade onu ortadan kaldırmak temel düşünce nosyonudur.

Şurası önemlidir ki, dönemin ruhuna özgü bir özgürlük arayışı, bahsettiğimiz bu çağı yani 18. yy'ı, önceki dönemin ezberine karşı yani ortaçağ boyunca muğlak tartışmaların sebebi olan dogmaları, dip temel bir eleştiriye sevk ederek, bu eleştiriye de tümeller çerçevesine çekmiş, fakat bu eleştiri analitik bir çözümleme değil, bu sorunu toptan red eden bir dışabakış olarak vücuda gelmiştir. Tümeller artık çözülmesi gereken bir problem değildir, dikkate alınmaması gereken bir problemdir. İşte bu sebeple bahsettiğimiz bu çağ, **tümelin** yerine **tikeli** veya **tekili** yerleştirme noktasına doğru yönelmiş, böylece tüm ortaçağın tanımladığı en yetkin otorite (Din ve kurumları), bazen soruşturmaya, bazen sınırlandırılmaya, bazen kesintiye, bazen redde maruz kalmıştır. Düşünürümüz D'Hollbach'la redde uğrayan Tanrı anlayışı Voltaire'in (1694–1778) "deizm"i ile sınırlandırılmaya uğramış, hatta bu hareketlenmenin karşısında, Tanrı kavramını kurtarmaya çalışanlar bile, bu kavramı rasyonel olarak yeniden betimleme çabasına düştüklerinden dolayı, bizzat bu kavramı sorgulamış veya yeni dönemin ruhuna uygun olarak sınırlandırmak yeniden biçimlendirmek zorunda kalmışlardır.

İşte böyle bir sorgulama ortamında Tanrının varlığı ve onun varlığına dayanan etik, en temel problem olarak ele alınmış ve bu çağın hemen hemen bütün politik nesnelerinin arkasından, bu problem kendisini hissettirmiştir. En temel talepler, **emansipasyon**, özgürleşme veya hak elde etme gibi süreçlerle tanımlanmaya başlamış ve din çatısı altında aynı kaynaktan beslenen **hukuk ve ahlak** bütünlüğü birbirini tamamlama tutarlılığını kaybetmeye başlamıştı. Bir bakıma bu durum, ahlaki yapı ile içiçe geçmiş hukuki yapıyı birbirinden ayırtmış ve normatif yapı, ahlak sahasının kuşatıcılığı yerine hukuk sahasının kuşatıcılığına yerini bırakmaya başlayarak, değersel olmak yerine olgusal olarak teşekkül etmiştir. Böylece birbirinden ayrı duran **değer** ve **olgu** alanlarının içerisinden, olgu alanı ön plana çıkmış ve değer

alanı dahi inceleme veya üstünde düşünme gerekliliği doğduğunda olgusal bir mahiyette ele alınmıştır.

Sonuç itibarı ile **akıl**, somut ve kabul edilebilir öncüller doğrultusunda hareket ederek, ortaçağı etkileyen stoacı içe dönük bir özgürlük kuramı yerine dışa dönük özgürlük düşüncesi ile görünebilir sahalar inşa edilmeye başlanmıştır. Böylece sınanmaksızın gerçekleşen mantık çıkarımları sonucu vücuda gelen kabuller, yerini sınımış denenmiş ve mantık sonucunda da tutarlılık arz eden olgulara bırakmaya başlamıştır. Olgu alanını tesis edecek olan veya mevcut olgu alanını keşfedecek olan merkeze, bu sayede görümsenebilen, duyumsanabilen tanımlanabilen kavramları yerleştikçe, işin temeline **fenomenal** olanı çekmek zorunda kalmıştır. Bu ise epistemenin, salt-mantıksal çıkarımlarının dışında sensualist, materyalist ve ampirist niteliklerle alakalanmasını sağlamıştır. Böylece geleneksel olanın, reel olanla çeliştiği fikrini savunabilmek, reel olarak açıklanan olguların algılanmasını sınanmasını ve ancak kendisi olduğunun ve kendisine ait olduğunu bilmeyi gerektirmekteydi. İşte bunun için gerekli olan kavramsalı, bu dönem bayrak haline getirmiştir ve bu dönemin politik nesnesi olarak özgürlük kavramı ön plana çıkmıştır. Baron D'Hollbach'ta özgürlük fikri, modern araçlarla donanan bir hak konumundadır. Bu hak, eşitlik fikrinin yani dönemin **emansipasyon** betimlemesinin sonucu olarak karşımıza çıkmıştır.

Betimleme, tanımlama gibi faaliyetler, bir önceki yüzyılda, yani Descartes'in çağında, yeni bir metodoloji ile vücuda gelme gerekliliğini zaten o çağın felsefesi içerisinde ifade etmişti. O sebeple ontoloji konusunda elde edilmiş bilgilerden hareketle sistemleşmiş bir epistemoloji, görünenden ve duyumsanandan hareketle açıklanabiliyordu ki, böylece **fenomenal** olanın önem kazanması ve ampirizmin, akıl ile epistemoloji üzerinde kazandığı önem, bu döneme bilimsel gelişmeler açısından önemli bir

ivme kazandırmıştır. Günümüzdeki bilimsel mantığın dahi metodolojik gelişimini ve şimdiki duruma sebep olan öncüllerini, 18. yy. içerisinde net bir biçimde görmekte ve oradan hareketle bugüne kadar takip edebilmekteyiz. 18. yy'da **kimya** ve **fizik** gibi doğa bilimleri alanında gerçekleşen önemli gelişmeler, varlık alanına ait tüm düşünceleri ve geleneksel bilgi ile inançları temelinden sarsar niteliktedir. Bu yüzden varlık hakkındaki tanımın ve tanıma ait mahiyetin değişmesi ve bu değişimin her alana sıçraması bir **keşif** niteliğinde vücûda gelmiş, böylece bu durum sosyal-beşeri sahadaki gelişmeleri de etkileyerek bir **aydınlanma** biçimi olarak tanım kazanmıştır.

18. yy. Fransa'sı ve etrafında bulunan coğrafya, aydınlanmanın taşıdığı bir nokta olarak, önceki dönemlerden, özellikle de 17. yy'dan ve o dönemin Avrupasından daha eylemsel ve daha açık seçiktir. Bunun sebebi **analitik düşünce** ve **tikelleşme**, 18. Yy.'ın belirleyicisi doğasına dönüşmüş ve bu döneme sinmiş, böylece her bir parçanın kendi başına taşıdığı anlam ön plana çıkmıştır. Yani 17. yy. doğasının **düşlem** düzeyindeki gelişimi önce **söylem** sonra ise buna **eylem** geliştirmeye başlamış ve eylemsel **dışavurum** ise 18. yy'da ortaya çıkmaya başlamıştır. Eylem ise, üstünde düşünülen hukuk ve ahlak kavramları ile ilişkiye girmiş, evrensel kaideler yerine kültür veya bireyi önemseyen bir algı sayesinde bütüncül yaklaşım yerine özel yaklaşımlar eylemlerin karakterini belirlemeye başlamıştır. Bu manada, eylemlerin tecrübesiyle ortaya çıkan bilgi ve türleri dahi bütüncül yaklaşım türü olan sistematik olma biçiminden uzaklaşmış ve özelleşen-tikelleşen bilgi türüne dönüşmeye başlamıştı. Böylelikle herhangi bir varlığın diğer bir varlıkla ilişkisi sonucunda vücuda gelen bilgi yerine, varlığın saf biçimde kendisine ait tanım bilgi haline dönüşmeye başlamış ve böylece diğer bilgi türleriyle veya varlık ile ilişkisi çok önemsenmeyen ve bir duruma dönüşmeye başlamıştı. Bu şekilde birbirinden bağımsız tanımlar, maddeler halinde bilgi yani epistemik durum oluşmaya başladı ki, bunları birbiriyle

beraber ele alabilecek tek şey herhangi bir fihrist dizini veya alfabetik düzendi. O sebeple bilgiyi tanımlama süreci ansiklopedi faaliyeti olarak karşımıza çıkmıştır.

Bu dönemin bir özelliği olarak, ansiklopedicilik bile bilgiyi eyleme dökerken her bir parçanın tekil veya tikel olarak kendisiyle alakalı olarak açıklanması ve bilgi türlerinin özelliğine vurgu yapması olarak anlaşılmalıydı. Zaten bu dönemin en önemli entelektüel faaliyeti ise, her bir parçayı kendi ile tanımlamaya çalışan, **ansiklopedicilik** faaliyetidir. Elbette ki parçadan hareket eden bir dönem, bilgi faaliyetini de bir bütünlük içinde görmek yerine parçanın kendi süreci içerisindeki analitik ile ilgilenmiş ve o bilgilerin birbiri ile bağlantısı yerine, birbiriyle bağlantısız kendi başına bilgi sağlama durumu önem kazanmıştır. Ansiklopedicilik faaliyeti, parçanın kazandığı önemi ön plana taşıırken, toplum veya insanlık bütünlüğünün karşısında da birey, bir parça olarak ön plana çıkmış ve böylece dönemin siyasal ve sosyal anlayışı, bireyin bir parça olarak yetkinleşmesinde özgürlük anlayışını başat görmüştür.

Bu biçimiyle, yani episteme merkezli analitik süreçlerin önem kazandığı haliyle, bu dönem Avrupa'sında en temel politik nesnenin, tekilin veya tikelin kendi halinde olmaklığı veya politik anlamıyla bireyin veya sınıfın ya da ulusun, kendinden hareketle tavır geliştirebildiği özgürlük kavramı olduğu bir gerçektir. Bu sebep ile özgürlüğü arama ve kurtarma çabalarının sonucu, onu sınırlandırabilecek her tip kuşatıcı kavramdan arındırma metodu olarak anlaşılmıştır. Bu durum, ya Tanrıyı yok sayma veya onu sınırlandırma olarak yahut da şimdiye kadar bilinenden farklı olarak resmetme veya tanımlama şeklinde karşımıza çıkabilmektedir. Hatta idealizmde, "Tanrı olursa insanın özgürlüğü ortadan kalkar" cümlesine dönüşen ve neredeyse günümüzde her internet sitesinde, anonim şekilde kaynak verilmeksizin idealizm tanımını içerisinde işlenen bir yok sayma girişimi karşımıza çıkmıştır.

Böylelikle ya her şey yalın kuşkuculukla karşılanmış veya materyalizmin Tanrıya yaklaşma modeli olan “gerçeğin özü özdek ise evrende Tanrının yeri yoktur” referans noktası olmuştur.

Açıkçası 18. yy., Fransası, doğası gereği yalınlaşma, basitleşme gereği, karmaşık ontolojik problemler yerine basit epistemolojik tanımlar biçiminde düşünülmelidir. Özellikle sahip olduğu sadelik, sebep olacağı tüm sosyal karmaşaya rağmen, özünde yalın bir kuşkuculuk barındırmaktadır. Genelde yalın kuşkuculuk ise, ya **varoluşçu** bir açıklamanın veya nihilist bir dünya görüşünün öncülü olarak düşünülebilir. **Nihilist** görüşünün, bu dünya ve bu dünyaya ait şeyler karşısında daha alçak gönüllü olduğu muhakkaktır. Ancak özellikle ülkemizde nihilist felsefeler ile materyalist felsefeler, muhtemelen Tanrı veya maneviyat reddi açısından bir ve aynı imiş gibi algılanarak aynı kategoride değerlendiriliyor. Ancak **materyalizm**, bir **varlık**, **nihilizm** ise varlık durumunu red eden bir **yokluk** felsefesi olarak anlaşılmalıdır. Ayrıca materyalizm var olanın doğası ile ilgilendiği sürece daha optimist, nihilizm ise varlığa ilişkin var olma şüphesi sebebiyle pesimist bir noktada bulunmaktadır ki, bu durum, materyalizmin, nihilizme oranla sergilediği inatçı tutum ve kibri açık bir biçimde göz önüne çıkartmakta, belirginleştirmektedir

Fakat nihilizmin bir reddi olan “Doğa Sistemi” savunmuş olduğu materyalizm gereği ne kadar kibirli ise de, eserin yazarı, kendi özel hayatında bir o kadar alçak gönüllüdür.

D’Hollbach’ın alçak gönüllüğü ve ön plana çıkmayı arzu etmeyen yapısının yanı sıra, sosyal ortamlarda ilim ile ilgili konularda takınmış olduğu ağırbaşlı ve öğretmence havası, onun, önemsenmesine engel olmuştur. “Doğa Sistemi” doyurucu bir biçimde cevaplayamadığı sorular yığınınına rağmen, birçok meseleyi bir arada işleme başarısını göstermiş ve günümüze, materyalizmin temel cevapları olmasa da, temel soruları konusunda derli-toplu meseleler yığını bırakmıştır. Biz ise günümüzde bu

meseleleri, dönemimize uygun olarak analiz edip, ayrıştırmış bulunmaktayız.⁶ Bir dönemin siyasal ve sosyal olaylarının tetiklenmesinde başrol oynayan bu eser, hiç şüphesiz ki günümüzde önemini kaybetmiş, gelecekte tarihi bir nokta olmaktan öteye gidemeyecektir. Çünkü bilimsel bir eda ile ele aldığı konulara, yaklaşım tarzındaki yüzeysellik, onu, dönemine hapsetmiş fakat açık yürekliliği ve girdiği etkileşimler ise günümüze kadar getirmiştir.

Bu çağ yani 18. yy, materyalizmin fiziki ve ontolojik alandan daha fazla olarak, politikaya da sistemli olarak ulaştığı çağdır. Fiziki manada madde görünürlüğü, politik ve sosyal alanda somut olma biçimine dönüşmüş ve böylece sosyal bilimsel düşünce temeline de metodik olarak yerleşmiştir. Gerçi önceki dönemlerde de **materyalizm**, karşımıza sosyal bilimsel bir karakter ile yani **etik** olarak çıkmıştı. Mesela Epicuros (M.Ö. 341-270) döneminde, ahlaki mutluluk kavramını açıklamaya çalışan **hazcılığın** referansı olması hasebi ile **madde**, etik düşüncelerin temeline yerleşmişti. Fakat **etik** düşünceden, **politik** düşünceye tanımlanmış, belirlenmiş ve dönemi etkileyecek bir geçiş gerçekleşememişti, çünkü bir bakıma, Epicuros'un (M.Ö. 341-270) yaşadığı dönemin şartlarında kuşatıcı bir mutlak iktidar, bir imparatorluk söz konusuydu. Toplumsal hareketlilik kuşatılmış durumda idi. Yani materyalizm, Epicuros döneminde en çok bu kadar sosyal bir refleks olarak görülebilirdi. 18. Yy. öncesi materyalizm, politika ile yine de buluşmuş ve düşünme metodolojisi ile politikaya yön vermişti. Mesela 17. yy İngiltere'sinde Thomas Hobbes (1588-1679) bir politika filozofu olarak materyalizmi politikleştirmeyi başarmıştı. Fakat onun politik olarak resmettiği materyalizm, en az Tanrı kavramsalı kadar özgürlüğü kısıtlayıcı idi.

6 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 273 Lange, bunu 1875 de dile getirirse de bu durum hala can çekişiyor olsa da kısmen geçerlidir.

Özgürlükleri herhangi bir Tanrı yerine doğrudan **egemen** sınırlamaktaydı, fakat burada özgürlük gibi yorumsanabilecek tek şey bir kereye mahsus da olsa, teorik bir tercih kabulü olarak egemenlik hakkımızdan, bizzat kendimizin hür irade ile vazgeçtiğinin ön kabulüydü. Bundan önce sosyal ve politik konularda materyalist metod ile düşünme biçimi diyemesek dahi, 15. ve 16. yüzyıllarda Floransalı sekreter Machiavelli ile ortaya çıkan, bir nevi politik pragmatizm gözümüze çarpmaktadır. Her ne kadar politik sistemine, özellikle "Söylevler" isimli eserinde, halkı yerleştirse de, materyalist bir tavırla olgudan hareket etse de, başvurduğu en temel politik nesnenin, insanın erdemi olması, onda, İnsanın ruhuna yönelen bir nokta inşa etmiştir. Hümanistik bir düşünme biçimi olmakla beraber salt-materyalist bir düşünme biçimi değildir. İşte bu sebep ile materyalizm, politik şaşaasına ve kendini dayatabilecek sosyal ortama ancak 18. yy. Fransa'sında ulaşmıştır. Yani 18. yy. açık bir biçimde materyalizmi, etik ve ontolojik alandan, politik alana da taşımıştır. Çünkü yeni dünya ve yeni çağın çatışmacı ekseninde en temel prensip **fayda** ve **gerçeklik** düşüncesidir. Bu sebeple **iyi** olanı tayin etmek için, gerekli olan değer ölçütü **pragma** olacak ve böylece insanın haz alma faktörü, bu değer ölçütünün öncülü olacaktır. Haz ilkesinin insani olması ise, doğa ve madde fikrini beraberinde getirecektir.

Anlaşılabacağı üzere **materyalizm** ile **pragmatizm** arasında haz merkezli bir ilişki vardır. Pragmatizm **yararlılık** ilkesini insani eğilimlerden, tanımlardan ve sıfatlardan hareketle türetmektedir. İnsani eğilimler ise, insanın kendi bilgi sürecindeki nitelikleri yani duyum ve algı ile açık bir biçimde ilişkilidir.

İncelediğimiz konuyu daha açık hale getirebilmek için materyalizmi genel hatları ile incelemekte fayda bulunmaktadır.

1. BÖLÜM

MATERYALİZME GENEL BİR BAKIŞ VE ÇEŞİTLERİ

Materyalizm, varlığın maddi olduğu veya gerçekliğin maddi olduğu iddiası hakkında bir görüştür. Bu görüşe göre var olan veya gerçek olan sadece maddedir. Madde evrenin asli veya temel kurucu unsurudur. Sadece duyumlarla algılanabilen ya da algılanamasa da, bir gün mutlaka teknik donanım ve imkânlar gelişimine bağlı olarak algılanabilecek varlıklar, süreçler veya muhtevalar vardır ve gerçeklerdir. Bunların birbirleriyle ilişkileri herhangi bir amaç, erek veya nihai sebeplere değil fiziki yasalara dayalıdır. Evren; zekâ, gaye ve nihai sebepler tarafından yönetilmez veya yönlendirilmez. Bu, ifade ve tanım biçimleri materyalizmin çekirdek iddialarını ve tanımlarını oluşturmaktadır.

Materyalizm, en basit ifadesi ile ele alınacak olursa, varlığın tüm gerçekliğinin maddi olduğundan hareket eden bir görüştür. Bu görüşe göre madde, aktif ve dinamik olup biricik tözdür, ruh ve fikir gibi manevi tözler ise, maddenin ya tezahürüdür veya bunlar var değildir.⁷

Lange (1828–1875), materyalizmin felsefe kadar eski olduğunu belirtmekle,⁸ evrenin ve varlığın yorumlanma çabasının dinsel düşünceden, felsefi düşünceye geçtiği anda materyalizmin kazandığı önemi vurgulamaya çalışır. Çünkü evren hakkında

7 BOLAY, S. Hayri, " *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*" Akçağ yay. 5. bas. Ankara 1990, s. 162

8 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 1

mitostan, yani dinsel düşünce biçiminden farklı olarak logos sistematığı kazanmak, yani akıl temelli düşünce biçimi gerçekleştirmek ancak felsefe ile mümkündü ve felsefenin bu girişiminin içinde ise materyalizmin de özel bir önemi vardı.

Gerçi, Batı felsefe tarihi tarafından felsefenin başlatıcısı olarak düşünülen, Antik Yunan'ın dinsel düşüncesi yani mitolojik sistematığı, felsefe tarihçilerinin birçoğuna göre materyalist nitelikte olmasına rağmen, felsefenin başlangıcı ve gelişimi olmaksızın, varlık hakkında, dinsel düşünce biçimi haricinde, herhangi bir açıklama modeli getirilmeksizin materyalizm ve gelişimi açıklanamayacaktır. Materyalizm özü gereği nesneyi referans noktasına yerleştirmiştir. Böylece akıl ile nesne arasındaki ilişkide, nesnenin nitelikleri, mahiyeti belirleyici noktaya yerleşmiştir. Esasen dil-bilimsel (linguistik) açıdan düşünüldüğünde, nesnenin kendisinin belirleyici bir pozisyona bürünmesi, nesnenin özne konumuna yükselmesi olacaktır ki, bu durum, akıl ile olan ilişkisinde, akli, nesne durumuna indirgemekten ve akla tahakküm eden bir pozisyondan başka bir şey olmamıştır. İşte bu sebep bile, aklın merkezde bulunan ve belirleyici pozisyonda bulunan önemini kaybederek, aklın belirlenen bir şeye dönüşmesinden endişe duyanların, en haklı itiraz gerekçesi olmuştur. Fakat diğer bir yandan materyalizmin akli özgürleştirdiğini düşünen genel bir kanaat de azımsanmayacak derecede vardır. Çünkü akıl karşısında baskınlaşan ve nesneye indirgemek yerine çoğu zaman redde giden bir din sistematığı vardır ve akla baskı oluşturmaya açısından ikisi mukayese edildiğinde, materyalizm, din sistematığı karşısında akli özgürleştiren bir pozisyona bürünmektedir. Mesela dinsel düşüncenin de akla dayatmacı⁹ olduğu varsayımı, materyalizmin, aklın kurtarıcısı olarak resmedilmesine olanak tanımıştır.

9 D'HOLLBACH, Paul Henry, *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, trans. H.D. ROBINSON 1868 Volume 1 s. 8

“... *Düşünce mantıksal bir biçimde çalışmaya başlar başlamaz, dinin geleneksel verileri ile çatışmaya girer*”¹⁰

Bu alıntıdan da anlayabiliriz ki, ikili bir diyalektik süreçte materyalizm ve din sistematigi arasında, materyalizmin mantıksal bir önemi olduğu düşüncesi söz konusudur. Hatta bu alıntının öncülünde, dinin mantık-dışı olduğu hükmüne varacak bir sonuç da karşımıza, **zorunlu** olarak, çıkarılmıştır.

Materyalizm tarih içerisinde uzun ve değişken bir yolculuk geçirmiştir. Tecrübenin ortaya koyduklarına kayıtsız kalamaması, materyalizmin, her tecrübe sonucu değişen bilgilere uyum sağlama sürecini de beraberinde getirmiştir. O sebeple materyalizm çoğu zaman ampirizm ile alakalı süreçlerde kendisini gösterir. Başlangıçta Demokritos’un (M.Ö 460–370) atomculuğuna varan materyalizm, modern dönem başlangıcındaki Thomas Hobbes’ta cisimci bir bütünlüğe dönüşmüş olarak karşımıza çıkabilmektedir. Yani materyalizm tarih içerisinde düşüncenin kendi çeşitliliği açısından çağcıl bir pozisyonadadır ve çağın refleksine göre kendisini güncelleyerek gelişmiştir.

Bu da bize materyalizmin ‘olan’dan hareket etme çabası sonucu, çağlara göre farklı sonuçlara vardığını göstermektedir. Çünkü deneyim olmaksızın materyalizm anlamsız kalacaktır ve deneyim her geçen zaman diliminde yeni bir veriyi keşfetmektedir. Düşünce biçimlerini, akıl yürütme şekillerini etkilemektedir. O sebeple deneyim ile değişen düşünce sistematigi, maddenin bir ve aynı olan yasalarına rağmen, madde hakkındaki tasavvurları, çağların birbirine karşı olan göreceliliği sebebiyle farklı algılayabilmektedir. O sebeple net bir materyalizm algısı ve günümüzdeki biçimlerinin ulaştığı yol haritasını anlamak için, materyalizmin tarihsel serüvenine kısaca bakmakta fayda var.

10 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 1

1.1. YENİÇAĞ ÖNCESİ MATERYALİZM

Eski Yunanlılarda, özellikle Demokritos ve Leukippos'ta, maddenin, sonsuz olarak bölünemeyen, içine veya içeriğine nüfuz edilemeyen dolu bir gerçek olduğu düşünülüyordu. Her ne kadar madde parçalanabilse de, sonuna kadar parçalanamayacak bir düzlem vardı ve o andan sonra parçalar, artık bölünmez deniyordu ve bu parçacıklara atom (atom = bölünmez) adı veriliyordu. Öyleyse bir masa, bir atomlar kümesi, bir atomlar topağıdır. Ancak maddenin nitelikleri, sertlik-yumuşaklık, seyrreklik-yoğunluk, acılık-tatlılık gibi birbirinden farklıydı. O halde maddeyi oluşturan bu atomların da birbirlerinden farklı oldukları düşünülüyordu; zeytinyağının atomları gibi, pürüzsüz ve yuvarlak atomlar vardı, sirkenin atomları gibi, pürtüklü ve çengelli veya sivri uçlu gibi değişik bölünemezler, yani atomlar vardı. Bu açıklama tarzı tamamen dünyanın kendisi ile ilgili fiziki bir açıklamaydı. Bu fiziksel açıklama artık somuttan hareket ediyordu. Bir bakıma duyumsanabilir ve gözlenebilir olandan...

Mesela yine aynı Demokritos, örneğin, insan bedeninin kaba atomlardan oluştuğunu, ruhun ise daha ince atomlar yığını olduğunu düşünüyordu¹¹ ve tanrıların varlığını kabul ettiği, ama gene de her şeyi maddeci bir biçimde açıklamak istediği için, tanrıların kendilerinin de son derece ince atomlardan yani ince bölünemezlerden oluştuklarını söylüyordu. Bu durum bir şeyin temeline, nedeni indirgemekle eşdeğer düşünülebilir ve mekanist bir bakış açısı hâkim olacağından dolayı, neden, sonucu verecektir. Hâlbuki teleolojik açıklamalarda sonucun kendisi nedenin önünde gelmektedir. Mesela şöyle bir örnekle şunu açıklayabiliriz. Tohumun, ağacın öncülünde bulunması, bir neden sonuç ilişkisidir. Ağacın nasıl ve neden var olduğunu açıklarken, tohumu neden, ağacı sonuç görüyorsak, bu bir mekanist açıklama tarzıdır. Fakat tohumun kendisinde ağaç olmağının, **kuvve** olarak

bulunduğunu söyleyip, tohumun nedenini ağaç olmaklık olarak açıklarsak, bu durum bize **teleoloji** yani **ereksellik** kavramını verecektir.

Aristotelesçiliğin getirdiği ereksellik eksenini nedeni ile, en azından o çağlar için birbirinden ayrı düşünemeyeceğimiz, materyalizm ve mekanizm, ortaçağda, nominalizmin varlığına ve güçlü temsilcilerine rağmen pek de önemsenmemiştir. Ortaçağda, Hristiyanlığın kesin zaferi karşısında fiziksel dünya aşağı görülmüştür. Bu dünyanın gerçek olmadığı (Fani Dünya) fikri ön plana çıkmış ve başka bir dünya olarak görülen ahiret araştırmaları önem kazanmıştır.¹² Zaten D'Hollbach'ın eleştiri oklarını çeken taraf tam da bu nokta olmuştur. Yani öbür dünya arayışının karşısında, bu dünyanın önemini kaybetmesinden rahatsızlık duymuştur. Doğa Sistemi isimli eserinin içerisinde, ahiret fikrini, hayali, aldatıcı olanla özdeşleştirirken, bunun bir korku metaforu olarak rahipler tarafından kullanıldığını ve böylece cehalet ortamı ile önyargının mevcut düzene hâkim olduğunu, böylece maddede dışı şeylerle ilgilenme sonucu, insanların, doğa hakkında, cahil kaldığını belirtir. Böylece bireylerin ve ulusların boynuna geçirilen zincirler sayesinde baskı ve zorbalığın politik olarak kendisini böyle mümkün kıldığı fikrine geçer.¹³

Materyalizm tarih içerisindeki serüveninde ve gelişim evrelerinin tamamında, doğal olandan hareket ettiği için olgusal bir kimliğe sahiptir. Fakat her doğal olanın altında materyalist bir öğretinin yattığını **zorunlu** olarak düşünmek, doğa ve gerçeklik fikrini farklı biçimlerde izah eden düşünürlere mantıksızlık yüklemek olur ki, bu durum açık bir biçimde önyargıdır. Mesela Platon'un gerçekliği doğa dışında araması tam da doğanın maddi

12 GRANT, Edward "Orta Çağda Fizik Bilimleri" Çev. Aykut GÖKER, V Yay. Ankara 1986, s.3

13 D'HOLLBACH, Paul Henry, *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, trans. H.D. ROBINSON 1868 Volume 1 s. 8

düzleminin, bilgi açısından yetersizliği ve imkânsızlığı üzerinedir. Çünkü eğer gerçeğin bilgisini maddi olandan hareketle tesis etmeye çalışırsak, devreye, duyu organlarımızın akla ilettiği veriler (empeira=ἐμπειρα/A.Yun.) girmek zorundadır. Fakat maddenin kendisi hakkındaki bir bilgi veya o bilgiyi bize sağlayan duyu verisi (empeira) sonucu oluşan duyularımız (aisthesis=αἰσθησις/A.Yun.), akıl kadar sahih değildir. Mesela suya batırılan bir çubuk bize kırılmış gibi görünmektedir. Kırık olmadığının bilgisini, madde, akla dayatamamakta, duyum ise bunu algılayamamaktadır. Bunun böyle olmadığı hakkındaki en yetkin hüküm ancak akıl sayesinde ortaya koyulmaktadır.

Bu yukarıda bahsettiğimiz betimleme durumu, materyalist olarak betimlenmeye çalışılan bir dönemin içerisinde, materyalist olmayan en önemli detaydır. Ayrıca madde-dışı düşüncenin dışında, maddeyi de göz önünde bulunduran fakat bir **formla** içiçe düşünen ve formun, maddeye karşı **mantıki** önceliğinin altını çizen Aristoteles'i de göz ardı etmek olurdu ki, diğer yandan **klasik mantığın** kurucusunu mantıksızlıkla itham etmek anlamına gelirdi. Bir şeyin diğerine önce gelmesi fikri, **varlığın** imkânı, kaynağı ve sınırları düşüncesi ile bizi buluşturmaktadır.

Mesela mantıki öncelik fikri, belirginleştirici ve belirleyici biçimde, Mısırlı Plotinos tarafından da ele alınmıştır. Her şey aynı zamanda, yani eş zamanlı olarak vücuda gelmiştir, fakat her şeyin sebebinde bulunan "**bir**", **nous** ve **ruhtan**, **nous ruh** ve **maddeden**, **ruh** ise **maddeden** mantıksal olarak öncedir. Çünkü her şey **birden** taşmıştır ve bir hepsinin başlangıcı olarak, mantıksal bir önceliğe sahiptir. Yani buradaki öncelik, materyalizmin aradığı tarzda mekanik veya zamansal bir öncelik değil, ancak aklın kavrayabileceği, mantıki bir önceliktir.

Buna rağmen Antikite, modernist ve aydınlanmacı felsefe tarihçilerine göre, hâkim olan veya hâkim olduğu düşünülen din sebebiyle, yani dönemin Yunan dini ve diğer coğrafyalarda-

ki doğa dinleri sebebiyle, materyalist olarak tanımlanmaktadır. Zaten Antik Yunan Paganizmini, felsefe tarihçileri, her bir Tanrının, farklı doğal, onların, tasvirin ve nesnelerin simgesi (yağmur, dağ, deniz, gök vs.) olma hasebi ile materyalist nitelikte düşünmüştür.¹⁴ Doğanın birbiri ile ilişkisi ise her bir doğal olayın veya nesnenin simgeleştirildiği tanrıların birbiriyle ilişkisi biçiminde, anolojik olarak düşünülmüştür. Fakat özellikle doğa bilimlerinin gelişme göstermesi ile birlikte “doğa”nın belli ilke ve yasalara sahip olduğu düşüncesi, doğal varlıkların arasındaki ilişkinin anolojik bir tanrılar ilişkisi yerine, endüktif ve dedüktif doğa yasaları olması, doğanın bir sistemi olduğu sonucuyla, **aydınlanma dönemi**ni buluşturacaktır. Böylece düşünürümüz D'Holbach *Doğa Sistemi* isimli eserini kaleme alacaktır.

Materyalizm, dünya fikir tarihinde sistemli bir düşünce olarak ilk defa Antik Yunanistan'da görülmektedir. Gerçi Tevrat tarafından bizlere, çalı arkasında saklanıp Hz. Musa'ya seslenen bir Tanrı figürü de, maddi bir tanımlamaya sahip olarak bildiriyor ama, yine de materyalizm sade birkaç tanımdan çok daha fazlasına ve karmaşık tanımlama ağına sahip bir sistem meselesidir ve sistemli ilk materyalist tanımlamalar, Antik Yunan'da görülmektedir. Bu düşünce Yunan filozoflarından Leukippos ve Demokritos tarafından felsefi bir sistem haline getirilmiştir. 5. yy.'da maddenin deviniminin önemli bir boyut kazanması sistemli ve işin içinde ruhsal bir öge olmayan ilk materyalist açıklamayı da beraberinde getirdi.

“5. yy'da Miletoslu Leukippos ve Abderalı Demokritos'un adlarıyla maddeci devinim egemen olmuştu. Bir yunan öğretisinde yüzde yüz ussal açıklama değerinin işe karıştığı ilk defa görülüyordu. Bu öğeler Thales'in suyu, Herakleitos ve Parmenides'in ateşi,

¹⁴ Hesiodos'un Theogonia adlı eseri, aynı zamanda, kosmogonia olarak da kabul edilir.

Empedokles'in dört ögesi, ,uyum ve sevinci gibi ruhsal güçler işe karışmıyordu. İşin içinde ruh yoktu”¹⁵

Bir bakıma, materyalizm, idealist görüşlerin erekselliğine karşı mekanist bir tavır sergileyerek itiraz ederken,¹⁶ dinsel düşüncelerin (özellikle semavi dinlerin) **fatalist** yapısına karşı, **determinist** bir öğreti geliştiriyor gibidir. Fatalist yapının deneyimden yoksun yapısı yerine determinizmin deneyimlenebilir alanı, sanki, neden sonuç ilişkisini açıklamanın temeline yerleşmiştir. Materyalist açıklamalara göre, fatalizm, başa gelen iyi veya kötü her olayı, kabullenme eksenine yönelik olarak açıklama çabasıydı. Bunun nedenlerini sorgulanamaz ve kabul edilmiş bir neden ile algılayarak dogma haline gelmiş bir bilgi türünü bize daytıyordu. Ancak materyalizm ile beraber, sorgulanabilir ve nedenin dahi nedenini araştırabilecek olan yeni determinasyon sistemleri mümkün hale gelerek, bilgiyi yenilenebilir ve gelişebilir hale getirmişti. Elbette ki, materyalizmin kuşatıcı ve her şeyi nedenlere bağlayan doğası karşısında özgürlük kavramı bir problem haline dönüşmektedir. Bu iş daha özgürlük sorununun kapsamlı olarak alınamayacağı köleci ilkçağ düzeninde bile kendini göstermişti. Buna Epicurosçuluk ile Stoacılık karşıtlığı örnek olarak verilebilir.

Epicurosçu maddeciliğe karşıt olarak yükselen Stoacılık düşüncesinin “*dış dünyanın etkilerine kayıtsız kal*” düşüncesi, dış dünya tarafından bizi etkileyen ve kontrol altına alamadığımız olayların karşısında, iç dünyaya yönelik” rahatlatıcı bir çözüm tarzıydı ve stoacılığın bu yönü, modern felsefenin genel kanaatine göre, Hristiyan fatalizminde çok etkindi. Nasıl ki Epicurosçuluk ile Stoacılık birbirinin karşısında iki felsefe ekolü ise, bes-

15 NİZAN, Paul “*Eskiçağ Maddecileri*” Çev. Afşar TİMUÇİN, Telos Yay. İstanbul, 1998, s. 23

16 Burada, Materyalizm-İdealizm karşıtlığı iddia ettiğim düşünülmemelidir. İdealizmin erekselliğine-materyalizmin mekanizmini karşıt olarak ele alıyorum. Yoksa materyalizmin karşıtı, spirutualizm, idealizmin karşıtı ise realizmdir.

lendikleri kökler de birbirine taban tabana zıt iki felsefi ekoldü. Epicurosçuluk kökünde, Aristipposçu hazcılık ilkesini barındıran **Kyrene** okulu, Stoacılık köklerinde ise, acı çekme erdemi ve köpeksi yaşama kültürü üzerine kendini açıklayan **Kynik** ekolü bulunmaktaydı. Aslında hristiyanlık üzerinde etkin olan Stoacılıktan daha fazla olarak fikri atası olan, Kynik ekolüdür. Lakin felsefi literatür, daha çok, Hristiyanlık üzerinde, stoa etkisi üstünde durmuştur. Burada Stoacılığın Hristiyanlık üzerinde önemsenerek bir etkisi yoktur demek istemiyorum. Sadece Antik Yunan'a dönüş çabası ile Stoacılığın çok fazla ön plana alınma durumu söz konusudur. Bu her sosyal, siyasi ve düşünsel olayı, Antik Yunan eksenine indiren fikirlerin sıklıkla içine düştüğü bir hatadır. Çünkü antik olayların ekseninden hareketle incelenen ve kurgulanan tarihsellik anlayışı, Stoacılık anlayışını, Hristiyanlıkla olan tüm çekişmesine rağmen, Hristiyanlık anlayışına miras bırakmış, diğer yandan Eski Ahit'in (Tevrat), İncil üzerindeki etkisinden ziyade, Antik Yunan'ın etkisini ön plana taşımıştır. Sonuç olarak Hristiyan fatalizminin içinde Tevrat etkisinden çok Stoacılık etkisi aranmış ve fatalizme karşı her materyalist itiraz da, böylece, Epicuros öncülü ile ilişkilendirilmiştir. Materyalist bir yazar olan Paul Nizan (öl.-1940), Epicuros'un yaşadığı dönemi incelerken, Fatalizmin başlangıcına şöyle bir yargı ile yaklaşmaktadır;

*"Sürgünün, ihbarların, ölümün, yoksunluğun tehdit ettiği yaşamda korkunç bir belirsizlik egemendi. Kışkırtmalar, cinayetler bu umutsuz dünyanın, korkunç siyasal yöntemleriydiler. Ölüm rasgele vuruyordu: ne zenginlik ne güç insanı koruyabiliyordu. Her gün her şey yıkılabilirdi. Bu yüzden bir yazgı kültü buldular, dualarını yazgı tanrıçası Tykhe'ye sundular. Dünyayla ilgili bir serüven fikri oluştu."*¹⁷

17 NİZAN, Paul "Eskiçağ Maddecileri" Çev. Afşar TİMUÇİN, Telos Yay. İstanbul, 1998, s. 12

İşte bu durum ya fatalizmin başlangıcına, her şeyde olduğu gibi Antik Yunanı yerleştirmek ya da materyalizmin neden-sonuç ilişkisinin yol açtığı olayları birbirine benzer kılıp bir genellemeye varmakla yani mevcut bir olaydan hareketle, ötekilerinde, "ÖYLE" olduğuna inanmak ile sonuçlanmıştı. D'Hollbach burada, her ne kadar Antik Yunan'ın bilimsel düşünce biçimini ve ortaya koyduğu çağına görece iptidai mantığı aşmadığı fikri ile eleştirilse de veya çok kısa yoldan tarif gerekirse, bir antik Yunan hayranı olsa da, Hristiyanlığın temel normlarını doğrudan Tevrat ve Yahudilik kavramı üzerinden hareket ederek incelemiştir. Bunun için ilk önce "Christianity Unveiled" isimli eserinde, Hristiyanlık ve Yahudilik kavramlarına ait tarihselliğin bir taslağını çıkartarak işe başlamıştır.¹⁸ Fakat yine aynı D'Hollbach'ta, Hristiyanlığın üzerinde bir kültür ögesi olarak, olumlu ne varsa bunun sebebi olarak da yine Antik Yunan öncülü ve batılı olmaklık ön plana çıkmıştır. "Doğa Sistemi" isimli eserin 1.cildinin 6. bölümündeki (Ahlaki ve Fiziksel olanın Ayrımı - Kaynağı) görüşlerde Antik Yunan etkisi baştan sona ön plana çıkacaktır. Aynı cildin 7. bölümünde ise (Ruhçu Sistemler ve Ruh Üstüne) bu devam edecektir. Bu durum bir bakıma D'Hollbach'ın yaşadığı dönemle yani Aydınlanma Ekseni ile ilgili taraflı bir durumdur. Aydınlanma ekseni, bilme faaliyetinin toplumlar üzerindeki yayılımına ve bu yayılım sonucunda toplumların medeniyet kriterinden ne kadar faydalanabileceği üzerinde bir görüş ve fikir yoğunluğunu da içermekteydi. Bu yoğunluk ise medeni toplumlar ve gayri-medeni toplumlar sınıflandırmasını beraberinde zorunlu olarak inşa ediyordu. Her şeyin kökünü, arkhesini, Antik Yunan veya Avrupa'lı olmakta arayan ve eski dünya üzerinde yeni bir fikir idmanı arayan yeni dünya ile karşı karşıya kalınması durumu Aydınlanma Felsefesinin karakteristiğini, tavrını açıklayan bir önerme-

18 D'HOLLBACH, Paul Henry Tillich, "Christianity Unveiled; Being An Examination Of The Principles And Effects Of The Christian Religion" trans. V.M. JOHNSON 1761, Chapter-2 "Sketch of the History of the Jews"

ye dönüşmüştü. Haliyle toplumlar için köksellik ve bu köklerin bugünle ilişkisini sağlayan nedensellik, bu nedenselliğin sonucu olarak kendini açıklayan miras kültü, batı ve doğu ekseninde iki farklı kutup noktası inşa etmiş, tek ve biricik olarak açıklanan medeniyete ise batı kutbunun sahip olduğu yönündeki ideolojiyle açıklanmaya çalışılmıştır.

Medeniyet tek ve biricik midir? Yoksa her kültürün kendine yakın kültürlerle ilişkiye geçtiği ve kendilerini üst aşamaya taşıdığı noktada kültürler arası ilişkinin ve benzeşmenin adı mıdır? Bu çok tartışılan bir meseledir. İnsanoğlu birden fazla olan herhangi bir meseleyi ya da ihtimali çoğunlukla saflaştırma, tekleştirme, böylece akılsallaştırma eğilimi gütmektedir. Bu durum ise zamanla yazgı kültürüne de sebebiyet verebilmektedir.

Paul NİZAN'ın alıntısında bir nokta daha dikkat çekmektedir. Bu nokta ise, insanlığın, her an her şeyin olabilme ihtimaline karşılık olarak, yazgı kültürünü icat etmesidir. Eğer her an her şeyin olabileceği fikrine biraz daha dikkatli bakacak olursak, materyalizmin gizil ve baskın öncülünün, bilinemez olan olduğunun, bunun ise gelecek ile ilgili olarak tesadüf fikrini çıkarması yadsınamaz bir durumdur. Bu sebeple materyalizm, tesadüfün açıklanamaz doğasına saplanmamak ve materyalizmin her şeyi açıklayabileceği iddiasını kaybetmemek adına, ilk görünüşü ile veya görüldüğü kadarı ile meseleleri ele almıştır. Bu ise derinlikli düşünebilme kabiliyetinin, açık bir eksikliğidir. İşte bu sebeple materyalizm kesinlik namına bildirdiği her yargıda, sadece basit bir önyargı bildirmekten öteye gidememiştir. Çünkü bilinmeyene yönelik akıl çıkarımları, sadece görünen ile sınırlı kalmış veya görünenin anolojik çıkarımı ile elde edilmeye çalışılmıştır. Bunun en temel sebebi olarak, hareket fikrini değişim ile algılayan materyalizm, maddi değişim kavramını, arzulara, hislere uyarlarken, onlarda da değişken bir durum tasarlamıştır. Şüphesiz ki, arzular da ve hislerde değişimin temel ölçütü ise haz kavramı olmuştur.

Bu sebeple materyalizm karşımıza Aristippos'dan Epicuros'a kadar hazcı bir açıklama ile çıkmış ve haz ilkesinin doğal karşılıkları söz konusu olduğunda, ahlaki açıdan mutluluk tanımını doğal süreçlerle açıklama çabasını gütmüştür. Ancak doğada karşılığı olmayan meseleleri, kavramları veya düşünceleri açıklarken tevil yoluna gitmiştir. Mesela ilk çağın ünlü sofisti Antisthenes bir şeyin kendisiyle kavramsal olarak açıklanamayacağını ifade ederken, stoacılar da benzer şekilde sadece kişinin varlığını gerçek olarak kabul etmiştir. Epicuros ise bazı kavramların doğada açıklanamayan tekabüliyetini açıklayabilmek için onlara varlık yüklemek yerine onların birer ses olduğunu ifade etmesiyle sonuçlanmıştır. Bu düşünceler ilkçağ boyunca etkin olarak yükselse de semavi dinlerin yükselişi sebebiyle, kavramların gerçeklikteki yansımaları daha ön plana çıkmış ve realizm gerekçesiyle, materyalizmin öncülü olan nominalist kökenli düşünceler, çok yol kat edememiştir. Ancak ortaçağ içerisinde St. Anselmus'un realistik öğretisine rağmen, onu onu yine bir papaz olarak red eden Roscellinus, zihinde yer tutan her kavramın gerçeklikte bir karşılığı olduğu iddiasına karşı, tümeller sorununa karşı çıkarak işe başlamıştır. Her bir parçanın sadece kendisi olduğu ve kendisiyle açıklanabileceği, doğada karşılığı olmayan şeylerin ise sadece isimlerden ibaret olduğunu ifade ederek, materyalizmin yeni çağ serüvenine kapı aralamıştır. Guillaume Durand, Ockhamlı William, D'Ally gibi önemli nominalistler, materyalizmin varlık iddiasından ziyade soyut kavramların yokluk durumundan hareket ederek, yeni çağda yeşerecek olan materyalizme imkân yaratmış olacaktı.

Materyalizm yeniçağ öncesinde, yine de, haz merkezli ve nominalist bir yapıdan daha öteye gidememiştir dersek yerinde olur, materyalizme, siyasal ve ideolojik perspektifi kazandıracak olan yeni çağdır.

1.2. YENİÇAĞDA MATERYALİZM

Materyalizm düşüncesinin, ilkçağda, basit veya iptidai düşünülse de, geniş bir noktada ele alınması mümkünken, ortaçağda, nominalizmin varlığına rağmen etkisi pek yoktur. Ancak modernite ve madde ilişkisini hazırlaması açısından **ortaçağ nominalizmi** kendi çağına etki etmekten daha çok, bir sonraki dönemi etkilemiştir.

İlkçağda beşeri düşünceye haz merkezli olarak, etik bir biçimde yansıyan materyalizm, Epicuros'un ölçülü hazları ile birlikte, pragma kavramı ile bütünleşmeye başlamıştır. Pragma kavramı ile buluşan madde ve bununla beraber meydana gelen insanlığa faydalı bilgi türü, insanlık hafızasında kümülatif ve örgütlü bir hale dönüşmeye başladı, böylece bilimsel bilginin birikmesi gerçekleşmeye başladı.

Yeniçağda çeşitli bilimlerde ulaşılan somut sonuçlar, arkasında metafizik ilkeler olduğundan şüphelenilen bazı meselelerin aslında somut ve doğal sonuçları olmuş olması, felsefede de maddeciliğin yeniden doğmasına yol açtı. 17. yüzyılda, İngiltere'de Thomas Hobbes ve Fransa'da Pierre Gassendi, eski atomcuların düşüncelerini öncül alarak, madde ve onun somutluğu üzerine kurulu bir ontoloji ve bu ontolojiye ait çıkarımların tutarlılığından oluşan epistemolojik bir dünya görüşünü işlediler. Gassendi her ne kadar eski atomcuların ve maddecilerin özellikle de Epicuros'un düşüncelerini Descartes'ın yeni felsefesi karşısında kullanmışsa da, yöntembilimsel olarak Epicuros ile değil, çağdaşı Descartes ile benzeşmektedir. Çünkü deneyimle elde edilen olguları açıklarken modern bilimlerin yöntemlerini kullanmıştır. Hobbes ise duyumların beyinde oluşan maddi hareketler olduğunu ileri sürdü.¹⁹

19 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 171

*"Hobbes, diğer birçoklarıyla birlikte ilineğin, aslında kendisinden tamamen farklı olan, **düşünen öz**nede olduğunu düşünmektedir."*²⁰

*"Hobbes, rastlantının ürünü olarak nesnede bulunan ilinek, yerine sadece öznenin tasarımında bulunan ilinek i koyarak Aris-toteles'in sisteminin ana kusurunu çok iyi bir biçimde düzeltmektedir."*²¹

Elbette ki işin içine öznenin tasarımının girmesi, madde-nin kendisinin belirleyici olduğu bir düzlemden daha çok mad-di süreçlerin ve etkileşimlerin belirleyici olduğu bir düzlemi ön plana alacaktır. Böylelikle duyum, algı gibi düşünmenin elementi sayılabilecek olan faaliyetler aynı zamanda madde ile ilişkinin bir sonucu olarak tezahür edecektir. Böylelikle öznenin arzu, tutku, devamlılık yetisi gibi karakteristik özellikleri de işin içine girecektir. Buradan açık bir biçimde, akıl ile maddenin özne bağla-mında ilişkiye geçmesi sonucunda pragma faaliyeti türeyecektir.

Şüphesiz ki, yeniçağ, pragma kavramı üzerinde yükselir iken, pragmanın temel referans kaynağı, somutlaşmış ve açıklanabilir olan maddi süreçlerdir. Bu haliyle, materyalizm ortaçağda kaybettiği önemi yeniden kazanmaya başlamıştır. Ortaçağın **ga-ye-erek** düşüncesinin karşısında **neden-sonuç** ilişkisine yönelen materyalizm, yine ortaçağın **fatalist** yapısından farklı olarak **de-terminist** niteliktedir.

Bir bakıma **fatalizm**, insanın maruz kaldığı veya aşmasına imkân bulamadığı olayların karşısındaki konumu ve bu konuma sebep olan olaylar silsilesini izah etmeye çalışan bir yaklaşımdı. Fakat bu durum insanın gelecek ile olan ilişkisinde, bir umutsuzluk profili gibi duruyordu. İnsan bu durumun ya kaçınılmaz olduğunu kabul edecek veya bu durumu aşmaya çalışacaktı. Bunu

20 A.g.e. s. 169

21 A.g.e. s. 169

aşabilmenin en temel gerekçesi, kendi konumuna veya kendi varlığı dışındaki diğer varlıklarla olan ilişkisine **hâkim** olmak ve bu sayede geleceğini de kontrol altına almak olacaktır. Böylece insan bir özne olarak kendi dışındaki varlıkları **nesne** kılmak zorundaydı, yani bir özne olarak nesneye hâkim olmalı, onu bilebilmeliydi. Böylece öznenin, (insan) nesnelerle (diğer varlıklar, insan, hayvan, vs.) girdiği ilişkinin varacağı sonuç ise geleceğin ta kendisi olacaktı. Nedenler sonuçları doğuruyorsa, materyalizmin kontrol edilebilir ve tahmin edilebilir determinist doğası, fatalizmin kontrol dışı ve öngörülemez doğasından daha cazip durmaktaydı ve böylece gelecek fikrini fatalist bir öğreti yerine materyalist bir öğreti ile açıklamak daha anlaşılır bir durumdu.

O halde böylelikle **gelecek** kavramı da, insanın kendi geleceğine dair her şeyin belirlenmiş olabileceği fikrine bir karşı duruş olarak, umutsuzluğunu aşacağı bir nokta olarak, nesne-siydi. Artık insanın kendisi bir özne ve planlaması gereken, nedenleri kontrol altına alarak sonucu belirleyeceği olan istikbal ise nesne durumundaydı. Artık istikbal fikri karşısında edilgen bir konumda değildi. Çünkü **gelecek**, yani insanın maruz kaldığı biçimde sonucu belli olan bir **yazgıya** rağmen öngörülemezlik ise onda temel olarak **güvensizlik** kavramını oluşturuyordu. Bu güvensizlik kavramını aşmak için ilk başta fatalizmi yani kaderi fethetmeye bile çalışmışlardı. Bunun için, D'Hollbach'a, göre aldatıcı olan çeşitli büyü ve kehanet sistemleri dahi denemişlerdi. Materyalizm ise zaten bilgiyi, nesne ve duyuma indirgeyip, bilimezciliğe karşı alternatif olabildiği ve bir de bunların yasaya tabi olduğu düşüncesine sahip olduğu için, güvensizlik durumunun arkasındaki nedene yani bilinemez olanın kendisini redde yönelmiştir. Bu sebeple genellikle çoğu materyalist, ilk etapta sosyal hayata ilişkin görüşlerinde, güvensizlik ortamını incelemiş ve buna ait nedenlerin tespitiyle beraber sonuç alınabileceğine dair metodolojileri sebebiyle, güvensizlik kavramını insanların hayatından bertaraf etmeye çalışmıştır. Güvenlik kaygısının en

bilinen filozofu ise hiç şüphesiz 17. yy'daki Thomas Hobbes'tur. Fakat materyalizmin bilinen ilk öncüllerinden olan Epicuro'sun felsefesini de, bir bakıma, güvenlik kaygısı şekillendirmiştir.

"Epicuro'sçu özlemlerden biri güvenliğin kazanılması olacaktır." ²²

Zaten evrenin veya doğanın bir takım yasalarının bulunması ve yasaların zorunluluğu, insanın doğal bir varlık olması hasebi ile doğa ile özdeş olarak oluşturduğu yasalara uyma zorunluluğu, güvenlik kaygısı karşısında çözüm gibi düşünülmektedir. Zaten güvenlik kaygısı ve materyalizm için, 16. 17. ve 18. yy. lardan daha uygun bir gelişim ortamı düşünülemez. Özellikle 18. yy., güvenlik kaygısının, güvenlik hakkını açıklamaya başlayan bir aydınlanma ve insani değer yargılarının belirginleştiği bir faaliyet ağına dönüşmeye başladığı bir çağ haline gelmiştir. Fakat hak kavramı dahi henüz örgütlü ve sistemli bir tutarlılık açıklanmaktan daha az olarak sadece pragma gerekçeleriyle düşünülmektedir. Çünkü 18. yy. bilgi ve bilinç düzeyinin arttığı bir çağ olarak günümüzün bütün referans noktalarını oluştursa bile daha henüz yetersiz dahi sayılabilir. Çünkü doğanın kendisi hakkında çok şey henüz daha açıklığa kavuşmamıştır. Özellikle insani bilimler ve doğa bilimleri arasında alakanın en üst seviyede kurulduğu bu asırda, doğa bilimlerinin aydınlatılması, beşeri bilimlere ve insan haklarına da ivme kazandıracaktır. O sebeple bilinemezin olduğu yerde güvenlik kavramı ve buna ilişkin bilgi düzeyi de eksik kalmaktadır.

D'Hollbach'ın eserini kaleme aldığı bu dönemde, yani 18. Yy'da teknik ve tecrübî faaliyetler, önemli ipuçlarına ve hatta sonuçlara varır iken, bu ipuçları ve sonuçlar, doğanın tamamını tahlil etmek açısından yetersizdi. Bu çağın bilimsel taşıması, sınırlı durumdaki tecrübî sonuçlardan hareketle, ya genellemeler

ile hareket etmek zorunda idi veya ilk verileri bir "kabul" olarak ele alıp bunun üzerinden dedüktif bir sonuca varmak zorundaydı. Ancak bu çağ analitik düşünme biçiminin ivme kazanmaya ve ansiklopedi faaliyeti ile tanıdığımız aydınlanma filozoflarının dedüktivite ile teslim olmayan ilişkilerinin başladığı bir dönemdi. Bu sebeple bir ansiklopedistin dedüktif bir sonuca varması genelde yadsınacak bir durumdur.

Bu sebeple Ansiklopedist düşünürler de, tarih ve aydınlanma kavramı söz konusu olduğunda makul kabuller aramak zorunda kalmıştır. Bu makul kabuller ile dedüktif düşünmeden kaçınmadıkları bir düşünce ile tecrübi faaliyetlerini ve 17. yy felsefesinin kapsamlı doğasını ilişkiye sokmaya çalışmışlardır. Elbette düşünürümüz D'Hollbach'ın da tarih ve aydınlanma fikri ile bilinemezliğe saldırdığı ve bu sebeple ön kabulleri red ettiği sistemi, zorunlu olarak ön kabullere başvurmak zorunda kalıyordu.

Çünkü insanoğlunun cahilliği üzerine bahseder iken, tarihi, bir laboratuvar olarak görmekte, böylece deneyimleme şansı olmadığı her hangi bir öncülü, ön kabul gibi alarak işe başlamak-tadır. Bu ise daha tecrübe edilmemiş veya daha henüz dönemin teknik imkânları sebebi ile tecrübe edilme ihtimali bulunmayan verilere, "ÖYLE" olduğuna inanmak gibi birşeydi. Bu sebeple "Tanrı" anlayışını hedef alan "Doğa Sistemi" isimli eser, tarihi bir laboratuvar gibi gören anlayışına rağmen, ön kabullerden hareket etmektedir, aynı bir "Tanrı" ön kabulü gibi... belki de bu sebeple "Materyalizmin İncili" olarak adlandırılan "Doğa Sistemi" mekanist açıklama tarzı ile fatalizm'in karşısına determinizm olarak yerleşmiştir. Fakat önemli bir fark vardır. Bu fark, fatalist öğretilde, **geleceğin** "Tanrı" tarafından kurgulandığı veya bilindiği bir düzlem, determinist öğretilde, neden sonuççu bir düzlem ile açıklamakta, bundan dolayı öngörüselliği Tanrı tekelinden ve üst bir kutsal ve sorgulanamaz akıldan çıkartarak, sorgulanabilir ve basit

insan aklına indirgemektedir. Yani kaderin cebriyesi, determinizmin zorunluluğuna dönüşmektedir.

Materyalist öğretinin içinde barındırdığı doğa bilimlerine ait yasalılık fikrinin yarattığı **zorunluluk** ilkesi ve beşeri bilimlerle de zorunluluk ve yasalılık fikrinin bir kabulüne dönüşmektedir. Bu sebeple beşeri bilimler için gelecek hakkında öngörde bulunmak ve bunun kesin olduğuna inanmak ise bunun sonucudur. Mesela Marx, kendinden sonraki dönemler için düşünürken, **proleter devrimin** İngiltere’de olmasının kaçınılmazlığından hareket etmiş, bu devrimin öncülerinden zorunlu olarak çıkarsanabileceğini iddia etmiştir. Bunu materyalist öğretiyi kuşatmış olan zorunluluk fikrinden hareketle sistematik olarak düşünmüştür.

Ancak ne var ki, bu tarz bir devrim İngiltere’de hiçbir zaman vücuda gelmemiş, bunun yerine işçi sınıfı yok denecek kadar az olan ve burjuva sınıfı dahi belli belirsiz bulunan Rusya’da gerçekleşmiştir. Marks’ın orijinal cümleleri ile zorunluluk sonucu öngörüselsel olarak, İngiltere Devrimi şöyle mümkündü;

“İngiliz işçi sınıfı için genel oy kullanma hakkı ve siyasi iktidar aynışeyi ifade eder. Proletarya nüfusun çoğunluğunu teşkil etmektedir. İngiltere’de genel oy hakkının kazanılması, Kıta Avrupa’sında sosyalist diye adlandırılan herhangi bir vasıttan çok daha fazla bir ilerleme, yani sosyalizme doğru bir ilerleme teşkil edecek; genel oy hakkının kazanılmasının kaçınılmaz sonucu, işçi sınıfının politik hegemonyası olacaktır.”²³

Esasen Marks, yukarıdaki alıntıda bahsedilen düşünceleri, istatistikî bir analiz sonucu, söylemiştir. Fakat istatistiğin en önemli detayı, **muhtemel** olandan hareket etmesidir. Bu ise bir

bakıma ihtimalcilik (probabilizm)²⁴ olarak değerlendirilir. Ancak Marks'ın keskin ve kesin görüşleri, belirleyici derecede öngörüseldir. Böylece, günümüzde, ardıllarının iddia ettiği üzere, o, ihtimalden bahsetmeyip, kendince, açık ve kesin bir kanaatte bulunmuştur. Bu tez, mekanik ve diyalektik materyalistlerin, zorunluluk ve belirlenimcilik ilkeleri hasebi ile ihtimalciliği ya açıkça red ettiğine, veya onu önemsemeyecek tarzda ele aldığına, zorunluluğu yeterince açıklayarak, işaret etmektedir.

Biz fatalizmin karşısına determinizmin yerleştiği bir başka yapıyı da Spinoza'da (1632-1677) görmekteyiz. Spinoza'da da determinizm, kendiliğinden (self-determinizm) mevcuttur. Aynı düşünürümüz gibi bir doğa resmetmesi ve determinizmi kullanması, Spinoza'yı özellikle kendi çağında ve sonraki dönemlerde materyalist ve ateist olduğu iddialarına maruz bırakmıştır. Hala daha günümüzde Spinoza, materyalist bir filozof olarak okutulmaktadır. Hâlbuki bilinmeyen sonsuz sayıda **sıfatlardan** (attributu) bahseden ve bunların sonsuzluğunun önemle altını çizen,²⁵ ayrıca sonsuz sayıda attributunun hiç bilinmeyeceğinden dem vuran ve sadece iki bilinen **sıfatı yani Natura Naturans ve Natura Naturatayı** "yaratan doğa ve yaratılan doğa" olarak resmeden bir filozofa materyalizm yüklememesi ise sanki anlamsız gibidir. Çünkü bu iki sıfatın dışında sonsuz sayıda attributu vardır bunlar hem bilnemez, hem de transandantal olarak doğaya aşkındır. Materyalizmin baş etmeye çalıştığı bilinemezlik, Spinoza'nın doğrudan ontik açıklamasıyken bunun sebebini de attributların transandantal oluşuna bağlaması, materyalizmin aşkinci öğretiler karşısında verdiği mücadeleyi yok saymak anlamına gelmektedir. Çünkü bilinmeyen sıfatlar doğa-dışıdır ve doğa bilinebilir olanın nesnesidir. Bu sebeple Spinoza'nın bir materyalist gibi ele alınması çok doğru bir yaklaşım olarak görünmemekte-

24 BOLAY, Süleyman Hayri, "Felsefi Doktrinler Sözlüğü" Akçağ yay. 5. bas. Ankara

25 SPİNOZA, "Ethica", çev. Hilmi Ziya ÜLKEN, M.E.B. 1965, İstanbul s.4 tanım 6

dir. Bu noktaları daha sonra D'Hollbach öncesi görüşleri resmederken, kısaca, ele alacağız.

D'Hollbach'ın, materyalizmi ele alış tarzı, felsefe tarihçileri, özellikle de Lange tarafından, eski çağları aşamadığı veya fazlası olamadığı düşüncesi ile eleştirilir. Hatta metodolojisinin dahi, Antik Yunan metodolojisinden farklı olmadığı düşüncesi söz konusudur. Fakat düşünürümüzün metinleri dikkatle incelenecek olursa anlatım diline, görgüye, tecrübeye verdiği önem sinmiştir ve mantıksal bir çıkarım dahi ancak görgünün ipuçları neticesinde haklılık kazanabilmektedir. Zaten ontolojik ve epistemolojik sistemine akıldan önce maddeyi yerleştirmek, tecrübe ile işbirliği yapmayı zaruri kılacaktır. Lakin Antik Yunan metinlerini aşamadığı fikri ile eleştirilen düşünürümüzü daha iyi kavrayabilmek için materyalizmin tarihî seyrine bakmak yerinde olacaktır.

Materyalizm, tarih içerisindeki seyrinde, ilk önce iki temeli referans alarak yoluna devam edecektir. **Değişim ve hareket** iki temel başvuru referansıdır. Değişim kavramının varlığı ve yokluğu arasında ki tartışma, materyalizmin günümüze kadar geçirdiği evrelerin ilk başlangıcı olarak düşünülebilir. Hatırlayacak olursak “var, vardır” eksenini ile Parmenides'te başlayan iddia, değişimin bir inkârı olarak karşımıza çıkmakta idi. **Değişim** fikrinin **hareket** kavramını zorunlu kılması, bir takım paradokslar meydana getirmekteydi. Bu paradokslardan en önemlisi ise, hareketin imkânını, **boşluk** fikri ile açıklamaktı, boşluk kavramı, bir bakıma **yokluk** olarak düşünülebilirdi. Böylece ortaya “yokluğun var olduğu” fikri çıkmaktaydı. Her şeyin bir zıttı olabileceği düşüncesiyle beraber, bunun zıttı olarak “varlığın da yok olabileceği” olması lazım gelmekteydi. İşte bu sebep ile Parmenides, “var, vardır” derken en büyük itirazını, değişim sebebi ile hareket, hareket sebebi ile boşluk, boşluk sebebi ile yokluk kavramına karşı sergileyecektir.

Dikkat edecek olursak, Herakleitos'un değişim kavramına karşı sergilenen bu itiraza karşılık olarak Demokritos, boşluk fikrini kabul ederek işe başlayacaktır.²⁶ Çünkü mevcut dönemin şartlarında, hareket kavramı, kendisine imkân vermesi açısından, boşluk kavramı düşünülmeksizin açıklanamıyordu. Böylece birbiri ile uzlaşmaz durumda bulunan nihilist ve materyalist düşünceler iç içe geçmişti ve bu durum uzun bir süreç içerisinde materyalizmin tutarsızlığı olarak eleştirildi. D'Hollbach'ı da rahatsız edecek olan bu duruma en tutarlı açıklama ise, kendisinden bir asır önceki, Thomas Hobbes'un cisimci materyalizmi ile gelmiştir.²⁷ Hareket kavramı, boşluğa gerek kalmaksızın, her madde-nin aynı anda yer değiştirmesi ve bu şekilde birbirlerinin yerini alması ile açıklanmıştır. Böylece fiziksel süreç ve fiziki madde, açıklamanın temeline yerleşmiştir. Anlaşıyor ki materyalizm tarih içerisindeki serüveninde, fiziksel verilerin gelişmesine bağlı olarak ivme kazanmıştır. Fakat akılsal durumun yani düşüncenin fiziki boyuta yerleştirilme çabası karşımızda ya kaba bir materyalizm görünüşe getirmiş veya bu durum diyalektik vasıtası ile aşılma çalışmıştır.

Diğer yandan bütünlük fikri, bölünmenin de karşındaydı, fakat Demokritos, sistemini açıklarken bölünemeyen en küçük parçacıktan, **atom**dan hareket etmekteydi. Nihilo bir duruma, hareketi ve boşluğu kabul ederek düşen Demokritos, düştüğü durumun farkında olduğundan dolayı, bunu sonlu düşünme eğilimi göstermiş, en azından "varlığın arkhesi bölünemeyen en

26 ARSLAN, Ahmet, "İlkçağ Felsefe Tarihi I", Ege Ün., Bornova 1995, s.174-175

27 Burada Cisimci anlayıştan kastımız, maddi alemin tek ve bütün bir gerçeklik olarak kabul edilmesidir. Burada bu düşünceyi monist olarak adlandırmamızın sebebi ise, monist materyalizmin iki tarzda neşredilmesidir. Bu tarzlar **vitalist** ve **diyalektik** materyalizmdir. Hobbes evreni bütün tasvir etmekle birlikte, ona bir canlılık yüklemiyor ve ya maddenin temelinde ateş gibi bir şey tasarlamıyordu, diğer yandan diyalektik bir materyalizme de sahip değildi. Monist Materyalizm için Bkz. - BOLAY, S. Hayri, "Felsefi Doktrinler Sözlüğü" Akçağ yay. 5. bas. Ankara 1990, s. 162

küçük parçacık yani atomdur”²⁸ demiştir. D’Hollbach ise, boşluk fikrine temelden karşı çıkmaktadır. Çünkü boşluk deneyimlenemez bir şeydir. Yani duyumsanamaz. Bilhassa boşluk yokluktur ve yokluğu varlık olarak resmetmek reel ilkelerle çelişmek demektir. D’Hollbach realizmden kopmayı felaket olarak görmektedir.

Antik dünyanın “Ex Nihilo Nihil Ex” yani “hiçten hiç çıkar” biçimindeki düşüncesi sebebiyle varlık alanına dair tanımlanan her şeyi hiçlikten kurtarmanın biricik yolu madde ile ilişkiye sokmak veya tanımlamak anlamına gelmektedir.

Ancak, 18.yy. da Tanrının kendisini de madde ile açıklamak eğilimi, deneyim alanının dışında bir şey olacağından dolayı tutarsızlık olarak görülmeye başlanmıştı. Sonuçta sistem içerisinde bir Tanrı betimleme çabası önemini kaybetmeye başlamıştı²⁹ ve materyalist açıklamaların etkisini ya Tanrıyı akılsal olarak yeniden betimleyen deizmde veya Tanrıyı apaçık bir biçimde yok sayan ateizmde görmekteyiz.

48

19.yüzyılda önceki çağlara ait atom teorisi köklü ve büyük bir değişikliğe uğradı. Deneyim ve teknolojinin gelişmesi bu köklü değişimde büyük bir etkendi. Gene, maddenin atomlara bölündüğü, atomların da birbirlerini çeken çok katı parçacıklar olduğu düşünülüyordu. Zaten çekim yasası etkin olmaksızın fiziki bir tasarım, yani materyalizm mümkün olamazdı. Ancak sonunda Yunanlıların Antik ve İptida teorisi terkedilmişti ve bu atomlar, artık pürüzsüz ya da çengel biçiminde kabul edilmiyordu, ama nüfuz edilmez, bölünmez olduklarını ve birbirlerine karşı bir çekim hareketine tutulmuş bulundukları savunusu ve bunu ispat çalışmaları devam ediyordu. Netice itibarı ile elde Newton’un sağlam ve kuşkuya yer bırakmayan **gravitasyon** (yerçekimi yasası) fikri vardı. Böylece mekanik nedenselliğin imkânı, fiziksel olarak apaçıktı.

28 ARSLAN, Ahmet, “İlkçağ Felsefe Tarihi 1”, Ege Ün., Bornova 1995, s.174-175

29 Gerçi maddi bir Tanrı fikri, Haeckel’le birlikte D’Hollbach sonrası dönemde de önemli olduğunu hissettirmişti.

Bugünün fizik dünya görüşleri, atomun kendisine ulaşmaz ve parçalanamaz (yani bölünmez) madde zerresi olmadığına dair kanıtlarını yarım asırdır ortaya koyuyor. Önce atom yüksüz nötron, pozitif yüklü proton ve negatif yüklü elektrondan müteşekkil olarak nötron ve protonun etrafında hareketli elektronlar ile oluşmaktaydı. Daha sonra bunun da altında quarklar olduğu fikrine kadar ulaşıldı. Fakat genel manada ve en yaygın kabulüyle atomun kendisi nötr (yüksüz) ise de, elektronlar ve çekirdek bir elektrik yükü ile yüklüdür, ama çekirdeğin pozitif yükü, elektronların taşıdığı negatif yüklerin toplamına eşittir. Madde, bu atomlardan oluşmuş bir kütledir ve kendisi üzerinde etkiye bir dirençle karşı koyuyorsa, bu kendisini oluşturan parçacıkların hareketi nedeniyledir.

Maddenin elektriğe ilişkin özelliklerinin bulunuşu, özellikle elektronların keşfedilmesi, 20. yüzyılın başında, idealistlerin, bizzat maddenin varlığına karşı bir saldırıya geçmelerine yol açtı. Şöyle iddia ediyorlardı: "Elektronda maddi olan hiçbir şey yoktur. Elektron, hareket halindeki elektrik yükünden fazla bir şey değildir. Peki, negatif yükte madde yoksa pozitif çekirdekte neden olsun? Madde yok olmuştur. Madde yerine yalnızca enerji vardır."³⁰

Lenin ise, Materyalizm ve Ampiryokritisizm'de (bölüm V) enerji ile maddenin birbirinden ayrılmaz şeyler olduklarını gösterme çabasına düşmüş, bunların da, yani enerjinin kökeninde de, madde olarak düşünülmesi gerekliliğini sergilemeye çalışmıştır. Böylece madde bir bakıma enerjinin varoluşsal bir öncülü olarak ele alınmıştır.

Maddecilik özellikle, düalist ve tinselci görüşler karşısında gelişmiştir. Bunların ilkinden daha çok tekçi özelliğiyle, ikincisinden ise idealizme karşı gerçekçilik iddiasındaki özelliğiyle ayrılır. Düalizmdeki apayrı ve birbirine indirgenemeyecek iki varlık gö-

30 POLİTZER, George, "Felsefenin Başlangıç İlkeleri", Çev. Eriş yay. Sol Yay.

rüşüne karşı maddecilik, varlığın en temelde tek bir biçimi olduğunu ileri sürer. Mesela Parmenides'in varlığı ikici düşünmeme fikrinin temelinde, bir şeyin ancak kendisi olduğu yani özdeşlik fikri hâkimdir. Sonuç itibarı bir şeyin ancak kendisi ile özdeş olduğu fikri bir şeyi gerçeklik kabul ederken, ona ilişkin bir şeyi de yansıma kabul edecektir. Eğer gerçekliğimiz madde ise zihinsel tüm ide veya süreçler ise yansıma olacaktır. Buna göre, düşünsel ya da zihinsel denen olgular ya maddi olguların karmaşık biçimleridir ya da varlıkların temellerindeki yapıya indirgenerek açıklanabilir.

Tinselci ve idealist görüşler karşısında da maddecilik düşünsel ya da zihinsel olguların kendi başlarına var olmadıklarını, görünürdeki var oluşlarının ise onları olanaklı kılan maddi bir temel üzerinde açıklanabileceğini öne sürer. Ruh-beden ya da düşünce-madde ayrımının aldatıcı olduğunu³¹ bu iki varlık türünün gerçekte tek bir maddi temelin iki farklı görünüşü olduğunu yani, numen ve fenomen yerine iki farklı biçimde tezahür eden sadece duyumsanabilen, görünebilen veya somut olanın bulunduğunu savunur ki, bu bize, Spinoza ile Haeckel'i hatırlatmaktadır.

Maddecilik tarih ve toplum gibi insana ilişkin varlık alanlarının açıklanmasında bunlara bir "amaç", "erek", ya da "hedef" atfetmek yerine, maddi bir temele dayanan nedenlere başvurmayı öngörür. Bu yaklaşıma göre insanların toplum ve tarih içinde ürettikleri düşünce içerikliymiş gibi görünen olgular vardır, ama bunlar tek başlarına ne ortaya çıkabilirler, ne de bu alanlarda etkili olabilirler. Bunları hem ortaya çıkaran, hem de etkiliymiş gibi görünmelerini sağlayan maddi ve somut nedenler vardır. Bu nedenler, tarihsel ve toplumsal değişimlere yol açan asıl etkidir. Düşünsel içerikli olgular ancak bu asıl etkene, yani eseri oluşturan nedene, başvurularak açıklanabilir. Mesela "İstanbul'un fet-

31 D'HOLLBACH, Paul Henry, *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, trans. H.D. ROBINSON 1868 Volume s.58

hi” meselesini büyüme ve güçlü bir devlet olma arzusu yönünde değerlendirirsek, tarihsel bu kavrama teleoloji yüklemiş oluruz. Fakat İstanbul’daki mevcut Bizans’ın sınırlar arasında sıkışması ve ekonomik yollar üzerinde bir tehdit gibi durduğundan bu sebeple alınışının kaçınılmaz olduğundan hareket edersek tarihin bu kavramına mekanizmi, sosyal bilimsel açıdan, hem uygulamış hem de yüklemiş oluruz. Bu durumda aklın bir niteliği gibi düşünülen ve bu yüklemenin reddi için çaba sarfeden materyalizm, arzulamadığı bu durumun içine, farkında olmaksızın düşmüştür.

Çünkü gelecekteki herhangi bir durumun kaçınılmazlığından da aynı tarzda ve oranda hareket etmiş olmaktayız ve gelecekteki durum, daha henüz **kuvve** olmaktan öteye başka bir şey olmamıştır.

Materyalizm, psikoloji gibi bireylerin zihinsel süreçlerini inceleyen bilgi dallarında da, örneğin duygu, düşünce, amaç koyma ve yönelmelerin nedenlerini, bunların temelinde yatan organik ve fizyolojik maddi süreçlerde arar. Buna göre, insanın belirli bir düşünceye sahip olması, bedenindeki en yalın fizyolojik süreçlerden beyindeki elektromagnetik etkinliğe kadar bir dizi, maddi etmenin sonucudur. Zihinsel süreçlerin temelinde yatan maddi süreçler yeterince anlaşılırsa, zihin de anlaşılmış olacaktır. Sonuçta *“elem, haz, düşünce, ihtiras, karar gibi olayları, beynin ve sinir sisteminin iç salgı bezlerinin faaliyetleriyle izah eder”*³² veya bütün bu soyut kavramların maddi bir determinasyon sonucu belirlendiğini düşünür. Mesela düşünürümüz D’Hollbach da toplumsal psikolojinin temelinde **korku** ögesini yerleştirmekte ve bunun nedeni olarak Tanrı’nın kendisinden önce yeryüzündeki temsilcilerini (rahipler) görmektedir.

32 BOLAY, S. Hayri, “*Felsefi Doktrinler Sözlüğü*” Akçağ yay. 5. bas. Ankara 1990, s. 165

“Yerine getirdikleri görevden ya da ileri sürdükleri öğretilerden şüphe etmeye kalkışacak olan küstahları, öfkelenmiş olan tanrılarının vereceği cezaların doğurduğu korkuyla tir tir titrettiler.”³³

Materyalizm 19. yüzyılda doğa bilimlerindeki önemli gelişmeler sonucu yeniden güçlendi. Özellikle Darwin’in biyolojide yarattığı devrim, doğal düzene ilişkin, görünürdeki kanıtların tümüyle nedensel temellere dayanılarak açıklanabileceği fikrini oluşturdu.

20. yüzyılda modern fizikte görülen devrim niteliğindeki gelişmeler nedensel temellere dayalı yaklaşımları sarsarken, katı ve bölünmez maddi temel sayılan “atom” düşüncesinin de sorgulanmasına yol açtı. Bunun sonucunda maddecilik tartışması daha çok bilimsel yöntem ve uygulamalar açısından sürdü. Fizikteki gelişmeler nedeniyle madde kavramı gittikçe daha az açıklayıcı ve anlaşılır olmaya başladı.

52

Materyalizm geçirdiği evreler sonucunda, bilimsel sonuçlarla tutarlı bir uyum sergilemek adına, çeşitli niteliklerle kışımıza çıkmaktadır. Materyalizmin fiziki süreçler üzerinde yükselen verileri ve maddeyi ön plana alması ile beraber kazandığı **mekanik** hüviyet, sosyal bilimler ve akıl söz konusu olduğunda tutarlılığını kaybedebiliyordu. Bu sebeple materyalizm tarih ve akıl konularına yaklaşırken mekanist neden sonuç ilişkisini dolaıymak zorunda kalmış ve mekanizmin dolaysızlığının sebep olduğu çelişkileri aşmak için diyalektiğe başvurmuştur.

Bu sebeple burada materyalizme kısaca değinmişken, **diyalektik**, **mekanik** ve **tarihsel**, materyalizm hakkında da kısaca bilgi vermekte fayda bulunmaktadır.

33 DİDEROT&D’ALEMBERT, ‘Ansiklopedi Ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü’ Çev. Selahattin HİLAV, Cogito, yky İstanbul, s. 252 (rahipler)

1.3. MEKANİK MATERYALİZM

Felsefenin en önemli sorusu özellikle modernite ekseninde ve Descartes sonrasında, düşünme ve var olma arasında açıklanması gereken bağıntıyı ortaya koymak üzerinedir. Bu durum, düşünmenin açıklanması gereken bir alan arayışı anlamına gelir ki, bu alan ise **ruh** kavramı ile açıklanabilir, var olabilme koşulunun süreçleri ve sahası ise **doğa** ile anlaşılabacağı için varlık olma sahası ise doğa olarak açıklanabilir bir durum kazanmıştır. Böylece bu soru ruhun doğa ile olan ilişkisini anlamamızı, tanımlamamızı sağlar. Özellikle ortaçağda üstünde pratik yapılan, tartışılan ve incelenen bu konu ile asıl ifade edilmek istenen, hangisinin önceliğe sahip olduğu sorunuydu. Ruh mu yoksa doğa mı? İşin içine kilise de girdiğinde, soru şu şekli almıştır:

Dünyayı Tanrı mı yarattı yoksa dünya sonsuz bir varoluş içinde miydi? Dünyayı devam ede gelen bir varoluş ekseninde düşünmek, madde ve maddelerin birbiri ile ilişkisinden, karışımından, bileşiminden mürekkep, değişimli ve devinimli bir evren tasavvuru içinde bulunmaktı. Bu durumu, **Olumsuzsalığın** sebep olacağı imkânlar çeşitliliği ve öngörüsüzlükten, ayrıca **rastlantısallığın** çıkmazından ve keyfiyetinden kurtarmak için, bunun, bir takım yasalara tabi olduğu ve bu yasaların ise doğal olduğu fikri ön plandaydı.³⁴

34 Gerçi olumsuzsalık kelimesine karşılık olarak, Bedia Akarsu tarafından kullanılan CONTINGENCE kelimesi, S.H. BOLAY'ın da işaret ettiği üzere aynı zamanda OLAĞAN kelimesi ile karşılanmaktadır. **Olağan** kelimesini **mümkün** ile beraber düşünmekteyiz. Fakat **olağan** kelimesinin, **sıradan** kelimesi ile olan ilişkisini hesaba katarsak, olağan kelimesi **doğal** olanı karşılıyor bir duruma dönüşebilmektedir. Böylece **zorunluluğun** doğallığından hareket edenlerin karşısında olumsuzsalığın da yani BOLAY'ın da kullandığı kavram olan **zorunsuzluğun** da doğal olduğu fikri, ön plana çıkmaktadır. **Contingence** kelimesinin olumsuzsalık ile tarifinin zorluğuna işaret eden S.H.Bolay, **zorunsuzluk** kavramını, **olumsallık** yerine tercih etmekte ve bunun sebebini açıklamaktadır. Zaten materyalizmin sebep olduğu realizmin **zorunluluğuna** karşı idealizmin **zorunsuzluğu** bu karşıtlığı daha iyi dile getirmektedir. Bkz. BOLAY, S:Hayri, "E. Botroux'da Zorunsuzluk Doktrini" M.E. B. Yay. İstanbul 1989 s. 7-8-9

Bu durum değişim ve devinimin gerçekleşmesinin arkasında bulunan temel nitelikti ve böylece karşımızda fiziksel devinimden, biyolojik evrimden, kimyasal terkipten oluşmuş bir **süreç** vardı. Doğa bilimsel bir gelişim evresi bilgi süreçlerinin her noktasına kendisini yerleştirmekteydi. **Mekanizm**, her fiziksel sürecin birbiri ile ilişkilenmesinin neden sonuççu bir açıklamasıydı.

Mekanik açıklama tarzı, varlıkbilimin kendisinde yöntem-bilimsel bir tarz olarak düşünülebilir. Sonucun kendisini neden olarak gören teleoloji anlayışının karşısında nedeni **neden**, sonucu da **sonuç** olarak görme iddiasındadır. Örneğin; eğitim fakültesine gitmek bir neden, öğretmen olmak ise bir sonuçtur. Eğer "neden eğitim fakültesine gidiyorsun?" diye bir soru sorulduğunda, "öğretmen olmak için" diye bir cevap verilirse, bu cevap ereksel bir durumu ortaya koyar nitelikte, sonucu, nedene çevirecektir. Hâlbuki "niçin eğitim fakültesine gidiyorsun?" sorusuna "burayı kazandığım için cevabı verildiğinde mekanik bir açıklama tarzı sergilenecektir ki³⁵ bu, nedenin sonuçtan önce geldiği anlamı ile bizi buluştururken, mekanizm, tam da bu iddiada olduğunu belirtecektir. Fakat mekanizmin içinde barındırdığı **zorunluluk** (necessity) ve **nedensellik** (casuality) her şeyin bir süreç içerisinde geliştiğine hükmederken ve bunun sonucu her şeyin bir belirlenim (determinism) altında olduğunu düşünürken³⁶, tezin içerisinde de belirtildiği üzere kaba ve askıda durmaktaydı. Bu sebeple materyalizmin, en azından aklın önemi de ihmal edilmeksizin, farklı tarzda ele alınması elzemdi ve tam da burada felsefenin kadim dostu **diyalektik** devreye girecektir.

35 Bu örnek Prof. Dr. Ahmet ARSLAN tarafından 1999 yılında ders anlatırken verilmiş bir örnektir.

36 D'HOLLBACH, Paul Henry, *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, trans. H.D. ROBINSON 1868 Vol. 1 s. 28-29

Gerçi mekanik anlayışın içerisinde, süreç kavramını düşünmek, oluş kavramının, mekanist bir nitelikte seyrettiğini düşünmekle eşdeğerdir.

Bazı fiziki ve felsefi görüşler, **oluş** kavramının **mekanik** olarak değil, **dinamik** olarak görülmesi gerektiğini düşünür. **Mekanik** olan herhangi iki şey arasındaki nedensellik ilişkisi iken, **dinamik** olan ise bir şeyin kendi içinde iki farklı sürecini açıklayan nedensellik meselesidir. Çünkü süreç kavramı, değişimin kendisi ile beraber düşünülmeliyse, hareket kavramı olmaksızın bir açıklama getirilemez. Böylece hareket ve değişim, **oluş** kavramını refere eder bir duruma gelecektir. Fakat burada dikkatli davranıp şöyle düşünmek gereklidir. Mekanizm kavramı zaten iki sacayağı olmadan düşünülemez. Bu sacayakları ise **dinamik** ve **statik** kavramlarıdır.

Dinamik kavramı, varlığın, kendi kütlesi ile beraber hareketini, süreç içerisinde ortaya koymasına, statik kavramı ise kütlenin çekim yasaları ile birlikte konumuna işaret eder. Dinamizmde, hareket, bariz bir şekilde karşımıza çıkar. Kütle (m), hız (v), yükseklik (h), yerçekimi (g) ise varlığın hareket halinde olmağını yani dinamizmin kinetik durumunu ($1/2.m.v.v$) gösterir. Statikliğini yani durağanlığını ise ($m.g.h$) gösterecektir. Böylece oluş kavramının kendisini mekanist açıklama tarzından dinamizme yönlendirmek yetmemiştir. D'Hollbach, bu noktada dikkatli davranarak, durağanlığında hareket halinde olmaklıkla eşdeğer olduğunu bildirmiştir. Mesela fizikçilerin **nisus** olarak adlandırdığı durağanlık durumunun dahi esasen bir hareketlilik olduğunu, ağır bir duran taşın altına elimizi koyduğumuzda, elimize karşı bir baskının olmasını hareket olmaksızın açıklanamayacağını belirtir.³⁷ Bu konuya kendi düşüncelerini ele alırken değinmekteyiz.

37 D'HOLLBACH, Paul Henry, *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, trans. H.D. ROBINSON 1868 Volume 1 s. 18

Sonuç itibarı ile **mekanizm**, varlığın kendine ait hali (hareketli ya da hareketsiz, ama temelde değişimli ve hareketli) refere eder. Bu durumda mekanik materyalizmin içerisinde incelediğimiz D'Hollbach'ta, açık bir biçimde, **dinamizm** görünüşe gelmektedir. Yani mekanizm ve dinamizm çelişmesine rağmen, D'Hollbach'ın mekanik materyalizmi, sırf maddenin atıllığını kabul etmemesi açısından dinamik bir özellik kazanmaktadır.³⁸ Yani söylediklerimizi bir parça sadeleştirecek olursak her **madde**, kütlesi oranınca bir kuvvete sahiptir. Madde ile kuvvet D'Hollbach'ta birlikte düşünülmektedir.

Madde ve kuvvet fikrinin birlikte düşünülmesinin sebebi, Marks'a göre, **Canlı Biliminin** yeterince gelişmemiş olmasıdır. Çünkü canlı bilimi statik bir düşünce biçimi yerine dinamik bir düşünme biçimini zorunlu kılıyordu. Ayrıca herhangi bir şeyi zıttı ile ele alabilmek ve sonuçlarını algılayabilmek bir tecrübe meselesiydi ve canlı bilimi bu konuda müsaitti. Sadece madde ve fizik düzleminden hareket ise sığ görünüyordu. Bu sebeple materyalizm kaba ve basit bir düzlemdedir. Canlı biliminin gelişmemiş olmasının sonucu olarak, D'Hollbach kendi döneminde hakim olan **soyutlama** fikrinden kurtulamamıştır. Hâlbuki D'Hollbach'tan bir sonraki yüzyılın materyalizminde etkin bir isim olan Büchner (1824-1889), ısrarla klasik bir materyalistti ve diyalektik materyalizme karşı keskin bir duruş sergiliyordu. Diyalektik materyalizmin sebep olduğu çıkarımcı düşünceyi reddeden Büchner, **duyum** (hal) ve **tecrübe** (geçmiş) dışındakilerin bilinemeyeceğinden bahseder. Ayrıca Büchner'in çağdaşı sayabileceğimiz Haeckel'de (1834-1919) diyalektik materyalizm yerine kaba ve birci materyalizmi savunmaktaydı. Haeckel'in bu düşüncelerinin temelinde D'Hollbachçı etki vardı. Çünkü D'Hollbach ise, kaleme almış olduğu "Doğa Sistemi" isimli eserin bir din ha-

38 Mekanizm ve dinamizm arasındaki fark için Bkz., BOLAY, S. Hayri, "Felsefi Doktrinler Sözlüğü" Akçağ yay. 5. bas. Ankara 1990, s.49

line dönüşmesi arzusundaydı, çünkü insanlığın bir din fikrinden kopamayacağı şuuru ile hareket ediyordu. Haeckel'de, D'Hollbach'ın pek arzuladığı bu fikri daha ileri götürmüş ve insanlığa yeni bir tabiat dini önermiştir.³⁹

Mekanik materyalizm, açıktır ki, kuvvet ve madde fikri üzerinde tezahür eden ve tek gerçekliğin madde ve bileşimlerinin olduğunu ileri süren, ayrıca öncesizlik ve sonrasızlığı maddeye izafi eden bir görüştür. Mekanik materyalizm içinde barındırdığı neden sonuçcu yaklaşımı sebebi ile zorunluluk düşüncesi ile hep iç içe düşünülmüştür ve zorunluluk düşüncesinin ise ratlantısallığa veya tesadüfe imkan tanımaması bilinir bir durumdur. Halbuki Büchner'in rastlantısallığa imkan tanıyan düşüncesi karşımıza farklı bir materyalizm çıkarmıştır. Kuvvet ve madde arasında gerçekleşen ilişki ve bağıntıyı ise onun gerçekleşme hızının zamana oranıyla beraber bir arada düşünme eğilimi, yani modern fiziğin ihtimallere eğilen doğasına da hassasiyet gösterme durumu göstermektedir. Bu sebep ile süre ve süreç kavramı nedenselliği açıklayan bir noktaya dönüşmeye başlamıştır. Elbette ki biz burada bütün mekanik materyalistleri inceleyemeyeceğiz. Fakat mekanik materyalizmin yani klasik görüşlerin daha iyi anlaşılması için Büchner ve Haeckel'e küçük de olsa bir yer ayırmakta fayda görüyoruz.

1.3.a BÜCHNER'Cİ MATERYALİZM

Büchner, madde ve kuvveti iç içe düşünülmüştür. Bu ikisi ancak bir arada bulunur ve hatta birbirleri ile bir ve aynıdır.⁴⁰ Bu da gerçekliğin ta kendisidir. Lakin bu düşünce dikkat ederseniz eğër, "F=m.a" formülasyonu ve kuvvet tanımlaması ile çelişmek-

39 BOLAY, S. Hayri, "Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi" Akçağ Yay. 4. bas. Ankara, 1995 s.150

40 BOLAY, S. Hayri, "Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi" Akçağ Yay. 4. bas. Ankara, 1995 s.118

tedir. Çünkü Büchner'in bahsettiği iddiada $F=m$ olarak anlaşılmaktadır. Büchner'in düşündüğü fizik kuramlarının temelinde maddenin kendi içinde bağıl olarak bulunan kuvvetin, maddeye denk olduğu öğretisi vardı ki, bu durum zaten nisus olarak açıklanmaktaydı. Nisus kavramı kısaca kuvvetin maddede bulunma haliydi. Mesela taşın altına elimizi koyduğumuzda taş, bu eli, hareketsiz olduğu halde ezme eğilimi gösterecektir. İşte bu durum nisus olarak değerlendirilmekte olup gözden kaçırdığı husus ivme meselesidir. Yani kuvvet kütlenin ivme ile çarpımıdır. Haliyle ivme göz ardı edilince, taşın hareketsizken dahi ezme eylemi gösterebilme durumunun yerçekimi ivmesi olduğu gözden kaçabiliyor. Bu sebeple basit ve kaba bir materyalizm eksenini olarak Büchner **nisus** kavramı ile ilgili olarak D'Hollbach'la birbirine yakın düşünceleri paylaşmaktaydı. İleriki bölümlerde değindiğimiz üzere, D'Hollbach'ın hareketsiz taş örneğine benzer bir örneği de Büchner vermektedir.

58

*"Bir parça kurşun kendisini tutan el üzerine bir tazyik yapar. Bu tazyik, arzadaki çekim kuvveti dolayısıyladır ki bize ağırlık hissi verir."*⁴¹

Sonuç itibari ile kuvvet, kaynağı olmaksızın izah edilemez ve kaynağı maddedir. Büchner kuvvetin, maddenin temeli olan atomların hareketi sonucunda oluştuğunu düşünmektedir. Yani yerçekimi ivmesi veya herhangi bir hızın zamana oranı yerine, kendi içinde bir devinimi atom sebebiyle gerçekleştiren maddenin kütlesine denk bir kuvvet olduğu fikri ağır basıyordu. Kuvvet madde ile eş zamanlı ve açıklanabilir bir denkliktir. Bu açıdan, burada Büchner'in, kuvveti, madde yaratımı olarak görmediği apaçıktır. Yani burada hiyerarşik bir determinizm yoktur. Neden ve sonuç içiçe geçmiş hatta bir bakıma ortadan kalkmıştır. Çünkü iki ayrı kavram özde bir ve aynı şeydir. Böylece ikisini bir arada düşünmemek neden-sonuççu bir anlayışın öncelik ve sonralığı-

nı, ortadan kaldırdığı gibi, sebep-sonuççu bir anlayışı da ortadan kaldıracaktır. Yani birisinden birine yaratıcılık yüklemek, hem bu kavramların ezeli ve ebedi olmaklığını sınırlandıracak hem de yaratıcılık yüklenmiş olanı aşkın bir noktaya taşımak olacaktır ki, bu metafizik bir şeye dönüşme riski taşımaktadır. İşte bu noktaya kadar D'Hollbach'la aynı düşünceleri paylaşan Büchner, bu noktada D'Hollbach'tan ayrılmaktadır. Çünkü D'Hollbach, insanların zihnindeki metafizik ilke ile savaşmak için, maddeye ait görüşlerin bir inanca yani metafizik bir ilkeye dönüşmesini arzulamaktadır. Hatta bu sebeple materyalizmi din gibi anlatma yolunu seçmiş ve inançtan metoduyla gerçekleşen bir akıl yürütmenin ürünü olan **metafizik** yerine bilgi metoduyla gerçekleşen bir akıl yürütmenin ürünü olan **metafizik** inşa etmek istemiştir. Her ne kadar bilgi olmasa da, bilgi metodolojisi ile çıkarım yapmak imkanı mümkündür.

Fakat Büchner de maddeye ilişkin olarak onun sonsuza kadar bilinemeyeceğini iddia ederken, madde üzerine verdiği her bilgi ise bu bilinemezlikten ötürü, bir inanç durumuna dönüşmektedir ki, Büchner metafizik bir duruma düşme çekincesi yaşar iken, maddeye metafizik bir özelliği yüklemiş olmaktadır.

D'Hollbach insanların zihnindeki metafizik eğilimin farkındadır ve bu eğilim karşısında bazen şiddetli bir savaş arzusu, bazen de bu eğilimin gücü karşısında mağlubiyet hissi duyar. Fakat şurası kesindir ki Descartes'ın, insan zihninde bir töz olarak kabul ettiği Tanrı fikrini, o da, biraz daha farklı ele alarak, metafizik eğilim olarak adlandırmaktadır. Büchner böyle bir fikrin insanda içgüdü halinde gizli olarak bulunmasını müdafaa edilemez olarak görürken⁴² Descartes'a temel bir itiraz yöneltmiş, fakat "Materyalizmin Peygamberi" olarak adlandırılan D'Hollbach'la çelişmiştir. Materyalizmin Descartes'tan gelen dayanaklarının ve

42 BOLAY, S. Hayri, "Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi" Akçağ Yay. 4. bas. Ankara, 1995 s.128

D'Hollbach'ın çekincelerinin farkında olan Haeckel ise, Büchner'in düştüğü açmazdan uzak durmaya çalışıp, D'Hollbach'ın arzusuna benzer biçimde materyalizmi dinsel bir tema üzerinde sunabilme imkanını düşünmüş, böylece bir tabiat dinine yönelmiştir.

Elbette Buchner ve Haeckel arasında bu sebeple temel farklar bulunmaktadır. Enerjinin, maddenin ayrılmaz, özsel bir niteliği olduğunu iddia eden ve böylelikle elektromanyetik madde teorisinin doğuşuna katkı yapan Büchner, maddenin yoktan var edilemez ve varlığından yok edilemez olduğunu ileri sürmüştür. Aslında bu biçimiyle Antik Yunan düşüncesindeki *"eξ nihilo nihil eξ"* Yani hiçten hiç çıkar fikrinin veya Lavosier'in hiçbir şeyin yoktan var olmayacağı düşüncesine bir atıftı. Madde, geçirdiği tüm değişimlere karşın, Büchner'e göre, aynı kalır. Çünkü içsel deviniminde onun aynılığının teminatı ise atomlardır. Madde, uzam ve zaman bakımından sınırsızdır; o halde onun başı ve sonu yoktur. Bu haliyle de Spinoza etkisi göze çarpmaktadır. Öte yandan, bir biyolog filozof olan E. Haeckel'in birinci ya da doğalcı maddeciliğinin temel kategorileri de töz, madde ve güç ya da enerjidir. Bunlardan töz ilk, madde de ikincil kategoridir. Buna göre, yer kaplayan madde ile hareket ettirici güç olan enerji, bir ve aynı tözün iki ayrı sıfatıdır.

Bu konuya Şükrü Hanioglu yerinde bir mukayese ile değinir.

"Popüler bilimin popülerleştiricisi" olarak tanımlayabileceğimiz Büchner, kitabı "Kraft und Stoff" (Madde ve Kuvvet)'ta "Tanrı" inancını yıkmak için gösterilen aşırı gayret dışında bir yeni "din" ya da "felsefe" önermiyordu. Gerek bu kitabının gerekse de diğer eserlerinin temel hedefi olan "inanç-yıkıcılığı"nı temin için Büchner insanın, aslında, hayvandan farklı olmadığı tezi üzerine yoğunlaşıyordu. Hatta bu fikirleri onun maddenin sonsuzluğu düşüncesine de kaynaklık ediyordu. Karınca ve diğer canlıların "ah-

lâk ve hukuk" sahibi olduklarını, bu yaratıkların "askerleri, esirleri, mahkeme binaları" olduğunu ispat etmeye çalışırken Büchner sonunda "karıncayla eş insanların" bilimsel gelişmeyi kavrama dışında bir ihtiyaçları olmadığını düşünüyordu. "Bilim" gerçeğin kendisi olduğu ölçüde insanları ileri bir aşamaya taşıyacaktı. Darwin'in bile kendi nazariyesinin ne denli "atheist" olduğunun farkına varmadığını düşünen Büchner'in Haeckel'in pantheist Tabiat-Tanrısı'na ve Monist (Vahdet-i Mevcûd) felsefesine dahi tahammülü yoktu. Bilim ve deney gerçekliği yansıttıkları ölçüde, yalın; ama "gerçek" bir felsefe işlevini de göreceklerdi. Düşünce, Moleschott'un dediği gibi, "madde"nin hareketi dışında bir şey değilse "fosforun olmadığı yerde" düşünce olamayacaktı.⁴³

Büchner maddenin sonsuzluğu fikrini, mikroskopun altında çizginin 10'da 1'i kadar ufak hayvanların bulunduğu keşfi ile ilişkilendirmişti. Burada artık zaman bakımından bölünemeyen en küçük parçacık fikrinden hareket eden Antik Yunan fikrinden uzaklaşmıştı. Keşfettiği bu küçük varlıkların, hayvan olduğu apaçıktı ve beslenmeleri için kendilerinden daha ufak hayvanlara ihtiyaç vardı.⁴⁴ Bu sonsuza varan bir dizgeydi. Böylece sonsuz ve sınırsız maddeyi varoluşsal olarak ancak öncesizlik karşılayabilirdi. Büchner'in bu fikirlerinde maddenin sürekliliği açık bir biçimde animist özelliklere bağlanmıştı. Halbuki D'Holbach, Doğadaki canlılık ilkesinden ziyade, zıtlık ilkesinden hareket etmiş, maddeye canlılık yüklediği oranda, onlarda hedef veya gaye olmasından çekinmiştir. Fakat Büchner, burada hayvanın Descartes'la birlikte, makine olarak tasavvur edilışinden ve De La Mettrie'nin "Makine İnsan" anlayışından hareketle, canlıda, böyle bir şeyin doğal olarak, olmayacağı kanısındadır. D'Hol-

43 HANIOĞLU, Şükrü, "Osmanlı Popüler Materyalizmi", <http://www.os-ar.com/modules.php?name=News&file=article&sid=11530>

44 BOLAY, S. Hayri, "Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi" Akçağ Yay. 4. bas. Ankara, 1995 s.119

lbach ise insanın metafizik eğilimini küçümsememekte, bilhassa bu durumu açıkça dile getirmektedir.

Büchner, öncesizlik ve **sonrasızlık** fikirlerinin içerisinde şüphesiz ki, değişim ve oluş fikirlerini savunmaktadır. Fakat değişimsizlik, maddenin kendi özsel yapısını oluşturan atomların bir kimliğidir. Değişimi mümkün kılan ise, atomların bileşimleri ve terkipleridir. Maddenin bu bileşimleri ve terkipleri, maddenin özdeş olduğu **kuvveti** açığa çıkarmaktadır ki, öncesiz ve sonrasıızlık maddenin niteliği olduğuna göre, madde ise kuvvete özdeş olduğuna göre, kuvvet de öncesiz ve sonrasıızdır. Kaldı ki maddenin öncesizliğinin ve sonrasıızlığının en büyük delili ise, en ufak ve en büyük maddenin bulunamamış olmasıdır. Bu da gösteriyor ki madde sınırlandırılmaz olandır.⁴⁵

Materyalizm genel olarak bilinebilir, duyumsanabilir, algılanabilir olandan hareket ederken, metafizik olanın bilinemezci alanından rahatsız olmakta ve her şeyi bilgiye tâbi kılma çabasındadır. Yani metafiziğe saldırma maksadı, onun, bilinemezci alanının sebep olduğu inançtır. Fakat Büchnerci materyalizm, maddeyi bilinebilir olandan, bilinemez olana taşımakta ve öncesizlikle sonrasıızlık fikrinin sınırlarının bilinemeyeceğini belirtirken, her türlü imanı reddettiği halde açık bir biçimde **iman** konumunda bulunmaktadır.

Gerçi Büchner, maddenin sınırlandırılmaz olmasını belirtmekle, sınırlandırıcılık işlevini gerçekleştiren özneyi, yani **akılı** eleştirme çabasındadır. Çünkü akılın planlayıcılığı ve tanımlayıcılığı eninde sonunda, ona göre gerçeğin doğasını tahrif etmektedir ve gerçeğe bir gaye yükleme hatasına düşmektedir. Büchner'in derdi ise açıktır. Gaye-sebebe yol açacak her ilkeyi ortadan kaldırmak herhangi bir materyalistten beklenecek bir tavidir. İşte burada mekanizmin içerisinde sıklıkla rast geldi-

45 BOLAY, S. Hayri, "Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi" Akçağ Yay. 4. bas. Ankara, 1995 s. 124

ğimiz zorunluluk ilkesinin de zafiyete uğradığını görmekteyiz çünkü Büchner gaye-sebebi kaldırmak için rastlantısallığa imkân tanımaktadır ki, böylece Lange'nin materyalizmin rastlantısal olmadığını iddia etme çabası askıda kalmaktadır.⁴⁶

"Büchner'in Tesadüf hakkındaki görüşleri şunlardır: Tesadüf gayeye uygun varlıklar husule getirmez"⁴⁷

En azından Haeckel, bilinemezciğin sınırlarının ne olduğunun farkındadır ve bir iman durumunu reddetmeksizin bu durumu aşmanın yolu olarak, bir tabiat dini önermektedir.

1.3.b HAECKEL'Cİ MATERİYALİZM

Haeckel'de maddeyi kuvvetten ayrı düşünmeyerek, D'Holbach ve Büchner'le, bu açıdan, aynı çizgide bulunmaktadır. Hatta madde ile kuvvet, bir tözün farklı biçimde görünen iki şeklinden başka bir şey değildir diyerek, bize, Spinoza'yı hatırlatmaktadır. Spinoza'yı hatırlattığı diğer bir nokta ise tabiat fikri üzerine bir sistem inşa etmesi çabasıdır. Spinoza'nın doğalcı düşüncelerinde dinselmiş gibi bir algı söz konusuysa Haeckel'in tabiat fikrini doğrudan din olarak sunması önemli bir detaydır.

Haeckel, Büchner'den kısmen ve D'Holbach'tan, Tanrı ile ilgili fikirleri münasebeti ile önemli bir ölçüde ayrılmaktadır. Tanrı'yı maddi âlemin dışında görmeyip, bizzat maddede gizli olduğunu beyan ederek⁴⁸, bir Tanrının varlığını kabul etmektedir. Büchner, Tanrı kavramını kabul etmek istemese de, bu kavramı doğacı manada kabul eden Haeckel ile, dikkat edilirse, birbirine

46 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 9

47 BOLAY, S. Hayri, "Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi" Akçağ Yay. 4. bas. Ankara, 1995, s.154

48 A.g.e., s.132

yakın çerçevelerde, hatta aynı diyebileceğimiz bir çerçevede te-lakki ediyor⁴⁹. Çünkü Haeckel'de madde ve kuvveti birbirinden ayırmamakta, ruh ve bedeni birlikte düşünmekte, ikisinin birbi-rinden ayrı olduğunu iddia etmenin yokluk anlamıyla aynı oldu-ğunu belirtmektedir.

Haeckel, elbette maddi bir Tanrı fikrini kabul etmekle bir-likte buna kesinlikle bir uhrevilik ve ritüel yüklemek derdinde değildir. Hatta bunları kabule şayan dahi görmemektedir.⁵⁰ Hal-buki D'Hollbach herhangi bir dini ve herhangi bir Tanrıyı kabul edilemez görmesine rağmen, materyalist görüşlerinin dinsel bir hava ve bir ritüel özelliği kazanması arzusunda idi. Buna en açık delil ise materyalizmin karargâhı olarak kullandığı "Grandval" isimli konağının kendi aralarındaki adının **havra** olmasıdır.

Haeckel'e göre tabiat dinine vakıf olabilmek için, tabiat bi-limlerine, en önemlisi evrim kanuna vakıf olmak, tecrübe ile elde edilen bilgileri akıl ile buluşturabilecek zeka ve muhakeme ka-biliyeti, doğrudan şaşmayacak ahlak kuvveti gerekir. Son olarak sayacağımız nitelik ise, Haeckel'in D'Hollbach'ın etkisinde oldu-ğunun kanıtıdır. Çünkü Haeckel son olarak "...çocukluktan beri zihnine yerleşen dine dair boş manasız ve ve batıl itikatları atacak kadar metanet ve anlayış..."⁵¹ önerir. D'Hollbach daha "Doğa Sis-temi" isimli eserinin başlangıcında, din fikrini bir önyargı olarak görmüş ve insanlığın bu önyargıya çocukluğundan bu yana sıkı sıkıya bağlı olduğunu bildirmiştir.⁵²

Haeckel, aklında tasarım olarak belirlediği Tabiat dinine ait bir üçleme belirlemiş ve bunu Hristiyanlığın Teslis akidesinin yerine geçmesini arzulamıştır. Görülüyor ki burada da D'Hollba-

49 A.g.e., s.133

50 A.g.e., s.150

51 A.g.e., s.151

52 MIRABAUD M., *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, Trans, Samuel Wilkinson. Vol.1 London 1820, s.1

ch'la benzeşmektedir. Çünkü Din anlayışı ile problemlili veya kavgalı oldukları gözlenirse de, temel itirazlar ve etkilendikleri nokta genel manadaki dinlerden ziyade Hristiyanlıktır. Haeckel "Baba, Oğul, Kutsal Ruh" yerine "Doğru, İyi ve Güzel" kavramlarını önermiştir. Fakat **akla** olan güvenlerine rağmen bir din fikrini aşamayışları, bu din fikri konusunda ise tekdüze bir hristiyanlık fikrine sahip oluşları ve **güzel** kavramının yanında yetersiz kalan kaba materyalizmleri sonucu, maddeci görüş diyalektik aşamaya doğru yol almıştır. Çünkü tekilleşmiş iddiaların diğer varlıkları anlama çabası ortadan kalkmaktadır ve diğerlerini açıklamak için tekilleşme fikri tümelleşme ile buluşmak zorunda kalmaktadır. Bunun için zıt olanlar veya sentez halinde bulunanlar, felsefeye özellikle de materyalizme yeni bir yön kazandıracaktır.

1.4. DİYALEKTİK MATERYALİZM

Düşünürümüzün yüzyılından sonra, daha önce de değindiğimiz bir metod olarak karşımıza çıkar. Soyutlama metodolojisinin tıkanması ve maddeciliği sosyal bilimsel alanlarla birlikte düşünme zorundallığı sonucunda 19. Yy. metodolojisinde etkinleşen bir akımdır. Bunu algılayabilmek için 2 kısım halinde alt başlık olarak ele alalım.

1.4.a DİYALEKTİK KAVRAMI

Diyalektik kavramı, adından da anlaşılacağı üzere diya kelimesinin iki rakamını refere etmesi sebebiyle ikili olma durumudur. Antikite sınırları içerisinde Ön Anadolu ve Eski Yunanistan coğrafyalarında, sofizm başlangıcı ile beraber, iki özne arasında tartışma sanatı, ya da çelişkili durumlarda dahi, herhangi bir öznenin karşısında bulunanları ikna etme sanatı anlamına gelen bir mana ile kullanılmış zaman içinde edimbilimsel anlam değişikliklerine maruz kalmıştır. Platon'a göre ise **diyalektik**, karşıtlık-

ları kullanarak gerçekleştirilen akıl yürütme biçimidir, Sokratik yöntem ve karşısında konuşlanan sofizm, argümantasyon sanatı olarak diyalektiğin, Antik Çağ'daki en yetkin hallerinden biridir. Değişimin ve hareketin sürekliliği düşüncesi bu aşamada diyalektik olarak ifade edilmiştir. Platon, bir fikirden ya da ilkeden içerdği olumlu ve olumsuz bütün düşünceleri çıkarma yöntemi-ne diyalektik demektedir. Yani bir bakıma mantığa bağlı ve onun-la ilgili bir kavramdır.⁵³ Ancak iki özne arası karşıtlık olarak ele alınan bu durum zamanla **olgu** ile **olay**, özne ile **nesne**, **somut** ile **soyut** gibi farklılıklarda da kullanılmaya başlanmıştır.

Böylece **diyalektik** kavramı, nesnelerin fikirlerine, akılsal tasarım ve tasımlarına ulaşma amacıyla kullanılmaya başlandıktan sonra, giderek bu nesnelerin ve bunlara ait bilgilerin, saf değişmez ilkelerini ya da bunlara ait yasaları anlamaya çalışma olarak karşımıza çıktığı görülür. Zaten Platon'a göre fikirler, ilkel-lerinden bağımsız değildir ve yasalara tabi olarak tanımlanabilir-ler bu durumda adları ise onların ilkeliliğini veya yasalılığını ifa-de edecek bir betimleme biçimidir. Böylece gerçek adına yakışır tek gerçek olduklarından, bu ad, fikirlerin diyalektiği ya da bilimi, sonunda da bilimin kendisi olmaya başladı.

Diyalektik, bir yöntem olarak birbirine zıt filozoflarla da kullanılmıştır. Mesela hareketin ve değişimin sürekliliğini diya-lektik olarak ifade eden Sokratik görüşün karşısında, hareketsizli-ğin ve bütünlüğün filozofu Parmenides'in savunucusu ve talebesi olan Elealı Zenon, yine aynı yöntemle hareket kavramını **reduc-tio at absurdum** (saçmaya indirgeme) kılarak, bertaraf etmiştir.⁵⁴ Bir tür özdeşlik düşüncesi kullanan Elealı Zenon, paradoksal so-nuçlara varmış ve dilemmanın geçersizliğinden hareketle düşün-celerini savunmuştur. Diyalektik, verilerin arasındaki salt akılsal

53 BOLAY, S. Hayri, "Felsefi Doktrinler Sözlüğü" Akçağ yay. 5. bas. Ankara 1990. s. 51

54 Bu sebep ile diyalektiğin kurucusu Elealı Zenon sayılır. Bkz. BOLAY, S. Hayri, "Felsefi Doktrinler Sözlüğü" Akçağ yay. 5. bas. Ankara 1990, s. 51

üç gaye yüklemiştir.⁵⁸ Aristoteles'in mantık üzerine çalışmasının bu yanı çoğunlukla göz ardı edilmektedir. Mesela Bertrand Russell'e göre bu kategoriler anlamsızdı. Öznal-idealist bir ampirizmi, mantıksal analiz yöntemi ile birleştirme çabasını gütmek yani, **mantıkçı pozitivism** açısından meseleye yaklaşmak, kategorilerin, anlamsız olması fikrine varmayı sağlamıştır. Her ne kadar, felsefeye yasalılık türünden bilimsel bir konum kazandırma derdi gütse de, **mantıkçı pozitivism**, bunu mantık ve dilden hareketle gerçekleştirme çabası güttüğünden dolayı, ayrıca ampirik doğrulanabilirlik ilkesini anlam ölçütü olarak görme sebebiyle, dar deneyci bir kalıba giriyordu. Böylece felsefenin sınırsızlığını sınırlı olan bir alana hapsediyor ve bunu metafiziğin yıkımı adına gerçekleştiriyordu.⁵⁹ Netice itibarı ile mantıkçı pozitivism, zaten geçmişteki tüm felsefi pratiği, kendileri ile ilgili bir çelişki yakalamadığı sürece tartışmaya ve incelemeye değer görmemektedir.

68

Elbette ki, felsefi görüşler, daima bir önceki görüşlerin yetersizliğinden ve o yetersizliği kritik etme geleneğinden hareketle **ilerleme** kaydetme çabası gütmüştür. Bir bakıma bir öncekini de red etmek adına yapılan bir faaliyet olarak da değerlendirilmelidir. Hatta Hegel kendi sistemini, felsefenin vardığı son nokta olarak görmektedir. Geleneksel felsefe, bir önceki görüşleri, geleneksel olanın yanlış yorumlanmasından hareketle red etmekteydi, fakat modern felsefe ise buna sebep olanın bizzat gelenek olduğunu belirterek, geleneğe ait olanı ortadan kaldırma uğraşını vermektedir. Hatta geleneksel çizgiye en yakın düşünebileceğimiz Hegel dahi, görüşlerini, geleneği yeniden yorumlamak ve bu yorumları ile onu, ortadan kaldırmak adına hareket etmiştir.

Hegel (1770–1831), 19. Yy sınırları içerisinde kendisinden önce gelişmeye başlayan Kant ile önemli argümanlarına kavuşan

58 A.g.e., s. 52

59 ALTUĞ, Taylan, 'Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi' Etik Yay., İstanbul 2004, s. 1

Alman idealizminin temsilcisi olarak kabul edilir birçok çevreye göre. Hegel'e göre, varlıktan önce baskın olan şey idea alemine uygun olarak naif düşüncenin kendisidir. Çünkü düşünce durumu olmaksızın yani plan gerçekleştirmeksizin eylem vücuda gelemezdi. Hegel bunu **tez** durumu olarak izah etmektedir. Düşünce ise gerçeklik dışı kalan olanaklar dünyasıdır. Her düşünce, gerçekleştirmek ister ve kendini dışa vurur, dışlaştırır. Hegel bu durumu da **antitez** olarak açıklamaktadır. İdeanın kendini dış alemde görünüşe çıkarması ile tabiat meydana gelir. Düşünce, artık tabii varlık olmakla gerçeklik kazanmıştır, ama özgürlüğünü kaybetmiştir.⁶⁰ Çünkü doğanın kendisi determinasyon zinciri içerisinde zorunlu bir nedensellik bağlantısı ile devinim halindedir. Kendini dışsallaştırmış ve bu yolla gerçekleştirmiş olan düşünce, özgürlüğüne yeniden ulaşmak için kendine bir daha dönerek **ruhi** dünyayı oluşturur. Bu da Hegel'e göre **sentez** durumudur. Hegel'in tasarladığı bu yönetime **diyalektik** denir. Fakat Hegel'in tanımladığı anlamıyla, diyalektik, ikili adımdan çok üçlü adım anlamına gelir.

1.4.b DİYALEKTİĞİN MATERİYALİZME UYGULANIŞI

Karl Marks (1818-1883), Feuerbach ve Hegel'in görüşlerinden etkilenecek "Diyalektik Materyalizm"i geliştirmiştir.⁶¹ Pek bilinen bir ifade ile kendisinin kullandığı tarzda, Hegel'in görüşlerini tersine çevirerek, başa aşağı durduğunu kabul edip düzüne çevirdiğini iddia ederek uygulamıştır. Doğa olaylarına yaklaşımı, onları inceleme ve anlama yöntemleri **diyalektik**, doğa olaylarını yorumlayışı, bu olayları kavrayışı ve bununla ilgili teorisi teorisi **materyalist** olduğundan, Karl Marks'ın yöntemsel

60 Bu silsile bize Plotinos'un RUH'unun maddeye düşmesi gibi bir durumu hatırlatır.

61 STALİN, Jozef "Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm" 1938, Türkçe Bas. Bilim ve Sosyalizm Yay. Eylül 1979 s.10

olarak kullandığı bu biçim bir felsefi ekol olarak **diyalektik materyalizm** adını almıştır. Diyalektik, Plâtoncu başlangıcında, bir şeyin içinde barındırdığı zıtlıklardan hareket etmekteydi, Diyalektik materyalizm ise doğayı tek bir parça olarak düşünüp içinde barındırdığı zıtlıkları, birbirleri ile olan ilişkisi ve birbirleri ile oluşturduğu tam bir bütünlülük biçiminde anlamıştır. Aslında kadim doğu felsefelerinde birbirini tamamlayan veya tümelleyen zıtlıklar olarak, sıklıkla kendisini gösterir. Ying-Yang öğretisinin bir aradalığı veya **hayır ve şerrin** Allah'tan geldiğine inanç vs. vs. Fakat zaman içinde diyalektiğin daha somut ve yetkin zıtlıklardan türetilmesi materyalist bir hamle olarak doğa ve olaylarını mecburi kılmıştır. En yetkin kuşatıcı doğa ve olaylarıdır. Fakat zıtlıkların birbirleri ile çelişik olduğunu göz önünde bulundurursak, doğa olayları, bir süreç (tarih) içerisinde ele alınır ve böylece tez-antitez çatışmasında sentezin her zaman mümkün olmadığını görürüz.⁶² Bu durum, birbiri ile çelişik iki şeyin bir arada alınmasının sonucunda, ortaya, başka birşey getirme çabasını açıklarken, bir şeyi daha gösterir; Bu iki çelişikten başka bir şey meydana getirme çabası, iki farklı çelişğin kendi doğasını hiçe saymakta ve bunun sonucu oluşacak sentezi ise kısır döngüye veya kabalığa mahkûm bırakmaktadır. Bu sebeple materyalizm-den türeyen toplum mühendislikleri pek tutmamıştır. Çünkü doğanın kendi yasalılığı içerisinde dahi vücuda getirilen diyalektik ilerleme sentez ile bazen sonuçlanamıyor iken, kurgusal olanın veya bundan dolayı olumsuzluğa mahkum olanın sonuçlanmaması da gayet olağandır.

Bu anlayışta, doğa ve insana ilişkin bütün olguların akıldan, bilinçten bağımsız var olduğu iddia edilir ve savunulur. Düşünce, maddi bir gerçeklik olan beynin ürünü olarak maddi süreçler sonucunda teşekkül etmiştir ve maddenin bir sonucu

62 BOLAY, S. Hayri, " Felsefi Doktrinler Sözlüğü" Akçağ yay. 5. bas. Ankara 1990, s.164

olarak değerlendirilmektedir. Ancak kadim tarih içerisinde kendini açıklayan, Parmenides ve türevleri haricinde her cins maddeciliğe göre maddenin özü **harekettir**. Madde, bir takım süre ve süreçlerden, etkileşimlerden yani çelişme ve çatışmalardan geçerek kendisi sonucunda varlıkları ortaya çıkarmıştır. Bu nedenle maddenin geçmişi, şimdisi ve geleceği vardır. Doğadaki hiçbir şey bir durumda kalıcı değildir. Her şey bir takım değişikliklere uğramaktadır. Bu durum insan ve toplumlar için de geçerlidir. Evrenin bütününde diyalektik bir özellik vardır.

Öyleyse, diyalektik materyalizmde, öznelere fikirleri ve nesnelerin halleri arasındaki zıtlıklar kadar, nesnelerin karşılıklı ilişkileri ve çelişkileri ele alınır. Bu görüş, yalnız doğayı açıklamakla kalmaz, doğa dışı herhangi bir durumu da kendi tanımı içerisinde kategorize edebilmemizi sağlar. Diğer yandan doğaya hakim olabileceğimiz, çünkü onu bildiğimiz fikri sebebiyle, onu değiştirmek gerektiğini, insanın bunu başarabilecek güçte olduğunu savunur. Fakat geçmiş, hal ve gelecek arasında zamansal bir çıkarımlar dizgesine sahip bu düşünce, göze çarpan bariz bir noktası ile eleştirilebilir. Gelecek hakkında belirttiği düşünceler ya zamansal bir determinasyon ile iş görmelidir veya böyle bir öngörünün kaynağı determinasyon değilse, nedir?⁶³ Eğer zamansal bir determinasyon söz konusu ise, bunu kurgulayan mantık olduğuna göre öncelik mantığa ait değildir ve mantıki öncelik, İdealist düşünceler tarafından açıklanmamış mıydı? Fakat 18. yy.'ın doğasında, salt akılsal bir kavram olarak düşünülen Hristiyan **dogmalarının** yarattığı bunalım yüzünden, tecrübe veya görgü daha ön planda olmuştur. Yine bu dönemde akli tanrılaş-tıran düşünceler dahi, aklın, görgü veya tecrübe ile işbirliğinin zaruretinden bahsetmiştir. Sonuçta deneyimin kuşatıcılığı her şeyin deneyim sonucu mümkün olduğunu o kadar dayatmıştı ki, apaçık olan mantık dahi göz ardı edilebiliyordu.

Diyalektik yöntem, doğanın kendisi söz konusu olduğunda tutarlı bir açıklama tarzına, anca belli bir oranda ulaşabiliyordu. Çünkü doğanın kendisinin yasalara tabi olması, yasa ile mantık arasında anlaşılabilir bir bağ inşa ediyordu. Fakat söz konusu insan ve toplum olduğunda aynı olgusal vasıflardan hareket etmenin zorluğu baş gösteriyordu. Neticede birbirinden farklı insan toplum yapılarının da belirli bir yasası olduğunu iddia etmek, bunların birbirine karşı olan farkını görmezden gelmek ile aynı anlama çıkardı. Bu sebep ile Marks ve Engels, yine diyalektik materyalizmden hareketle, **tarihsel materyalizmi** inşa etmiştir. Yani bir bakıma, **mantıksal zorunluluk yöneticisi** (Logical necessity operatör, standart necessity operatör) inşa etme yoluna gitmişlerdir. Ancak tarihsel materyalizm başlığında açıklanacağı üzere öngörüselliği çok başarıya ulaşmamıştır.

1.5. TARİHSEL MATERİYALİZM

Diyalektik Materyalizm anlayışı, bir noktadan başka noktaya gerçekleşen ilerleme idesinin, doğadan topluma doğru geliştiği düşünülen **tarihsel süreçlerin** veya süreç içerisinde gerçekleşen **toplumsal değişimlerin** anlaşılmasında ve açıklanmasında kullanılmasıyla formüle edilen metodolojik **strüktür** diyebiliriz. Diyalektik materyalizmin, felsefi bir dizge olarak algılanması kadar, tarihsel materyalizmin de aynen böyle algılanması söz konusudur. Bu görüşün Marksizm içerisindeki çeşitli ayrımlara göre, yani çeşitli Marksist kuramlara göre bilimsel bir kuram olarak da değerlendirilmiştir.

Marks ve Engels, diyalektiği doğanın yapısında kesin bir yasa olarak kabul ettikten sonra, bu yasayı toplumsal-tarihsel yapının ve sürecin anlaşılmasında kullanmaya yönelmişlerdir. Bu kuramı, bu noktada maddeci anlayışları uyarınca şekillendirmeye başlamışlar ve bu sistemin ise yine kendileri tarafından **Tarih-**

sel Materyalizm olarak adlandırıldığı söylenebilir.⁶⁴ Diyalektik, bir şeyin içinde bulunan zıtlıkları kavrama yapısı olarak ortaya çıktığına göre, zıtlıklar arasındaki çatışmadan kaynaklanan **sonuç** doğanın içerisinde belirlenimde (determinizm) bulunmakta zorunludur ve bu doğanın kesin bir yasasıdır. Genel olarak **tarihsel materyalizmin** içeriğini, tarih içerisinde bulunan tüm gelişimleri, materyalist ilkelerden hareketle açıklamak ve buna ait **gelişim yasalarını** ortaya koymaktır. Esasen bu tarz materyalizm, kendinden önceki materyalizmlerle de hesaplaşmaya girer. Bu hesaplaşmanın sonuçlarından birisi diyalektik anlayışın idealist öznelcilikten arındırılarak maddeci bir konumda yeniden değerlendirilmesi ise diğeri de materyalizm olarak bilinen eğilimin mekanik - nesnelci yanından sıyrılmaya çalışmaktır.

Şüphesiz ki D'Hollbach'ın ortaya koyduğu mekanik tarz, tarihsel materyalizmin ortadan kaldırmak istediği yaklaşımlarla doludur. Fakat şurası unutulmamalıdır ki, tarihi bir gerçeklik olan din kavramını inceleyen tarihsel materyalizm, D'Hollbach'ın açtığı mekanist yoldan, sadece diyalektik vasıtası ile ilerleme çabasında olmuştur. D'Hollbach'ın **korku** (fear/İng.) kavramı ve çatışma (battle) söylemi kendisini Marks ve Engels'te de hissettirmekte, hatta zıtlıkların birbiri ile ilişkisi genelde çatışma kavramı ile alınmaktadır.⁶⁵ Fakat diğer yandan da eğer canlı madde bilimleri yeterince gelişse idi, D'Hollbach Diderot ve Helvetius'un yani Marks'ın doğrudan ataları olarak kabul ettiği bu filozofların diyalektiği bulacağı kabul edilir.⁶⁶

64 POLİTZER, Georges, "Felsefenin Temel İlkeleri" , Çev. Muzaffer ERDOST, Sol Yay.1996

65 MARX, Karl, "Barışçıl Yollardan Sosyalizme Geçiş" çev. Eriş Yay. New York Tribune, 1851 Nisan

66 POLİTZER, Georges, "Felsefenin Temel İlkeleri" , Çev. Muzaffer ERDOST, Sol Yay.1996 s.38

Fakat diğer yandan Ludwig Buchner tipi maddecilik, canlı biliminin gelişmeye başladığı dönemde dahi mekanik ilkelere sıkı sıkıya bağlı olmasından dolayı bu mekanizmin yerini, diyalektiğe benzer bir argümantasyona bırakmak istemez. Diyalektik olmayan bir maddeciliğin yılmaz savunuculuğunu yapmış olan Büchner, evrene ilişkin açıklamanın temel ilkeleri olarak, bütün başlangıç materyalistlerine benzer biçimde, merkeze yalnızca güç ve maddeyi almış, tinsel bir ruhun varoluşundan, ne güç ne de madde olarak hiçbir şekilde söz edilemeyeceğini dile getirmiştir. Bir bakıma **güç** ve **madde** varlığın iki manzarası olarak görülmüştür.⁶⁷ Burada D'Holbach'ın bir sonraki yüzyılı olarak, Buchner'den özellikle bahsetme sebebimiz, Marks'ın D'Holbach'ın niçin mekanik düşünme tarzında olduğunu açıklama çabasına karşı bir itirazdır. Çünkü Marks, D'Holbach, Diderot ve Helvetius'ta, Diyalektiğin gelişmemesine gerekçe olarak kendi dönemlerinde ki canlı bilimine ilişkin teknik gelişim yetersizliklerini ön plana sürmekteydi. Fakat 19. yy'da Almanya'da Büchner, materyalizmin ulaştığı en yüksek nokta olarak hala mekanik bir tarzda, ısrarla düşünmekteydi. Çünkü evrene ilişkin temel ilkeler madde ve güç açısından ele alındığında, aklın burada herhangi bir önemi yoktur. Bu ilkeler akıl olmaksızın da mevcuttur ve ondan bağımsızdır, hatta akıl bu ilkelere bağımlıdır. Zaten Büchnerci bu düşünce, idealist ve rasyonalist sistemlere karşı duyulan bir nefretin neticesidir.⁶⁸ Fakat Büchner'in klasik materyalizmine, Hegelci diyalektiği uygulayan Marks, artık klasik materyalizmin yolunu kapatmış ve genel teorik ilkelere hareketle düşüncesini kurgulamıştır.

Genel teorik ilkeler düzleminde incelenen, olağan ve günlük **madde tarih** anlayışı, teoria alanından alınarak, **pratik** kavra-

67 BOLAY, S. Hayri, "Felsefi Doktrinler Sözlüğü" Akçağ yay. 5. bas. Ankara 1990, s. 155

68 A.g.e., s. 154

mı ile birlikte kullanıma sokulmuştur. Bu kavrama da bu biçimiyle **maddi pratik** diyebiliriz. **Maddi pratik**, hem düşüncenin hem de toplumsal gelişmenin, tarihsel süreç ve değişim içerisindeki kaynağı olarak ortaya konulduğunda, tarihsel ve toplumsal ilerleme biçiminin maddeci (materyalist) bir betimlenme tarzına da böylece teorik manada bir imkân doğmuş olmaktadır.

Marks, "*Feuerbach Üzerine Tezler*"de açık bir şekilde mekanik materyalizme ve onun sebep olduğu determinizm dizgesine karşı **tarihsel-toplumsal insan** fikrini vurgulayarak **praxis** kavramını öne çıkarır. Çünkü insanın hürriyet doğası ve doğal yasalılıktan tercih faktörüyle ayrılması, onun pratik alanıyla açıklanabilecek bir meseledir. Maddi pratikten kastedilen ise yine daha önce bu sütunlarda değindiğimiz üzere, üretim yapısı ya da üretim tarzı denilen kavramların içeriklerinde gizlidir. Böylece, bir bakıma, insanlığın tüm tarihi faaliyeti, materyalizm adına, ekonomik kavramsallara indirgenmiş ve değişimin tamamı **altyapı-üstyapı** meselesi ile ele alınmıştır. Altyapı ilişkilerinin temelini ekonomik süreçler belirlerken, tüm sosyal hareketlilik ve sosyalizasyonun sebep olduğu beşeri faaliyetler ise üstyapı meselesi ile ele alınmıştır. Marks, bu biçimiyle geleneksel materyalizme itirazını ise fizik dünya kavramlarıyla ele alan güç ve madde denklemi yerine, bu denklemin yerleştiği insan ve araçları arasında bir denklem olarak görür. Mesela burada Madde insanın kendisiyken, güç ise onun ekonomik faaliyetleri ile açıklanabilecek bir determinasyon zinciri oluşturmaya başlayacaktır. Böylece teorik karşıtlıkların çözümünün, salt teorik bir mesele olmadığının, aksine, bunun pratik bir mesele olduğunun vurgulanmasıyla dile getirir. Bu görüş ise bu biçimiyle artık, bütün tarihsel materyalizm anlayışının genel bir ifadesinden başka bir şey değildir. Fakat geleneksel materyalizmin tıkanıklığını fark ettiği halde, aynı geleneksel materyalizm gibi "bir"e yani "sonuç"a indirgeyici bir tavır izlemesi, yani köklerinin ontolojik materyalizmde bulunması onu esasen tıkanıklığı çözme yolunda askıda

bırakmıştır. Belki de bu sebeple Marks'ın ardılları kendi içinde farklı ayrımlaşmalara hatta farklı önkabullere başvurmuştur.

Engels, "Doğa'nın Diyalektiği"nde, "Ludwing Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu"nda Marks ile oluşturdukları kavramları, diyalektik materyalist perspektifleri önce doğaya sonra da topluma ve bu ikisinin diyalektik bir sentezi gibi biçimlenen tarihe uyarlar, bunların argümantasyon biçimini ortaya koymaya çalışır. Marks ve Engels için, bu sebeple maddi pratik, önsel ve **belirleyicidir**. Tarih üzerine gerçekleşen bir düşünce ise, doğal olarak bu biçimiyle maddi temele işaret eden bir kuram olmalıdır. Belki de Marks, **doğa** ve **tarih** eksenli açıklamalarının ilk öncülünü D'Hollbach'ta gördüğü için, onu, atası kabul etmektedir. Doğa ve toplum diyalektiği sebebiyle oluşan toplumsal biçimler ve onların içeriksel gelişimi **altyapının** bir ürünüdür. Bu noktadan itibaren devreye altyapı - üstyapı, üretim tarzı, üretim araçları - üretim ilişkileri, maddi üretim biçimleri - toplumsal biçimler gibi birçok ekonomi merkezli kavram ve kategori girer.⁶⁹ Marks'ın tarihsel kuramı, kendi çalışmalarının seyrini izleyerek bu şekilde soyut formülasyonlardan somut inceleme alanına dönüşür. Zaten Marksist bir yazar olan Politzer de, aynı öncülleri gibi, "Felsefenin Temel İlkeleri" isimli eserinin dördüncü bölümünü tarihsel materyalizm olarak neşrederken tam da bu kavramların toplamını **tarihsel materyalizm** olarak ele almaktadır.⁷⁰

Yukarıda, Marks'ın atası olarak saydığı, Diderot, D'Hollbach ve Helvetius'un diyalektik materyalizme varamadığını belirtmiştik. Gerekçe ise, Marks'ın belirttiği kadar ile "daha henüz bu dönemde canlı madde biliminin çocukluk aşamasında olduğu, bu sebeple diyalektisizme varılamadığı" meselesiydi.⁷¹ Fakat

69 STALİN, J., "Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm" Sol yay. 1979 s.26

70 POLİTZER, Georges, "Felsefenin Temel İlkeleri", Çev. Muzaffer ERDOST, Sol Yay.1996 Bknz. s.371-395

71 A.g.e. s.38

bu dönem yani 18. yy. **analitik düşünme** tarzına doğru yol aldığı halde veya tümel olanla hesaplaştığı halde, daha henüz onu, yani tümelliği çürütmek için bile olsa, tümel tüm anlayışları muhatap olarak kabul etmektedir. Belki de bu yüzden **tikel** olan veya **tekil** olan önem kazanmış ve kendinden sonraki döneme miras olarak kalmıştır. Gerçi bu dönemin şartları, yani 18. yy. bir bakıma, bu döneme kadar gelen tarihsel birikimin bir taşması olarak düşünülebilir. Çünkü Avrupa, **Kavimler Göçü** (M.S. 375-395) denilen tarihi olaydan beri bir biçimlenme yaşıyordu ve 1300 yıllık birikim veya gelenek 18. yy. da hesaba çekilecekti. **Kavimler Göçü** Avrupa'nın siyasi yapısını ve toplumsal değişimlerini tetikleyen önemli bir olaydı ve açık bir biçimde de ortaçağın öncülü idi. Zaten Rönesansla beraber tarihsel birikimin öncüllerine başvuru başlamıştı. Bu sebeple 18. yy'ı ve Baron D'Hollbach'ı ortaya çıkartan etmenleri yani bu dönemin öncesini incelemek zaruridir.

2. BÖLÜM

D'HOLLBACH'I ORTAYA ÇIKARTAN ORTAM

2.1. 18. YY. ÖNCESİNE KISA BİR BAKIŞ

18. yy'a gelene kadar, felsefe, önemli kavramsal maceralar yaşamıştır. Ortaçağın çoğu manifestosunda ön planda olan "iman" yine bu dönemde karşısında dikilmiş olan **skeptik** (şüpheci) eğilimleri görmektedir. Bu eğilimler yalın ve anlaşılır bir biçimde **Rönesans** ile artarak devam edecektir. Ortaçağın başlangıç kısmında ve ilkçağın sonunda yer tutan **patristik süreç**, daha çok Hristiyanlığın yapılandığı bir dönem olarak, her biçimde tartışmaya açıktır. Zaten D'Hollbach da *Christianity Unveiled* isimli eserinin 3. bölümünde Hristiyanlık tarihinin eskizini çıkartmıştır ve bu eserin devamında, hristiyanlığın başlangıcını merkeze almak üzere, bu dinin gelişimini sorgulamaktadır.⁷² Hristiyanlığın kendisini dayandırdığı sorgulanamaz sebeplerin sun'i olduğunu göstermek ve kurgulanmış bu yapıya itiraz etmek çabası gütmektedir. Çünkü **hristiyanlık yapılanması** özü gereğince apaçık bir biçimde uzlaşımсалdır. Bu sebeple bu dönem, yani başlangıç ve yapılanma dönemini esas alan bu süreç, ya "ekklessia" (ἐκκλησία) kavramının meclis anlamı ile kiliseye dönüşmesi ve uzlaşımа açık verilerin tartışıldığı bir dönem, ya da

72 D'HOLLBACH, Paul Henry Tillich, "Christianity Unveiled; Being An Examination Of The Principles And Effects Of The Chiristian Religion" trans. V.M. JOHNSON 1761, Burada eserin isminden anlaşılacağı üzere D'Hollbach, hristiyanlığın üstündeki örtüyü kald ırmak adına, prensiplerini ve etkilerini daha oluşumunda sorgulamak üzere yola çıkmıştır.

akıl veya iman açısından problemlili önermelere karşı “apoloji”nin (savunu) geliştiği bir dönem olarak düşünülebilir.

Elbette, bahsi geçen bu yapılanma durumunda ve döneminde, her şeyin uzlaşım sal olarak tartışılarak ele alınması ve inşa edilmesi sonucunda **insani akıl** ön plana çıkacağından dolayı, 18. yy., Hristiyanlığın başlangıçtaki uzlaşım sal ilkelerini soruşturmaya başlamış ve kilisenin kabul metaforu ile tarihin tüm zamanları için yerleştirdiği temel prensipleri, 18. yy için çoğu zaman redde uğramıştır. Çünkü Hristiyanların temel prensiplerinde ilkçağ zamansallığı, daha sonraki dönemler için artan oranda iptidai kalmaya başlamıştır. Gerçi ortaçağda karşı-mızda yükselen nominalist-kavram realisti çatışması, Hristiyanlığın temel prensiplerine, daha önceki dönemlerde de, şüp he ile yaklaşıldığının ve bu temel prensiplerin tekrar gözden geçirilmeye başlandığının göstergesidir. Fakat 18. yy’ın keskin ayrımı elbette ki **Rönesans** ile beraber törpülenmeye başlamış, 17. yy’la dile gelmiştir. Hatta 18 yy’ın kullandığı analitik yaklaşım tarzı 17. Yy ile beraber biçimlenmeye başlamıştır. Çünkü Rönesans’ın, insanı merkeze almaya başlayan sistematik yapısı, beraberinde, düşüncede, sanatta, siyasette, dünyevileşmeyi ve olgusalılığı akla getirmiştir. 17. yy’la birlikte, birey, bireyin meydana getirdiği toplum ve konuştukları lisan ön plana çıkmış ve bu dünyevi çıkışlar dinin tuttuğu mevcut noktayı sarsar bir duruma gelmiştir. Böyle **tümelliğin** yerine **tikelliğin** veya **tekilliğin** ontoloji açıklamalarına yerleştiği bir süreç olarak analitik felsefenin kaçınılmaz hâkimiyeti doğmaya başlamıştır.

Gerçi 18. yy. dahi, din sahası ile gerçekleşen tüm hesaplaşmasına rağmen dinsel metaforları ve tümel iddiaları, hala daha bağrında taşımaktadır. Fakat artık, yine de bireyin, yani tümel dışı bir parçanın, Tanrıyı, bizzat kendisinin anlaması önem kazanmaya başlamış ve ortaçağın adalet tümelliği içerisinde, ancak Tanrının himmeti ve hidayeti olan veya Tanrı tümelliğinden bir

pay alma olarak taşıdığımız VİCDAN kavramı, insanın kendi bağımsız veya edinim yolu ile elde ettiği erdemine dönüşmüştür. Bu açıdan yeni bir felsefenin başlangıcı ve bunun habercisi olarak, Rönesans, bir bakıma, kalıplaşmış ve dogmalar arasında palazlanmış her tip geleneksel **hukuki** ve **ahlaki** metaforların **yapı-söküme** uğramaya başladığı bir dönem olarak da kabul edilebilir. 16. yy. Fransa'sının içinde bulunduğu en önemli problemin din çatışmaları olduğunu aklımıza getirecek olursak, bu dönemin ardından gelen yüzyılların politika açısından gelişme göstermesi, anlaşılabilir olacaktır. Bu dönemler Katolik-Protestan çatışmalarının, dünyevi krallık tarafından çözümlenmeye çalışıldığı yıllardır ve yine dünyevi krallığın, kiliseye karşı üstünlüğünü pekiştirmeye çalıştığı yıllardır. İşte böyle bir ön veriye sahip Fransa'nın, 18. yy. da Ateist ve materyalist Baron D'Hollbach'ı ve sekülerleşmeyi çıkartması yadsınmamalıdır.

*"Hâlâ feodal düzenin kalıntılarıyla sıkboğaz, hareketsiz gibi görünen bir yapının mirasçısı olan 18. yüzyıl Avrupa'sı, eski düzenden yavaş yavaş sıyrılır ve eleştirici düşünceyle bilimsel ilerlemecilerin yanı sıra, ticari yayılışın ve fatih bir ekonominin, yani kapitalizmin genişlettiği bir dünyaya açılır. Coğrafi durumları, yaşadıkları tarihin ağırlığı ya da iktisadi düzey bakımından, eşitsiz bir gelişme hızı içindeki toplumların Avrupa'sıdır bu. Direnen yığınla öge vardır sosyal düzende; dahası, uzun yüzyılların biriktirip koyulaştırdığı anlayışlar direnmektedir. Öyle de olsa, toplum derinden derine kımıldanmakta, hukuksal çerçeveler çatırdamakta, giderek karanlıklar gerilemektedir."*⁷³

Elbette ki bu durum tarihsel gelişim ve birikimin bir teza-hürüdür. İç ve dış kaynaklı çok çatışma yaşayan Avrupa'nın en sabık ülkelerinden birisi olan Fransa, önceki dönemlerde yaşadığı toplumsal deneyimlerini, kaotik durumlarda karşı karşıya kaldığı muhasebe durumlarını 18. yy'da görünüşe getiriyordu. Bu dö-

73 Server, "Yüzyılların Gerçeği ve Mirası", Cem Yayınları İstanbul, giriş kısmı

nem yaşanmışlıkların hesaba çekildiği, sonuçlardan tecrübenin süzülüşü bir dönemdir ve iktidarı kabullenmekten önce onunla hesaplaşmak gerekliliği göze çarpmaktadır. Bu düşünce, despotik yapılanmanın veya zorbalığın bir reddi olarak, tüm sosyal düşünce yapılarında örgütlenmiştir.

Ancak bu dönemi yani 18. yy'ı belirginleştirmeden önce bu dönemin hareketliliğini başlatan önceki dönem olarak 16. yy. Fransa'sının ikinci yarısında, özellikle Saint-Barthelemy (1572) kıyımından sonra, siyasal iktidar, **tiran** olarak nitelendirilmiş ve **Huguenotlar** olarak nitelendirilen grup, edilgen bir durumdan etken bir eylem durumuna geçmişlerdir.⁷⁴ Bu durum ise tiranın öldürülmesinin (*tyrannicide*) meşru olacağının savunusu idi. Eğer "**Doğa Sistemi**" ve "**Sağduyu**" isimli eserler incelenecek olursa D'Hollbach da, hemen hemen her noktada Tanrı iktidarını tiranlıkla özdeşleştirip redde gitmiştir. Bu bir bakıma 16. yy'da, Huguenot'larla başlayan bir akımın 18. yy'da entelektüel bir kültür ögesine dönüşmesi olarak düşünülmelidir. Huguenotlar isimli gruptan farklı olan Protestan nitelikteki **Monarkomaklar** ve **Calvinci** gruplar baskıya karşı başkaldırma temasında birleşirler.⁷⁵ 16. yy'ın ikinci yarısında alevlenen bu görüş, yani baskıya karşı durma ve tiranlığı red etme fikri, daha fazla özgürlük çabası ve deneyleri olarak, labarotuar koşullarına 17. yy'da ulaşmış ve 18. yy'da D'Hollbach'ın materyalizmine hatta **ateizmine**, baskıya karşı durma noktasında, uygun ortamı yaratmıştır. Gerçi bu fikirler 18. yy'da dahi geniş eleştiri yağmurlarına uğramıştır. Burada bu fikirlerin ortaya çıkmasına olanak sağlayacak ihtimalleri, tahmin etmeye çalışıyoruz sadece.

Elbette ki 18. yy Fransa'sı, 16. yy ve ondan önceki dönemlerde de meydana gelmiş tüm olayların taşma noktası olarak

74 AĞAOĞULLARI, *Etienne de La Boetie- Gönüllü kulluk Üzerine Bir Söylev*, İmge Yay. 2. Baskı, Ankara-1995 s. 7

75 A.g.e., s.7

düşünülebilir. Hatta, pek tabii ki, Kilisenin kendi varlığını ve bu varlığa aradığı meşruiyeti, safsata ve spekülasyon ile var ettiği düşüncesi 18. yy'dan daha önceki, geniş bir tarihi birikimi gerektirmektedir. Kilisenin, daha önce de bahsettiğimiz üzere bir **uzlaşım kültürü** olması, herhangi bir şeyin birden fazla açıklayıcısı ve belirleyicisi olma durumunu da beraberinde getirmişti. Bu ise tümelin ve gerçeklik kavramının da birden fazla açıklaması ve açıklayıcısı olması anlamına gelmekte idi. Birden fazla açıklayıcı ve belirleyici, mantık ilkeleri gereğince, çelişik olan ile açıklanabilecek durumların sebebi olarak görülmüştür ve bu sebeple, yani çelişik olandan kaçınmak için sadeleşme, veya basitleştirme metodolojisi önemli bir başvuru olarak düşünülmüştür. Mesela 14. yy'da Ockhamlı William (1285-1347) çelişik durumlara ziyadesiyle sebep olan gereksiz spekülasyonları önlemeye, onlara değer vermemeye yarayan bir tutumluluk ilkesine sahiptir. Buna göre, herhangi bir şeyi açıklamak üzere öne sürülen birden fazla açıklama söz konusu olduğunda, açıklanmak durumunda olanı, en az sayıda açıklayıcı ilke ve kabulle açıklayan ve olabildiğince çok şeyi açıklamayı başaranın seçilmesi gerekir; en basit açıklama, gerçekliği olduğu şekliyle tarif eden en muhtemel açıklama olma durumundadır. Bu tutumluluk ilkesi Ockhamlı William'ın usturası olarak bilinmektedir. Modern bilimin ve modern felsefenin öncülü sayılabilecek bu düşünce, zihinde ve dilde gereksiz olarak yer işgal eden şeyler üzerinde düşünmenin anlamsızlığını ifade etme çabasıdır.

D'Hollbach da bir bakıma 18.yy sistematigi içerisinde, dönemsel çelişkilere ve birden fazla açıklayıcının sebep olduğu karmaşayı ortadan kaldırmak amacıyla, tarif ettiği gereksizlik eksenine **dini** ve ortaya çıkardığı **seçkinleri** (rahipler) yerleştirmektedir. Elbette ki Ockhamlı William ile D'Hollbach çok ayrı noktadadırlar fakat Ockhamlı William'ın **ampirik** ve denetlenebilir bir bilgi anlayışına sahip olması, kavramların maddi bir temelini bulduğunu söylemesi, bunun sonucu olarak soyut

tartışmaları elimine etme çabası, yalınlık açısından D'Hollbach'ı, Ockhamlı William'a yaklaştırır. Belki de Hıristiyanlığın temel ilkelerine karşı Roscellinus (1050-1122) ile önemli bir boyut kazanıp, Ockhamlı William ile devam eden **nominalist** tavır, 18. yy. Fransa'sının köklerine, antikiteyi yerleştirmektense, ortaçağı ve onun mirasını devr alan 17. yy. İngiltere'sini yerleştirmeyi daha gerçekçi kılar. Netice itibarı ile bu **nominalist** yaklaşım Thomas Hobbes ile 17. yy'da belirgin bir noktaya yerleşmiş, tanımlanmış, sistemleşmiş, Locke ile dilsel manada belirginleşmiştir. Böylece bir sonraki yüzyılda Fransa'da Alman kökenli biri tarafından İngiliz bakış açısından etkilenecek yazılan "*Doğa Sistemi*" isimli eser, tamamen Thomas Hobbes'un güçlü **nominalizminin** açmış olduğu yolda ilerlemiştir.⁷⁶

Peki ya Thomas Hobbes'un açtığı güçlü nominalizmin, dayandığı sağlam dayanaklar nelerdi? Esasen Ockhamlı William'ın, dünyevileşmeye ve modern dünyanın başlangıcına katkısı, modern felsefi görüşlerce ve düşünce tarihi literatürleri tarafından ifade edilir. Bunun yanı sıra, Ockhamlı William'ın **tümel-göksel** bir devlettense, **ulusal-dünyevi** bir krallığın tarafında olduğunu bilmekteyiz. Devlet ifadesini ümmet anlayışından, ulus anlayışına indirgemesi de, kendinden 500 yıl sonra yine kendinden farklı düşünmesine rağmen uluslaşmanın temeli sayılan ve ihtilalin aydınlarından olan D'Hollbach tarafından, krallık eksenini iptal edilerek, daha marjinal dile getirilmiştir. Çünkü düşünürümüz her ulusun kendi kaderini, kendisinin tayin etme hakkını ifade ederek, bir kişinin veya grubun ulusun kaderinin önünde olamayacağını vurgulamaya çalışır. Bu açıdan, 16. yy'ın önemli düşünürlerinden ve hafızalarından olan Etienne de La Boetie (1530-1563) ile bir bakıma benzerlik gösterir. Fakat her ne kadar 1959'da yayınlanan ortak yapıtta Yavuz Abadan, Boetie'nin mutlak

monarşi kuramlarına karşı halk egemenliğini ifade ettiğini belirtirse de bu durum netameldir.⁷⁷ Fakat özellikle onun bir Protestan olmaması bu noktada şüphe uyandırmakta, diğer açıdan monarkomaklar arasına yerleştirilse de dostu Montaigne onun böyle olmadığını düşünmektedir. O halde D'Hollbach burada, sadece, baskıyı reddetme açısından Boetie'yi hatırlatmaktadır. Şu unutulmamalıdır, Boetie döneminin dinsel çatışmalarını, hoşgörü perspektifi ile yok etmeyi uygun görür iken, D'Hollbach kendi çağında bunun sebebi olarak Tanrıyı ve dini görerek bu kurgulamanın, hoşgörölmezsizin yok edilmesini arzulamıştır. Çünkü De La Boetie, materyalist nitelikte bir düşünür olmamakla beraber Katolik mezhebine dâhildir. D'Hollbach ise apaçık dinsizdir veyahut dinsizliği yepyeni bir din formuna bürümeye çalışarak bambaşka bir din mensubudur.

De La Boetie'nin **Katoliklik** ve **Protestanlık** arasında ki hoşgörü perspektifini, kendisinden bir sonraki yüzyıl **Pierre Bayle** (1647-1706) devralmıştır. Fransa'da Aydınlanmanın yolunu hazırlayan en etkili yazarlardan biri olan Bayle,⁷⁸ hoşgörü-süzlüğün sadece Katolikliğe ait olmayıp, Protestanlığa da ait olduğunu belirtmekle, baskıyı Hristiyanlığın tüm türevlerine de yaymıştır. Böylece Baron D'Hollbach'ın Tanrıyı reddetmesinin temeline, Tiranlığa yol açtığı düşüncesini, yerleştirmesini meşru-layan öncüller 18. yy'a girer iken ortaya çıkmaya başlamıştı. Fakat **Pierre Bayle** aydınlanmanın Hristiyan karşıtlığına meşru bir zemin oluşturan öncül gibi görünse de, kendisi Protestan eğitim almış, 1695 ile 1697 arası Katolik olmuş sonra yeniden Protestanlığa dönmüştür.⁷⁹ Onun bir Tanrı inancı olduğu ortadadır. Fakat Hristiyanlığa karşı duyduğu huzursuzluk, ardılarında ya **deizm**

77 AĞAOĞULLARI, *Etienne de La Boetie- Gönüllü kulluk Üzerine Bir Söylev*, İmge Yay. 2. Baskı, Ankara-1995 s.9

78 COPLESTON, "Felsefe Tarihi-AYDINLANMA Cilt 6 Böl. 1" Çev. Aziz YARDIMLI, İdea Yay. İstanbul s.17

79 A.g.e., s.17

ya da **ateizm** olarak sonuçlanacaktır. Katolik ve Protestan düşünce arasındaki, hoşgörüsüzlük zemini daha önce de, Katoliklik ve Ortodoksluk arasında yaşanmıştı. Zaten D'Hollbach'ın Tanrısız bir dünya arzulamasının temelinde de, insanları birbirine kırdıran din anlayışını ortadan kaldırma arzusu da vardır ve Avrupa ortaçağdaki gelişimi boyunca birbiri ile din merkezli olarak çatışmıştır. D'Hollbach Tanrısız bir dünya arzularken, ahlakın da Tanrısız bir düzlemde mümkün olabileceğini düşünüyordu. Çünkü ona göre insanların eylemleri, genel kavramlarından, değer yargılarından ve somuttan soyutlanmış niteliklerinden değil, eğilim ve tutkularından türemektedir. İşte bu bakış açısı ile ilk öncülü apaçık bir şekilde, Bayle'in kendisidir.⁸⁰

18. yy'ın kökenlerinde nasıl ki, 17. Ve 16. yy'ları görüyorsak, 15. yy'da meydana gelen olaylar, 16. yy da meydana gelen olayların da tetikleyicisidir. 1417 yılında yapılan **Konstanz Kurultayı**nda, Papa'lığın kendi monarşisini Protestan oluşumlara kabul ettirme çabasını biliyoruz. Bu da daha Martin Luther'in 95 maddelik tezini kilisesinin kapısına asmadan 100 yıl öncesidir. Diğer yandan Fatih'in İstanbul'u fethetmesi ve orduyu Otranto'ya çıkarması bu dönemin en önemli olaylarından biri olarak batı dünyasının karşısındadır. Fakat 15. yy'ın kendi bağrında ortaya çıkardığı sorgulayıcı tavrı, Batı dünyasının endişe ve talepleri ile birleşince, 16. yy. da çözüm üretme derdine düşen grupların ortaya çıkmasına ve bu grupların klasik düşünce tarzları ile çatışmasına olanak tanımıştır.

Esasen 16. yy. da ortaya çıkan çatışmalar, 17. yy.da derin güvenlik kaygılarının temeli olan çekişmelerin başlangıcı gibi düşünülebilir. Katolik Portekiz'in yenilmez armadası, bu dönemde Protestan düşüncelerle dolu İngiltere'de dehşetle karşılanmakta ve Fransa ise İngiltere kadar cesur davranmamaktadır. Hatta

80 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 271

modern anlamı ile İngiltere ve Fransa'da "bilinç" kavramını ön plana atan Descartes ve Hobbes arasında şu fark göze çarpmıştır. Descartes'ın sisteminde Tanrı bir töz olmasına rağmen, dostu Galilei'nin başına gelenlerden ürktüğünü belirtmekte,⁸¹ fakat İngiltere'deki Thomas Hobbes'un, sistemine Tanrıyı yerleştirmemek ve Tanrıyı düşünmemek açısından, eserlerindeki serbestilik göze çarpmaktadır. 17. yy.da Hobbes'ta görülen bu serbestilik, Fransa'da ancak 18. yy da dile gelebilmiştir.

Thomas Hobbes diğer yandan güçlü bir nominalist tavrın da, 18. yy. için öncüsü sayılabilir. Gerçi Thomas Hobbes açık bir biçimde, Tanrısızlıkla itham edilse de, devletin mümkün olması açısından **Evangelist** kilisenin gerekliliğini ifade eder. Bu açıdan sosyal bağ denkleminde hala dinsel bir düşünce formu olarak ahlak kavramıyla karşı karşıya kalmaktayız. Thomas Hobbes, en azından bu fikirleriyle seküler bir reçetenin taşıyıcısı olmuştur. Hobbes'un sekülerleşme hamleleri, değerler alanını düşüncenin terk edip, olgular alanına doğru yol almasıyla geçekleşmeye başlamasıydı. Fransa'yı derinden etkileyen Locke, onun açtığı bilinç yolundan önemli bir farkla⁸² yürürken, Baron D'Holbach da aynı Hobbes gibi **güzellik** gibi değer kavramları ile uğraşmayarak, onun yolundan ilerlemiştir. Hobbes, **korku** metaforunu, D'Holbach'a miras bırakırken, bu motifin ilk ve tek mucidi gibi düşünülmemelidir. Neticede D'Holbach ve Hobbes'tan önce de bu metafor materyalistlerin, temel bir başvuru kaynağı idi. Mesela

81 DESCARTES R. "Metafizik Düşünceler" çev. Mehmet KARASAN, M.E.B. yay. İstanbul 1962 s.90

82 Bu fark din hakkındaki görüşlerdir, çünkü Locke vahyi, bir pragma olarak görmekten ziyade vahye inanmaktadır. Hobbes'un insana atfettiği bilincin ötesinde yüksek bir bilinçten bahseder. Sadece bilinç kavramını, pragma ve açısından kabul etmesi ve duyu verileri olmaksızın aklın boş bir levha olamayacağı fikrini belirtmekle, Hobbes'un liberal geleneğinin ardılı sayılır. Zaten nominalizm eksen, yeniçağdaki devamı olarak, ampirizm, fenomenizm, pozitivism, **evulasyonizm**, pragmatizm tarzlarında görünüşe gelmiştir.

Bkz. BOLAY, S. Hayri, "Felsefi Doktrinler Sözlüğü" Akçağ yay. 5. bas. Ankara 1990, s. 190

Epicuros ve Lucretius da aynı ardılları gibi, **din** kavramını **korku** ve **boşinançtan** türetmektedir.⁸³ Fakat Hobbes'un pragmatik bir öğreti içinde bulunması, devletin ihtiyacı noktasında bir **din** anlayışını olumlar.

*"Hayali güçlere veya geleneğin aktarmış olduğu bir takım gözle görünmez kuvvetlere karşı duyulan korkuya, bu korkunun kaynağı devlet olduğu zaman **din** adı verilir. Bir resmi kaynağa sahip olmadığı zaman ise, bu korkuya **boşinanç** adı verilir."*⁸⁴

Hobbes'un pragmatik bir tavırla kenarda, sınırlı bir ahlak ihtiyacı için elzem olarak bulundurduğu din ögesine ise D'Holbach şöyle yaklaşmaktadır. Aynı Hobbes gibi Tanrı'nın yokluğuna inanmaktadır ve bunun **doğru** olduğunu düşünmektedir. Doğru kavramının yararını ele almaktansa, kesinlikle herhangi bir zararlılık barındırmayacağına inanmaktadır.⁸⁵ **Yararlılık** ilkesi yerine **zararsızlık** ilkesinden hareket etmek bir nevi negatif veya dolaylı pragmatizm olarak da düşünülmelidir. Burada zararlılığın merkezine ise doğruluk ilkesi oturmaktadır. Bu sebeple doğruluk adına her türlü Tanrı yaratımını bertaraf etmek esas olmalıdır. En azından bunun zararsızlığı D'Holbach'a göre açıktır. Esas halkı kontrol etmek maksatlı olarak; pragmatist bir din zararlıdır ve böyle bir din anlayışı, tarih boyunca devlete dönüşerek insanları mutsuz etmiştir.⁸⁶ D'Holbach burada, kendi çağındaki yazarlarla bile, avamı (alt tabaka=ümme) kontrol altında tutma gerekliliği fikrini paylaşmayarak, ayrı bir noktada durmaktadır.

"Doğa Sistemi" isimli eser, 18. yy'da eksiksiz ve yasalı bir evren tasarımının peşinde Tanrı fikri olmaksızın koşturuyordu.

83 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 169

84 A.g.e., s. 169

85 A.g.e., s.271

86 MIRABAUD M., *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, Trans, Samuel Wilkinson. Vol.1 London 1820, s. 3-4-5

Eksiksiz bir evren tasarımının söz konusu olduğu yerde Gassendi'den bahsetmek zaruridir. "Gassendi (1592-1655) Epicuroşçu materyalizmin yeniden canlandırıcısı olduğu yönüyle değerlendirilir. Onun İlkçağdan devraldığı **atomculuk** bilim adamlarının elinde uğrayacağı sürekli değişikliğe rağmen, daha sonraki dönemlerde kalıcı bir önem kazanacaktır."⁸⁷

17. yy'ın bilim adamları genelde, Tanrıbilim ile uyumlu bir çalışma içerisinde. Mesela, evreni, Tanrı'nın yarattığını başlangıçta iddia eden Descartes, bu durumu varsayımdan ileri götürmeyerek basit bir saygı ifadesinde bırakmıştır.⁸⁸ Dönemin Engizisyon yapısından çekindiğini, eserlerinde de dile getirmektedir. Aslında Descartes, ortaya koyduklarıyla beraber, çok çekindiği ve bulaşmak istemediği o gelenekten kopuşun bir simgesiydi. Mesela hareketle ilgili olarak, aynı Aristoteles gibi, ilk nedeni **Tanrı** olarak kabul eden Descartes, bir daha bu iddiayla ilgilenmemiştir. Hareketin temeline yerleşen yeni fizik kuramlarına sebebiyet veren Keplerci, Kopernikçi algılama, muhtemelen de bu iddianın değişmezliğine olan güveni sarsmaya başlamıştı. Böylelikle itme ve çekme yasalarına uzanan yeni fizik anlayışları cazibe kazanmaya başlamıştı. Tabii bu dönemlerde Gassendi'nin tarif ettiği bir mekanik itme durumu var. **Mekanik itmeyi** bir cisimden diğerine geçen bir devamlılık ilkesi ile açıklama durumundan itibaren, doğanın sürekli ve donanımlı olduğu fikriyle bizleri buluşturmuş. Tamamen laik-seküler algıda yorumlardır bunlar. Esasen dinsel olmayan bu görüşler, zamanla dinsel perspektifli bir anlam kazanmıştır. Bunda bir parça Newton'un da rolü vardır. Newton hem bilimin kendi determinasyonu içinde yol açtığı sebep-sonuç dizgesi ile ilgileniyorken, aynı anda bu sebep-sonuç dizgesine mutlaka ilk nedeni yani Tanrı'yı yerleştiriyordu. Aslın-

87 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 151

88 A.g.e., s. 151

da Newton da Ruh ve Madde denkleminde bir düalite ekseninde kalmıştı. Ancak bu düaliteyi sızstemli olarak fark eden ve buna çözüm arayan, metodolojik olarak bu sancıyı çeken kişi ise Descartes'tı. O sebeple Descartes iki yönlü hakikati bir bütün halinde birbirine temas ettirmeye çalışırken, iki yönlü düşüncenin içinde kendisini bulmuş olur. Bir bakıma Gassendi'nin de bu şekilde iki yönlü bir düşünce tarzı mevcuttur. Fakat kararlı Epikuryenliği, onun, materyalist gelenekte değerlendirilmesini ve oraya ait olarak tanımlanmasını, gerekli kılmaktadır. Ayrıca, Descartes rasyonalizminin temeli ve modern akılcılığa miras olarak kalan **varlığın düşünceden çıkarsanan savına** karşı çıkarken yaptığı betimleme, yine, onu, materyalist gelenekte düşünme zarureti oluşturur. Düşünme eyleminden başka herhangi bir eylemden de, varlığın çıkarsanabileceğini söylerken, ardılı sayabileceğimiz ve kendisi gibi fizikçi olan Büchner de, "*köpek havlıyor, o halde vardır*" ifadesi ile eleştirmiştir.⁸⁹ Bir bakıma 18. yy'da D'Hollbach'ın da itiraz noktası haline gelmiş bu idealist ilkeyi⁹⁰ eleştiriş tarzı, onun yani Büchner'in, Gassendi ile taşıdığı ortak bir nokta gibidir.

Materyalist düşüncenin tomurcuklanmasının nedeni olarak, genelde, Rönesans anlayışının Antikiteye öykündüğü inancı vardır. Fakat rönesansın hemen arifesinde, **Petrarc** ve **Bocaccio**'nun hümanizma faaliyeti olarak, skolâstikle savaştığını biliyoruz.⁹¹ Hatta Skolastik ile verdikleri savaş, daha sonraki yılların İngiltere ve Fransa'sında bu iki entelektüelin ve edibin takibiyle sonuçlanacaktır. 15. yy. İtalya'sının hareketli ve siyasal entellektüalitesi, 16. Ve 17. yy'lerde farklı yakın coğrafyalarda demlenecek ve bu demlenme merkezlerinin ortasına, yani İspanya, İngiltere, Hollanda, İsviçre, İtalya gibi coğrafyaların arasına denk düşen,

89 A.g.e., s. 154

90 D'HOLLBACH, Paul Henry, *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, trans. H.D. ROBİNSON 1868 Volume 2 s. 42-43

91 DELMAS, Claude "*Avrupa Uygarlık Tarihi*" Varlık Yay. İstanbul, 1965

18. yy. Fransa'sında, bu entelektüalite, politik manada devrimci bir karakteristiğe bürünmektedir.

17. yy'da ise, 16. yy'ın dinsel çatışmalarının ardından, felsefi düşünce, ya daha dünyevi aidiyetlere (ulus, sınıf vs.) yönelmiş veyahut ta bireyi ön plana almaya başlamıştır. Daha önceleri tümel bir nitelikte bulunan **akıl**, Hobbes ve Descartes ile birlikte **bilinç** düzeyine indirgenerek tekil bir mahiyet kazanmaya başlamıştır. Akıllı olmaklık yerine bilinçli olmaklık siyasal altyapının referansı haline dönüşmeye başlamıştır. Bu ise yeni bir dönem olarak "modernite"nin öncülü olmuştur. D'Hollbach da, aidiyet kavramının tamamen dünyeviliği üzerinden hareketle, yani doğal olanın bu olduğu düşüncesi ile **ulus** kavramını kabul etmiş, ümmet kavramını ise cehaletten istifade eden bir kurmaca olması gerekçesi ile reddetmiştir. Bu bir bakıma aidiyet kavramı ile hesaplaşma olarak düşünülebilir. Fakat önemli bir nokta var ki **aidiyet** kavramı ile uğraşmaklık, o düşünce sistemini, **de facto** olarak politika otonomisi içerine yerleştirmektedir. İşte bu sebeple D'Hollbach'ı politika filozofu olarak nitelemek yerinde olacaktır.

2.2. 18. YY. FRANSA'SINA GENEL BİR BAKIŞ

Dönemin düşünsel hayatını etkileyen elbette birbirini takip eden felsefeler olduğu kadar, bundan daha fazla olarak coğrafyalar arası iletişim, etkileşim ve dönemin tarihçesinde aktif olan siyasal pozisyonlardır. 18. yy. Fransa'sı kendi içinde ve dış dünyayla yaşadığı ilişkiler açısından, tarihin, önemli bir periyodunu işgal etmektedir. Bu dönem Avrupa'sının siyasal ve düşünsel yaşamı söz konusu olduğu zaman, 18. yy. Fransa'sı, tüm cazibesi ile felsefi, sosyolojik, tarihi ve edebi literatürün ilgi odağı haline gelmiştir. 18. yy. Avrupa için de önemli bir dönüm noktasıdır.

Çünkü içe kapanık ve toprağa dayalı ekonomik modelin terk edilmesi, bu yüzyılda hemen hemen tamamlanmış, diğer yandan 16. ve 17. yy. ın din ve mezhep çatışmaları, yerini siyasal ve sosyal arayışlara bırakmıştı. Avrupa'nın son iki yüz elli yıldır çekindiği ve ürkütmemeye çalıştığı, **Doğu** (Osmanlı), daha 18. yy.'a girerken mevcut batı karşısında hezeyan yaşamıştı.⁹² Siyasal yaşamı ve etkisi güçlü bir şark devleti olan, hatta şarkın hemen hemen tek sahibi olan Osmanlı ile, Kanuni döneminden beri ekonomik ve siyasal ilişki kuran, kapitülasyonlar sayesinde yaşam şansı bulan Fransa, 18. yy.'a girerken, batı kuvvetleri karşısında mağlup olan Osmanlı'nın güç kaybetmesi ile, kendi bünyesinde toplumsal bir takım problemler yaşamaya başlamıştır.

18. yy.'ın siyasal olayları, günümüz Avrupa'sını ve Avrupa Merkezli coğrafyaları, tetikleyen, biçimlendiren bir forma sahiptir.

92 “18. yüzyılın ortalarında Habsburg Hanedanı'nda değişiklik oldu ve VI. Karl'in ölümünden sonra yerine kızı Maria Theresia geçti. Bu dönemde oluşturulan ittifaklarda Prusya Kralı Friedrich, Fransız koalisyonunun yanında yer aldı ve kısa süre içinde topraklarını genişleterek, Avrupa'nın beşinci gücü olarak kendisini kabul ettirdi. Bu dönemde II. Friedrich'in Avusturya'ya saldırması ile Yediyıl Savaşları başladı (1756–1763). Avrupa'nın büyük güçleri ile mücadele eden Friedrich, başlangıçta zaferler kazanmasına rağmen, daha sonraki süreçte Rus, Fransız ve Avusturya koalisyonuna yenildi ve ülkesi büyük darbe yedi. Ancak bu savaşlar sonucunda Friedrich, Avrupa'da ülkesini ilerletmenin en bariz yolunun dışta siyasî anlamda “barışçı”, içerde de “aydınlanmacı” reformlara girişmek olduğunu gördü. Yediyıl Savaşları'nda İngiltere kesin bir zafer kazandı ve Hindistan ile Amerika'daki Fransız topraklarını ele geçirdi. Bu savaşlar sonucunda imzalanan Paris Barış Anlaşması

92 Osmanlı İmp. 1699'da Karlofça antlaşması ile büyük yara almış ve duraklama sürecine girmiştir. Batı ise bu dönemde ilerleme fikrinin merkezine yerleşiyordu.

ile İngiltere, Asya'da ve denizlerde bir dünya gücü olarak kendini kabul ettirdi. 1763'den sonra Avrupa'daki din savaşları yerini millî devletlerin oluşum ve genişleme kavgalarına bıraktı. Bu siyasi-millî yarışta azınlık sorunları da gündeme geldi ve büyük imparatorluklar içinde yaşayan azınlıklar (Minderheiten) da, millî devlete giden yolda, fikir alanındaki altyapılarını oluşturma faaliyetlerine giriştiler"⁹³

İşte böyle bir ortamda, yani siyasal açıdan karışık bir dönem yaşayan Avrupa'da hiç şüphesiz ki, en önemli kavramsal çatışma kavramının kendisidir. Çatışmacı ortamda tesis olunan düşünce yapılarının, eninde sonunda **"politika"** ile sonuçlanacağı muhakkaktır. Çünkü toplumun değişen ve dönüşen hayatında belirgin bir huzursuzluk ve istikrarsızlık söz konusudur. Bu ortamdan kurtulma çabaları ise yeni öneri ve arayışları beraberinde getirmiş, böylece her çözüm önerisi **ilerleme ve gelişme** kavramına dönüşmüştür. Her ilerleme ve gelişme insan sosyalizasyonu ile siyasal dünyasında farklı uygulamalar ve fikirleri mümkün kılmış, bu biçimiyle politika, yüksek bir faaliyet sahasına kavuşmaya başlamış ve böylece Avrupa için **aydınlanma dönemi** denen dönem başlamıştır.

Bu dönem yani 18. yy., tüm Avrupa için temel bir nokta olarak resmedilmektedir. Çünkü 18. yy'a kadar olan dönemin tüm netameli tartışmaları, bu dönemde taşmış ve modern ruhun **değişme-dönüşme** ve **ilerleme-gelişme** idesi son noktaya ulaşmıştır. Rönesans'tan itibaren ürkek biçimde dile gelen noktalar bu çağla birlikte örgütlü ve toplumsal ifadelerle dönüşmüştür. İşte bu sebep ile bu çağ **Aydınlanma Çağı** olarak betimlenmiştir.

Aydınlanma eksenini bilgiyi referans alır iken önceki çağlardan farklı olan şu tavrı sergilemiştir. Önceki çağlarda bilgi felsefi

93 BEŞİRLİ, Mehmet, "Avrupa'da Aydınlanma Dönemi Siyasi Hareketlerinin Alman Birliğinin Kurulması Sürecine Etkisi", "AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ" S. 9-10 "

olduğundan dolayı, ya himmet, ya hikmet veya rasyonel bir şey olarak, bilgi aklın nesnesi idi.⁹⁴ Tabii ki bunu genel açısından ele alıyorum, özelde elbette ki farklılıklar mevcuttu. Yani akıl çoğu zaman merkezi önem taşımakta idi. Bu akıl çoğu zaman ya üst-akıl ya da yetkin akıl olarak özne durumundadır. Fakat 18. yy. la birlikte genel olarak düşünüldüğünde, bilgi ya artık aklın nesnesi değil, maddenin nesnesidir veyahut maddenin gerçekliğinin akıl- da ki görelî doğruluğudur. İşte bu durum, yani bilgiyi merkeze çekme faaliyeti, ister **sensualist**, ister **materyalist**, ister **Ampirist** olsun, hatta isterse idealist nitelikte olsun, aydınlanma ekseninin açıklayıcısı haline dönüşmektedir. Bu durum ise maddeyi esasen genel olarak daha önemli noktaya taşımak anlamına gelmektedir.

18. yy. Avrupa'sı genel olarak, **ilerleme** ve **gelişme** ide si ile beraber, yeni olana, eskisinden farklı olarak kendini ortaya koymaya başlayana doğru yol almaya başlamıştı. Yeni olanın temel prensibi ise, eskinin halde bulunana yani mevcut olana ait **dönüşmesi** yerine mevcut olana ait **değişme** olarak algılanıyordu ve bu durum mevcut siyasal ortama, sosyal yapıya, dinsel düşünceye, hatta geleneksel olanın kendisine dahi **devrim** olgusunu yerleştirmişti. Özellikle konuyu, **Fransız Aydınlanması** açısından ele alırsak, birincil derecede yok edici bir eleştiriciliğin⁹⁵ yani geleneksel olarak süregelen her şeyin, eleştirel bir merkeze yerleştiğini görürüz. Zaten aydınlanma felsefesinde en önemli filozoflardan, hatta başlıca filozoflarından biri olan Kant, felsefesini doğrudan **kritisizm**, yani **eleştiri felsefesi** olarak açıklayacaktır. Özellikle bu dönem Fransa'sı, Hıristiyanlığa özellikle de Katolikliğe karşı, en azından genel entelijansiya açısından, sert bir duruş

94 Hatta Descartes'ı dilimize ilk çeviren, İbrahim Ethem Mesut, çeviride Felsefe ve akıl Kelimesini özgürce kullanamadığından yakınırken, bunu karşılık olarak "hikmet" kelimesini kullandığını belirtmektedir. DESCARTES, R., "METOT ÜZERİNE KONUŞMA" çev. İbrahim Ethem MESUT, Babil yay. Erzurum 2000 s.19.

95 COPLESTON, "Felsefe Tarihi-AYDINLANMA Cilt 6 Böl.1" Çev. Aziz YARDIMLI, İdea Yay. İstanbul s.1

sergilemektedir. Bu dönemin bilinen en önemli filozoflarından Voltaire dahi geleneksel olanın ilahiyatına karşı sert bir **deizm** örneği sergilemiş ve Diderot'un bazen materyalizmle karıştırılan deizmi, **Ansiklopedi** fikrini şekillendirirken, bu fikrin içinde D'Hollbach'ın Tanrı tanımazlığı ve materyalizmi de, önemli bir yer tutmuştur. Hatta bundan dolayıdır ki, çoğu zaman materyalizmin incili olarak adlandırılan "*Doğa Sistemi*" isimli eserin yazarının, **D'Hollbach** yerine **Diderot** olduğu düşünülmüştür.

D'Hollbach ve Diderot'nun içinde bulunduğu ve fikirleriyle bir özeti olarak algılayabileceğimiz 18. yy. Avrupa'sında özellikle Fransız coğrafyası, bilinç kavramının ilk işleyicisi olan Descartes'ın ardılları olarak, Descartes'tan farklı bir sistem düşünme arzusu güden veya çoklukla onun sistemindeki tıkanıklıkları gidermeyi arzulayan bir **zaman** ve **mekan** dilimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Descartesçı ruh ve beden ikileminin yol açtığı çözümsüzlüğü ortadan kaldırma çabası gözümüze çarpmaktadır. Hatta bu dönem Descartesçı öncüllerle, Descartes'in kendisine yönelik eleştirilerin arttığı ve onunla hesaplaşılan dönemdir.

D'Hollbach, Tanrı fikri konusunda hiçbir zaman uzlaşamayacağı Descartes'la hesaplaşırken bile temel felsefi öncülü, hiç şüphesiz ki, Descartes'ın **beden** görüşü altında ortaya koyduğu **madde** hakkında ki görüşleridir. Hatta D'Hollbach, "*Doğa Sistemi*" isimli eserinin 1. cildinin 7. bölümünü, ruhun kendisine ve ruhçu sistemlere ayırırken, Descartes'a göndermeler yapmakta⁹⁶, aynı eserin 2. cildinin 3. bölümünde ise, Descartes, Malebranche ve Newton'u apaçık eleştirmektedir.⁹⁷ Kaba hatları ile 18. yy. Fransız felsefesi, gelenekselliğin ve eski akıl yürütme biçiminin karşısında **deist** niteliğinin baskınlığına rağmen, sırf deistlerin

96 D'HOLLBACH, Paul Henry, *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, trans. H.D. ROBINSON 1868 Volume 1 s. 52 "chapter: 7, of the soul, and of the spiritual system"

97 A.g.e., Volume 2 s.43 "chapter 3, examinaton of the proofs of the existence of God given by Descartes, Malebranche, Newton,..."

Ansiklopedi oluşumu çerçevesinde materyalistlerle çoğu zaman işbirliği, bazen de görüş birliğine varıyor gibi durması, (bu noktada Diderot örnek olarak verilebilir.) bu dönemi, belirli bir düşünce ideolojisine göre dinsizleşmenin, birçok felsefi literatüre göre ise sekülerleşmenin sembolü olarak görmemize yol açmaktadır. Çünkü bu dönemin eleştirisi merkezine açık bir biçimde din yerleşmektedir ve eleştirinin sebebini ise akıllı yetkin kılma gayesi oluşturmaktadır.

“Açıktır ki Katolik Kilise üzerine, bildirilmiş din üzerine ve belli durumlarda tüm dinsel biçimler üzerine saldırılar us adına yapılıyordu.”⁹⁸

Bu durum, yani akıl adına gerçekleştirilen tüm saldırıların din dairesini hedef alması, kimilerine göre aydınlanma ekseninden anlaşılan şeyin, akıllı merkeze çekmekten ziyade, dinin ortaya koyduğu her şeyi, akılla açıkladığının veya açıklanması gerektiğinin bir iddiasıydı. Çoğu zaman tecrübenin ortaya koyduğunu veya akılla alakası olmaksızın doğanın kendisine ait bir yasayı (Örn. Yerçekimi) ifade ederken, bunun hemen karşısına, akıl dışı olarak, dini yerleştirmek, kutsal metinlerde bu duruma çelişik durumlara işaret etmek ve bunu akıl adına yapmak bir alışkanlık haline de gelmişti. Elbette ki bunun altında geleneksel olanın akılsal olmadığı ve akılla her daim çelişeceği öngörüsü ve ön yargısı vardır. Bu durum bir bakıma, akla ait olanın, sadece o yüzyılla ve merkeze aldıkları antikiteyle ilişkili olduğuna dair bir düşünceyi de beraberinde getirmiştir ki, burada semavi dinler ile ortaya çıkan pratiğin reddi apaçık göze çarpmaktadır. Böylece ilerleme ve gelişme idesinin taraftarlığını yapan bu dönem, kendinden önceki dönemlere ait birikimli ilerlemeyi görmezden gelmiş veya kendinden önceki birikimli ilerlemeyi ya terk etmek ya da ortadan kaldırmak çabası gütmüştür. Böylece önceki ile

hesaplaşmasından, **yeni** olanı türetmiş ve **yeni** olanı öncekinden bağımsız şekilde tasarlamaya çalışırken paradoksal bir biçimde ilk öncülleri, yine de önceki olmuştur. Mesela geleneksel olanın, kadim olanın dilsel (linguistik) ve terminolojik mirasından uzaklaşmamıştır. Örn. **Yasa** kelimesi geleneğin içinde Tanrıya uygunluk iken, yeni olanın, akıl adına icra edilen felsefenin sonucunda, doğaya veya akla uygunluk anlamına dönüşmektedir. Mesela “ŞR” kelimesinden türeyen şer’i kökünden Tanrıya uygun olan manasında **meşru** türerken bu kelime günümüzde akla ve yasaya uygunluk manasında kullanılmaktadır. Hem de seküler bir dönemin Tanrı ile hesaplaştığı tüm şiddetinden arda kalan yepyeni düşüncelere rağmen. İşte bu sebeple anlam dünyasının anahtarı olan dilsel kopuşun gerçekleşmeyişi, modern ilerlemede daha sonra, özellikle 20. yy’da post modern bir durak yaratmıştır.

Konumuza tekrar geri dönecek olursak felsefe tarihi içerisinde şekillenen genel kanaat, 18. yy. Fransız filozoflarının, İngiliz filozoflardan etkilendiği yönündedir.

“Özellikle *Locke ve Newton’un, Fransız felsefesi üzerinde ki etkisi apaçık bir biçimde takip edilir.*”⁹⁹

Locke’un düşünceleri, yani **akılı** duyuşal verilerin defteri haline getiren görüşü, Fransız felsefesi üzerinde, tecrübenin etkisini apaçık bir biçimde ortaya koymuştur. Böylece ilk ilkeden türeyen veya bilgisine doğuştan sahip olduğumuz bir varlık alanından daha fazla olarak, yani ezeli ve ebedi varlığın, ezeli ve ebedi bilgisinden ziyade, bilginin doğrudan kendisinin ezeli ve ebedi olması zaafa uğramıştır. Bu yeni durum ile beraber bilgi, tecrübe yolu ile elde edildiği oranda, günden güne veya şarttan şarta değişen, duruma veya zamana, olgusal değişkenlere göreceli bir şeye dönüşmüştür. Elbette ki böyle bir yaklaşım tarzı bizi apaçık bir biçimde olguculuğa göndermektedir, fakat 18 yy. Fransa’sını

olguculuk sınırları içerisine hapsetmek ve tek biçimli açıklama tarzı getirmek, şüphesiz ki daha önce yukarıda bahsettiğimiz çatışma kavramı ile çelişmektedir. Hâlbuki politik ortamın en büyük tesisatçısı olarak görebileceğimiz çatışmacılık, **olguculuk** karşısında en az onun kadar kuvvetli farklı kavramların bulunmasını zaruri kılar. Mesela Voltaire, (1694– 1778) Tanrı'nın Varoluşunun açıklanabileceğini düşünüyordu. Fakat yöntembilimsel yaklaşımları ve akli soyutlamaları ile Tanrı tanımlamasına varma çabası, şüphesiz ki Bir sonraki yüzyılın varacağı olguculuğun ilk basamakları sayılabilirdi, ama kendisi kesinlikle olgucu olarak değerlendirilme durumunda değildi.

18. yy. Fransa'sının İngiliz filozoflarının etkisi altında bulunduğunu belirtmiştik. Bu dönem Avrupa'sının gözlerini üstüne diktiği Fransa'nın, kendi filozoflarından farklı bir bakış açısı yine İngiliz düşüncesinde mevcuttu. Mesela, **Anglikan** olduğu bilinen, zengin sayılabilecek bir çevreye mensup olan George Berkeley, (1687–1753) İrlanda kenti Dublin'de eğitim aldığı dönemde, felsefenin ve bilimin içine düştüğü hatalardan veya yanlışlardan arındırılmaları ve kusursuzlaştırılmalarıyla, mensup olduğu dine birebir uyan bir bilgiğe ulaşılacağını düşündü¹⁰⁰ve ömrünü bu amacın gerçekleştirilmesine adadı. Bu açıdan her ne kadar kendisi materyalizmin çağrışımsal atası sayabileceğimiz nominalizm içinde bir filozof olarak değerlendirilemeyecek kadar entiüsyonist ise de, hatadan veya yanlıştan kaçınmak adına sadeleştirme-yi savunan Ockhamlı William'ı hatırlatmaktadır. Varlığın maddi olmadığını iddia eden doktrinin kurucusu olan Berkeley, genç yaşta yazdığı "*The Theory of Vision*" (**Görme Kuramı** 1709) adlı kitabında, mekanın en temel sorunu olan **uzam** kavramının oluşumunu ve bunun algı sürecine yerleşme biçimini açıklamaya çalıştı. Ertesi sene, "*Treatise Concerning the Principles of Human*

100 BERKELEY, George "Three Dialogues Between Hylas and Philonous", Trans. Samuel WILKINSON, 1713 s. Abstract

Knowledge" (İnsan **Bilgisinin İlkeleri Üstüne İnceleme**) adlı eserinde ise, düşüncelerine kaynaklık eden, kendisiyle özdeş bir algı felsefesinin temelini geliştirdi. Eski soyutlama kuramları ve onlardan elde edilen çıkarımlara aşırı değer verdiğini ve bunları sorgulamadığını düşündüğü Locke'un, **Ampirist** olmasının sebebi olan düşüncelerini, yani deneyciliğini eleştirdi. Özellikle, bizden veya herhangi bir akıldan bağımsız bir self-determinasyon gibi kendi başına var olan ve algılarımızın dayanak noktasını biçimlendiren madde kavramını çürütmeye çalıştı. Berkeley'in, Descartes'çı bir açık seçiklik ile sağlam bir biçimde ortaya koyduğu idealist kuramın birbirinden karmaşık zannedilen temel örgüsü, basitçe ve çok yalın bir biçimde ifade edildiği kadarıyla şu ilkeye dayanır: "*Nesnelerin özü, algılanmış olmalarından başka şey değildir*".¹⁰¹

Berkeley'e göre, dış alemi düşünceler olarak tanırız. Dış alem düşünceden başka şey olma ihtimaline sahip değildir, çünkü dış alemi elde eden duyular, arı bir biçimde düşüncelerdir. Dış alem bütün içerikleri ile beraber kendilerini vareden Tanrı'da bile, birer düşüncedirler. Kendisiyle ilgili edindiğimiz düşünceler dışında, madde diye bir şey yoktur. Berkeley'in sistemli ve bilinçli bir şekilde iddia ve tesis ettiği bu "İdealist Kuram" elbette ki dönemin Fransa'sı için çatışma konusuydu. Fakat rasyonel olarak tesis edilmiş bir düşünce karşısında rasyonaliteyi bayrak edinmiş dönemin Fransa'sı, çatışma merkezine geleneğin kendisini yani geleneksel Tanrı'yı çağırılmış, bu tarz bir yaklaşıma ise mesafeli davranmıştır. Hatta D'Hollbach'ın, "*Doğa Sistemi*" isimli eserinin 1. cildinin 3. bölümünde, yani ruhu ve ruhçu sistemleri konu edildiği kısımda dahi Berkeley'e karşı yaklaşımı diğerlerine oranla daha mesafelidir. Hatta D'Hollbach'ın eleştireliliğini zor

101 BERKELEY, George, "*Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*", Trans. Samuel WILKINSON 1710 s.21

durumda bırakan, tek düşünür de denilebilir.¹⁰² Bunu D'Hollbach'ın kendi sözlerine başvurarak açıklayalım;

*"Yakın zamanda Berkeley'in değeri ile alakalı, ileri sürülmüş olan ölçüsüz övgüyle ilgili olarak da şunu net belirtelim ki Berkeley'in Sistemi, sadece, basit olarak, tasarımlarımızdan farklı cisimsel bir dünyayı reddetmekle yetindiği ölçüde karşı çıkılamaz bir niteliktedir. Bu görüşten daha sonra, tasarımlarımızın nedeni olarak tinsel, madde-dışı ve aktif bir tözün varlığına geçmek ise, herhangi bir metafizik sistemin varedebileceği en açık ve elle tutulur saçmalıklara kapı açmaktır."*¹⁰³

D'Hollbach açık bir şekilde, metafizik düşüncelerin bertaraf edilmesi, hatta ortadan kaldırılması için çaba sarf etmektedir ve yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere Berkeley'in Sistemi'ni eleştirme sebebi, bertaraf etmek istediği metafizik düşüncenin yeniden canlanacağından korkmasıdır. Bu bir bakıma Berkeley'in **sensualist** açıklamasının karşısında, **materyalizmin** de **sensualist** bir art alanı olmasından dolayı açık bir itiraza başvuramaması ve aynı metod sürecinden beslendiği için ona karşı savunmasız kalması olabilir.

Elbette ki D'Hollbach'ın her materyalist gibi sensual bir bilgiye kayıtsız kalması mümkün değildir. Berkeley ise merkezi-ne sensual yaklaşımı yerleştirerek açıklama yolunu seçmiştir. Burada, **somut** olanın bayraktarı olan D'Hollbach, en açık itirazını şüphesiz ki, Berkeley'in **soyutlama** fikrine karşı sergilemelidir. Fakat düşüncenin kendisi üzerine yapılacak mütalaada, D'Hollbach, Berkeley'in, maddeyi redde giden düşüncesinden çok, bireyi merkeze çeken ve onun üstünde bir tümel belirten düşüncesi ile çelişmektedir. Çünkü Berkeley'e göre; Genel bir düşünce

102 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 264

103 D'HOLLBACH, Paul Henry, *"The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World,"* trans. H.D. ROBINSON 1868 Vol. 1 s.83-84

elde etmek için, özel düşünceleri birbiriyle karşılaştırır: **Soyutlama.**¹⁰⁴ Yanlış soyutlamalardan arındırılmış bilimin bütün değeri, duyumsal kesinliğe dayanır. Duyumsal kesinliğe dayanarak Tanrı'nın varlığına ilişkin özgün bir kanıt ileri süren Berkeley, bu konuda şunları yazmıştır:

*"Bence, duyumsal şeylerin, bir anlayış gücünden başka bir yerde var olamayacakları apaçıktır. Buradan, onların gerçek bir varlıkları olmadığı sonucuna değil, benim düşünceme bağlı değilse ve benim tarafımdan algılanmış olmak niteliğinden apayrı bir varlıkları varsa, onların, içinde var olmaları gereken bir manevi varlık bulunması gerektiği sonucuna varıyorum. Demek ki, duyumsal dünyanın var olduğu ne ölçüde kesinse. onları kapsayan ve destekleyen sonsuz ve her yerde bulunan bir manevi varlığım var olduğu da o ölçüde kesindir".*¹⁰⁵

Dolayısıyla Berkeley'e göre dünya, Tanrı'nın. İnsanlarda uyandırdığı düşüncelerin tümünden başka şey değildir. Ama Tanrı, insanlara, kendi düşüncesini ya da düşüncesinden herhangi bir şeyi böylece belirtiyorsa, bunun amacı, insanların gönlünü, kendine çekmektir. Öyleyse, dünya aslında Tanrı'nın insanlara yönelik dilidir.¹⁰⁶ Aynı İncilin belirttiği gibi, Tanrı tarafından düşünölmüş sözdür.¹⁰⁷ D'Hollbach Berkeley'in düşüncelerinin çürütölmesinin güçlüğünden de bu sebeple bahsetmektedir. Çünkü D'Hollbach'ın tüm mekanizmalarıyla savaşa hazırlandığı, bir Tanrının betimlenmesinden farklı bir Tanrı betimlemesi ortaya koyan Berkeley, materyalizmin duyu verileri sayesinde var ettiği gerçekliği, kendi görüşünde duyu verileri sayesinde yokluğa ge-

104 BERKELEY, George, "Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge" 1710 s.21-32

105 BERKELEY, George "Three Dialogues Between Hylas and Philonöus", Trans. Samuel WILKINSON, 1713

106 A.g.e., 46-57

107 İNCİL, YUHANNA, 1: 1-2 & 14 "Başlangıçta söz vardı ve söz tanrı ile birlikteydi ve söz Tanrıydı"

tirip hayali kılıyordu. Diğer yandan Berkeley'in sistemini soyutlamalar vasıtası ile açıklaması 18. yy.'ın temel karakteristiğidir ve D'Hollbach zaten 18. yy. düşünürüdür. Kendisi de ahlakı mutluluğa erişme yollarını seçebilme gücünden çıkararak bir bakıma soyutlama (abstraction/İng.) yolunu seçmiştir.¹⁰⁸ D'Hollbach, Berkeley'e karşı itiraz etme güçlüğü yaşarken, Descartes'a karşı aynı sıkıntıyı çekmemiştir.

D'Hollbach, Descartes'la çeliştiği temel noktayı, şüphesiz ki maddeye müsavi kılınan ruh açısından ele almıştır. "*Mademki insan, yani maddi varlık düşünmektedir. O halde maddenin düşünce yeteneği vardır*"¹⁰⁹ sonucuna geçilmemesini kabul etmez. Hâlbuki Descartes, maddenin genelleyiciliğinin yaratacağı etkilerden apaçık bir biçimde kaçınmaktadır. Maddenin düşünbilme yeteneğini, eğer Descartes ön plana alsaydı, ruhu yani metafizik olanı doğada resmedecekti.

D'Hollbach zaten bu tarz düşüncelere ve bu tarz düşüncelerin varacağı fikirlerin eninde sonunda bütün bir varlık-Tanrı fikrine varmasına karşı savaş açmıştı.¹¹⁰ D'Hollbach, Descartes'ın idealist yansımaları ve ardılları olarak görebileceğimiz Leibniz Ve Malebranche'nin derinlemesine çürütülmesine gerek duymaksızın temel ilkelerinin düşler üzerine kurulduğunu söylemiştir. Bu zaten, ona göre, başlangıcından beri apaçık bir saçmalıktır.¹¹¹

Şimdiye kadar bu eserde, tüm yazdıklarımızla, Fransız aydınlanmasının, olguculuğu tetikleyecek sensualizm, ampirizm ve pozitivizme uygun bir zemin yarattığını fakat bu dönemin

108 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 266

109 D'HOLLBACH, Paul Henry, "*The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*," trans. H.D. ROBINSON 1868 Vol. 1 s.216

110 D'HOLLBACH, Paul Henry, "*The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*," trans. H.D. ROBINSON 1868 Vol. 2 s. 55-56

111 D'HOLLBACH H.T., "*Good Sense*", www.reasoned.org/dir/, 1772 recommendation 21 s.11

kendisinin kesinlikle olgucu bir kimlik sergilemediğini betimlemiştik. Şüphesiz ki empirizm düşüncesinin olduğu noktada olgu ve olguculuğu atlamak mümkün değildir. Locke empirizminden etkilenen ve kendisine, onu, önder olarak alan Condillac dahi yeterli derecede olgucu sayılamazdı.¹¹² Fakat şurası kesin ki, Condillac'ın "*Duyumlar Üzerine İncelemesi*" olguculuğun gelişimindeki önemli evrelerden bir tanesidir. Olguculuğu elbette ki metafizik konularla yakalamak pek mümkün olmamaktadır. D'Hollbach somut üzerinde konuşma arzusunda olduğundan dolayı "*The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*" (Doğa Sistemi Ya da Ahlaki ve Fiziki Dünyanın Yasaları), "*Good Sense*" (Sağduyu), "*Christianity Unveiled; Being An Examination Of The Principles And Effects Of The Chiristian Religion*" (Örtüsü Kaldırılmış Hıristiyanlık; Hıristiyan Dininin Etkileri ve Prensiplerinin Sorgulanması) isimli eserlerinde, Metafizik olanı, bertaraf etme çabasını, her fırsatta ortaya koymuştur.

Baron D'Hollbach'ın sahip olduğu materyalizm düşüncesi ve varmak istediği olgusal yasalar, onda her daim bir basitlik, yalın ve süsten uzak bir dili kullanma yönünde ivme oluştursa da ağır metaforlar ve mitolojik benzetmeler, kullandığı dilin ve anlatma üslubunun süsüne dönüşmüştür. Diğer yandan metafor kullanımı dışındaki yalın ve süssüz dili, en büyük fenomen olarak gördüğü toplumun her kesimine ulaşmak için tercih etmesi, onun, halkçılığının somut bir kanıtı gibidir. Bu durum D'Hollbach'ı, bir ihtilalin, düşünsel hazırlayıcılarından biri yapıyor olsa da, halkçılık perspektifi Fransa coğrafyasında, D'Hollbach'tan çok daha önce etkin olmaya başlamıştı. Elbette ki halka indirgemeciliğin en etkin isimlerinden biri olarak Fontenelle (1657-1757) ismini, 18. yy. Fransız entelijasiyasının öncülerinden olarak ele almalıyız. Son tahlilde **kartezyenist** fiziğin savunucusu ola-

112 COPLESTON, "*Felsefe Tarihi-AYDINLANMA Cilt 6 Böl.1*" Çev. Aziz YARDIMLI, Idea Yay. İstanbul s.15

104 rak Descartes'la ilişkilense de, düşünceyi duyu verilerine dayalı tecrübe sahasına indirgenebilir görmesi ve dinsel gerçeklik alanına, dolaylı yoldan da olsa skeptik bakış açısı ile yaklaşması,¹¹³ D'Hollbach'ın Materyalizmini savunabileceği veya en yakın arkadaşlarının deizme varabileceği saha tesisinde basamak olmuştur. Öte yandan Fontenelle gibi halka indirgemeciliğin etkin bir önderi olarak, öğretici sınıftandır ve D'Hollbach öğretici sınıf olarak halkı kurtarma gerekliliğine inanmaktadır.¹¹⁴ Fontenelle, panteist ve animist düşüncelerden etkilendiğini varsayacağımız biçimde Tanrının kendisini, belirli bir takım yasalara veya determinasyonlar zincirine göre işleyen tabiatla, sergilediğine, görünüşe çıkardığına inanmaktadır. İlginçtir ki düşünürümüz D'Hollbach da, Fontenelle ile ortak olarak **doğal determinizmin** peşinden gitmekte fakat ondan farklı olarak, Tanrı düşüncesini bertaraf etmektedir. 18. yy'ın etki açısından öncüllerinden olabilecek Fontenelle, Tanrının, insani veya tarihi eylem alanında ortaya çıkmamasını insana ait bir uydurma veya tarih sürecinde bir determinasyon olarak görmemekte, ama doğada kendisini sergilediğini söylemesi ile bir bakıma kendi dönemini ve az bir zaman sonrasını da, gerek etki gerekse de tepki yoluyla, görünür bir biçimde, deşifre ediyordu.

18. yy. felsefesinin temel niteliği belirgin bir biçimde hümanizma faaliyetidir ve bu faaliyet çoğunluklu olarak politik ve hukuki açıdan ele alınmaktadır. Hümanizma faaliyetinin temel sorunsalı ise özgürlük sorunsalıydı. Bu durumda ahlakın temel problemi olan özgürlük kavramsali artık salt-ahlaki değil, politik olarak da ele alınıyordu. 18. yy. Fransa'sında Montesquieu,(1689-1755) önemli politik-felsefi isimlerden biri olarak karşımıza çıkar. Ve siyaset felsefesinde temel dönüm noktasını

113 COPLESTON, "Felsefe Tarihi-AYDINLANMA Cilt 6 Böl.1" Çev. Aziz YARDIMLI, İdea Yay. İstanbul s.20

114 MIRABAUD M., *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, Trans, Samuel Wilkinson. Vol.1 London 1820 s.3

oluşturur. Özgürlük hakkındaki fikirleri sistemattiktir ve temelde despotizme karşı durma noktasında şekillenir. 1721 de yayınladığı “*Lettres Persanes*” (Fars Mektupları) isimli eserinde Fransa’daki politik durumu ve kilise koşullarını eleştirir.¹¹⁵ Kuvvetler ayrılığı ilkesinin filozofu olan Montesquieu, monarşinin temeline **onur** kavramını, cumhuriyetin temeline **yurttaşlık erdemi** kavramını, despotizmin temeline de **korku** kavramını yerleştirir. D’Hollbach’ın da **despotik** yapıya atfettiği en önemli kavram, “**doğa sistemi**”nin tüm sayfalarında, korku ve dehşet kavramıdır. Bu da bize göstermektedir ki 18. yy Fransa’sı filozofları, hangi noktadan bakarlarsa baksınlar, karakteristik bir biçimde birbirlerini andırmaktadırlar.

Montesquieu’nun, 17 yıllık bir çalışmanın ürünü olarak 1748 de bastırdığı “*Yasaların Ruhu*” isimli eser, toplumsal yapının temelinde materyalist ilkeler gözetmekte ve şartların oluşturduğu duruma göre şekillenen bir olgusalılık ortaya koymaktadır. Montesquieu, burada toplumsal yapıyı ve değişimleri, ekonomik, iklimsel bir takım öncüllere bağlayarak, sosyal alanda doğaya ait bir saha inşa etmiştir. Marks öncesi temel sosyoloji, bu eserin ekonomik düşüncelere atıf yapmasında görülebilir. Sonuç itibarı ile böyle bir entelijansiya içerisinde Baron D’Hollbach pek de cüretkâr görünmemelidir.

18. yy. materyalizmi, Modern materyalistlerce, ateist düşünceye ait yapılanmanın sistematikleştiği ve bu sistematik sayesinde sekülerleşmenin ivme kazandığı nokta olarak düşünülür. Esasında 18. yy. materyalizminde, Tanrıyı dolaysız yoldan red etmekten ziyade mevcut dinsel görüşü, yani kiliseyi yalanlamak esastır. Buna gerekçe olarak da gerçeklik fikri üzerinde durulmaktadır. Var olan gerçeklik fikrinin önündeki en büyük engel de kutsal uzlaşımın merkezi olduğunu iddia eden, “kilise” uydur-

115 COPLESTON, “*Felsefe Tarihi-AYDINLANMA Cilt 6 Böl.1*” Çev. Aziz YARDIMLI, İdea Yay. İstanbul s.21

masıdır ve böyle bir kilise insanların üzerinde, “**cani**” bir Tanrı tasviri ile hâkim olmakta¹¹⁶ ve insanlar, **dehşet imparatorluğuna** mahkûm edilmektedir.¹¹⁷ Bu durum insanlığın özgür iradesini baskılayan ve onu iradesizleştiren bir iktidar sistemidir. Gerçi 18. yy. materyalizminin içinde bulundurduğu özgürlük temasının, determinizmle çelişiyor olması açık seçik bir durumdur. Fakat bu dönemde materyalist ve mekanist öğeler doğanın bir sonucu olarak görülmüş, bu durum ise insanın da doğal bir varlık olduğu öngörüsü ile birleşince, bunun bir kısıtlama olabileceği olgusu düşünülmemiştir. Hatta 18. yy.’ın ikinci yarısında önemli bir nokta olan, D’Hollbach’ın ve De La Mettrie’nin de (1709–1751) hemen arkasından, fikirlerinden etkilendiğini düşündüğümüz Cabanis, (1757–1808) beynin, bir takım mekanik süreçler sonucunda düşünceyi, karaciğerin fizyolojik ve kimyasal süreçlerden sonra safrayı salgıladığı gibi salgıladığını bildirmişti. Bu, düşünme faaliyetinin doğal ve mekanik bir olaya sistematik olarak indirgenme ve maddi süreçlerle açıklanma çabası idi, böylece, determinizmin özgürlüğü, doğal olanın bu olduğundan hareketle, kısıtlamaması icap ederdi. Fakat bu durumda yalnızca değişik salgı kümelerinin var olduklarının düşünülmesi gerekecek ve hangisinin daha büyük gerçeklik değeri taşıdığına karar vermek biraz güç olacaktır. Çünkü düşüncelerin çeşitliliği ve sınırsızlığı, sınırlı maddenin kapsamını zorlamaktadır.

Elbette ki Cabanis’in materyalizmi, çok sistemleşmeyen ve ince işlenmemiş kaba bir örnektir. Fakat materyalizm bu kaba ve yalın bakış açısına sıklıkla maruz kalmak zorunda olacaktır. Çünkü maddenin akıl tarafından algılanış tarzı veya aklın faaliyetlerini maddi bir zeminde görmek, çoğu zaman **yalın** olmaktan öteye gidememiştir. Böylece bu yalınlık karşımıza, tarih boyunca,

116 D’HOLLBACH, Paul Henry, *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, trans. H.D. ROBINSON 1868 Vol. 1 s.4-5-6

117 MIRABAUD M., *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, Trans, Samuel Wilkinson. Vol.1 London 1820 s.1

materyalizmin kabalığını yani ayrıntısızlığını getirmiştir. Hatta düşünürümüzün eseri **materyalizmin incili** olarak adlandırılmasına rağmen, ilk çağ bilimini aşamadığı düşüncesi ile eleştirilir.¹¹⁸ Hâlbuki materyalizm, bir bakıma sınırları belli olmayan ve soyut ile ifade edilen düşünce alanını, maddenin sınırlamasına ve bu yolla somutlaştırmasına tabi kılmak olarak düşünülmelidir. İşte bu durumda özgürlük fikri karşımıza şöyle çıkar, sınırsız bir düşünce alanında belirleyici olamamak, özgürlüğü kısıtlayıcıdır. Fakat bunu bilinene yani fenomene tabi kılmak, onu tanımlamak yani belirlemek olacaktır. Özgürlük belirlemek olduğuna göre, madde belirliliği, düşünce alanını da belirleyecek, böylece insanoğlu soyut veya belirsiz (indistinct) bir şeyle karşı karşıya kalmayacaktır. Böylece belirsizliğin içinde bulunan insana, madde, belirleme ve tanımlama imkânı sağlayacaktır. Bu bize "Bilme"nin "Hükmetmek" olarak anlaşıldığı Francis Bacon sonrası yeniçağ jargonunda, yabancı gelmemelidir. Çünkü Özgürlük, "köle olmak" ise bunun tersi "hâkim olmak" yani hükmetmek olmalıdır. Tanımlamak, belirlemek anlamına yani hâkim olmak anlamına dönüşen en önemli metafordur. Böylece özgürlük kavramı ters okuma ile köle olmamak ve bunun da ters okumasıyla hakim olmak olarak anlaşılacaktır. Bu yüzyıl birçok şeyin bu şekilde tanımlanabilir olmasıyla ilgilenmektedir. Her tanımlanabilirlik ilişkisi aynı zamanda somutlaştırma faaliyeti anlamına gelmektedir ve bu sebeple, o dönemin bazı düşünürlerine göre eğer var ise, Tanrı'nın da madde olabileceği fikri kendisini hissettirmektedir. Çünkü bir bakıma bu dönemde kuşatıcı Tanrı iktidarının ve yer-yüzündeki temsilcilerinin karşısında, D'Hollbach'ın materyalizmi, sanki, Tanrı'yı bir yok saymadan ziyade, onun kurumlarını ve temsiliyet makamını üstlenenleri bir "yalanlama" gibi karşımıza çıkarmaktadır.

118 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s.257

Daha önceki cümlelerimizde de işlediğimiz kadarı ile, 18. yy. Fransa'sının temel olarak fiziki kuramlarda Newton'dan, akıl kuramlarında ise Locke'tan etkilendiği ortadadır. İster tepki, ister etki açısından olsun, 18. yy. filozoflarını genel olarak, felsefi tarih, Descartes'ın ardılı olarak betimlemektedir. Yine üzerinde Descartes ve Hobbes etkisi taşıyan Locke'un da bu döneme katkısı açıktır. En azından akli **sensual** bilgi ile buluşturması açısından Voltaire, İngiltere'deki özgürlük ortamının taşıyıcıları olarak gördüğü bu filozoflara bir de Clarke'i eklemiştir. Bu 3 filozofun Katolik düşünce ile donatılmış coğrafyalarda hoş karşılanmayacağı vurgularken, D'Hollbach'ta da bu 3 filozofun etkisi gözükmektedir. Hatta D'Hollbach bu filozoflarla hesaplaşma manasında, onları karşısına alsın bile onların bu konudaki uzmanlığını bir şekilde teyit etmektedir. Mesela "*Doğa Sistemi*" isimli eserinin 2. cildinin 2. bölümü Clarke'in ilahiyat hakkındaki araştırmalarına tahsis edilmiş¹¹⁹, 3. bölüm ise Newton ve eleştirdiği filozoflara tahsis edilmiştir.¹²⁰ Descartes'ın ardılı olan bu dönemin Fransa'sı, Newton etkisi ile, farklı siyasal sistemlere de kayıtsız kalmamaktadır. Mesela Voltaire'e göre, Descartes'cılık, doğrudan doğruya **Spinozacılığa** varmaktadır.¹²¹ Çünkü bu görüş çerçevesinde maddenin özsel nitelikleri arasında çekim ve devim yoktur, bunu ancak başka bir şey yani Tanrı getirmektedir.¹²² Tam da burada D'Hollbach, bu dönem Fransa'sını betimlerken, olumlu veya olumsuz biçimde, dönemi ve coğrafyayı kuşatan bu sistemlerin etkisinden kurtulup, bu sistemlerle kavgaya tutuşmuş ve bu sistemlerden kurtulunması gerekliliğinin izahına girmeye çalışmıştır. Bunun gerekçesini de hayali olan ile olmayan arasın-

119 D'HOLLBACH, Paul Henry, *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, trans. H.D. ROBINSON 1868 Vol. 2, s. 19-43

120 A.g.e., s. 43-53

121 COPLESTON, "*Felsefe Tarihi-AYDINLANMA Cilt 6 Böl. 1*" Çev. Aziz YARDIMLI, İdea Yay. İstanbul s.

122 A.g.e., s.34

da aramıştır. Biz buna **fenomenal-numenal** ayrımı da diyebiliriz. Aşağıdaki kısa bir örneklemeden sonra bu konuyu ilerleyen kısımlara erteleyeceğiz.

*"(sözüm ona) O bir metafizikçiden önce pratik bir filozof oluyor. Hayali olanı derin derin düşünürken, gerçekliğin düşüncesini terk ediyor."*¹²³

Lange, Voltaire'in D'Hollbach'la yaşadığı tartışma karşısında, D'Hollbach'a daha fazla hak tanır bir yapıdadır. Hatta Voltaire'in eleştirilerinin haksızlığını dahi vurgulamaya çalışır.¹²⁴ Gerçi her ne kadar Voltaire'in deizmi, gelenekle çelişse dahi, D'Hollbach'a göre zaten Tanrı fikrinin olduğu her görüş geleneğin kuşatması altında idi. Ayrıca yeni olanın ortaya koyulması dönemin ruhunu yansıtıyorsa, buna Voltaire, D'Hollbach'tan daha çok yakışırdı. Çünkü Voltaire'nin Tanrı inancı bile geleneksel Tanrı inancı ile çelişik bir pozisyondayken, D'Hollbach'ın materyalizmi, bizzat Epicuroşçu geleneğin bir devamıydı.

Bu dönem Fransası, zaten sistem inşa etmiş birbirleriyle tutarlı düşüncelerin iflasa uğratılmak istendiği bir ortam olarak da karşımıza çıkar. Mesela Condillac'ın (1715-1780) 1749 da kaleme aldığı "*Sistemler Üzerine İnceleme*" isimli eserinde, Descartes, Leibniz, Spinoza, olumsuz tarzda eleştirilir ve ilk ilkelerden hareket etmeliğin altında bir keyfiyet yattığı dile getirilir. Gerçi burada sistem felsefelerinin kınanması ile beraber, esas karşı çıkışın sistem felsefelerinden ziyade, onların, **apriori** yapısıdır. Materyalist bir sistem filozofu olan Thomas Hobbes'la bu tarz bir hesaplasmaya yani sistem hesaplaşmasına, Condillac açısından, pek de girilmemektedir. Ne de olsa 18. yy. Fransa'sının üstünde etkin bir düşünür olan Locke'un kısmi öncülü olarak da, Hobbes'u

¹²³ D'HOLLBACH, Paul Henry, *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, trans. H.D. ROBINSON 1868 Volume 1 s.8

¹²⁴ LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 262

görebiliriz. Sensual merkezli düşüncenin mimarisinde önemli rol oynayan bu iki filozofun ardılı olarak şekillenen Condillac, onlardan da farklı olarak düşüncenin ikili kökeni kuramından uzaklaşmıştır. Aslında modernitenin önemli bir duyumcusu olan Condillac, modern kuramları şekillendiren düalist ilkedен uzaklaşma eğilimi göstermiştir. Düşünüm ve yayılımı sadece yayılım açısından ele alıp tek nokta olarak duyumu resmetmiştir.

D'Hollbach bütün materyalist tavrına ve **duyumla** sıkı bir ilişki içerisinde olmasına rağmen, bu kavrama karşı mesafeli durmuş ve böylece korku ve bastırılmışlık sonucu ortaya çıkan cehaletle mücadele yolunda, aklın muhakemesinin varması gereken bilgiyi merkeze almış ve bunun için bir şekilde kıyasın olmasının, lazım geldiğini fark etmiştir. Zaten insanlığın cehaletten kurtulması için kıyas etmesi gereken konular, duyumun uzamında değildir. Çünkü tarih çoktan yaşanmış bitmiştir. O halde burada aklın kendisine ihtiyaç duyulmaktadır.

Esasında Condillac, akıl veya ruh ile ilgili bir boşluk bulunduğunun farkındadır ve bunu aşmak için tüm ruhsal veya akılsal faaliyetin dönüşmüş duyumdan başka bir şey olmadığını ileri sürecektir.¹²⁵ Ancak akıl veya ruh **tümel** bir işlem meselesiyken, duyum ise **tikel** ya da **tekil** bir işlem meselesinden öteye gidememektedir. Zaten D'Hollbach'ın da halkçı ve toplumcu perspektifinin ortaya çıkardığı **tümellik** ile tam da bu nokta gelişmiştir. Çünkü doğanın kendine ait yasasından ve bunun kuşatıcı determinizminden bahseden filozof, bireyselliğe mahkûm bir düşüncenin içinde toplumsallığı görememiştir. Çünkü Tanrı kavramını kendine ait ahlak yapısı ile beraber red eden filozof, toplumsal başka bir ahlakı da ortaya koymak zorundadır ve bunun için bireysel olma lüksü yoktur.

125 COPLESTON, "Felsefe Tarihi-AYDINLANMA Cilt 6 Böl.1" Çev. Aziz YARDIMLI, İdea Yay. İstanbul s.52

Gerçi bu noktada karşımıza Helvetius (1715-1771) çıkmaktadır. D'Holbach'ın yargıya ya da kıyasa ihtiyaç duyduğu noktada, Helvetius için, bu bile ancak duyu algısının kendisi olmaktan öteye gidemez. Helvetius'un düşünce biçimi şöyle bir dizge olarak iş görür;

"...yargıda bulunmak bireysel düşünceler arasındaki benzerlikleri ve benzemezlikleri algılamaktır. Eğer kırmızının, sarıdan ayrı olduğu yargısında bulunursam, Yaptığım şey, kırmızı denilen rengin, gözlerimi, sarı denilen rengin etkileyişinden ayrı bir yolda etkilediğini algılamaktır. **Yargıda bulunmak** öyleyse, sadece **algılamaktır**."¹²⁶

Fakat dikkat edilecek olursa Helvetius'un apaçık bir biçimde, duyular yoluyla kavranan maddi süreçlerden yani bir bakıma duyumsanabilenden, fenomenenden hareket ettiği görülmektedir. Oysa aynı zamanda bir politika filozofu da olan D'Holbach'ın elinde, sosyal manada fenomenal olan tek şey mevcut baskıdır ve buradan hareketle tarihin derinliklerine inme mecburiyeti vardır. Yani en büyük labaratuvarı, deneyleri bitmiş ama kendisinin deneyimleme şansı olmadığı tarih alanıdır. Bu sebeple **duyumculuk**, D'Holbach'a ve ardından gelecek halkçı-toplumcu materyalistlere, toplumsal olanı kuşatamayacak kadar sığ görünmektedir. Çünkü duyumsanabilecek, duyu verileri sayesinde gözlemlenebilecek ve **empirize** edilebilecek olaylar çok geride kalmıştır ve denenebilecek, gözlemlenebilecek bir labarotuar durumu yoktur. Fakat diğer yandan Helvetius'un, D'Holbach'la, Marks'ı etkilemek dışında bir ortak noktası daha vardır. Bu da cehaletin karşısında olarak **eğitim** fikridir¹²⁷, diğer yandan politik despotizmle savaşıma fikri ve gizemli veya metafizik olana saldırı tarzı, onu,

126 COPLESTON, "Felsefe Tarihi-AYDINLANMA Cilt 6 Böl.2" Çev. Aziz YARDIMLI, İdea Yay. İstanbul

127 COPLESTON, "Felsefe Tarihi-AYDINLANMA Cilt 6 Böl.1" Çev. Aziz YARDIMLI, İdea Yay. İstanbul, s.55

D'Hollbach'la ortak noktaya taşıyan diğer karakteristiklerdendir. Sonuçta gizemli ve metafizik olana saldırmanın gerekliliğini veya despotizmin reddini tarihin, laboratuvar koşulları olarak algılanan yaşanmışlığı vermekteydi.

Burada tarihin kendisini laboratuvar gibi gören bir anlayışı söz konusu ettiğimize göre Buffon'dan (1707-1788) bahsetmek yerinde olacaktır. Gözlem ve deneyim temelli olarak doğaya yaklaşan ve doğaya ait bir takım tikeller gözledikten sonra bunların bağıntısından hareketle varılacak olan genel noktadan hareket eden Buffon, birbirlerinden keskin hatlarla ayrılmış bir takım türlerin yerine akrabalığın ön plana geçtiği türler üzerine yoğunlaştı. Bunda en temel etken, onun, botanikçi bir yanının da bulunmasıydı. Doğayı gözlediği biçimi ile izlememiz demek hem bir zaman ve süreç algısının farkına varmak demek hem de onda ki değişimin de farkına varmak demektir ki, bu türleri sadece kendisi ile ifade etmekten ziyade birbirleri ile ilişkili olarak ifade etme zorunluluğu getirmişti. Ayrıca bu bakış açısı 19. yy. düşüncesinin evolüsyonizmi için mükemmel bir giriş metodolojisiydi. Netice de bu durum ise **olguşal** bir yaklaşım olarak, evrimci kuramların önünü açıyor gözükmektedir. Böylece **türler zincirinin** bir oluşturunucusu olarak bunun devamlılığından bahsetmekle **doğal tarih** anlayışında önemli bir motif oluşturunuyordu. Madde-lerin birbiri ile ilişkisi sonucu bir **devinim** fikri açısından D'Hollbach'la ortak bir noktada bulunmaktadır ki, doğal tarih anlayışı fikri sosyal bilimsel her alana yayılım gösterebilecek kadar çeşitlenmeye başlamıştır.

Bir bakıma, doğal tarih anlayışı, sosyal bilimlerin de doğa açısından ele alınmasına imkân tanımıştır diye düşünülebilir. Mesela kendilerini, o dönemde, **ekonomist** olarak adlandıran ve ekonomiyi özel bir disiplin halinde uzmanlık alanı olarak betimleyen bir grup, aynı zamanda **fizyokratlar** olarak da adlandırılır. Çünkü bu grup, dünyadaki her meselenin artık doğrudan gerçek-

likle bir alakasının olduğunu ve gerçekliğin ise ölçütünün doğa olduğunu söyleyenlere benzer biçimde, ekonominin de doğal bir yasası olduğundan hareket eder. İnsanın bazen doğaya olan küçük müdahaleleri ile ekonomiye de müdahil olduklarını belirtirler. Eğer ekonomi kendi işlevine bırakılırsa, kendine ait yasaları sebebi ile duraksamadan ilerleyecektir. Herhangi bir güç, (egemen, tekel, hükümet vs.) ekonomi alanına karışacak olursa, örneğin rekabeti engellemek gibi, **doğal yasa** yasanın işleyişine karışıyor olacaktır. Hâlbuki bu gruba göre, doğa en iyisini bilmektedir.¹²⁸ Burada gözden kaçırdıkları husus şudur ki, doğaya müdahale eden insana karşı doğa ve yasaları kendisini dayatabiliyorken, ekonomiye müdahale eden insana karşı ekonominin yasalarını kendisini dayatabilmekte midir? Elbette o dönem için cevaplanmayan bu soru, özellikle 1929 ekonomik bunalımının temel araştırma noktası olacaktır.

Eğer yetkin bir güç olarak, sadece, doğanın eylemleri ve onun sonuçları ön planda tutulursa, insana ait değerler alanı açık bir şekilde ihlal edilmiş demektir. D'Hollbach her ne kadar da **iyi-kötü, güzel çirkin**, hakkında bir şey ifade etmemiş veya bu meselelere karşı mesafeli olmuş olsa da, değerler alanından bağımsız olarak insan arzularının farkındadır. Yani insanın harris yapısının doğaya müdahale edeceğini bildiği gibi, daha fazla kazanma arzusunun da ekonomiye müdahale edeceğini bilmektedir.¹²⁹ Bu sebeple onun, "*Doğa Sistemi*" isimli eseri, **fizyokratların** görüşlerinin karşısında, daha insancıl ve halkçı bir kimlik kazanmıştır.

D'Hollbach'ın halkçılığının tatmin olacağı en bariz oluşum, Diderot ve D'Alembert'in başını çektiği ve 7 cildin yayı-

128 COPLESTON, "Felsefe Tarihi-AYDINLANMA Cilt 6 Böl.1" Çev. Aziz YARDIMLI, İdea Yay. İstanbul s. 76

129 D'HOLLBACH, Paul Henry, *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, trans. H.D. ROBINSON vol.1 ch. 11 1868 s.

nından sonra D'Alembert'in yayınından çekildiği Ansiklopedi oluşumudur. Düşüncesi **materyalizm** ile **deizm** arasında gelgitler yaşayan Diderot ile **duyumculuğun** Condillac'tan ve Condorcet'ten farklı bir başka örneği olan D'Alembert, birbirinden farklı nitelikte insanları bir araya topladı. Bu grubun bulunduğu tek ortak nokta, kilisenin kendini göksel gücün yerdeki temsili olarak açıklamasına, yani Katolikliğe karşı takındıkları saldırgan tutumdu.

D'Hollbach marjinal fikirleri sayesinde, Paris sosyetesini ve dönemin ağdalı cemiyet hayatı tarafından dışlanırken, evini kendine yakın gördüğü düşünürlerle beraber bir karargah gibi kullanması ve felsefi meselelerin özgürce tartışıldığı yerde ev sahipliği yapması, bu aydınları, en azından **ansiklopedi** için, organize etme çabası güden Diderot'un, D'Hollbach'la yakınlaşmasını sağlamıştır. Voltaire'den veya D'Alembert'ten gördüğü yayın kaprisini, sözünü esirgemeyen, D'Hollbach'tan görmemişti. Diderot bir organizatörün sahip olacağı nitelikte düşünülebilirdi. Felsefe tarihçileri tarafından çoğu kez bir materyalist olarak tahlil edilen Diderot, resim sanatı konusunda, çarpıcı bir idealizm sergilemiştir. Bu düşünür, politik devlet ve Katolik Hristiyanlık söz konusu olduğunda bir **deist**, Hristiyanlığın ve dinlerin despotik yapılması karşısında, marjinal bir **materyalist**, halkın dinsel düşüncelere ve insanlığın metafiziğe karşı eğilimini tespit ettiğinde ise, apaçık bir biçimde **doğacı panteistti**. Zaten yayına hazırladığı meşakkatli eser Ansiklopedi de, tüm bu görüşlerin harman olduğu bir alanı sergiliyordu. Diderot için özgürlük farklı düşünme imkânlarının birbirini kesmemesi olabilirdi ve belki de sırf bu sebepten dolayı dostu D'Hollbach'ın evine özgürlüğün evi adını vermişti.

Ansiklopedi fikrinin en önemli temalarından birisi ampirizme yapılan vurgu idi ve bu vurgu birbirinden farklı düşünen filozofların farklı oranda vurgu yaptığı bir kavramsaldı. Bundan

dolayıdır ki yine bu dönem **bilim felsefesi** kavramının ön plana çıktığı bir dönem olacaktır. Newton'un fizik alanında üstlendiği tür bir temsilciliği, Locke'un da bilim felsefesi için üstlendiğini söyleyen D'Alembert¹³⁰, felsefenin artık bilimin sonuçlarına indirgeneceğinin de ilk sinyali vermiştir. Hem de "*Felsefenin Öğeleri*" isimli eserinde 18. yy'ın bir felsefe yüzyılı olduğunu söylemesine rağmen felsefenin zaman içinde bilim kültürüne ya evrileceği ya da yerini terk edeceğini ifade etmiştir.

Gerçi bu dönem, bilimsel verilerin görünüşe geldiği ve sosyal hayatı kuşattığı en önemli çağdır. Bilimsel veriler ve işleyiş tarzları doğal olarak, bir takım açıklamalarla ilişkiliniyordu. Bu dönem doğanın bir sistemi olduğu düşüncesinin yankılandığı bir dönemdir. İnsanın da doğal bir varlık olduğu düşüncesi de söz konusu olduğunda, insanın da kendine ait bir sistemi olduğu düşüncesi söz konusu olmuştur.¹³¹ Zaten bu dönemi alegorik açıdan etkileyen Antik Yunan düşüncesinde, evrene **büyükdoğa** (makrokosmos), insana **küçükdoğa** (mikrokosmos) dendiğini biliyoruz. Bu dönem materyalizmi, doğanın açıklanma tarzına, mekanist bir yapılanma ile yaklaşırken, aynı sistemi, insan için de düşünmektedir.

Mekanist materyalizmin önemli ismi olan De La Mettrie de doktorluk görevini ifâ ederken, ateşin zihin üzerinde bir takım etkilerini gözlemledi. Hume'un nedensellik ilkesine benzer biçimde gözleme dayalı öncül yakaladı, böylece somut bir nedenin somut bir sonucuna ulaştı ki bu durum insanı mekanik düşünmekle eşdeğer bir durumdu. Çünkü apaçık bir biçimde Fizyolojik süreçler ve ruhsal etmenler arasında bir neden sonuç ilişkisi kurmuştu. Böylece 1748 yılında "*Makine-İnsan*" isimli

130 COPLESTON, "*Felsefe Tarihi-AYDINLANMA Cilt 6 Böl. 1*" Çev. Aziz YARDIMLI, İdea Yay. İstanbul s. 66

131 MIRABAUD M., *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, Trans, Samuel Wilkinson. Vol.1, ch. 11, London 1820

eserini yayınladı. Döneminde büyük yankı uyandıran bu eser yüzünden Hollanda'dan sürülen De La Mettrie, 2. Frederick'ten sığınma hakkı dahi istedi. Daha sonra "*Ruh Üzerine İnceleme*" isimli eserinde, Ruhsal düşünce ve işlemlerin, duyum olmaksızın olmayacağını, her şeyin duyum sayesinde var olduğunu öne sürdü. Locke'un Bir nebze de olsa bıraktığı bir takım **apriori** ilkeleri tamamen redde gitti. Descartes'ın insanı bir makine olarak tasarladığına ilişkin bir takım inançları vardı ve bu nokta da D'Holbach'tan ayrılıyordu. Çünkü D'Holbach, Descartes'ı ruhun tinselliği dogmasını desteklediği gerekçesi ile suçlamaktaydı.¹³² Fakat D'Holbach, Descartes'ı bu tarzda eleştirirken bile düşünen varlığın maddeden ayrı olması gerektiğini bir ilke olarak ortaya koyan ilk kişi olduğunu da belirtmekten çekinmez.¹³³ D'Holbach'ın De La Mettrie'den ayrılan en temel özelliği, şüphesiz ki duyumculardan ayrıldığı en temel özelliğin ta kendisidir.

Gerçi 18. yy'ın, kendi doğası gereği **nesneyi** ön plana aldığı açıktı. D'Alembert'in, 1786'da ölürken, vasisi olarak ilan ettiği Condorcet, Voltaire'in deist fikirlerinden büyük ölçüde etkilenmiş ve Descartes'cı yaklaşımla, insanın, *duyumlar alma gücü* ile doğduğunu söylemiştir.¹³⁴ Bu onda **apriori** sahasını tesis edebilecek noktadır. Diğer yandan ise 18. yy'ın etkin duyumculuğu ve materyalizmi ile bu gücün, daha sonra nesnelerin etkisi ile oluşan duyumlara bağlı olarak geliştiğini söylemiştir.¹³⁵ Bu ise onda **aposteriori** sahasını tesis edebilecek noktadır. Hem apriori ilkesinin hem de aposteriori ilkesinin bir arada bulunmağı açısından Locke etkisinin, Condorcet üzerinde bulunmuşluğunu

132 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 264

133 D'HOLLBACH, Paul Henry, *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, trans. H.D. ROBINSON vol.2 ch. 3 1868 s. 44-45

134 CONDORCET, "*İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı-1*", Çev.Oğuz PELTEK, M.E.B. Yay. 1990 s. 3

135 A.g.e., s. 3

göz ardı etmememiz gerekir. Condorcet felsefesi duyumcu ve materyalist bir çok filozof ile benzeşmekte ve onlardan bazı bariz misaller ile ayrılmaktaydı. Ancak, Condorcet'in, De La Mettrie ile benzeştiği nokta, duyumsal başlangıç arayışıydı. Bu başlangıç De La Mettrie için, haz ve acı ilkesinin üzerine inşa edilen antropos kavramıydı. De La Mettrie ise diğer yandan başka bir düşünürle, maddenin tanımı ve önemi açısından, yani D'Hollbach ile aynı şeyi söylemekteydi, fakat duyumu, nesne ile olan ilişkisinde, haz ve acı açısından ele alması, D'Hollbach'la ayrıldığı nokta olmuştur. Çünkü De La Mettrie'de insan, ötekinde ise insanlık kavramı ön plana çıkmıştır.

D'Hollbach, bütün bu filozoflarla benzerlik veya karşıtlık ilişkisini onlarla doğrudan etkileşim yoluyla elde etmemiştir elbette. Ancak döneminin yüksek entelektüel faaliyeti, İngiliz ve Alman felsefelerinin İtalyan edebiyatıyla ve dönemin Avrupa sanatıyla oluşturduğu atmosfer, D'Hollbach'ı dolaylı yoldan bir çok filozof olarak ilişkiye sokmaktadır. Ancak her ne kadar da, üzerinde Thomas Hobbes etkisi taşısa da ve döneminin Fransa'sı, İngiltere felsefesinden etkilense de, D'Hollbach, bu noktada İngiliz felsefesine, felsefecilerine hatta İngiliz politik sistemine mesafeli durmuştur. Çünkü o bir materyalist olarak coğrafyanın önemini göz ardı etmek istememiştir. D'Hollbach'a göre İngiltere'deki sistem, Fransa'ya ve Fransızlara uygun değildir. Bir değişikliği getirip uygulamaya koymaktansa, her ulusun kendi kaderini kendi belirleme hakkı **de facto** olarak devrim yapma hakkı ile özdeştir. Böylece bütün otoritelerin bu hak karşısında saygılı olmaları ve onların bu arzularına **zorunlu** olarak hizmet etmeleri gerekmektedir.¹³⁶

Şüphesiz ki D'Hollbach, insanların kendi yarattığı hayali varlıklar olarak betimlediği ve kutsallığı hayali olarak atfettiği-

136 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 253

ni iddia ettiği varlıkların peşinden koşmasını, **hayal** ve **yaratım** imgesinden hareketle vurgulamaktaydı ve tamda onun yaşadığı dönemde, bu kavramdan bahseden, İrlanda asıllı İngiliz filozofu Hume, (1711-1776) vardır. Hume, Locke'tan etkilenen duyumcu bakış açısının ortaya koyduğu kadarı ile, insan düşüncesinin sınırlılığından hareket eder, insanoğlu ne kadar sınırsız bir tasarımda bulunabilse de, son tahlilde bunların hepsinin duyum ve deneyim eseri olarak mümkün olduğunu söyler. Bunlara ise **algılar** (perceptions) adını verir. Bu algılar zihinseldir ve iki form halinde bulunur, bunlar ise, **izlenimler** ve **idelerdir**.¹³⁷ Düşüncenin orijinal materyali, izlenimler, hatıraları ise idelerdir. Burada D'Hollbach, duyumculuğa ne kadar mesafeli davranırsa davranışın, söz konusu insan hayali olunca ve hayali olarak türettikleri şeyin inancı ile düşüncenin sınırlılığına inanırken, o dönem kendisini kıyasıya eleştiren Voltaire'in arkadaşı Hume ile kısmen aynı düşüncüyü paylaşmaktadır. Çünkü Hume'a göre İnsan **kanatlı at** görmemiştir. Fakat kuşun kanadı ile atı farklı izlenimler olarak elde etmiş ve bunların hatıraları yani ideler birbiri ile karışarak hayal ürününü ortaya çıkarmıştır. Bu durum **karışık idelerin** kabulü olarak Locke'cu bir durum olarak görülebilir belki, fakat karışık idelerin hayale sebep olması açısından onu aşma çabası gösteren bir durumdur. Hume'un bu bakışı, D'Hollbach'ın, Tanrıyı hayal olarak görme eğilimine kuşkusuz ki yaramaktadır. Fakat daha önce belirttiğimiz gibi, Hume'da da bulunan duyumculuğun eninde sonunda öznel bir boyut kazanması ve gösterdiği skeptik yaklaşımlar D'Hollbach'ın zorunluluk anlayışı ve toplumsallığı ile açık bir biçimde çelişmiştir. Diğer yandan insan zihninde aynı Descartes gibi **Tanrı Tözü** veya Locke gibi bir **Tanrı idesi** düşünmesi ve bu idenin kendi zihinlerimizin işlemlerini düşünümü üzerine doğduğu sonucuna varması, onu, **iyilik** ve **bilgelik** niteliklerini bu ideden ve **sonsuz büyütmeden** çıktığı

137 HÜNLER, Solmaz Zelyut, "Dört Adalı/Locke, Hobbes, Berkeley, Hume" Paradigma yay. İstanbul 2003 s. 83

sonucuna götürmüştür.¹³⁸ Bu ise Tanrıtanımaz D'Hollbach ile uyuşmaz bir durumdur. Fakat hayali olanın, parçadan, yani tikel veya tekil olanların karışımından türemesi meselesi açık ve seçik olarak görünüşe gelmektedir ve bu durum hayali olana bir açıklama imkânı tanımaktadır. İman noktasında tartışmalı bir durumda bulunan Hume ile Tanrısız D'Hollbach arasındaki en önemli fark, Hume'un katılmadığı düşüncelere dahi mesela Berkeley'ye katılmasa da onu övmesi, D'Hollbach'ın ise katılmadığı düşüncelerden kaçınmasıdır. Elbette ki D'Hollbach ve Hume'un birbirine temas ettiğini ve ortak dostlarının ise D'Alembert olduğunu biliyoruz. Ayrıca Hume'un D'Hollbach'ın evinde yapılan toplantılara da katıldığını biliyoruz. Fakat Baron'a saygı duymasına rağmen Tanrı tanımazcılığına katılmadığını da ifade etmekteydi.¹³⁹ D'Hollbach'ın marjinal ve inatçı görüşleri döneminde elbette ki belli tepkilerle de karşılaşmıştır. Mesela *'Horace Walpole, mektuplarında D'Hollbach'ın yemeklerine gitmeyi bıraktıktan sonra; saçmaya karşı saçma, jesuitleri, filozoflardan daha çok severim diye belirtir.'*¹⁴⁰

D'Hollbach kendi döneminin önemli bir eleştirmeni olarak düşünülebilir. Bilimsel gelişmelere açık yapısı, onun madde ile ortaya konulan deneyimsel verilere güvendiğinin de bir göstergesidir. Doğada zorunluluğu ve maddenin öncesiz-sonrasız olarak var oluşu, nihilo durumu red eden bir yapı sergiler ki, yine kendi döneminde Lavoisier, *'yoktan hiçbir şey var olmaz, var olan hiçbir şeye kaybolmaz'*¹⁴¹ demiş ve bu dönem ortaya çıkan zorunluluk fikrini açıklarken, D'Hollbach'ın da katılabileceği bir fikri sergilemiştir. Zaten bu dönemin rengini belirleyen en önemli fa-

138 A.g.e., s. 85

139 COPLESTON, *"Felsefe Tarihi-AYDINLANMA Cilt 6 Böl. I"* Çev. Aziz YARDIMLI, İdea Yay. İstanbul s. 68

140 A.g.e., İstanbul s. 68

141 BOLAY, S:Hayri, *"E. Botroux'da Zorunsuzluk Doktrini"* M.E. B. Yay. İstanbul 1989 s. 7

aliyetin nihilo durumun reddi olarak belirmesidir. Hiçliğin önem kazanması 19. yy. ortamını beklemek zorundaydı.

Ortaçağ boyunca simya faaliyetleri, maddenin dönüşümünü araştırmak anlamına gelen altın elde etme faaliyetlerine rağmen, 18. yy.'da kimya, fizik kadar başarılı çıkış yakalayamamış, bir bakıma hala daha gelişim sergileyemediği dönemlerin sonunu yaşıyordu. İnsanlar, antikite kültüründen, Empedokles ve Aristoteles'in yalnızca dört kimyasal element (toprak, hava, ateş, su, yani anasır-ı erba) olduğu biçimindeki kanaati bilgi olarak sunuyor ve değerlendiriyordu. Lavoisier, kimya ilmi tarafından tasniflenmiş ve bugün bilinen 110 elementin, sadece 20 sini, kendi döneminde ortaya koymakla kalmadı, ayrıca o döneme dair büyük bir merak uyandıran ateşin gizini de çözdü. Lavoisier, 1790 da insanın yaşam faaliyetindeki en temel meselenin **nefes** olmasının peşine düştü ve nefes alıp-verme üzerine yaptığı deneyde, bu faaliyetin sadece karbon ve hidrojenin, oksijenle girdiği reaksiyon sürecinde gerçekleşen yavaş yanma olduğu ve bunun herhangi bir yanma faaliyeti olarak mumdan yahut gaz lambasından farklı olmadığı sonucuna vardı. Lavoisier'in yaşadığı dönem için önemli bir keşifti bu durum. Çünkü 18. Yy. ortamından bir önceki yüzyılda yani 17. yy.'da Becher (1635-1682) tarafından ortaya koyularak Stahl (1660-1734) tarafından geliştirilen ve daha sonra Lavoisier tarafından çürütülecek olan bir yanma kuramına inanıyorlardı. Bu kurama göre evrendeki yanma faaliyetine sebep olan durumun, maddelerin içinde kendine has özelliklerine menkul miktarda bulunan "**filogiston**" dedikleri bir madde olduğunu düşünüyorlardı ki bu kuram Lavoisier deneylerine kadar etkinliğini sürdürmüştür. Lavoisier, bir takım deneyler vasıtasıyla, ateşin belirli bir kimyasal reaksiyon sonucu oluşan ısı ile oksijenin birleşmesiyle meydana geldiğini, bu sebeple artık filogiston öğretisinin terk edilmesi gerektiğini gösterdi. Şüphesiz ki, D'Holbach'ın sistemini de hafifletiren, Antikite filozoflarından Herakleitos'un dahi bilinmezlik metaforu için kullandığı ateş hakkındaki

görüşleri idi ve sadece buluşların mantıki sonuçları ile ilgilenen filozof bunların da değişebileceğini düşünmekle bilimsel bir tavır sergiliyor, fakat bunları kesinmiş gibi dikte ederken bilimsel tavrından uzaklaşıyordu.

Burada D'Hollbach'a haksızlık yapmadan şunu belirtelim ki, o, daha henüz **kütlenin korunumu** yasası Lavoisier tarafından açık seçik ortaya konulmadan, varlığı, maddelerin toplamına ve dönüşümü ise maddenin kütlesini kaybetmeden gerçekleştiğine hükmetmişti.¹⁴²

Lavoisier, fiziki değişim ile kimyasal değişim arasında büyük bir fark olduğunun keşfedildiği dönemde, kimyasal değişim sırasında ve sonrasında **ex nihilo** bir durum olarak, maddenin yoktan var edilemeyeceği ya da varken yok edilemeyeceğini, yani kütlenin korunumu yasasını deneysel olarak kendi dönemi içinde kanıtladı. İçinde hava bulunan bir tepkime kabında fosforun yanması sonucu tepkimeye giren fosfor kütlesindeki artışın, tüketilen hava miktarına eşit olduğunu gnet biçimde ispatlamıştı. Bunun tersi bir işlemde de aynı başarıyı yineledi. Aslında **doğruladığı** kavramı daha henüz Popper felsefesi yokken dahi bir de **yanlışlama** metoduna tabi tutmuş oluyordu. Kapalı bir kabın içindeki cıvanın, oksidin ısıtılması sonucu kabın içindeki hava kütlesindeki artışın, tepkimeye giren maddenin kütlesindeki azalmaya eşit olduğunu göstermiştir. Deneylerinin sonuçlarını *"birbiriyle tepkimeye giren maddelerin kütleleri, tepkime sonucu oluşan maddelerin kütleleri toplamına eşit olmalıdır"* şeklinde özetlemiştir. Bu, **kütlenin korunumu** yasasıdır. Bu yasa, sayısal-nicel ölçümlerle bunun üzerinden gerçekleşen ölçütlendirmenin ve kimyasal denklemlerin temelini oluşturur. Lavoisier, yalnız bilim tarihinin değil, Fransız Devrimi'nin de konusu olan önemli bir adamdır. Çünkü devrim liderlerinden Marat'ın bilim-

142 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 257

sel olmayan düşüncelerini eleştirmiş ve haklı olarak akademiye kabul etmemiş olmasının yanı sıra, Lavoisier'in sıkı bir devletçi geleneğe sahip çıkıyor olması, devrim esnasında aleyhine sonuçlanmış ve öldürülmüştür.

18. ortaya koyduğu felsefi görüşleri itibarı ile, kendinden sonraki yüzyıla ancak iki seçenek bırakacaktı ve Boutroux bunu 19. yüzyıl açısından şöyle ifade etmişti:

*"Ya materyalizm, Ya spiritüalizm, işte 19. yy. Fransa'sında felsefi hareketten çıkan tek alternatif"*¹⁴³

S.H. Bolay ise, o dönem için, Almanya'da da bu durumun pek farklı olmadığına işaret etmekte ve solcu Hegelciliğin yanında Buchner'in ve Haeckel'in kaba bilimci-birci materyalist anlayışlarının hâkim olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁴ Fakat yine de zorunluluğun kuşattığı dünya anlayışının ve bunun doğa sistemi olarak resmedilmesinin, insanın bilinci ve sanat eylemi açısından yetersiz kalması, o dönem içinde, Goethe tarafından eleştirilmiştir. Hatta buna benzer eleştiriler sonraki yüzyılın birikimi içinde **Boutroux'nun Zorunsuzluğuna** götürmüş ve **zorunsuzluk** fikri, madde ile yeni keşifler söz konusu oldukça 20. yy'a, gelişerek miras kalmıştır. Goethe 18. yy. içerisinde tehlikeli görülen *"Doğa Sistemi"* isimli eseri, Spinoza'nın *"Ethica"*sına sığındığı da¹⁴⁵ düşünülürse şöyle eleştirmişti:

*"Böyle bir kitabın nasıl tehlikeli olabileceğini anlayamıyorduk. Bize o kadar sıkıcı, o kadar tatsız tuzsuz, o kadar ruhsuz bir kitap olarak görünüyordu ki, hemen hemen, onu görmeye tahammül edemiyorduk"*¹⁴⁶Fakat diğer yandan bu kitabı azımsayan

143 BOLAY, S:Hayri, "E. Botroux'da Zorunsuzluk Doktrini" M.E. B. Yay. İstanbul 1989 s.6

144 A.g.e., s.6

145 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 288

146 A.g.e, s. 288

gençlik ifadesinin yanında, bu kitabı önemseyen bir olgunluk ifadesini de vermek yerinde olacaktır.

*"Eğer bu kitap bize zarar verdiyse, bu bizi tüm gücüyle her türlü felsefeye ve özellikle metafiziğe sonsuza dek düşman etmesi bakımından oldu. Bunun üzerine biz, daha büyük bir enerji ve tutkuyla canlı bilim, deney, eylem ve şiirin üzerine atıldık"*¹⁴⁷

Bu dönemin, tümel (universalis) olan yerine tikel olan hareket ettiğini düşünmüştük, bu durum bütünden hareket etme durumu yerine, bir parçadan hareket etme durumu olarak da düşünülebilir. Böylece bu dönemin temel ruhunda her şeyin ayrı bir parça olarak var olduğu düşüncesi ön plana çıkmıştır. Zaten bu dönem Fransasını incelediğimizde gözümüze en önemli akımlardan gibi görülen **Ansiklopedistler** çıkmaktadır. Ansiklopedistler, başını Diderot (1713-1784) ve Voltaire'in çektiği, incelediğimiz düşünürün de içinde bulunduğu bir oluşumdur.¹⁴⁸ Bilginin kaynağı ve sınırı sorununa ansiklopedi oluşumu şöyle yaklaşmaktadır;

*"Descartes'in (1596-1650) temel ve kesin bir ilkeden (düşünüyorum, o halde varım) yola çıkarak tümünden gelim yoluyla bütün varlığı düşünceyle temellendirmeye ve açıklamaya çalışan ve doğruluğu Tanrı'nın metafizik güvencesine bağlı olan felsefesinden farklı ve ona karşıttır."*¹⁴⁹

Esasen çoğu zaman bu dönemi, ansiklopedistlerin şekillendirdiği düşünülür. Fakat bir parça farklı düşünülürse ve ansiklopedistleri ortaya çıkartan tarihi gelişim hesaba katılırsa ansiklopedistlerin döneme katkısından ziyade, dönemin böyle bir düşünceye doğru gittiği görülebilir. Çünkü 18. yy'ın arifesinde

147 A.g.e., s. 289

148 COPELSTON, "Felsefe Tarihi-AYDINLANMA Cilt 6 Böl.1" Çev. Aziz YARDIMLI, İdea Yay. İstanbul s. 58

149 DIDEROT, D'ALEMBERT, *Ansiklopedi*, çev. Selahattin HİLAV Cogito 14, yky yay.

sosyal hayatın tüm olaylarında hümanizmanın etkisi ile tümel olan düşünce yapıları iflas etmişti. Artık belli bir kaide ile hareket etmek ve bütüne karşı konuşlanmaktansa, parçayı da hesaba katmanın gerekliliği ifade edilmeye başlanmıştı. bu sebeple 18. yy: da bilgiyi parça parça yani madde madde ele alan Ansiklopedi en önemli figür olarak karşımızda durmaktadır. Dönemin ve coğrafyanın önemli filozoflarını etrafında toplayan **Ansiklopedi** Diderot ve D'Alembert tarafından yayına hazırlandı ve ilk cildi 1751 yılında yayınlandı. Ertesi yıl ikinci cilt yayınlandıktan sonra mevcut hükümet kraliyet kavramı ve dine karşı zararlı gördüğü bu eseri yasaklamaya çalıştı, 1758 de 7. si yayınlanan eser, bas-kılardan bunalan D'Alembert'in çekilmesiyle birlikte, hükümet eseri bir kere daha yasaklama yoluna gitti. Fakat Diderot'dan eserin tamamlanincaya kadar basılmaması sözünü aldıktan sonra çalışmalarına izin verildi. 1765 te son on cilt yayınlandı. 1780 de ise 35 ciltten oluşan ilk tam basımı yapıldı ve daha sonra pek çok yabancı dilde yayınlandı. Ansiklopedinin günümüzde kazanmış olduğu, kavramlar hakkında olgusal bilgi vermekten ziyade, o dönem için kamuoyuna yol göstermek gibi önemli bir misyonu da vardı.¹⁵⁰ Eser Avrupa'nın son yüzyıllarda içine düştüğü çekişme ve çatışma ortamının sebeplerini, egemen olana rağmen özgürce tartışması özelliği ile dikkat çekiyordu. Neticede birbirinden felsefi görüş açısından ayrılan filozofların kalemlerinin bir araya gelmesi bu eseri oluşturmuştu. Mesela Tanrı fikrini kıyasıya eleştiren D'Holbach'la, sırf bu meseleden dolayı, onu, acımasızca eleştiren Voltaire, onunla beraber bu eser etrafında görüşlerini belirtmekteydiler.

Ansiklopedi fikri bir bakıma mevcut dinsel görüşlerin reddine doğru yola çıkmış çoğunlukla **deist** nitelikli makalelerden oluşmuş bir eser olmasına karşın, mevcut biçimdeki din

150 COPLESTON, "Felsefe Tarihi-AYDINLANMA Cilt 6 Böl. 1" Çev. Aziz YARDIMLI, Idea Yay. İstanbul s.58

karşıtlığı, deistlerde de açık bir Tanrı fikri olmasına rağmen, bu eserde D'Hollbach gibi ansiklopedistlerin de bulunmasını sağlamıştır. Esasen **Ansiklopedizm** bir ve aynı sistemi karşılamadığı gibi, en büyük müşterek yapısını, değişme fikri ile beraber **despotizme** karşı sergilemiş, despotizm ve din kelimesini birbirinden ayrı düşünmemiştir. Kısacası denilebilir ki, ansiklopedistler, bir din yerine bir akıl dini önermişlerdir.¹⁵¹

2.4. BARON PAUL-HENRY THIERRY D'HOLLBACH (1723-1789)

Heidilsheim vilayetinde 1723 senesinde, dünyaya geldi. Zengin bir Alman baronu olması nedeniyle ekonomik sıkıntı çekmemiştir. Bu ise onun düşüncelerinde kısıtlanmama imkânı sağlayan en temel etken olmuştur. Gerçi Baron D'Hollbach'ın zenginliğinin temelinde, sahip olduğu unvandan çok, yaptığı evlilikler etkindir. İki zengin kız kardeşin biriyle yapmış olduğu evlilik, onun büyük bir servet sahibi olmasını sağlamıştır.¹⁵²

*"Gençlik yıllarında Fransa'ya gelen D'Hollbach bir Alman olmasına rağmen hem yurttaşı hem de arkadaşı olan Grim gibi Fransız ulusunun karakterine uymuştur."*¹⁵³

Burada düşünürümüzün Fransız ulusunun karakterine tamamen uyduğunu söylemekle beraber onun Alman olmasından kaynaklanan bir özelliği belirtmek gerekir, çünkü yurttaşı ve arkadaşı gibi D'Hollbach, serin, soğukkanlı, sakin ve ağırbaşlı

151 DIDEROT&D'ALEMBERT, 'Ansiklopedi Ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü" Çev. Selahattin HİLAV, Cogito, yky İstanbul, s. 14

152 CRESSON Andre, "Diderot, (yaşamı, felsefesi, eserleri, seçmeler)", Çev. Asım BEZİRCİ, De Yayınevi, İstanbul, 1984, s.19

153 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 252

tavırları ile ön plana çıkmışlardır. Bu onların Alman disiplini ile yetişmiş olduktan sonra, Fransa'da kaybetmedikleri bir özelliktir. Zengin Baronumuzun düşünce üretenlere karşı alçak gönüllü ve yardımsever olduğu konusunda hemen hemen herkes hemfikir-
dir.

*“Özellikle D’Hollbach her zaman sadece, filozofların iyi yürekli ve cömert şef garsonu görünümündeydi. Herkes onun neşeli ve emsalsiz yüreğine bayılıyordu. Etrafındaki insanlar D’Hollbach’ın yardımseverliğine, kişisel ve toplumsal meziyetlerine, alçak gönüllülüğüne ve sahip olduğu onca zenginlik içinde gösterdiği saf yürekliliğine hayrandı.”*¹⁵⁴

Bu durum D’Hollbach’ın verdiği ziyafet ve davetlerde daha iyi anlaşılmıştır. Verdiği davetlerde pek ön plana çıkmamasına rağmen kişiliğinin ve statüsünün ona sağladığı avantaj ile mevcut sohbet ortamlarında derin bir etki bırakmıştır. Servetinin şaşaa-sına, görkemine rağmen, yalın düşüncelere sahip olan bu düşünürümüzün evi, tüm farklı görüşlerden filozofu ağırladığı halde materyalistlerin genel karargâhı gibi durmaktadır. Karargâhı gibi nitelememizin en büyük sebebi, taraftarlık ruhunun en yüksek seviyeye çıktığı 18. yy. Fransa’sında başka tanım kullanmak düşünürümüzün niteliğini belirlemekte yetersiz olacaktır. Fakat düşünürümüzün evi her ne kadar materyalizmin bilinen karargâhı olsa da kendisini ve düşüncelerini saklama gereği duymuştur ki bu sebeple 1770 yılında basılan eseri “Doğa Sistemi Veya Fiziksel Dünyayla Ahlak Dünyasının Yasaları” isimli eserini **Mirabaud** takma adı ile kaleme almıştır. Hatta eser Londra’da basılıyor gözükmesine rağmen gerçekte Amsterdam’da basılmıştır.

Gerçek Mirabaud ise eser basılmadan 10 yıl önce ölmüş-tü ve yaşadığı sürede Fransız Akademisi sekreteri idi. Hiç kimse Mirabaud’un bu eseri kaleme almış olabileceğine inanmadı. Öte

154 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 252

yandan gerçek yazarını ise tahmin edemedi. D'Hollbach'ın alçak gönüllülüğü ve sakinliği, onun böyle bir eserin kalemi olabileceği ihtimallerini akla getirmedir. Çünkü eser kamuoyunda derin ve büyük bir heyecan oluşturmuştu.

*"Hatta onun dar çevresinden birinin kaleminden çıkmış olduğu saptandıktan sonra bile, bu yapıt ya evinde çocuklarına mürebbilik etmiş olan matematikçi Lagrange'a ya Diderot'ya mal edilmiş veya birçok yazarın ortak çalışması olduğu düşünülmüştür."*¹⁵⁵

Günümüzde uzmanlık alanı ile ilgili konularda Lagrange'ın düşüncesine göre, Bu eserin Diderot ile D'Hollbach'ın edebi yardımcıları Naigeon tarafından yazılmış olduğu bilinmekle birlikte bu yapıtının yazarının ve fikir temelinin D'Hollbach olduğu kesinlikle bilinmektedir. Andre Naigeon (1738-1810) bir ansiklopedist olup, Diderot çevresinde oluşan ansiklopediye maddeler yazan bir ediptir. Normalde duyu verileri üzerinden bir ontoloji ve epistemoloji incelemesi yapan Naigeon'un D'Hollbach etkisiyle bir sensulaist olmanın ziyade materyalist olarak tanımlandığını söyleyebiliriz. Naigeon gibi genç düşünürleri etkileyen ve aynı zamanda fizik konusunda derin bilgisi olan, kimyayı inceleyerek ansiklopediye bu konuda makaleler yazan D'Hollbach, bu esere sadece yön vermemiş aynı anda düzenlemiştir de... Düşünürümüzün derin bilgisi hakkında Grimm şöyle demektedir.

*"D'Hollbach'ın bilgisi de serveti gibiydi. Eğer kendisine ve özellikle dostlarına zarar vermeksizin gizleyebilmiş olsa idi, hiçbir zaman onun farkına varılamazdı."*¹⁵⁶

D'Hollbach, "Doğa Sistemi"nin yanı sıra daha birçok eser kaleme almıştır. Ancak kaleme aldığı eserler ya müstear isimle yayınlanmış veyahut Jean Messlier gibi fikir dairesinde etkileşime girdiği ve etkilendiği kişilerden fikir almış, yahut da Naigeon

155 A.g.e., s. 252

156 A.g.e., s. 253

gibi ediplerin, kendi fikirlerini kaleme almasıyla, eserler ortaya çıkmıştır. Eserleri nitelik ve üslup açısından hemen hemen aynı konuları işlerler, fakat bunların arasından “*Sağduyu Veya Doğaüstü Fikirlerle Karşıt Doğal Fikirler*” sade ve açık bir üslupla diğer eserlerinden ayrılır. Çünkü apaçık bir biçimde halkçı ve devrimci ruha sahip D’Hollbach bu eseri ile kitlelere nüfuz etme çabası gütmüştür. D’Hollbach düşüncelerini herhangi bir politik grubun tarafını tutmadan aktarmasına rağmen üslubunun keskinliği göze çarpmaktadır. Üslubunun keskinliğini bir takım mecazi benzetmeler ve tarihi örneklerle pekiştirir. Kendisine sağladığı haklılık perspektifi için derin analizlere başvurur, fakat çoğu modern gibi sonuca varma noktasında bir parça basma-kalıp kalmıştır. Bu put kırıcı eserin etkilendiği eser şüphesiz ki, Jean Messlier tarafından da aynı isimle yayınlanmış bir eserdir ve Tanrısızlığın İlmihali olarak bilinen bu eser din kültürü üzerine vurguları işler ve sağduyu ile maddecilik, dönemin karakteristiği gereği yan yana getirilmeye çalışılır.

Düşünürümüzün halkçı bir perspektiften hareket etmesi, diline ne kadar mitolojik süsler katarsa katsın, onun yalın bir dile sahip olmasına vesile olmuştur. Çünkü *Doğa Sistemi* isimli eserde, ihtilalin ayak seslerini duymaktayız. Sonuç itibari ile ümmi bir topluluk gibi duran halk kitlesini, biçimlendirmek veya onu uyarmak üzere kaleme alınan bir eserdir bu. Fakat buna rağmen yani eseri halka indirgemesine rağmen, materyalizmin, halk için uygun olmadığını da belirtmiştir.¹⁵⁷ Fakat buna rağmen dostu Grimm, D’Hollbach’ın bu eseri halka indirgeme arzusuna, “materyalizmi, hizmetçi kadınların ve berberlerin anlayabileceği bir biçime soktuğunu” söyleyerek işaret eder.¹⁵⁸ Hedef kitlesi ile buluşma kaygısından dolayı olsa gerek, yalın bir anlatıma, materyalizmin estetik ile ilişki kurma zorluğundan olsa gerek, kaba ve ba-

157 A.g.e., s. 271

158 A.g.e., s. 271

sit bir duruşa sahiptir. Zaten Lange'de, Diderot ile ilgili bahsettiği noktaya değinirken materyalizmin, "güzelliğin verdiği saf zevki ve idealin ürünü olan yüce duyguyu azalttığından", bahsederken, sanki, bunu Diderot'unun da paylaştığını hatırlatmak ister.¹⁵⁹

Düşünürümüz meşhur ihtilal yılı 1789 da, henüz daha ihtilal başlamadan, halk temsilciler meclisi (21-06-1789) kurulduktan birkaç gün sonra vefat etmiştir. Doğal ve zorunlu bir olay olarak gördüğü ihtilali ve bunun gerçekleşmesinin habercisi ya da kahini¹⁶⁰ sayılabilecek bu düşünür, ihtilali göremeden ölmüştür.

D'Hollbach, şüphesiz ki günümüzde önemsenmeyen, fakat kendi döneminin önemli düşünürlerinden bir tanesidir. Çünkü dile getirdiği konular bir tarihsel ilerlemenin birikimi olarak 18. yy. da taşmıştır.

Bu incelemede D'Hollbach'ın basit olmasına rağmen, kendi dönemine göre ve ateizm açısından kapsamlı düşüncelerini ele almaya ve 18. yy. Fransız materyalizmindeki rolünü gözlemlemeye çalışacağız. Bu sebep ile 18. yy. Fransa'sı, Avrupa'sı ve öncesi hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

159 A.g.e., s. 262

160 D'HOLLBACH, Paul Henry, *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, trans. H.D. ROBINSON vol.2 1868 s.118-119

3. BÖLÜM

D'HOLLBACH'IN MADDECİLİĞİNE

GENEL BAKIŞ

Baron D'Hollbach'ın incelemekte olduğumuz materyalist eseri, esasen, yeni dünyayı politik ve ahlaki olarak şekillendirecek emirler ve arzular bütünü gibidir. Emirler ve arzular diyorum, çünkü Tevrat mukayeselerine benzer mukayeseler ile doludur. Aslında geçmiş literatürlerde anıldığı üzere Tanrı'yı red eden bir İncil veya Tevrat gibi durmaktadır. Bu sebeple zaman zaman *Tanrısızlığın İncili* veya *Materyalizmin İncili* gibi isimlerle anılmıştır. Hatta içinde geleceğe ait olarak barındırdığı, inanç öğeleri sebebiyle, bu sistemi, dinin yerine geçme çabasında olan, fakat içeriğinde herhangi şekilde Tanrı ögesi olmayan bir din olarak ele alabiliriz.

131

Dolayısı ile Spinoza'yı andıracak derecede tabiat üzerinde fikir beyan eden düşünürümüzün, son tahlilde, yine Spinoza'yı andıracak biçimde politika filozofu olarak tanımlanması isabetli olacaktır. Lakin Spinoza'nın ulaşmak istediği aşkınlar kümesi yani *transandantal durum* D'Hollbach'ta yoktur. Çünkü aşkınlar kümesin, red edilmiş sebebi kurgusal olanı red etmek ve gerçekliği yalın görmek arzundan kaynaklanmaktadır. Felsefi olarak aşkınlığı red eden kişinin siyasal olarak seçkinliği red etmesi de kaçınılmaz bir tezahür olacaktır. Esasen halkçı bir kimliği bulunan D'Hollbach'ın ortaya koyduğu öğretinin, Tanrı tenkiti ile başlayıp **gerekircilik** veya **zorunluluk** ile noktalanmasını belirtirsek, üslubu, bir parça "emrivaki" olarak anlaşılmalıdır. Bu onun ortaya koyduğu "NATURE OF SYSTEM" isimli eserinde, göze çarpan

karakteristiği olmuştur. D'Hollbach adeta fatalist sistemi yok sayma çabalarını, onun yerine determinizmi getirerek aşmaya çalışmıştır. Bu bir bakıma her şeyin nedeni **tek Tanrı** anlayışı yerine her şeyin birbirinin nedeni ve sonucu olarak düşünülmesinin kesin yasalarla ifade edilmesi anlamına gelmiştir.

Eğer eser ışığındaki temel görüşleri dikkatle ve karşılaştırmalı biçimde incelenecek olursa, **zorunluluğun** ve **nedenselliğin** kasvetiyle hiyerarşisi tüm varlık anlayışını kuşatmıştır. Tabir edilen her tanım, açık bir belirlenim ilkesince anlama kavuşmuş ve bu belirlenim, belki de Tanrısal iradenin, karşısına konulan doğal sistemden ziyade, o iradenin **doğa sistemine**, anlamını kaybederek, dönüşmesi gibi bir anlam kazanmıştır. Fakat şurası açıktır ki zorunluluk tesisatının önünde bulunan nedensellik, kavga ettiği eski dünya jargonunun erekselliğinin karşısına mekanizmi yerleştirmekle mümkün olmuştur. Belki de "Doğa Sistemi" isimli eserinin bu kasvetli ve yargılayıcı havası, onun alçak gönüllülüğüne ve yakıştırılamamış ve yine belki de bu yüzden bu eserin yazarı, yazdırıcısı, düzenleyicisi olduğu tahmin edilememiştir. Gerçi yargılayıcı bir dille ele aldığı konuları, çağdaşı sayabileceğimiz bir diğer materyalist, De La Mettrie'ye göre daha ağır başlı sayılabilir.

Lange, De La Mettrie'nin *Makine-İnsan* hakkındaki görüşlerini daha hoppaca olarak nitelendirmektedir.¹⁶¹ D'Hollbach'a bu ağırlığı kazandıran, hiç şüphesiz, neden sonuç ilişkisini akıldan hariç düşünmemesidir. Şimdi denilebilir ki, 18. yy Fransız materyalizmi, Descartes'ın ruh-beden ikileminde, bedeni merkeze alan ve bunun üzerinden hareketle materyalizme varan bir düşüncedir. İşte bu durum hem D'Hollbach'ta, hem De La Mettrie'de olmasına rağmen De La Mettrie'de daha açık görünmektedir. Çünkü cehaletle savaşmayı kendisine düstur edinmesi açısından

161 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 265

D'Hollbach, bilgi açısından hareket etmiş ve akıla, bilince indirgenmiş haliyle bile, önemli bir rol vermiştir. Normalde materyalist bir öğretilde bu kadar önemsenmiş bir akıl vurgusu olması şaşırtıcıdır. Ancak determinasyonun aracı ve ölçütü olarak akılın ifade tarzı olan yeni biçimi ön plana çıkmaya başlamıştır. Çünkü neden sonuç ilişkisinin kavrayıcısı olarak bir bilince ihtiyaç duyulmaktadır ve bu bilinç, duyu güdümlü bir şey olmaktan daha fazla olarak, hüküm veya yargı bildirmediği gereken akıl olmaktadır. Zaten eserlerini, Ansiklopedi yazarı olmasına rağmen, genel olarak tümdengelimsel bir metot ile yazması¹⁶² onda muhakemenin ve aklın önemini ortaya koyar niteliktedir. Böylece zorunluluk ilişkisini, her biçimde maddeye yayan düşünürümüzde sıkı bir neden sonuç ilişkisi, metodolojisinin temelindedir. Bu ise düşünürümüzün gösterdiği materyalist tavırda, rastlantısallığa yer bırakmadığının açık bir kanıtı gibi düşünülebilir. Genelde ereksel nedenlerin materyalist yadsınması, genel kanaat açısından rastlantısallıkla yani tesadüfi olmakla, olumsuzlukla itham edilmiştir.

*“Materyalistlere hep her şeyi kör bir rastlantının emrine verdikleri eleştirisi yapılır.”*¹⁶³

Hâlbuki zorunluluktaki **açık seçiklik** ile rastlantıda ki **belirsizlik** ve **görelilik** nedense hep ihmal edilmiştir. Diğer yandan zorunluluğun keskin tanımlarında yer bulan otonom devamlılık, bir yandan hür iradeyi (**Free Wille**) tehdit ederken, bu otonomi sayesinde bir şeyden özgürlük iddiası ve talebi¹⁶⁴ D'Hollbach'ın tüm cümlelerine sinmiştir. Esasen bu durum, bir bakıma her parça arasındaki zorunluluk (necessity) ilişkisi ile bu parçaların birbirine eklemlenmesinin ve her parçanın zorunluluğundan hareketle parçalar arası eşitlenim olabilir ki bu ileriki bölümlerde

162 Ag.e., s. 271

163 Ag.e., s. 9

164 D'HOLLBACH H.T., *Good Sense*, www.reasoned.org/dir/, 1772 recommendation 59, s.21

incelediğimiz kadarı ile farklı etik, estetik ontolojik ve epistemolojik problemleri beraberinde getirmiştir.

Fakat şunu da eklemekte bir fayda bulunmaktadır. Materyalizmin bir rastlantı ile iş görmemesi, açıktır ki günümüz materyalistlerin bir iddiasıdır ve o dönem de D'Hollbach buna sadece bir örnektir. Halbuki kendisinden sonraki yüzyılın en önemli materyalistlerinden Buchner'de, **gayeyi** reddetme misyonu olarak, **tesadüf** ön plana çıkmaktadır.

*"Büchner'in Tesadüf hakkındaki görüşleri şunlardır: Tesadüf gayeye uygun varlıklar husule getirmez"*¹⁶⁵

Açıktır ki, rastlantı fikrinin, ilmi bir değer taşınamaması sonucu, materyalizm, rastlantı fikrinden uzaklaşmıştır. Bunda elbette D'Hollbach'ın etkisi olduğu fikriyle buluşabiliriz. Fakat kendisinden sonraki yüzyılda gelen Büchner'i, bu açıdan etkilemediği de apaçıktır.

Diğer yandan D'Hollbach'ın materyalizmi yenedünyanın başat akımlarında önemli bir rol oynarken, mesela *sensualizm*, *empirizm* gibi, eski dünyanın da (ortaçağ) üstünde yükseldiği antik kültürden, hiç de kopuk değildir. Hatta temel önermelerine göre Lange tarafından Antik Yunan geleneğinin pek de dışına çıkmadığı ifade edilir. Fakat yine de bu materyalist tavır modern yapılanmanın içerisinde anlam bulmuş ve yeni dünya motifinin önemli bir tepkisi olarak dikkat çekmiştir. Çünkü D'Hollbach'ın *"Doğa Sistemi"* isimli eserinde, modernitenin politik ve sosyolojik en önemli olaylarından biri olan Fransız İhtilalinin gölgesini ve kaynamaya başlayan yapısını hissederiz. Hatta elit sınıfla açık bir hesaplaşmasını da görürüz. Düşünürümüz görünmeyen ve hayal olarak nitelendirilen bir Tanrı anlayışının arkasında bulunan seçkinlere ait bir örgütlenme biçimini, bertaraf etme yolunu,

165 BOLAY, S. Hayri, *"Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi"* Akçağ Yay. 4. bas. Ankara, 1995 s.154

materyalizmi politikleştirmekte görmüş, böylece ardıllarına göre, ateizmin ilk başlatıcısı olarak kabul edilmiştir. Elit sınıfla olan mücadelele sebebini ise şu alıntı ile örnekleyebiliriz.

"...çünkü önceki çağlarından beri caninin (Tanrı) öğrettiğine saygı gösterdi. (metafizikle ilgilenen filozof ve seçkinler kastediliyor.) Diğer hayatın muğlâk mekânında tarihin bilgisini iddia etti. Amaçlanana düşünüp taşınmadan dünyadaki mutluluğunu onun vasıtası ile açıkladı; eksikliğinde insanın doğa çalışmasını hor gördüler ve kısmen istisna tuttular ismi olup cismi olmayan şeyi (ignis-fatuus) kovaladılar ki o aynı zamanda gözleri kamaştırdı. Hayrette bıraktı ve dehşete düşürdü, cahil yolcuya yanlış yere kılavuzluk etmek gibi, bataklık bir memleketin aldatıcı kokularına göre çoğu zaman (sık sık) basit (anlaşılır) olandan öğ aldılar..."¹⁶⁶

Buradan da anlaşılacağı gibi elit sınıf ya da erk esasını elinde bulunduranlar, iktidar sahipleri, toplumun cehaletini, iktidar için kullanmış ve düşünürümüze göre gerçekliğin doğasını, bir takım efsane söylenceleriyle ve hakikati tahrif ederek saptırmışlardır. Bu sebep ile gerçekliğin doğası ancak ve ancak kendisi ile anlaşılabilir ve başka bir heves, arzu ve istek dolayımından bağımsızdır. Çünkü gerçek mantıkidir ve er ya da geç bir şekilde tecelli edecektir. D'Hollbach burada şöyle demektedir.

"...insanlık gezegenini tamamen kendi silsilelerinden öğrenmeye çalışacaktır. Onun hırslı, akıldan yoksun tecrübeleri tekrarlanan denetlemelere karşı koymadı. Fakat susturmaya çalışmaları olanaksız, incelemelerini kabul ettirme çabaları ise Zahiri dünyanın (görüngü, fenomen) dışında..."¹⁶⁷

Daha da derin tahlil ettiğimizde D'Hollbach'ın "Doğa Sistemi" isimli eseri haklı olarak *Materyalizmin İncili* olarak adlan-

166 MIRABAUD M., *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, Trans, Samuel Wilkinson. Vol.1 London 1820 s.1

167 A.g.e., s. 1

dırılmıştır. 18. yy. Fransa'sı, tarihi nominalist etkinin izlerini taşımasından dolayı olsa gerek, **bilme** ve **inanma** arasında keskin bir ayrım düşünmekteydi. Önceki dönemlerde **bilme** faaliyeti aklın bir ürünü iken 18. yy. da bilme faaliyeti, deneyimin sonucu olarak **tasıma** indirgenmiş, **inanma** faaliyeti ise daha henüz deneyimlenmemiş olanın verileri hakkında akılsal olarak varılan bir noktaya dönüşmüştür. Yani bir bakıma çıkarım haline dönüşmüştür. Sonuç itibarı ile akıl son derece ön plana alınmış inanma ve bilme faaliyetinin merkezine yerleşmiştir. İşte bu sebeple, dönemin teknik ve teknolojik gelişmelerinin yetersizliği de hesaba katılırsa, madde hakkında geniş çaplı bir bilginin olmaması, maddeyi merkeze alanların, argümantasyon ve tasım yolu ile inanmalarına yol açmıştı ki, D'Hollbach'ın çoğu zaman deneyimden uzak tümdengelimsel beyanları buna örnek verilebilir. Diğer yandan İnanç ve ruh ekseninden kopmak istemeyenler dahi, Aklın, Tanrının bir himmeti olduğunu ön plana çıkarmışlardı. Mesela Voltaire bir noktada bunu şöyle ifade edecektir;

*"Değil mi Tanrının ihsanı, akl ü kalb ü lisan"*¹⁶⁸

O halde denilebilir ki, görgünün veya deneyimin dönem içindeki tüm etkin kuşatıcılığına rağmen akıl, içerik veya biçim açısından değişmiş olsa da, yine ön plandadır. Fakat burada anlaşılacağı üzere, **akıl**, dinsel kurumların üstlenmiş olduğu tüm işlevselliklerde, din ve dinsel kurumlar yerine istihdam edilmek istenmektedir. Yani bir bakıma mevcut Tanrı'nın yerine, **Akl Tanrısı**'nın geçirilmesi arzulanmış ve şimdiye kadar dinlerin oluşturduğu tüm normlar dahi, akıl sayesinde ya yeniden oluşturulmak, yahut da yapılandırılmak istenmiştir. Bu durumda, **akıl**, **dini** ortadan kaldırmak isterken, yüklediği misyon hasebi ile, yeni bir din haline getirilmeye çalışılmıştır.

168 GÜVEMLİ, Zahir "Voltaire", Varlık Yay. Seri 247, İstanbul, 1954, s.22,

Yazar, bu alıntıyı Voltaire'in "Dictionnaire Philosophique" adındaki eserinin "Art Homme" maddelerinden elde etmiştir.

Dinsel düşünüş ile apaçık bir biçimde kavga eden, Baron D'Hollbach'ın yazdığı bu esere, dinsel bir isimlendirme verilmesinin veya bu metaforla anılmasının temelinde, Hristiyanlığın temel ilkelerine karşı bir itiraz yöneltmesi ve Tanrıyı yok saymasına rağmen, her paragrafta, Tanrıdan "**canı**" diye bahsetmesi, böylece mevcut bir öğretiye karşı "**karşı öğreti**" havasını kazanması önemli bir sebeptir. Fakat diğer yandan bu dinsel metaforla anılma veya bu tarz nitelendirmeden bahsederken, Baron D'Hollbach'ın ve arkadaşlarının da dinsel metaforlardan uzak olmadığını hesap etmemiz gerekmektedir. Çünkü ansiklopedi yazarlarıyla beraber toplandığı ve bu meseleleri masaya yatırdığı evin adı "Grandval"dı ve buraya **havra** adını kendileri vermişlerdi.¹⁶⁹ Ansiklopedi oluşumunun başını çeken, sevgili dostu Diderot için burası özgürlüğün konutu idi.

D'Hollbach yukarıda ismini zikrettiğimiz arkadaşı Diderot gibi tarihi, yani yaşanmışlığı bir labarotuar olarak kabul eder ve maddeye ilişkin salt akılsal argümanlardan hareket etmekten, yaşanmış tarihin analizlerinden hareket eder. Onun geçmişte yaşanmış, din savaşları, geçmişe damgasını vurmuş dinsel sınıflar, ortaçağ boyunca bu sınıf karşısında kralların yaşadığı çıkmazlar ve en önemlisi halk ile cehalet kavramı arasında en temel bağı, **din** olarak görmesi¹⁷⁰ en kesin kullanım malzemeleri olmuştur. Fakat diğer yandan söz konusu olan maddi olmayan şeylerse, mesela Hristiyan dogmaları ise, burada kesinlikle salt akılsal bir tavır takınmıştır.

"O genellikle deneysel çalışmamakta, sadece tümdengelimlerde bulunmaktadır. Dinin etkisine ilişkin bütün varsayımları,

169 CRESSON Andre, "Diderot, (yaşamı, felsefesi, eserleri, seçmeler)", Çev. Asım BEZİRCİ, De Yayınevi, İstanbul, 1984, s.19

170 D'HOLLBACH, Paul Henry, *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, trans. H.D. ROBINSON vol.2 ch. 5 1868 s. 66-84

sadece dogmaların mantıksal bir biçimde değerlendirilmelerine dayanmaktadır.”¹⁷¹

D'Hollbach, 18. yy. Fransa'sının kızgın coğrafyasında bu malzemeleri işlerken, elbette ki geçmişten gelen tüm birikimi de, ister kullandığı dil veya ifade tarzı olsun, isterse ulaşmak istediği hedefler olsun, her kavramı halk için incelemiş ve toplumsal hayatın tarihselliğinde, bahsettiğimiz birikimi, neden olarak ele alıp, sonuca varmak istemiştir.

Esasen temel önermeler bakımından D'Hollbach, bir çok açıdan Antik Yunan materyalisti Demokritos'la büyük benzerlikler gösterir, fakat anakronik görülebilecek derecede aşırı dönemsel farklılık sebebiyle çok önemli bir fark vardır ki, bu onu, nihilo durumdan kaçınma arzusu olarak, öncülü sayabileceğimiz filozoftan ayırır. Bu fark Demokritos'un kabul ettiği boşluğu, düşünürümüzün kabul etmemesidir. Çünkü boşluk düşüncesi bir bakıma yokluğun düşüncesidir ki, boşluğun varlığını kabul etmek, yokluğun var olduğunu ifade etme ile aynı anlama gelmektedir. Zaten Parmenides'le Herakleitos arasında “var, vardır” tartışması bu ekseninde gerçekleşmiştir.¹⁷² Sonuç itibari ile **materyalizm, nihilizmle** uzlaşmaz bir pozisyonda bulunacağından dolayı, D'Hollbach bu noktayı bertaraf etmiştir. Bu noktada öncülü Thomas Hobbes'un açtığı yoldan yürüyor da diyebiliriz.

Ayrıca Lange ve diğer felsefe tarihçileri tarafından, Antik Yunan bağlamından kopamadığı iddia edilen düşünürümüz, birçok noktada bir modern olduğunu hissettirmektedir. Mesela Empedokles bir materyalist olmamasına rağmen, onunla, benzer

171 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 271

172 Herakleitos'un varlığın temeline değişimi yerleştirmesi, varlıkta hareketi zorunlu kılmış, hareketin mümkün olabilmesi için varlıkta, boşluk olması gerekliliği fikri doğmuştur. Parmenides'e göre bu yokluğun var olması anlamına gelir ki, o halde tersten düşünülürse varlık ta yok olacaktır. Bu sebeple Parmenides “Var, Vardır” diyecektir.

alegorileri, metaforları kullanır. Mecazi benzetmelerinde Olympos, Tartaros vb. mitolojik öğeleri her noktada karşımıza çıkar.¹⁷³ Fakat burada her materyalist gibi kuvvet ve maddeyi birbirinden ayırmayacaktır. Fakat Empedokles'te kuvvet ve madde sistemli biçimde birbirinden ayırdırlar. D'Hollbach'ta kuvvet ayrı değil kesinlikle öğelerin sonucudur. Fakat Empedokles'in dört unsuru (Ateş, hava, su, toprak) kesinlikle iki kuvvetinden (sevgi, kin) bağımsızdır. Hatta düşünürümüzün modern tavrı, kuvveti öğelerin niteliği olarak değil, sonucu olarak görmesinde gözlenecektir. Zaten mekanizm, öğelerin sonucu olarak kuvvet anlayışında mevcuttur. Çünkü her şey hareket halindedir ve hareket halinde olmaklık her öğede kuvvetin bulunmasını gerektirecektir. Fizikçilerin *nisus* olarak adlandırdığı şey bile ancak hareketle açıklanabilir.¹⁷⁴

*"Hareketsiz olarak yerde duran 250 kiloluk taş her an bütünü ağırlığı ile yere baskı yapar. Buna tepki olarak kendisi de bu yerin baskısını duyar. İnsan taşla yer arasına elini koyarsa taşın tüm hareketsizliğine rağmen elini ezecek kuvvette olduğunu görecektir."*¹⁷⁵

139

Gerçi bu tarz bir mekanist açıklamaya şöyle yaklaşabiliriz. Düşünürümüz durağan olan bir şeyde dahi hareketin bulunduğundan yani, fiziğin kullandığı potansiyel kavramından hareket eder. Eğer bu maddenin bir niteliği ise ve bu nitelik potansiyel olarak onda mevcutsa, maddenin kaçınılmaz olarak vardığı nokta, hareket halinde olmaklık olur ki, burada sanki bir ereksellik de kendisini hissettirmektedir. Durgun bir şeyde hareket **bilkuvve**, hareket halindekinde ise **bilfiil** olacaktır. Elbette ki D'Hollbach

173 MIRABAUD M., *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, Trans, Samuel Wilkinson. Vol.1 London 1820 s. 3-9

174 D'HOLLBACH, Paul Henry, *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, trans. H.D. ROBINSON vol.1 1868 s. 18

175 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s.256

bunu yapmıştır, yani ereksel tarzda düşünmüştür demiyorum. Çünkü erekselliğin karşısında ve onunla savaşılan bir filozofa bunu yüklemek haksızlık olurdu. Fakat **nisus** işin içine girer ve determinasyonun ilkeleri yeterince belirlenmezse, yani kütle kuramı veya hız-zaman teorisi detaylandırılmazsa, en mekanist açıklama tarzının dahi, Aristotelesçi yaklaşımdan kurtulamaya-çağı, bir hakikattir.

Düşünürümüzün Aristotelesçi bir noktaya düşmüş olmasına şaşırılmamak gerekir. Çünkü Antik Yunan alegorileri ile dolu bir betimleme tarzına sahip olduğunu belirtmiştik. Zaten diğer yandan Lange'de **din** ve **metafiziğin** derin ilişkileri olduğunu yadsınamış hatta bunu, sanat ve şiir üzerine görüşleri belirtirken de ele almıştır.

*"Din ve materyalizmin ileride ele alacağımız daha derin ilişkileri vardır."*¹⁷⁶

Diğer yandan sonrakine (Hıristiyanlık) karşı önceki dinsel öğeleri (Mitoloji) kullanırken bile varmak istediği nokta, sadece, o dünyaya duyduğu özlem değil, O dünya görüşünü analiz edip benzetme yolu ile kendi çağını resmetme çabası olmuştur. Bu sebeple Eski Yunan dininin kişilik ve betimlemeleri ile üslup ve dilini, sadece, zenginleştirme yoluna gitmiştir. Bu onun diğer dinlere karşın, İsevilige daha sert durduğunun temel öncülü gibi düşünülebilir. Elbette ki, eski Yunan dininin maddi ve antropolojik bir zemin üstünde yükselmesi bunun en temel nedenidir. İşte bu tavır, onun sadece insanı ve maddeyi merkeze alan bir dini bile, dine tamamen karşı olduğu halde, alegori olarak kullanmasını sağlamaya yetmiştir. Böylece hümanizma, madde merkezli hiçbir şeye kayıtsız kalmayacaktır ve temel merkezi ise, doğa olarak açıklar iken, insanı da, doğanın merkezine yerleştirecektir.

Elbette ki bu durum hümanizma faaliyetinin sensualizm ile girdiği ilişkinin yarattığı bir durumdur. Bu durum, **hümanizmayı** merkeze alan modern bir tavidir ve düşünürümüzü Antik Yunan bağlamından ayıran en keskin hattır. Esasen onun diğer dinlere karşı İsevilige daha sert durmasının nedeni, diğer dinlerin yapısına karşı daha hoşgörülü olduğu anlamına gelmemeli, çünkü batı dünyasının dinsel yapısı bile bu kadar acımasız ve medeniyetten uzak ise, doğunun medeniyetsiz olarak algılandığı bu dönemde, hiç şüphesiz doğunun dinsel yapısı daha kötüdür.¹⁷⁷ Bu iyilik ve kötülük nispeti ise insanın merkezileştiği ve tek ölçüt haline geldiği bir nokta olarak düşünülmüştür.

Doğu (Ön Asya ve Asya) ve Batı (Avrupa) arasındaki ayırım, o dönemin entelektüel faaliyetinde doğunun aleyhinde tezahür etmekteydi. D'Hollbach da, bu düşüncelerin ekseninde, Batı'yı üstün görme eğiliminde idi. Fakat bu durum kendilerine öncül olarak aldıkları Antik Yunan kültürünün, Doğu ile etkileşimini göz ardı etmekte. Mesela bir Asya uygarlığı olan İskitler, Antik Yunan'ın karşısında, daima barbar olarak görülmek durumundaydı. Hatta Diderot dahi İskitler'e imrendiğini dile getirirken bile, imrendiği nokta, onların medeniyetten uzak basit yaşantıları ve bu basit yaşantının onlara sağladığı mutluluktur.¹⁷⁸ Bir bakıma bu durum, Büyük İskender'in **Helenistik** döneminde gerçekleşen **doğu-batı** etkileşimini de göz ardı etmekte ve materyalist kültürün, **epikuryen** öncülü, Helenistik dönem içerisinde vücuda gelmişti.

Düşünürümüz D'Hollbach birçok noktada Epicuros'un modern devamı gibi gözükmektedir. Fakat Lange, D'Hollbach'ın, bireyselliğin üstüne yükselip devletin ve toplumsallığın çıkarla-

177 DİDEROT&D'ALEMBERT, "Ansiklopedi Ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü" Çev. Selahattin HİLAV, Cogito, yky İstanbul, s. 281 "Temsilciler/D'Hollbach"

178 A.g.e., Böl. "İskit Kuzusu/Diderot"

rını gözetken bir erdeme sahip olmasını, onu, Epicuro's'tan ayıran nokta olarak ele alır.¹⁷⁹ Çünkü Epicuro's'taki ölçülü haz kavramı, bireyin fazla haz yaşamasının kendine zararının olduğu şeklinde yorumlanması, onda, bireysel bir görüşe sahip olduğu düşüncesi- ni, hemen hemen bütün felsefi görüşlerde, oluşturmuştur.

D'Hollbach'ın modern tavrı ve çağı gereği, hümanizmaya kayıtsız kalmaması, tüm öğretisini (doğa sistemi) insan açısından ele almasını sağlamıştır ki bu esasen yoğun bir şekilde eleştirdiği Descartes'ın izinden gittiğinin de apaçık bir göstergesidir. Düşünürümüzün insan açısından, yekûn bir sistematik kurgulaması, en önemli detayın **mutluluk** olmasını gerektirmektedir. Bu sebeple ele aldığı her konuda insanın mutluluğu açısından gerçekleştirilen tahliller göze çarpmaktadır. Fakat buna rağmen, Lange, farklı bir bakış açısından yaklaşmıştır. Ona göre D'Hollbach'ın ahlakı, **mutluluk** üstüne yükselmemekte, daha ağır başlı ve saf bir ahlaktır.¹⁸⁰ Elbette ki bunun sebebi, mutluluğu haz açısından ele almaması olabilir. Çünkü düşünürümüzde, haz alınacak bireysel tariften ziyade, toplumsal eylem ve erdem temeldir.¹⁸¹

Antik Yunandaki materyalist ahlakın iki öncülünden biri olan Aristippos ile keskin hatlarla ayrılmış, daha çok öbür öncül olan Epicuro's'a bile bu temelde, hiçbir şekilde temas etmemiştir. Çünkü D'Hollbach'ın genel ve geçer sistematüğinde, mutlu olmanın bireysel yollarından çok, insani mutsuzluğun toplumsal nedenleri irdelenmiş ve mutluluğu, bireysel bir eylem olan **haz** duygusundan çok toplumsal bir kavram olarak nitelendirdiği **erdem** açısından ele almıştır. Burada Lange, herhalde, ahlak içerisindeki mutluluk ile ilgili görüşlerin, sadece bireysel referansla ilgili ol-

179 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s.253

180 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s.253

181 MIRABAUD M., *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, Trans, Samuel Wilkinson. Vol.1, ch.15, London 1820

duğunu düşünmüş olabilir. Oysa D'Hollbach'ta açık bir biçimde mutluluk kavramı, toplumsal manada bizzat en temel nesnedir.¹⁸² İşte bu sebeple verdiği eser "*Doğa Sistemi*" tabiat ile ilgili öncüllerden hareket ettiği halde tabiat hakkında olmaktan daha çok doğal politiktir, doğal politik olmaktan daha çok doğal ahlakidir. Bu görüşlerle ilgili incelemeyi, ahlak ile ilgili kısımlarda daha geniş ele aldık.

Elbette her tutarlı materyalist gibi, D'Hollbach da duyum ve duyumculuğu reddetmemiştir. Hatta zorba olarak ifade ettiği kurgulanmış Tanrı anlayışına karşı bir bilince ihtiyaç duymuştur, çünkü bilinç olmaksızın algı, algı olmaksızın, bir şeyden özgürlük olmamıştır. Böylece duyumcularla ortak bir açıdan yaklaşarak maddeyi ön plana çıkartmıştır. Fakat yine her tutarlı materyalist gibi, duyumun, maddeden ayrı olduğunu kabullenmemiştir. Çünkü duyum maddeden zorunlu olarak gelen veriler sayesinde oluşur ve böylece bilincin temeli oluşur, tüm bilinç olayları ise maddi değişimlerin bir sonucudur. Hâlbuki duyumcuya göre bizim sahip olduğumuz tek şey, maddenin algısıdır ki, bu da bilinçteki tüm olayların temelini madde ve maddeden gelen duyum olmasını yadsıyacak bir durumdur. Böylece duyumcu, dış dünyadaki öğeler ve genel olarak nesneler hakkında herhangi bir şey bildiğimizi yadsımak durumundadır. Fakat her şeye rağmen duyumculuk materyalizmin doğal bir gelişimi olarak görünmek zorundadır.¹⁸³ En azından felsefi açıdan derinleşmemiş genel kanaatler, bu durumu ilk etapta böyle algılamıştır.

İnsanı her şeye ölçüt gören duyumculara karşın, materyalistler, insanı da madde olarak görme eğiliminde bulunmuşlar ve tümüyle maddeyi, ölçütün temeline yerleştirmişlerdir. Fakat

182 A.g.e., Vol.1 ch. 15 London 1820

183 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s.21

buna rağmen D'Hollbach, "Zorba"nın¹⁸⁴ karşısında olarak, insanı resmetme çabasına düşmüş ve ahlaki-politik alanda sergilediği tüm düşüncelerinde duyumculuktan mesafeli olarak faydalanmıştır.¹⁸⁵ Fakat şurası çok önemlidir ki, düşünürümüz, duyumculuğun sergilediği bireysel bir tavrı zaten reddetmektedir ve bireyler topluluğunun algılama ve bilinç dünyasını yasal bir zorunluluğa tabi kılmaktadır ve bu yasal saik ise doğanın ta kendisidir. İşte bu sebeple duyumculuk, onda, materyalizmin basit ve pek de önemli olmayan bir aracına dönüşmektedir.¹⁸⁶

D'Hollbach kaleme aldığı tüm eserlerinde, insan mutsuzluğunun adresi olarak *cehalet* kavramını göstermektedir. Bu bakış açısı telmihi bir açıdan, bize, Francis Bacon'u hatırlatmaktadır. Çünkü D'Hollbach'a göre, insanın mutsuz olmasının en büyük nedeni korkularıdır ve insan bilinemez karşısında doğal olarak korkmaktadır. Her bilgisizlik yeni bir yanlışlığın başlangıcı olarak önyargıya dönüşecek ve bunun kölesi olma hatasına düşecektir. Anlaşıyor ki düşünürümüz bilmeyenin hükmedilene dönüştüğünü söylemekle, Francis Bacon'un "*bilmek hükmetmektir.*" savını, çoğu modern gibi, kabul ederek işe başlamıştır.

Düşünürümüz bu perspektiften hareketle insanın kendisine ait cahilliğinden bahseder iken, cahil olduğundan ziyade, cahil bıraktığından dem vurmıştır. Çünkü cahil bıraktırılan her kitle, bilgisizliğinin sonucu iktidarlarını da kaybetmiştir. Böylece gelenek haline dönüşmüş yanlışlığın tehlikelerine de gönüllü olarak katlanmıştır. Çünkü gelenek dediğimiz yapı, onun karşısına, bir "ideal olan" çıkartarak, onun, sorgulanmamış ve önyargı halini almış fikirlerini oluşturmuştur. Düşünürümüz

184 D'Hollbach Zorba kelimesi ile Tanrı'dan bahsediyor görünse de sanki daha çok dinsel yönetim biçimlerindeki monarkları, özellikle Vatikan'ı kastetmektedir.

185 MIRABAUD M., *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, Trans, Samuel Wilkinson. Vol.1, ch. 9 London 1820

cehalet ve mutsuzluk arasındaki ilişkinin bağlantısına, geleneği şu şekilde oturtur. "Doğa Sistemi" isimli eserinde "D'Hollbach psydonym"¹⁸⁷ başlıklı bölümün giriş paragrafına bakarsak bunu daha rahat anlayabiliriz.

"İnsan mutsuzluğunun kaynağı onun doğa hakkındaki cahilliğidir.

Çocukluktan beri kafasına yerleşen fikirlere ısrarla bağlı olmaları, varlığından bizzat olayları terkip etmeleri, bunun sonucu kendi aklını önyargı ile çarpıtmaları ve böylece kendi gelişmelerine mani olmaları, hayal ürününün kölesi olmaları, arkası gelmeyen yanlışların akıbetini ortaya çıkartır."¹⁸⁸

Anlaşılabileceği üzere D'Hollbach'ın karşısında gördüğü ve mücadele alanı olarak seçtiği bir alan vardır ve düşünürümüz bu alanı cehalet olarak tanımlandırmıştır. Burada kesinlikle düşünürümüzün, halkı cehalet ile itham eder iken, cehaleti, halkın değişmez bir niteliği olarak gördüğü düşünülmesin, zira düşünürümüz halkın sadece kavramsal olarak belirli fakat öncülü belirsiz bir önyargının peşinden körü körüne gittiğini söylemiş olmakla beraber, bunun nedenlerini, dinlerin özellikle katolisizmin aristokratik yapılanmasında aramaktadır. İşte bu bakış açısı düşünürümüzün, halkın imtiyazlı bir sınıf tarafından iktidar gerekçesi ile özel olarak cahil bırakıldığına olan inancın göstergesidir. Bu onun halkçı karakteristiğinin en temel önermesi olarak, aristokraziye karşı duruşunun temel bir ögesi gibi düşünülebilir. Fakat diğer yandan çok sade bir dille halka indirdiği materyalist kuramlarını, halkın, hiçbir zaman anlamak istemeyeceğini belirtir.¹⁸⁹ Çünkü insanlığın doğasında açık seçik olanı tercih etmek-

187 Psudonym kelimesi bir bakıma MÜSTEAR İSİM gibi düşünülmelidir. Çünkü Eser Myrabaud takma adıyla yayınlanmıştır.

188 MIRABAUD M., *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, Trans, Samuel Wilkinson. Vol.1, ch. 9 London 1820

189 A.g.e., Vol.1, ch. 17 London 1820

tense, bilinemez olanın peşinden gitme eğilimi vardır.¹⁹⁰ Burada, gizli bir biçimde de olsa insanın doğasındaki **din** eğilimini kabul etmektedir.

Gelecek, fikri D'Hollbach için umutla eşanlamlı olarak düşünülmelidir. **Umut** ve **zaman** kavramları üzerinden bir tavır ve modernite ruhuna uygun bir felsefenin dahi, göze çarptığını söyleyebiliriz. **Mazi**, **hal** ve **âti** den oluşmuş zaman üçlemesinde, hal ne kadar umutsuz ise, gelecek, o kadar umut doludur ve bunun sebebi ise zamanın ilerlemeci özelliğidir. Çünkü **ilerleme** fikri, adalet ve özgürlük fikrini, ona karşı çıkanlara **zorunlu** olarak yerleştirecektir.¹⁹¹ İlerleme kavramı daha o dönemlerden, günümüzün yanlışlamasını da, gelecek adına, beraberinde getirecektir. Bu, onun, politik yargılarının da temelini oluşturmuştur.

*"Zorba yöneticilerin ve papazların dünyanın her yanında halkları zincirlemesi, Yanlışın eseridir. Hemen hemen bütün ülkelerde halkların içine düşmüş oldukları kölelik yanlışın eseridir."*¹⁹²

İşte bu sebeple düşünürümüzün, "Doğa Sistemi" sayesinde varmak istediği materyalizmin, bir noktadan sonra, Tanrı ve onun temsilcileriyle girilen hesaplaşma olduğu oranda, bunun sonucunda belirlenen politika ile ilgili tüm felsefesine ve bununla sistemleşen tüm düşüncelerine yerleştiğini görmekteyiz. Fakat bir bakıma, kavramsal olan önermelerle hareket eden politika jargonunu açıklarken başvurduğu materyalizm, mekanist bir yapı sergilediğinden dolayı, politik hayata da keskin yasalar yüklemiş ve her politik kavramın birbiri ile olan ilişkisini zorunlulukla tesis etmiştir.

190 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 271

191 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 272

192 D'HOLLBACH, Paul Henry, *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, trans. H.D. ROBINSON 1868 s.6

Materyalizmin, Tanrı ile bir arada düşünüldüğü noktada doğa tümelliğine varılması mümkündür ki, bu düşünceden hareketle Spinoza'nın materyalist olduğu düşüncesi geçerli gibi görünmekte ve bu durum, özellikle Lange ve düşünürümüz tarafından, panteizm ile ilişkilendirilmektedir. Düşünürümüz, doğa noktasında, Spinoza'dan etkilenmiş gibi düşünülebilir. Fakat **panteist** düşüncelere karşı tutunduğu saldırgan tutum, onun, panteizmden de nefret ettiğinin açık bir kanıtıdır.¹⁹³ Bu sebep ile Spinoza'dan, doğa noktasında, madde eksenli olarak etkilenecektir. Ayrıca kendi din adamları ile büyük problemler yaşayan, sefarad (sefardi) göçmeni İbrani filozof olan Spinoza'nın politika anlayışı da onun ilgi alanına girecektir.

D'Hollbach, kendi yüzyılında bir takım keskin detaylarla, çağdaşlarından ayrılacaktır. Varlık ve varlığın bilgisi hakkındaki, monistleri anımsatan ama asla monist olmayan basit ve kaba görüşlerine rağmen, ahlak ile ilgili görüşleri ilgi çekicidir, fakat en önemlisi, o, apaçık bir **politika** düşünürüdür. Diğer yandan D'Hollbach'ta, arkadaşı Diderot'un aksine tutarlı olma çabasını, apaçık bir biçimde görürüz. Onun fizik dünya hakkındaki görüşlerinden yaptığı çıkarımlar, sistemli bir şekilde, ahlak, politika ve epistemoloji ile ilgili görüşlerine de yansımıştır. Biz böyle bir tutarlılık çabasını, Thomas Hobbes'ta da gördüğümüzden dolayı, bu iki filozofun arasındaki tek farkın **pragma** anlayışı olduğunu ve D'Hollbach'ın, din konusunda daha taviz vermeyen bir yapıya sahip olduğunu vurgulayabiliriz. Hobbes'un bireyden hareket eden anlayışına karşın, D'Hollbach erdem konusunda katı toplumcu ve daha romantiktir. Din (sadece Evangelizm) konusunda ise Hobbes, pragmatik ilkeyi göz ardı etmeyip bunun, devlet için bir gereklilik olduğunu anlatırken, D'Hollbach böyle bir gerekliliği yararı bir yana zararlı olduğu için reddetmiştir. Gerçi zararlı

193 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 267

olduğu gerekçesiyle red etmesine rağmen, materyalizmi, bir din tutumu olarak önermesi dahi din kavramıyla kurmak istediği ilişkinin bir pragmatizm olduğu gerçeğini göz önüne koymaktadır.

Şimdiye kadar bahsettiğimiz meselelerin ardından D'Holbach'ın görüşlerine daha ayrıntılı bakabiliriz.

3.1 VARLIK HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

D'Hollbach, varlık anlayışının temel prensibi olarak maddeyi, doğal olanın bu olduğu sebebi ile belirlemiştir. Ortaçağın hakikat anlayışının ortadan kalkması sonucu Descartes ve Hobbes'la beraber, gerçeklik fikri ortaya çıkar ve bu düşünce **düşünüm** ve **yayılım** olarak adlandırılan iki töze dönüşmüştür. Spinoza ile beraber, **Düşünümün** ve **yayılmının** nakış gibi ince bir zarıflıkla işlenmesi ve ikisinin bir arada ele alınma çabası, varlığa ilişkin bu iki düşüncenin ya uzlaştırılma çabasına veya bunlardan bir tanesine ağırlık verilerek varlığın açıklanma çabasına veya da bir tanesi açısından ötekinin reddine giderek, açıklanma çabasına dönüşmüştür. Ortaçağın tümeller sorunu rafa kalkmış yerine, modernite ile beraber, bu problemin nasıl giderilmesi gerektiği sorusu gelmişti. İşte burada 18. yy Avrupa'sının entelijiasiyası, düalizmi kabul etmez tarzda, meseleyi ya idealist boyut açısından veya materyalist boyut açısından ele almıştı.

D'Hollbach yukarıda bahsettiğimiz meseleyi, madde ve ondan ayrı düşünmediği kuvvet açısından ele alacaktır. D'Hollbach, ortaçağ boyunca Tanrı'nın sahip olduğu öncesizlik ve **sonsuzluk** kavramını maddeye ve harekete (kuvvet) yüklemiş¹⁹⁴ böylece maddenin yaratık olduğu iddiasını ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Madde canlı ve cansız olarak ikiye ayrılmamalıdır

194 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s.256

çünkü temelde onlar aynı türdendir.¹⁹⁵ Sonraki yüzyılda D'Hollbach'ın bu düşüncesi, Büchner tarafından maddenin canlılığı açısından ele alınacak ve Haeckel de bu canlılık fikrinin yanına bir tabiat Tanrısı ekleyecektir. Fakat şurası açıktır ki, ister Büchner olsun, ister D'Hollbach olsun, maddeyi aynı türde düşünmüştür. Sadece farklı koşullarda bulunurlar. Etki-tepki (itme-çekme) maddenin en temel niteliğidir ve daimi olarak devinim yani etki-tepki vardır. Maddenin ve hareketin ezeli ve ebedi olması "yoktan varlığa gelmiş bir dünya" fikrinin de apaçık bir inkârıydı. Bir şeyi nihilo bir durumdan varlığa getirmenin sakıncalarını, epistemolojik maddi gerçekliğe dayalı bir **doğru** ilkesinden hareketle politika ile ilgili görüşlerine de uygulayarak dile getirmiş ve böylece nihilo bir durumun pragmatik olarak bile kabul edilemeyeceğinden hareket etmişti. Çünkü bu durum "*Aldatıcı bir memleketin bataklık kokusu*" olmaktan öte bir durum değildi.¹⁹⁶

Varlık anlayışının üzerinde ve ona ilişkin olarak kurguladığı **epistemolojik doğrusunun**, ahlak ve politika ile ilgili görüşlerinin temel direği olduğu apaçıktır ve D'Hollbach, pragma ile olan ilişkisinde ölçülü bir kavramsal sahibidir. Ona göre, doğrunun **yararlı** olmasından çok, **zararlı** olmaması temel bir ilkedir.¹⁹⁷ Yalnız burada şöyle bir durum söz konusudur. Kuramsal bir görüşün yanlış da olsa, tehlikeli olamayacağından, zaten, hareket etmişti. Bundan sonra belirteceği **doğru** ilkesi ise, bir önceki görüşünden hareketle zararsız olacaktır. Bu durum bize Tanrıyı, değilleme yolu ile anlatan **negatif teoloji** yi kısmen hatırlatmaktadır. D'Hollbach'ta da varlığa ait bilginin pragma alanı izah edilirken, ne olduğundan ziyade, ne olmadığı fikriyle açıklama tarzı göze çarpmıştır.

195 MIRABAUD M., *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, Trans, Samuel Wilkinson. Vol.1 ch.3 London 1820

196 D'HOLLBACH, Paul Henry, *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, trans. H.D. ROBINSON 1868 s.8

197 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 271

D'Hollbach varlık ile ilgili görüşlerinde, ilk bir takım molekülleri kabul etmesine rağmen, atomculuk fikrine radikal bir biçimde bağlı değildir. Onda, Thomas Hobbes'un, maddeyi, bütüncül tarzda ele alan **cisimci** anlayış daha ön plana çıkmaktadır.¹⁹⁸ Bir materyalist ve 18. yy. Fransa'sının ampirizmine kayıtsız kalamayan bir filozof olarak elbette ki bilineni yani deneyimin alanında olanı merkeze almıştır. Bu sebeple, ilk bir takım molekülleri kabul etse de, öge olarak ele alacak ve bunların ise özü gereği bilinemez olmasından hareket etmiştir.

Biz bilinemez ögeleri bir sıfat (attributu) olarak, Spinoza'da da görmekteydik, fakat Spinoza da sıfat olan bu özler, D'Hollbach'ta, sıfat gibi bir isimlendirmeye gerek kalmaksızın, kavramsal- lıktan uzaktır ve apaçık maddidir. Sıfat olmaksızın gerçekliktir. Değişim gerçekliğini, atomcular gibi atomun kendi özsel niteliklerinde aramamıştır. Yani Demokritos gibi birbirinden farklı atomlar tahayyül etmek yerine bir ve aynı töz olan atomları kabul etmekte, değişim fikrini ise maddeden ayırmadığı kuvvet sayesinde izah etmektedir. Çünkü aksi bir durum bilinemez üzerinde bir akıl yürütme olurdu ki bu da çağının ampirizmi ile çelişirdi. Hatta kendinden sonraki yüzyılda Büchner bile atomun kendisi hakkında bir bilgi sahibi olamayacağımızı ifade etmektedir.

D'Hollbach, değişimi ise tamamen maddenin hareketliliğine bağlamıştır.¹⁹⁹ Burada Copleston'un Aziz Yardımlı çevirisinde D'Hollbach'ın hareketi, atomların özsel niteliklerine bağladığını ileri sürmesi ile çelişir bir durum vardır. Çünkü Copleston'un bu çevirisinde D'Hollbach'a istinaden şöyle demektedir.

*"Devim zorunlu olarak özdeğin özünden, eş deyişle şeyleri en temelde oluşturan atomların doğasından gelir."*²⁰⁰

198 MIRABAUD M., *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, Trans, Samuel Wilkinson. Vol.1, ch. 4 London 1820

199 A.g.e., Vol.1 ch.3 London 1820

200 COPLESTON, *"Felsefe Tarihi-AYDINLANMA Cilt 6 Böl.1"* Çev. Aziz YARDIMLI, İdea Yay. İstanbul s. 68

Bu apaçık bir biçimde D'Hollbach'ın, Thomas Hobbes'un açtığı yoldan ilerlemesini ya görmezden gelmek olarak nitelendirilebilir veya tüm materyalist görüşleri Demokritos öncülü sebebinden dolayı atomculukla ilişkilendirmek anlamına gelir ki bahsedilen her iki durum da belirli bir çelişkidir. Gerçi D'Hollbach'ta da açık ve seçik atomlar vardır. Fakat D'Hollbach'ın atomları, birbirinden farklı biçimsel ve özsel niteliklere sahip değil, diğerleri ile bir ve aynıdır. Farklı maddelerin oluşmasını sağlayan ise bu bir ve aynı atomları, ilişkiye sokan terkipler ve kuvvettir. Mesela suyun katı, sıvı ve gaz halde bulunmasını sağlayan, ısı kuvvetidir. Fakat su kendi özünde hep sudur.

Eğer hareket ile ilgili düşüncelerine geri dönecek olursak daha önce **nisus** kavramı hakkındaki düşüncelerini betimlerken hareketsiz olanın taşıdığı potansiyel kuvvetten dolayı, hareketsizliğin bile bir hareket olduğu sonucuna varmıştı.²⁰¹ Çünkü madde ve kuvvet birbirinden ayrılmaz ayırt edilemez bir durumdadır. Bu durum kendisinden sonra gelen yüzyılda, Büchner'de bir kurşunun ağırlığını, hareketsiz olduğu halde hissetmemiz ile alakalı²⁰² bir öncül gibi görünebilir.

*"Hareket şeylerin biçimini değiştirir ve onu meydana getiren molekülleri ayırıştırır ve onları tümüyle farklı varlıkların doğuşuna veya devamına katkıda bulunmaya zorlar."*²⁰³

D'Hollbach doğanın üç farklı dünyasında (katı-sıvı-gaz) madde parçalarının sürekli olarak değiş-tokuş içerisinde bulunduğunu belirtir. Maddeler arası apaçık bir dolaşım vardır. Hayvanlar veya bitkiler, canlı veya cansız diğer maddeleri bünyesine

201 D'HOLLBACH, Paul Henry, *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, trans. H.D. ROBINSON Volume 1, 1868 s. 19

202 BOLAY, S. Hayri, "Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi" Akçağ Yay. 4. bas. Ankara, 1995 s.116

203 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 256

152 olarak veya onları sindirerek yeni güçler kazanır. Empedokles ve geleneksel felsefi görüşlerin en büyük başvuru kaynağı sayabileceğimiz, **dört unsur** (anasır-ı erba) yani ateş, hava, su ve toprak bu devamlılığa yardım ederler. Esasında devamlılığa yardım eden bu öğeler, diğer yandan çözülmenin ve yeni biçimlerin oluşmasının da nedeni olduğu gibi ortadan kaldırmaların da nedenidir.²⁰⁴ Fakat Empedokles, bu 4 unsurdan **kin** ve **sevgi** ismini verdiği kuvvet öğelerini ayrı tutmuştu fakat D'Hollbach'ta, kuvvet maddeden ayrı değildir. Nasıl ki madde yaratılmamışsa, kuvvette yaratılmamıştır. Bu madde ile kuvvetin bir ve aynı şey olduğu oranda, öncesizliğine ve sonrasızlığına delalettir. Böylece **doğa** değişmeyen bir biçimde bu devamlılığa sahip olacaktır. D'Hollbach, tüm bu değişimler ve dönüşümlerden bahsederken bir şeyi de önemle vurgular; Bütün bu olaylara rağmen varlığın toplamı hep aynı kalır.²⁰⁵ Doğa bir güneş yaratıyorsa, kendi sistemleri kadar gezegenin ortasına yerleşirler. Çünkü değişim rastlantısal değil zorunludur ve doğa yasasının hükmü altındadır.²⁰⁶ İşte tamda bu görüşleri nedeniyle Antik Yunan zeminini aşamadığı gerekçesi ile eleştirilir.

“D'Hollbach, genel savlarıyla ilgili olarak günümüz materyalizmiyle tam bir görüş birliği içindeyse de, maddenin değişimine ilişkin genel görüşleri açısından bütünüyle İlkçağ bilimi zeminindedir.”²⁰⁷

204 D'HOLLBACH, Paul Henry, *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, trans. H.D. ROBINSON 1868 s. 25-26

205 MIRABAUD M., *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, Trans, Samuel Wilkinson. Vol.1, ch.4 London 1820

206 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 257

207 A.g.e., s. 257

3.2. BİLGİ KURAMI

D'Hollbach'ın bilgi kuramında, duyu verilerinin işlevselleşmesi (fonsiyonalist) açısından **sensualizm**, somutlaşmış akıl perspektifi açısından **ampirizm** ve bunun üzerinden algılanan ve görünüşe gelen, gerçeği görünüşüyle açıklamak isteyen bir eğilimden dolayı **fenomenizm** işbirliği ön plana çıkmaktadır. Varlığın temel niteliği olarak, maddeyi yani doğal olanı düşünmesi, D'Hollbach'tan önceki dönemlerde aklın, maddi olarak düşünülmemesinden kaynaklanan problemle, onu da, yüzleştirmiştir. Doğal olarak akıl ile madde arasındaki ilişkiye, sensual faaliyetini yerleştirmiştir. Fakat, bilgi kuramının tamamını sensual faaliyet kuşatmamaktadır. Çünkü sensualizmin bireysel düzlemi, politik manada halkçı ve toplumcu olan D'Hollbach'ın başvuracağı en yetkin kaynak değildir. Berkeley'le ilgili görüşlerini açıklarken, sensualizme karşı belli bir mesafede durduğunu belirtmiştik. Diğer yandan tutarlı bir materyalist olarak fenomenin verilerine de kayıtsız kalmamaktadır. Fakat görünenin yetmediği yerde bilgi-kuramsal açıklamasını bitirmek eğiliminde de değildir. Eldeki verileri **Aklî** faaliyetin emrine vererek, yoluna devam etme eğilimindedir. Bu durum, onda, eleştirdiği Descartes'çılığın bir etkisi olarak değerlendirilmelidir. Descartes her ne kadar, D'Hollbach'ın eleştiri oklarını üstüne çekse de, akla kazandırdığı ivmenin etkisi, her şeye rağmen D'Hollbach'ın üzerindedir. Hâlbuki D'Hollbach'ın Descartes'a yönelttiği en keskin itiraz, düşünen varlığın madde olduğunu, onun görmemesi, böylece, bunun sonucunda bir düalizme sebep olması idi. Fakat kendisi de, diğer yandan madde ile ilişkin her şeyin görünür olmadığını kabul etmekte ve bundan dolayı madde ile ilgili birçok görüşü, bir bilgi olmaktan ziyade bir **inanç** özelliği taşımaktadır.. İşte tam bu noktada, bilgi kuramı, **ampirizm** ile işbirliğine girmektedir. Doğrunun, eninde sonunda kendisini dayatacağına olan inancı²⁰⁸, bunun, tecrü-

be ile gerçekleşeceğine hükmetmektedir. Fakat tecrübe kesin ve net olan bir bilgiyi de bize getirmemektedir. Çünkü insanlık, ona göre, tüm tarihi boyunca sadece **yanlış** tecrübe etmiştir ve böyle bir tecrübe, ancak, önyargılı bir biçimde yanlışın bilgisini, sırf tecrübe edilmiş olmasından dolayı, **doğru** sanmaktadır. Tecrübe dahi, ancak, aklın hükümdarlığında (kingness of ration), doğru bir açıklama tarzı kazanabilir.

“ (yüksek düşünürler dâhilinde insanlık) Hırslı ve akıldan yoksun tecrübeleri, tekrarlanan denetlemelere karşı koymadı. Fakat gelecekte ise susturmaya, bastırmaya çalışmaları ise olanaksızdır.”²⁰⁹

Anlaşılabacağı üzere aklın muhakemesinin olmadığı bir yerde ve akıl muhakemesinin somutu referans almadığı noktada, D'Hollbach'ın bilgi kuramı da mümkün olmamaktadır. Akıl, burada, D'Hollbach'ın kullanacağı tarzla yani soyutlama ilkesi ile ön plana çıksa da, böyle bir akıl sensualist zemine mahkûm olacağından dolayı, D'Hollbach, reddettiği Aristotelesçiliğin bir mirası olan **kıyasa**, sıklıkla olmasa da, başvurmuştur.

Her ne kadar ampirizm kendi yaşadığı yüzyılın en önemli epistemolojik temeli olsa da, döneminin bilimsel inceleme eksikliği ve akla olan inancın sonsuzluğu ile **soyutlama** fikri bu yüzyılda kendisini hissettirmiş, böylece Locke'cu bir çizgi, bu yüzyılın entelektüel faaliyetine yerleşmiştir. D'Hollbach'ın da sıklıkla kullandığı yani başvurduğu soyutlama ilkesi, esasen onu, doğa bilimlerinin gerçek sonuçlarından da uzaklaştırıyor gibidir.

18. yy'da göze çarpan en bariz husus değişim kavramının vurgusudur. Bu sebeple değişimin nedenleri ve değişime sebep olan olaylar örgüsü, düşüncenin olguları biçiminde şekillenecektir ki, ateş kavramı değiştiren ve dönüştüren doğasıyla modern gelenek sahiplerinin de vazgeçemediği bir metafor olacaktır.

"Ayrıca geleneği politik ve ahlaki bakımdan yıkma konusunda o kadar devrimci olan bu filozof, şeylere yaşam veren ilke olarak, hala, ateş kavramını ön plana almaktadır."²¹⁰

"Epicuros, Lucretius, Gassendi gibi D'Hollbach da tüm yaşam olaylarında ateş moleküllerinin bir rol oynadığına, onların bazen gözle görünür bir tarzda, bazen de maddenin geri kalan kısımları altında, üstü örtük bir biçimde, çok sayıda olayları meydana getirdiğine inanır."²¹¹

Bu durum D'Hollbach'ın kimya ile ilgili çalışmaları olmasına ve kimya ile ilgili her gelişmeyi takip etmesine rağmen oksijen ve yanma arasındaki ilişkiden habersiz olduğunu gösteriyor ki, zaten J. Priestley (1733-1804), "Doğa Sistemi" isimli eserin yayınlanmasından dört yıl sonra oksijeni bulmuştur. Bunun üzerine D'Hollbach bu yeni olayı kaleme alıp dostları ile tartışırken Lavoisier, kimya bilimine yeni bir açıklama modeli getirecek deneyler üzerinde çalışmaktaydı.²¹² Yanma konusunda sabitleşmiş bir dogma halini alan fligoston hadisesinin çürütülmesinden 4 sene önce D'Hollbach'ın bu eseri yazmış olması, ontolojik temelde dayandığı en temel yorumun çürümüş olmasıyla sonuçlanmıştır ki, ihtilalin felsefi hazırlayıcısı olacak kadar önemli bir adamın felsefeci hacmi ise bu durumdan zarar görmüş ve felsefe literatürleri tarafından önemsenmemiştir.

Açıkçası D'Hollbach, ateş kavramının öncesiz ve sonrasız olma fikri üzerinde düşünmüş ve maddeyi öncesiz ve sonrasız olarak ele alarak, ona öncesizliği ve sonrasızlığı kazandıran kavramın devinim (motion) olduğu ilkesinden hareket etmişti.²¹³ Bir

210 D'HOLLBACH, Paul Henry, "The System Of Nature" H.D. ROBINSON 1868 s. 25-26

211 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 257

212 A.g.e., s. 257

213 D'HOLLBACH, Paul Henry, *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, trans. H.D. ROBINSON, vol. 1 ch. 2, 1868 s.17-18

takım ilk molekülleri kabul ederken bunların sadece öğeler olduğunu söylemiş ve bu öğelerin sadece birkaç niteliğini bildiğimizi, özünün ise bilinemez olduğunu belirtmiştir.²¹⁴ Biz Spinoza'da da sadece bilinen iki attributu dışında diğerlerinin özsel olarak bilinemediğini görürken, ayrı noktada bulunan iki filozof açısından, Spinoza'nın D'Hollbach üzerindeki etkisi gözlenmektedir.

Maddenin öncesizliği ve sonrasızlığı fikri, sınırsızlık ve sonsuzluk düşüncesini beraberinde getirmektedir. Fakat D'Hollbach, bu meselelere daha ayrıntılı değinmektense, bu noktanın şimdilik, teknik imkanlar sebebi ile bilinemeyeceğini belirtir. İnanç olarak da tecrübenin sonuçları arttıkça bilinemez olanın azalacağıdır. Bir bakıma ardılı Büchner'in materyalizminden farklı olarak, insani akla olan güveni ortaya çıkmaktadır. D'Hollbach'ın epistemolojisini şekillendiren her ne kadar madde olsa bile, maddenin en yetkin hali kuvvettir ve akıl, değiştirici dönüş-türücü vasıfları sebebi ile bizzat bir kuvvet olarak ele alınmalıdır. O halde diyebiliriz ki, madde ile kuvveti birbirinden ayrı düşünmeyen D'Hollbach'ta, beyin madde, akıl ise kuvvetidir.

D'Hollbach, ardılı Büchner gibi, doğadaki olayları, rastlantısallığa terk etmeyip, onların düzenliliği fikrinde ısrar eder, çünkü rastlantısallığın olduğu yerde tercih, tercihin olduğu yerde ise irade vardır ki, bu durum açıkça metafizik bir noktaya gidecektir. D'Hollbach bu durumdan kaçınmaktadır. Zaten maddenin sürekliliği maddenin denge ve kuvvet konumunu da refere eder ki, hareket halinde olmaklık, kuvvet halinde olmaklıkla eşdeğer olacak, kuvvet halinde olmaklık da doğanın dengesini yani sistemini gözler önüne serecektir.

D'Hollbach maddenin devamlı surette hareket halinde olmaklığı ile ilişkin kuramında, olayların rastlantısallığa yer bırakmayacak tarzdaki düzenliliğine işaret eder ve bunu doğanın

214 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 256

yasası olarak **zorunluluk** ile ifade eder. Hareket halinde olmaklık maddenin kazandığı ek bir kuvvetle, durağan maddedeki hareketlilik ise kendisinin sahip olduğu kuvvet ile açıklanabilirse, karşımıza çekme ve **itme** yasası çıkacaktır. Çekme ve itme ise moleküllerin birleşim ve ayrımlarının kendilerinden çıktığı ana kuvvettir ve tamamen doğanın yasaları tarafından yönetilirler.

İşte bu noktada D'Hollbach politika ve ahlakla ilgili görüşlerinde, kendisinin bütüncül görüşüyle ilk bakışta çelişecek gibi bir ilkenin öncülünü ifade etmiştir. Kendileri bakımından bileşime elverişli olmayan birçok cisim, başka cisimlerin etkisi ile bileşime girerler. Burada cismin bireysel olarak varlığını devam etme zorunluluğu ile diğer varlıklarla girdiği bileşim ilişkisi vardır. Kendini devam ettirme yetisine ise fizikte **devamlılık yetisi** ahlakta ise **bencillik** denilmektedir.²¹⁵ Bu onun kabul ettiği halde, üstünde kapsamlı olarak düşünmediği pragma kavramının ilk öncülü gibi düşünülebilir. Fakat daha başlangıçta, "kendileri bakımından elverişli olmayan cisim" ile bir arada bulunmaklığın yani bir bütünün işlevsel parçaları haline gelmenin önemini vurgulamış ve bu tarz bir bencillik yetisini, politik olarak var olma yani güvenlik ile ilişkilendirerek, toplumsal görüşlerine geçmiştir.

Az önce doğru kavramı hakkında düşüncelerini naklettiğimiz filozof, ampirik veriler olmaksızın herhangi bir **doğru** kavramını düşünemeyeceğimizi belirttiği gibi, yine bu doğru kavramını **akıl** olmaksızın tanımlayamayacağımızı belirtir. Materyalizmin duyumculukla olan ilişkisinde duyumculuğa karşı bir parça mesafeli durduğunu da belirtmiştik. Sebebi ise, genelle, müşterek bir zeminde buluşmanın bir engeli gibi durması idi. Eğer akıl bir madde veya maddi faaliyet ise ve madde, potansiyel olarak bir kuvvete sahip ise, yani doğal olan bu ise, akıl elbette ki kendinden başka cisimlerle bileşime girecek ve duyumun getir-

215 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 257

dikleri ile yeni bir terkip oluşturacaktır. Böylece **akıl** kuvvetin sonucunu hareket ile açığa çıkacak ve en önemli elementi ise hareket olacaktır. Bu durumu kısa bir alıntı ile örnekleyebiliriz.

*"Action is the true element of the human mind"*²¹⁶

Anlam olarak ise insan zihninin doğru elementinin hareket olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. Burada önemli olan, aklın da, doğru yargıya varması açısından bulunduğu hareket durumu ve bu biçimde sadece duyu verilerinin bir defteri gibi çalışmasıdır. Ayrıca duyumun ön plana alınması, maddenin kendi önemini göz ardı etmemize sebep olabilirdi. Aynı Descartes'ın ardılları olan Berkeley gibi... Yani bir solipsizm durumu da söz konusu olabilirdi ki, bu durum, genel olanı bir arada tutma çabası güden D'Hollbach'ın toplumculuğu ile çelişirdi.

3.3. AHLAK HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

D'Hollbach, varlığa ilişkin olarak bir devamlılık ve bir hareketlilik resmetmişti. Devinim ve değişim, ezeli ve ebedi bir nitelik olarak, maddeye, diğer maddelerle bileşim yapmasına olanak tanıyordu. Bu maddenin kendi devamlılığı için elzemdir ve maddenin devamlılığının sebebi -ki bu daha sonraki yüzyıllarda teknik ve teknolojinin gelişmesi ile **kararlılık** (kararlı atomlar) olmuştur- varlığını devam ettirme zorunluluğudur ve bu yetiyi, D'Hollbach, her maddeye ait bencillik yetisi olarak adlandırmıştır.

D'Hollbach fiziki dünya görüşünü aynı önerme ve öncüllerle ahlak ile ilgili görüşlerine de uygulamak istemiştir. Fiziksel dünya içerisinde resmettiği **kuvvet öğeleri**, ahlak dünyası içerisinde de yer bulmuş ve Empedokles'in **kin** ve **sevgi** ögesine ben-

216 D'HOLLBACH, Paul Henry, *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, trans. H.D. ROBINSON Volume 1, 1868 s. 162

zer bir nitelik kazanmıştır. Kin ve sevginin birbirine olan durumu gibi, duygu ve tavırların doğasından veya karşılaşmasından doğan bileşim ve ayrılmalar doğanın yasalarının hükmü altındadır.

Varlık kendiliğinden bileşim oluşturmaz, başka bir deyişle zorunluluğu kendinde olan (self determinist) hiçbir varlık yoktur. Kendinde bulunan potansiyel kuvveti bile, D'Hollbach'ın moleküler olarak gördüğü öğelerle (ateş, hava, su, toprak) ancak harekete getirebilmiştir. Bu etki-tepki yasası çerçevesince gelişen bir düşünme modelidir. Her ne kadar sıkı bir toplumcunun görüşleri olarak bu meseleleri ele alsak da, D'Hollbach bütün (body) olarak resmettiği topluma **tümel** anlayışı ile varmamaktadır. **Tikel** bakış açısı sistemine yerleşmiş ve bunların müşteregi olan yasadan hareketle **genele** varmıştır. Her bir parçanın yani her bir maddenin kendi varlığından hareket ederek, onları yöneten ve doğal bir yasa saha sahip olan "Doğa Sistemi" bu parçaları yani maddeleri birbirine zorunlu kılan ve onları yöneten dizgedir.²¹⁷ İlginçtir ki her bir maddenin birbirine karşı bulunan zorunluluğunun altında ise, her maddenin kendini devam ettirme yetisi yani D'Hollbach'ın bencillik yetisi bulunmaktadır. Çünkü Lange'nin de D'Hollbach ile ilgili kısımlarda belirttiği gibi;

*"Var olmak, bireysel tarzda harekette bulunmaktır. Varlığını devam ettirmek, bireysel varlığın koşulu olan hareketleri iletmek veya almaktır. Taş basit olarak parçalarının birbirini tutmasıyla, organlaşmış varlıklar ise daha karmaşık araçlarla ortadan kalkmaya direnirler"*²¹⁸

O halde buradaki çıkarımlardan şunu anlayabiliriz; ahlak olgusu, insanın kendi başına bireysel olarak sahip olduğu bir erdem olsa bile, bu bireysellikler, genelin kendisinden kopuk değil-

217 MIRABAUD M., *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, Trans, Samuel Wilkinson. Vol.1, ch. 6, London 1820

218 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 257

dir. Genelin içerisinde zorunluluk ilişkisi ile bulunan bir parçadır. Mekanik bir ögedir. Hatta o kadar mekaniktir ki, itim ve çekim refleksiyonu ile beraber, birbirinden farklı olsalar da kuvvet yoluyla birbirlerine bağlıdırlar. Yani örneklemek gerekirse, **toplum** büyük bir makine çarklısı, **birey** ise o çarklının dişlileridir. Çarkın aksi yönünde hareketlilik sergileyen dişlinin dişleri, zorunlu, olarak kırılacaktır. Bireyin ahlaki erdemi ise zorunluluk ilkesine uygun davranabilmesi olacaktır. Fakat bu durum bencillik yetisi ile nasıl buluşturulur, diye düşünülebilir, burada D'Hollbach'ın kendisinden hareketle şunu diyebiliriz; Materyalizmin içerisinde güvenlik kaygısı önemli bir yer teşkil etmektedir. Çünkü **güvenlik** ve **pragma** ile doğrudan bir korelasyon vardır. Sonuç itibarı ile maddenin kendi devamlılığını sürdürme çabası, kişinin kendi canını koruması ile eşdeğer bir anlama gelecektir. Böylece bireyin zorunlulukla çelişmemesi sonucu, devamlılığını sürdürebilme imkânı ortaya çıkacaktır. İşte bu bencillik yetisinin insanda ortaya çıkma halidir. Ayrıca her bir bireyin kendi doğasına sahip olması ve doğalarının arasındaki bağın kuvvet yoluyla sağlanması, bireylerin yaşam ve devamlılık için birbiriyle mücadele arenası kadar birbirine dayanma ve desteğini alma durumunu da yaratacağı aşikardır.

D'Hollbach için **bencillik yetisi**, maddenin öncesizliğinin ve sonrasızlığının sebep olduğu zorunlu bir çıkarımdı. Temel sebep ise süreklilik ilkesinin insana uygulanmasıydı. İnsan da, madde gibi biricik niteliğini devam ettirme durumunda olmaktaydı. Bencillik yetisi, erek-sebebin, sahibine (Aristoteles'e) iade edilmesini mümkün kılacak bir ilkeydi.²¹⁹ Sonuç itibarı ile insan bir sonucu hedef haline getirmekten ziyade, nedenin kendisine yönelecekti ki, D'Hollbach, sonuç uğruna, hep nedenin göz ardı edildiğini sitemkâr bir dille vurgulamaktadır.

219 MIRABAUD M., *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, Trans, Samuel Wilkinson. Vol.1, ch. 6, London 1820, s.4

*"Tecrübe ihmallerinden dolayı, tahmini besliyor, hipotezlere boyun eğiyor, onun, nedeni ile dostluğu geliştirmeye cesaret edemiyor."*²²⁰

İnsanın doğadaki devamlılığını sağlayacak temel fiziki ilke, insan psikolojisinde ise güvenlik arzusu olarak ortaya çıkmıştır. Esasen insanın mutsuzluğunun sebebi ise, güvenlik arzusuna rağmen, bir canı (Tanrı) ve temsilcilerine (rahipler=priest) teslim olmasıydı. Teslim olmalarının temelinde ise, hiç şüphesiz yine pragmatist bir eğilim vardı ve bu pragmatist yönelim kesinlikle yanlıştı.

*"Diğer otoriteler üstünde, onun, düşüncelerinin maneviyyatını kabul etmeleri ki onlar, kendilerine karşı hataya düşüyor ya da başka yarar onları aldatıyor."*²²¹

Görülüyor ki D'Hollbach da aynı öncülü gördüğümüz Hobbes gibi, ahlaki görüşlerin temeline **pragmayı** önemli bir etmen olarak yerleştirmektedir. Fakat önemli bir fark vardır. Bireysel zeminden hareket eden Hobbes pragmatist yaklaşımın **zararlılığı** üzerinde fikir beyan etmeyip, **yararlılığı** açısından meseleyi ele alırken, D'Hollbach ise merkeze **yanlış** kavramını çekmiş ve bundan dolayı, **yanlış** etrafında odaklanan **pragmatist yaklaşımı** da redde gitmiştir. Zaten Hobbes, devlet ve devamlılık ilkesi açısından **evangelist kilisenin** gerekliliğini dile getirirken, D'Hollbach ise böyle bir yararlılık ilkesinin sadece belirli zümrelere yarayacağını belirtip, halkçı kimliği gereğince, her biçimdeki Tanrı anlayışını reddetmiştir. O sebeple yararlılık-zararlılık kavramı yerine yararsızlık ve zararsızlık kavramlarını önemseyecektir. Bu mesele politika ve din ilgili görüşlerde daha açık bir biçimde dile getirilecektir.

220 A.g.e., s.2

221 A.g.e., s.1

3.4. POLİTİKA HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Fizik dünyasının neden-sonuç ilişkisi, ahlak ve politika dünyasında da ön plana çıkar. Nasıl ki bir kasırga her maddeyi kendi kuvveti oranınca kendine tabi olarak etkiliyorsa, sosyal hayatın zorunluluğu da bireyleri aynı şekilde etkilemiştir. Mesela bir devrim veya bir savaş, bireyleri aynı oranda etkisi altına alacak ve kendine, kuvveti oranında zorunlu olarak tabi kılacaktır. Bu maruz kalma değil, doğanın bir zorunluluğudur.

*"Bazen toplumları ürkütücü bir biçimde karıştıran ve genel olarak bir imparatorluğun yıkılmasına yol açan sarsıntılarda, ister yıkıcı bir işlevle, isterse maruz kalan olarak devrime katkıda bulunan tüm etkenler içinde tek bir eylem, tek bir söz, tek bir düşünce yoktur ki zorunlu olmasın; etkide bulunmasının gerekliliğini yerine getirmesin; bu etkenlerin ahlaki fırtına içinde işgal ettikleri yere göre kesin bir biçimde eserlerini meydana getirmesin! Sözünü ettiğimiz devrime katkısı olan zihinler ve cisimlerin meydana getirdiği bütün etki ve tepkileri kavrama ve değerlendirme durumunda olabilecek bir zekâya, bu, apaçık bir şey olarak görünmektedir."*²²²

D'Hollbach burada devrimin zorunlu olarak gerçekleşeceğinin öngörüsünde bulunmakla beraber, habercisi olduğu Fransız İhtilalini görmeden, ihtilalden birkaç gün önce ölmüştür. Böylece D'Hollbach egemenliğin kaynağının ve meşruiyetinin zorunlu olarak el değiştirmesi zaruretiyle işaret ederken²²³, politik hayatın değişimlerine karşı durmanın despotik bir tavır olacağını belirtmekte böylece 18. yy'ın içerisinde seslenen bir filozof olarak o dönemin ruhunu da yansıtmaktadır.

D'Hollbach'ın doğaya ilişkin olarak resmettiği zorunluluk ve düzenlilik fikrini eleştirerek, bu kavramların doğada kar-

222 A.g.e., s. 52

223 D'HOLLBACH, Paul Henry, *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, trans. H.D. ROBINSON Vol. 2, 1868 s. 118

şlıkları olmadığını, bunların sadece bizim zihinlerimizde var olduğunu, bizim varlığımıza uygun düşenin **düzen**, uygun düşmeyenin ise **düzensizlik** olduğunu belirtir. Bu insanın kendine uygun tasarlama tarzını dış dünyaya yansıtmasından başka bir şey değildir. Hâlbuki metafizikte zihnimizin bir tasarlanımı ithamı ile karşı karşıyaydı.²²⁴ Voltaire bir adım daha ileri giderek kör doğmuş veya bacakları olmayan çocuğun sahip olması gereken araçlara sahip olamamasını, zorunluluk ve intizamlılık fikri ile çeliştiğine işaret eder Veya bir dostun bir kardeşini öldürmesi yinen ahlaki manada bir intizamsızlık değimidir ya da düzenden sapma değil midir?²²⁵

D'Hollbach'ın zorunluluğunun, inşa ettiği politika kavramları, doğanın, itme ve çekme yasası ile ilişkilenen bir doğal varlığın, yani insanın ürünleridir. İnsanın tarih boyunca sergilediği devinimler, hep bir zorunluluğun ürünüdür, fakat bu devinimlerin zorunluluğunu anlamayan insan, zorunluluğun belirlenime yol açan, bu durumunu, fatalist öğelerle açıklama çabasına girmiştir.²²⁶ Onun doğa sistemini anlamaması ise onun en büyük cahilliğidir ve bu cahillik sebebi ile hayali bir Tanrı kandırmacasının peşinden koşup dinsel sistemlerin peşinden gitmiş ve dinsel sistemleri, doğa sistemine tercih etmiştir.²²⁷ Bu, onun, mutsuzluğunun en temel açıklayıcısıdır. Yani mutsuzluğu; **doğru** olanla bir ilişki kurmamasından kaynaklanmaktadır. Gerçi D'Hollbach, insanın mutluluğunu araştırma derdinde değildir. Yani ahlakla ilgili düşüncelerini, **insan mutluluğu** kavramı açısından ele almaktadır, fakat bunun yanı sıra insanın mutsuzluğunu resmetme ve onun kaynağını gösterme açısından ise özel bir çaba sarfet-

224 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 259

225 A.g.e., s. 260

226 D'HOLLBACH, Paul Henry, *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, trans. H.D. ROBINSON Volume 1, 1868 s. 119-120

227 A.g.e., s. 7

mektedir. Çünkü insan mutluluğunun temelini arayacağı nokta, şüphesiz ki, **haz** kavramı olurdu ve haz kavramının bireysel sınırları, zorunluluk fikrini, politika ve ahlak anlayışına uygulayan filozofun sistemi ile uyuşmazdı. D'Hollbach, yapacağımız alıntıda şöyle ifade edilir.

“... *Dikkate değer bir atılımla bireyciliğin üzerine çıkar ve erdemleri devletin, toplumun çıkarları üzerine dayandırır.*”²²⁸

İnsan mutluluğunun, ahlaki bir önerme olarak ele alınması yabancı bir kavram değildir. Fakat Hobbes ile beraber mutluluk kavramı, ahlaki olmaktan çok, politikleşmeye başlamış, D'Hollbach'la birlikte politik evrimini tamamlamıştır. İnsan mutluluğu kavramının materyalist ahlakta, merkeze, haz kavramını yerleştirdiğini biliyoruz. Politik düşüncede ise pragma ve güvenlik kaygısı ön plana çıkacaktır. Doğada bulunan becillik yetisinin, insanda ortaya çıkma tezahürü, güvenlik kaygısı ise ve devamlılığı da sağlamak yararlı ise, bu önermeler zincirinden politikanın kendisi zorunlu olarak türeyecektir. Fakat zorunluluk ilkesinin müsaade ettiği ölçüde, bir devamlılık dışında bir şey de düşünülemez.

Diğer yandan “*Doğa Sistemi*” isimli eserin keskin yapısı, herhangi bir metafiziksel öğeyi bağışlamaya mahal bırakmadığı gibi, doğanın diğer şartlarının da, ahlak üzerinde etkin olması ile karşılaşılabilecek sonuçları ya incelememiş veya görmezden gelmiştir. Mesela doğada, bir devamlılık olduğunu ve bu devamlılığın ortadan kalkmalarla beraber yeni oluşumlara geçtiğini belirtmiştik. Varlığını devam ettirme yetisi yani **bencillik** her varlıkta mevcutsa ve varlığını diğer varlıklarla girdiği temas sonucunda devam ettirebiliyorsa burada şöyle bir durum karşımıza çıkmaktadır. Varlığın diğer varlıklarla teması onlarla bileşmesinden meydana geliyordu, yani ya diğer varlıklarla bir araya gelip başka varlığa dönüşüyor ya da diğer varlıkları kendi bünyesine alıyor-

du. İşte canlılar için kendi bünyesine alma durumu söz konusudur ve bir canlının başka bir canlıyı yemesi ise bu **devamlılığın zorunlu** bir gereğidir.

Fizik kuramlarında karşımıza çıkan devamlılık ve korunum yasası ise, ahlak alanı ile ilgili durumda karşımıza, varlığın yaşamını idame ettirme çabası olarak çıkacaktır. Böylece her varlık alanı kendi yaşamsal gerekliliği uyarınca bir ötekinin yaşam alanını kısıtlayacak bir davranışı da **zorunlu** olarak yapacaktır ve bu zorunluluk **doğal** olduğu için de **ahlakidir**. İşte ahlaki sınıktı tam burada kendisini göstermektedir. Doğası gereği yetkin olmayan varlığın (birey, toplum vs.) ortadan kalkmak zorunda olacaktır. Hâlbuki D'Hollbach politik otonomisi gereğince her ulusun kendi kaderini tayin etme hakkında olduğundan ve bireylerin devamlılık hakkına saygı duyulması gereğinden hareket etmekteydi.

Gerçi bu durum bize Thomas Hobbes'un medeniyet öncesi veya varsayımsal sözleşme öncesi olarak tanımladıkları **doğal durum** açıklamasını hatırlatmaktadır. Thomas Hobbes **doğal durum** tasvirinde, kıyasıya bir rekabetin olduğu kadar bu rekabeti adil kılacak tarzda her varlığın birbirine eşit farklı yetkinlikleri olduğundan bahsetmiştir. Mesela bir varlıkta bulunan **zeka**, diğer varlıkta bulunan **güç** ile dengelenmektedir. D'Hollbach'ta da hemen hemen aynı bakış açısı mevcuttur ama somutun bayraktarı olan bu iki filozof bu konu hakkında soyutlamanın etkisi veya materyalizmin incelikten yoksun doğası olsa gerek, bu konuda daha derin tahlil yapmamışlardır. İşte buradan hareketle her varlığın kendisinde eşit olarak var olan yetiler sayesinde, kendi devamlılığını sağlama ilkesi de böylece ortaya çıkmıştır. Böylece **devlet** ve **toplum** kavramları ile içiçe geçmiş ve **sözleşme** türemiştir. Yani bir monarka teslim olma ve üst bir kaynağı, haklarını devrederek yetkin kılmak söz konusu olacaktır ve bu durum ise bir **toplum sözleşmesidir**. İşte bu sözleşme uyarınca

Thomas Hobbes'a göre, kendi yetkinliğini bir hak olarak, insan yine kendisinden almış olacaktır.²²⁹

D'Hollbach, **pragma** kavramını toplumsal manada ele almaktadır ve toplumun tamamını kuşatacak, ancak onun birey olmaklığını ve birey olmaklığının içindeki kuvvet ilkesini yok saymayan bir pragma arayışı içerisinde. Az önce belirttiğimiz gibi, pragma kavramı, bireysel bir manadan toplumsal bir manaya Thomas Hobbes ile, güvenlik meselesi açısından, bir ihtiyaç olarak yükselmişti. Burada da, D'Hollbach'ın Thomas Hobbes'un yolundan yürüyerek, pragma kavramını, bu kavrama vurgu yapmaksızın, toplumsal açıdan ele aldığını görüyoruz. Zaten onun toplumsal bir açı ile yaklaştığı her mesele gibi, ahlak meselesi de, bu yüzden, toplumsal bir perspektife, oturmuştur. Zaten, ona, kendisini De La Mettrie'den ayıran bir ağırbaşlılığı kazandıran, ahlak hakkındaki görüşleridir.

D'Hollbach, ahlakın tüm işlevlerine karşı çıkmış bir tarzda düşünülmemelidir. Çünkü o, ahlak kavramı ile kavga etmez, sadece geleneksel olarak ortaya koyulan ve kilisenin şekillendirdiği Tanrı kavramının donandığı, bir ahlakla kavga eder. Yani kısacası kilisenin ve vahyin ahlaksal değerini tanımazlıktan gelmektedir. Zaten tarihin kendisini labarotuar gibi gören bu anlayış, tarihe ait hiçbir duyguyu da hesaba katmayacaktır. 18 yy. ise zaten tarih fikri ile hareket eme çabası gütse de tarih duygusundan yoksundu.

3.5 DİN HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

İnsanın mutsuzluğu, kendi doğasına uymama ve başka doğalar arama sebebi ile açıklanabilir.²³⁰ Kendi doğası ile yetinmemek eğilimi insanı metafizik bir noktaya ve din fikrine hep

229 KRAYNAK, R. P., "Hobbes's Behemoth, and the Argument for Absolutism in Thomas Hobbes Critical Assesments" Preston King, ed. Routledge 1993, vol 3, s. 811-812-830

230 MIRABAUD M., *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, Trans, Samuel Wilkinson. Vol.1 London, 1820, s. 3 (author preface)

taşımıştır. İnsan hep kendi doğasını aşma arzusunda olmuştur, bunun en büyük sebebi ise gerçeğin yalın doğasına karşın, hayali olanın ve bilinemeyenin aldaticılığıdır. D'Hollbach, insanlığı sonsuza dek bir Tanrı hayaletinden kurtarmak istese de, onun, kendine ait bir eğilimi olarak din duyusuna hep yöneleceğinden de bahsetmektedir.²³¹ İlerleme ve gelişme idesinin, umut ile donattığı bu düşünür, burada bu insani eğilimden dolayı bir umutsuzluk noktasındadır.

İnsanlık bilinmeyen veya belirsiz olan fikirlerin karşısında içlerinde önemli, doğa-üstü, Tanrısal şeyleri barındırdıkları fikrine geçerler. Bu, onların uyanan meraklarını doyurmak için gerekli olan gizemdir. Sonuç itibarı ile insan kendisini kuşatan bir şeye ancak teslim olabilir ve insanın teslim olacağı kuşatıcılığı, ancak, bilinemez olan sağlamaktadır.

İşte bu fikirler, D'Hollbach'ın, dinsel kurumların, dinsel olmaktan çok politika ile ilişkilendiklerini açıklamaya çalışmasına neden olmuştur. Çünkü şüphesiz ki bilinemezlik, insanların üzerinde egemendir ve bilinemezlik hakkında fikir sahibi olanlar veya o bilinemezden haber verenler de insanlığın üstünde iktidar kurup, insanlığı yönetmiştir. Yine şüphesiz ki, bilinemezlik üstünde egemenlik iddiasında bulunanlar ise, bilinemezin kendileri ile ilişkisini anlatmaya çalışan din ve dinsel kurumlardır ve bu kurumların içerisinde bulunan rahiplerdir. Hatta, insanlığın bilinemezlik fikrine olan eğilimi, kavranılabilir bir Tanrı anlayışındansa, kavranılamayan bir Tanrı anlayışına geçmeleri ile izah edilebilir. Yani görünüşe gelebilen bir güneş Tanrısındansa, bizim kavrayamayacağımız sır ve gizem dolu bir Tanrı fikrine geçilmiştir ve yine şüphesiz ki bunun da suçlusu rahiplerdir. Çünkü mevcut iktidarlarını pekiştirmek için bu sırlara ihtiyaçları vardır.²³²

²³¹ LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN I. Cilt İzmir 1982 s. 269

²³² D'HOLLBACH, Paul Henry Tillich, "Christianity Unveiled; Being An Examination Of The Principles And Effects Of The Christian Religion" trans. V.M. JOHNSON 1761, chapter 9, s. 29

Hâlbuki papazların kendisi, bu metafizik eğilimin ihtiyaç haline dönüşmesinden doğmuştu. Yani kendileri daha fazla sır yaratmak adına değil, mevcut sırları çözmek adına hasıl olmuşlardı. İşte bu sosyal manada bir kısır döngü idi, bir bakıma “gizem çözmesi gereken bir rahip yerine daha çok gizem icad eden bir rahip motifi” artık sorunsalın büyümesi anlamına gelmekteydi ki, bu sorunlar yumağı büyüdüğünde devreye felsefe disiplini girmektedir. Ancak yine de sırların üstünde iktidar devşiren rahipler ordusu bunu elden kaçırmak istemediği için yapacağı ilk iş felsefeyi kötülemek ve ötelemek olacaktı. Böylece en büyük günah ise biz-zat düşünmenin ve sorgulamanın kendisi olacaktı. Ancak rahipler gizemi çözme arzusundaki kitlelerin metafizik ihtiyacından doğduğunu unutmak eğilimi göstermiştir.

“... sırf halkın gizemli olana karşı duyduğu bu ilkel eğilimin her zaman çok güçlü bir durumda kalmış olmasından ötürü papazların, geçirmiş olduğu bütün gelişmelere rağmen halkı daha saf dinsel tasarımlara yükseltmenin olanaksız olduğunu anladıklarını düşünmek belki daha mantıksal olacaktı”²³³

D'Hollbach, insandaki metafizik eğilimi aynı zamanda, bir önyargı olarak değerlendirip, bu ön yargıya da, insanoğlunun sıkı sıkıya bağlı olduklarını belirtir.²³⁴ “Doğa Sistemi” ahlakın biricik temelini din olduğu olgusuna karşı çıkmaktan çok, Hristiyanlığın ve pozitif dinlerin, ahlaka ne kadar zarar verdiğini anlatmaya çalışırken en üstün dinin de Batı dini olan Hristiyanlık olduğunu vurgulamaktan geri kalmaz. Diğer dinleri çok fazla tanımadan çıkarımsal olarak yaptığı bu faaliyet bir dogma olarak kabul edilmelidir. Halbuki kendisi dogmalara karşı çıkma refleksiyle yazdığını düşünmektedir. Dogmalar, hareketli ve devinimli

233 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 270

234 D'HOLLBACH, Paul Henry, *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, trans. H.D. ROBINSON Volume 1, 1868 s. 7

insan doğasını, devinimsiz bırakma çabasıdır ki, bu sebeple ilerleme ve gelişme karşıtlığı, dinlerin tekelindedir. "Doğa Sistemi" nin önyargı olarak betimlediği, ahlakın temelini din olduğu hükmüydü. Tarihin kendisi ve dogmalar, ona bu yolda, yüzey-sel ve basit olarak görebileceğimiz birçok malzeme sağlamıştır. Din anlayışı, tüm baskınlığı ile sosyal hayatın ve ahlakın üstüne çökmekte, böylece politik dünyanın adaletsizliğinin de temeline yerleşmektedir. Din anlayışı, D'Hollbach'a göre kesinlikle ahlakın temeli olamazdı, hatta "Doğa Sistemi" ile çelişecek bir ahlakı dayatmakla insanların mutsuzluğunun temeli oluyordu. Din ahlakı tekeline alarak, adalet namına sergilediği her söylem ve tavırda da bizzat adaletsizlik yapıyordu. Pekâlâ, D'Hollbach'a göre insan mutsuzluğunun sebebi neydi ve dinin, ahlakı zafiyete uğratacak derecede sergilediği adaletsizliğin temeli neydi?

Din, genelde, iyilerin ödüllendirilmesi, kötülerin ise cezalandırılması ilkesinden hareket eder ki zaten burada adaletsizlik yoktur. Adaletsizlik bu ceza ve ödül kavramı dışında dinin talepleri ile gelir, mesela iyiler dinin aşırı talepleri altında genelde ezilir. İyilerin bu talepleri her şartta karşılaması beklenir ve bu taleplerin gerçekleşmemesi durumunda ceza ile korkutulur. Fakat kötülerin de her ne kadar cezalandırılacağı fikri kesinse de, bağışlayıcı bir Tanrı motifi, kötülerin bile bağışlanabileceği fikrini getirmekte, böylece din, **iyi** ve **kötü** arasında bir adaletsizliğe sebep olarak ahlaka zarar vermektedir.²³⁵ Ayrıca bu durumda, **kötüler**, geçerli görüş tarafından, ya umarsızlığa ya da cesaretlendirilmeye mazhar edilirken, **iyilerin** de cesareti kırılmaktadır.²³⁶ Lange ise bu görüşleri sebebi ile D'Hollbach'ı şu gerekçe ile eleştirir;

235 D'HOLLBACH, Paul Henry Tillich, "Christianity Unveiled; Being An Examination Of The Principles And Effects Of The Chiristian Religion" trans. V.M. JOHNSON 1761, chapter 1

236 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 270

“İyiler ve **Kötüler** arasındaki geleneksel karşıtlığın bu biçimde yumuşatılmasının yüzyıllar boyunca insanlığın evrimi üzerinde nasıl bir etkisi olmuştur? **Doğa Sistemi** bu konuyu hiç incelememektedir.”²³⁷

D'Hollbach, doğada yetkin olmayanların ezildiği fikrine “Doğa Sistemi”nin sebep olmasındansa Hristiyanlığın veya dinin daha çok sebebiyet verdiğini öne sürmektedir. **Suçların eşitliği** ilkesini öne sürdüğü ve insanlığı tüm tarih boyunca buna hazırlamaya çalıştığı halde, Hristiyanlık, irade özgürlüğünün üstüne kilise seçkinlerini yerleştirmekle, sosyo-politik baskının da mimarı olmuştur.

İrade özgürlüğünün üstünde seçkin bir anlayış, **otoriteye başvurma** konusunda, Descartes'ta da görülmektedir. Çeşitli fikirler içerisinden, ancak çağın makul görülen kişileri itibarı ile kabul edilenlerin benimsenmesini önermektedir. Bu geleneği yıkan çağın başlatıcısı olarak resmedilen Descartes'ın, gelenekle ipleri kopartmayan bir yönüdür ve Hobbes bu duruma inandığı eşitlik ilkesince itiraz etmiştir. Kişi, iradesinin onayladığı fikri seçmelidir ve devamlılık gereğince o fikre de değiştirmeksizin bağlı kalmalıdır.²³⁸ D'Hollbach'ın Descartes'a yönelttiği itirazın temelinde de gizil olarak, gelenekten kopmayan, bu metafizik ilke vardır. Çünkü varlığın bilgisinin teminatı olarak zihinde bir Tanrı tözü bulunduran Descartes'ın bu seçkin anlayışı, insanların zihninde, bilginin teminatı olarak seçkinleri yani rahipleri refereder niteliktedir. Diğer yandan Thomas Hobbes'un açtığı yoldan ilerlemesine rağmen, iradenin kabulü konusunda, rölativizme uygun davranan Thomas Hobbes'un fikrini rölativizmden kurtulmak için, devamlılık ilkesini daha ileri götürerek ele almıştır. Böylece genelin bir arada bulunabileceği bir toplumsallık resmet-

237 A.g.e., s. 270

238 TUCK, R., “Hobbes and Descartes in Perspectives on Thomas Hobbes”, G.A.J Rogers, A. Ryan ed. Oxford 1988 s. 11-41

meye çalışmış ve her parçanın bütünle ilişkilmesini sağlamış bir yapı inşa etmeye çalışmıştır. Bu Fransız materyalizminin İngiliz materyalizminden ayrıldığı nokta olarak içinde demokratik öğeleri barındırmasıdır.²³⁹

*"Yürütme iktidarını halktan aldığına ve sadece halkın iyiliği için var olduğuna göre, parçanın bütüne uymasını isteyen değişmez doğa yasası gereğince halkın, yararı onu gerektirdiğinde, bu gücü geri alabileceği, rejimin biçimini değiştirebileceği, üzerinde her zaman mutlak otoritesini sürdürdüğü yöneticilere vermiş olduğu yetkiyi arttırabileceği ya da kısıtlayabileceği, apaçıktır."*²⁴⁰

D'Hollbach, kitle ile girdiği ilişki ve kitleyi hesaba katma açısından diğer materyalistlerden bariz bir şekilde ayrılır. Mesele kendisi gibi bir Tanrıtanımaz olarak değerlendirilen Hobbes, Tanrı kavramının pragmatik öneminden hareketle, Tanrıyı red edecek bir kimseyi, resmettiği devlet içerisinde astıracağını dahi belirtmekteydi.²⁴¹ Diğer bir materyalist De La Mettrie'de Tanrı tanımazlık noktasında fazla üstü kapalı ve dolambaçlı kalmış insan-bilimsel bir materyalizmin ötesine geçmemiş yani politikaya pek bulaşmamıştı. D'Hollbach, Tanrının reddi ile ilgili kozmolojik iddiaları derin bir şekilde ele alsa da, en temel kaygıları tarihin süzgecinden geçen uygulamalar ve sonuçlardır ve bundan dolayı diğer iki materyalistten, Tanrının reddi konusundaki kararlılığı ile ayrılmaktadır.

Ahlakın, dinlerin, tekelinde olmayıp, Tanrı tanımazcılığın da ahlaki olarak kendisini ortaya koyabildiğini ve ahlakla uzlaşır nitelikte olduğunu anlatmaya çalışan D'Hollbach, insanların genel kavramları yerine tutku ve eğilimleri ön plana almıştır. İnsanın tutku ve eğilimlerine, doğru kavramını yerleştirmeye çalışan

239 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 271

240 A.g.e., s. 266

241 A.g.e., s. 267

D'Hollbach'a göre bu kavram en azından hiçbir zaman zararlı değildir. Bu fikrin öncülü olarak da, kuramsal bir görüşün yanlış olsa bile tehlikeli olamayacağıdır. Böylece Thomas Hobbes'un açtığı rölâtivist yoldan gitmese de ondan etkilendiği bir nokta daha karşımıza çıkmaktadır. Dinin yanlışları bile uygulanabilir sonuçlarını, kendilerine eşlik eden tutkulara ve yine kendisini zorla kabul ettiren devlete borçludur. Böylece D'Hollbach insanda bertaraf edemeyeceği metafizik eğilimin karşısında, farklı görüşlerin bir arada yaşayabileceğine olan inanca geçer.²⁴² Çünkü insanoglu kafasındaki önyargıya yani Tanrı fikrine sıkı sıkıya bağlıydı ve bunu değiştirmek için ne zamanı ne de böyle bir arzusu vardı.

O halde "Doğa Sistemi" isimli eser, din düşüncesinin yerine, kendisi geçmek gibi bir talebi resmen istememektedir. Sadece görünüşe çıkacağı ve kısıtlanmaya uğramayacağı bir ortamı, politik manada talep etmektedir. Bu devletin tarafsızlık ilkesi uyarınca düşüncelere karşı özgür kılıcı bir tutumla mümkündür. Burada D'Hollbach, bahsettiği sistemin, ilerleme ve gelişme ideisi sayesinde bulunduğu zaman için olmasa da gelecekte yetkin olacağına dair bir inanç taşımaktadır. Dayanağı ise deney ve bilimlerin gelenekle çelişir tarzda onları yıkması ve kendini doğrulamasıdır.

Sonuç itibarı ile değişim ve devinim zorunludur, sosyal hayat için de **devrim** zorunlu olarak gelişecektir. Bu devrimin gerçekleşeceğine olan inançtan dolayı gerçekleşen bir özgürlük talebi olarak da görünebilir. Dönem **Aydınlanma Dönemi** olarak varlığa gelmiştir²⁴³ ve önü alınamayan ilerleme, gelecekte de adalete, özgürlüğe, doğruya karşı çıkan bütün kralları aydınlatacak onları yola getirecektir. D'Hollbach, eserini, doğanın verdiği bir

242 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 272

243 A.g.e., s. 272

nutuk gibi tasarlamıştır. Doğa insanları kendine uymaya, verdiği mutluluktan yararlanmaya, erdeme hizmet etmeye davet eder.

Böylece her türlü Tanrı anlayışını red eden D'Hollbach, doğa ve kızları olarak gördüğü **akıl** ve **erdem**i, yeni ve gelebilecek başka tanrıları aratmayacak tarzda takdim eder. İnsanın içinde olan ve D'Hollbach'ın da, insanlarda var olduğunu kabul ettiği Tanrı eğilimi olduğunu biliyoruz, acaba bu eser ileride toplumlar genelinde kabul edildikten sonra, yine insanların bu eğiliminden dolayı, dine dönüşebilme imkanının mümkünlüğüne olan inanç sebebiyle, bu eser, bir ritüel, bir seremoni havasında oluşturulmuştur. D'Hollbach'ın öğretmence, yani didaktik bir tarzda ele aldığı bu ritüeller havasındaki bu eseri, konuları ele alış yöntemi ve sıralılığı açısından, doğada resmettiği düzenle paralellik göstermektedir.

D'Hollbach'ın doğadaki düzenlilikten hareketle çıkarttığı sosyal düzen fikri, kendisi gibi akıllı Tanrılaştıran ama bunu deist nitelikte yapan Voltaire'i rahatsız edecektir. Voltaire burada döneminin kurumsal ve toplumsal manada gelenekselliğine ait sağduyuyu, ilginç olsa da temsil etmiştir. Bir takım eleştiriler ortaya koysa da Lange bunların yetersiz olduğunu ve yetersizliğinin ise, akıl yerine duygudan hareket edilmesinden kaynaklandığını belirtir.²⁴⁴ Lange burada, sanki deist Voltaire'in akıl Tanrısından, Materyalist D'Hollbach'ın akıl Tanrısını yüceltmektedir. Böylece zeki ve usta olan Voltaire'in araçları ile "Doğa Sistemi"ne saldırılamayacağını, daha tutarlı araçlarla saldırılması gerektiğini savunur.

D'Hollbach din ve Tanrı anlayışını red etmek için, mevcut Tanrı kanıtları ile kavga ederek işe başlar ve metafiziği, felsefi bir noktada görme arzusunda olan filozofları eleştirir.

244 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 258

*"İncelemelerini kabul ettirme çabaları zahiri dünyanın dışında ve düşsel alemlerinde perişan arayışlar içerisindedir; onlar, güya bir metafizikçiden evvel gerçekçi filozof oluyorlar. Gerçekliklerin seyri hakkında boş dinsel düşüncelerle ödeşiyorlar, bu sebepten dolayı önceki çağlardan bu yana caninin öğrettiğine saygı gösterdi. Diğer hayatın muğlak mekanında, tarihin bilgisini iddia etti. Bulunduğu dünyadaki mutluluğu onun vasıtası ile açıkladı."*²⁴⁵

Tanrı kavramı, D'Hollbach'a göre zihnin pratik bir etkinliğinden doğmuştur. Gerçi D'Hollbach bize bu noktada, ilkçağ felsefesinin derinliklerinden gelen Ksenophanes'i hatırlatmaktadır. Ksenophanes bir Tanrıtanımaz olmamakla birlikte tek Tanrı inancını hiciv yolu ile açıklama çabasında idi. D'Hollbach'la benzeştiği nokta ise Antik Yunan tanrılarına karşı çıkarken, onların, aklın pratik bir ürünü olabileceğine yönelik sözleridir.

*"Evet, eğer öküzlerin, atların ve aslanların elleri olsaydı, ve onlar eleriyle resim yapmasını ve sanat eseri meydana getirmesini bilselerdi, atlar, tanrıların biçimlerini atlara, öküzler, öküzlere, aslanlar, aslanlara benzer çizerlerdi ve kendi türlerine uygun bedenler verdirirlerdi."*²⁴⁶

D'Hollbach'a göre Tanrı kavramının kuramsal felsefe ile de hiç alakası yoktur ve kuramsal felsefe ile alanı olmayan Tanrı, bir araya geldiğinde anlamsızlıklar zinciri ortaya çıkmıştır ve çıkacaktır. D'Hollbach'a anlamsız ve safсата (fallacy) gelen cümlelere örnek olarak şunları verebiliriz. *"kendi kendisiyle var olan varlığın, sonsuz ve her yerde aynı anda var olan bir varlık olması gerekir."*, *"zorunlu olarak var olan varlık, zorunlu olarak tektir"* bütün bunlar, D'Hollbach'a göre, içerikleri itibarı ile apaçık bir biçimde belirsizdir. Belirsizliğin üstüne bilgi inşa etmek ve akıl yürütmede bulunmak zihin çalışması yapmaya teşkil edecek bir

245 D'HOLLBACH, Paul Henry, *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, trans. H.D. ROBINSON Vol. 1, 1868 s.6-7

246 ARSLAN, Ahmet, *"İlkçağ Felsefe Tarihi 1"*, Ege Ün., Bornova 1995, s. 87

konu değildir. Fakat buna rağmen D'Hollbach üstünde düşünmeye değer görmediği Tanrı kanıtlamalarını çürütmek için canla başla uğraşmıştır. Mesela Tanrının varlığını kabul etmek için ortada hiçbir neden olmadığını, Clarke'ın sözlerini cümle cümle analiz edip eleştirerek ortaya koymaya çalışmıştır.²⁴⁷

D'Hollbach zorunluluğun filozofudur ve **imkândan** hareket ederek **mümküne** varan kanıtlamaları, zorunluluğun zıttı olarak algılamıştır. Bu tip kanıtlar gölge kanıtlardır.

*"Dr. Clarke, Tanrı'nın ana niteliklerinin olanaklı olmasının ve bunun tersi hakkında elimizde bir kanıt olmamasının yeterli olduğunu belirtmektedir. Bu garip bir ispattır. Bu durumda Tanrıbilim, içinde "bir şey olanaklı ise vardır" görüşünün ileri sürülmesine izin veren tek bilim olmayacak mıdır?"*²⁴⁸

D'Hollbach, 17. ve 18. yy'a ait bazı felsefi görüşler tarafından cüretkâr bir biçimde materyalist ilan edilen Spinoza'yı da aynı kıyıcılıkla eleştirecektir. Çünkü Tanrı kelimesinden, insanlığı uzak tutmak istemektedir. Her ne kadar Tanrı, doğanın kendisi olarak resmedilip²⁴⁹ dinsel bir öge olmasa da, hatta tamamen felsefi kabul etsek bile- ki felsefi olamaz- insanın metafizik eğilimi, o, Tanrıdan yeni bir din, yeni bir ritüeller zinciri, yeni bir özgürsüzlük ve cehalet yumağı oluşturacaklardır. Bu sebeple panteist eğilimleri de aynı şiddetle red etmektedir.

D'Hollbach, bir politika filozofu olarak egemenliğin kaynağını halka indirme çabası gütmüş, egemenlik hakkını ondan alacak tarzda örgütlenen sınıfların dayanacağı meşruiyeti, ortadan kaldırmak istemiştir. Hatta bazen bu sınıflar elde ettikleri

247 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 268

248 D'HOLLBACH, Paul Henry, *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, trans. H.D. ROBINSON Volume 2, 1868 chapter 2, s. 40-41

249 Spinoza'nın bir panteist olduğu iddiası, Tanrıyı doğada resmettiği anlamına gelir ki, oysa Spinoza'da Tanrı doğadan aşkındır. Bkz. Dipnot 19

güç sayesinde dayandıkları meşruiyete rağmen zulüm yapmışlardır. Çünkü esas mesele dinin tatbiki değil, dinin tatbikinin onlara sağlayacağı fayda ve iktidardır. Bunu şu alıntı ile örnekleyebiliriz.

“...oysa İncil’in salık verdiği itaatkarlık ve yumuşak başlılığa rağmen karanlık yüzyıllarda, Tanrının rahiplerinin isyan bayraklarını açtıklarını, halkı hükümdarlara karşı silahlandırdıklarını, küstah bir şekilde, krallara tahttan inmelerini emrettiklerini, halkları hükümdarları ile birlik halinde tutan kutsal bağları koparma hakkını kendilerine verdiklerini hükümdarları tiranlıkla suçladıklarını, kendilerinin bu dünyanın yasaları karşısında bağımsız olduklarını iddia etiklerini gördük ve oluk oluk akan kanla bunu pekiştirdiler”²⁵⁰

Hâlbuki rahipler, yasa karşısında, üstün bir konum takınmakla medeniyetsiz bir tavır sergilemektedir. D’Hollbach’a göre, uygar ülkenin yurttaşı olan rahip, insan ve uyruk olduğunu hiçbir zaman unutmamalıdır.²⁵¹ Şüphesiz ki günümüz dünyasında artık bu durum geçerlidir ve D’Hollbach bu düşüncesi ile günümüz dünyasını da etkileyen bir örneğin başlangıcındadır.

D’Hollbach, geçerli yönetim tarzının **demokrasi** olduğunu söylemekte ve halkın iktidar yetkisinin çoğunu kendisine ayırması ile bu tanımı yapmaktadır. Fakat halkın yetkinin azını kendine ayırması ile **aristokrasi** nin ortaya çıkacağını söylemektedir. Mutlak monarşiyi tarif ediş tarzında hem Machiavelli hem de, Thomas Hobbes etkisi açık bir ortaya çıkmaktadır. *Baskı yolu* veya *halk rızası* ile egemenliğini kazanan hükümdar motifi hem Machiavelli’yi hatırlatmakta hem de *halk rızasını* kazanma noktasında, haklarını gönüllü olarak monarka sözleşme ile teslim eden halk açısından Thomas Hobbes’u hatırlatmaktadır.

250 DİDEROT&D’ALEMBERT, ‘Ansiklopedi Ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü’ Çev. Selahattin HİLAV, Cogito, yky İstanbul, s. 252 (rahipler)

251 A.g.e., s. 252 (rahipler)

Politika otonomisi açısından, D'Hollbach, ufak bir çelişki yaşamaktadır. Bu çelişki ise hem, her ulusun kendi kaderini kendisinin tayin etme hakkına karşı, emperyalizme duyduğu serzeniştir. Hem de “doğada gerçekleşmiş her ne varsa zorunlu olarak gerçekleşmiştir” fikrinin getirdiği emperyalizmin de zorunlu ve doğal olacağı fikridir. İleri bir zamanda, bu çelişkinin, “Doğa Sistemi”nin sağladığı **aydınlanma** fikriyle aşılabacağı yönünde bir inanca sahip olan D'Hollbach, haldeki durumun tahlilinden varacağı umutları çıkarsamaktadır.

D'Hollbach'ın politika otonomisinde de en temel noktayı, doğanın biricik doğal yasaları olan **itme** ve çekim kuvvetinin sağladığı dengeye benzer bir denge yönetmekte ve kurumlarda bir varlık olarak **devamlılık** ilkesine sahip bulunmaktadır. Tarihte, sosyal hayat için, itim ve çekim yasasını oluşturan **medeni** kriterlerdi. Mesela, Roma İmparatorluğunun, dağılması ve yıkılmasının altında bir gerekçe olarak bulunan barbarlar, **itmenin** merkezi gibi düşünülebilir, fakat yıktıkları Roma sayesinde Kut-sal Kitap ile tanışmışlar ve kendilerinkinden daha medeni olan dinin ışığı ile aydınlanmışlardır. Böylece cehalet içinde olan barbarlar, daha akli başında yurttaşlar tarafından yönetilmek istenmişler, işin içine bilgelik ve daha yumuşak töreleri bilgi ve bilimle katan din adamlarına saygı duymuşlardır. Böylece soylularla, egemenlik ilişkisi kuran ve denge halinde bulunan yapılarına veya ulusal meclislerine din adamlarını da dahil etmişler, böylece gem vuramadıkları soyluları da dengeleme yoluna gitmiştir.²⁵² Halkın saygı duyduğu din adamları, para, mal ve mülk edinince kamu yönetimine de ilgi duymuş ve egemenliğin, çekim olması sebebi ile denge profiline oturan bu sınıf, egemenliğin başka bir noktası olarak, krallıklara karşı itici güç haline gelmiştir.

Geçmiş dönemlerde **nominalist** düşüncelerin, dünyevi bir krallıktan hareket ettiğini bilmekteyiz. D'Hollbach da açılan

bu nominalist yoldan kopmadan, tarih için, krallık ekseninin ta-raftarı gibi hareket etmekte ve onların acziyetinin temeline soylu ve din sınıfını yerleştirmektedir. Bu sınıflardan uzun süre zarar gören kralların, bu durumdan kurtulmak için halktan yetki alması gerekliliği ile sözleşme filozofu Thomas Hobbes'u bir kere daha hatırlatmıştır. Fakat ilerleme idesinin getireceği **değişim** kavramının, fikirde yaratacağı devrimlere kayıtsız kalamayacağı için de, (Thomas, farklı fikirlerin dahi benimsendikten sonra sadakatle savunulmasını düşünüyordu) krallık eksenin önüne biricik **egemen** olarak **halkı** yerleştirmiştir.

*"Durumların ve koşulların getirdiği zorunluluk, siyasal fikirlerin ve kurumların değişikliğe uğramasını zorunlu kılar."*²⁵³

Diğer yandan, D'Hollbach, değişimin ve hareketliliğin filozofu olmasına rağmen, bu tavrıyla çelişkili gibi görünecek de-recede, hareketli toplumları yadsımakta, bu toplumların barbar ve cahil kalmalarının altında, hareketli (göçebe) bir yapıya sahip olmalarını göstermektedir. Hâlbuki doğanın hareketliliğine uygun tarzda yaşayan bu toplumlar, doğal davranma tarzındadır. D'Hollbach burada, her Avrupa'lı gibi, ne kadar hareketli ve değişimli ilkelerden hareket edip bunun erdeme giden yol olduğunu söylese de, durağan toplum yapısının medeniliğini kabul etmekle, eleştirmiş olduğu hristiyan yerleşikliğin doğasına uygun bir etkilenimi aşamamış, bariz bir tutarsızlık içerisinde.

*"...savaşçı ve hareketli bir yaşamın pekiştirdiği cehalet içinde olan barbarlar..."*²⁵⁴

Sonuç itibarı ile konuya geri dönecek olursak, D'Hollbach, krallar ve halk arasında, Machiavelli'nin işaret ettiği ve Hobbes'un sistematikleştirdiği granda bir uyum arzulamakta ve bu uyum sayesinde ise, soylu ve din sınıfını ilkönce sınırlandırmayı

253 A.g.e., s. 282 (temsilciler)

254 A.g.e., s. 282 (temsilciler)

sonra ise ortadan kaldırmayı istemektedir. Bunun için gerekli olan etmenlerden biri ise, halkın arzularının temsil edileceği bir **anayasanın**, kral tarafından uygulanması ve gücünü halktan almasıdır.²⁵⁵ Çünkü böyle bir ortam barışın hüküm süreceği savaş ve savaşçıların daha az yer tutacağı ortam olacak, böylece ekonomik faaliyet daha rahat bir hale gelecek ve baskı ortamının azalması mümkün olarak, insanlık daha özgür olacaktır.

Son tahlilde insanlık, tüm bu meseleleri düşünme eğiliminde olmadığı ve bu meselelere ayıracak zamanı olmadığı için²⁵⁶ bu meseleyi ilkönce zaman içerisinde deney ve gözlemin gücü, bunun yanı sıra ise halkın eğitilmesi ve bu sayede kafasında sıkı sıkıya bağlı olduğu önyargıdan kurtulması çözecektir. Yani **eğitim**, D'Hollbach'ın özel bir açıklama vermediği halde önem verdiği bir mesele olarak karşımıza çıkmıştır.

3.6 EĞİTİM HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

179

Değişim ve hareket fikrine bağlı olarak yeni bir toplum ve yeni bir devlet anlayışına sahip olan D'Hollbach, o zamana kadar kadim bir bilim olan, din anlayışını karşısında da yeni ve biricik bilimin önemini vurgulamış, "Doğa Sistemi"ni bilimsel olduğu gerekçesi ile takdim ederken bunu dinsel bir ritüel havasında sergilemiştir. "Doğa Sistemi"nin, insanların, metafizik eğilimlerine dikkat etmesi, onun yeni bir din olma arzusunda olduğu düşüncesini de zaten akıllara getirmektedir.²⁵⁷ O, **doğru** fikrinin **zararsızlığından** hareket etmekte ve bu zararsız olanın ise öğrenilmesinin, insana, hiç bir şey kaybettirmeyeceğini vurgulamaktadır. Bu durum ona, bilgi ve kavranabilirliğin imkânı açısından

255 A.g.e., s. 282 (temsilciler)

256 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982

257 A.g.e., s. 272

yeni bir ufuk sağlamıştır. Fakat bunun karşındaki en büyük engel, insanın ilkel eğilimi, yani metafizik eğilimidir.²⁵⁸

*"Bu onun aklında (o ruhunda sanıyor) tamiri zor olan bir önyargı olarak bulunmaktadır."*²⁵⁹

O halde, bu önyargı ile savaşmak insanın eğitileceği tüm düzlemleri, görev başına çağırarak eş anlamlı olacaktır. Bu düzlem en başta doğa ve onun kızlarıdır yani **akıl** ve **erdem**, tapınılmayı hak eden biricik tanrıçalar olarak²⁶⁰ **eğitim** kavramının temel işlevi olacaktır.

*"İnsan doğayı kendi silsilelerinden öğrenecektir."*²⁶¹

Yani insan ve doğa arasında, aracısız bir ilişki sayesinde, ancak **eğitim** söz konusu olabilir. Bunun olabilmesi için yeni ve kavranılamaz gibi duran, ayrıca insanın metafizik eğilimini rahatsız edecek bu düşünceye özgürlük tanınması da gerekmektedir. Çünkü özgürlüğün olmadığı noktada insanın eğitilmesi ve yanlış olan gelenekselliğin üstüne hamle yapması mümkün değildir. Diğer yandan insanın zihni, içinde taşıdığı eylemlerle beraber doğa ile girdiği ilişkinin toplamı ise, biz bu eğilimlerin eğitimi ile doğanın insan üzerinde hâkim olan yasasını özgürleştirmiş oluruz. Erdem ise eğilimlerimizin doğa ile uygun olduğu ve dengede durması gerektiğini unutmamak olacaktır. Cice-ro'nun dediği gibi;

*"Erdem ise kendi içinde kusursuz ve yüceliğe yönelmiş doğadan başka bir şey değildir."*²⁶²

258 A.g.e., s. 270

259 D'HOLLBACH, Paul Henry, *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, trans. H.D. ROBINSON Vol.1, 1868 s.2

260 A.g.e., s. 272

261 MIRABAUD M., *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, Trans, Samuel Wilkinson. Vol.1 London, 1820, s. 3 (author preface)

262 D'HOLLBACH, Paul Henry, *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, trans. H.D. ROBINSON Volume 2, 1868 s. 199

Bütün yetersiz fikirlerimiz deney yani tecrübe eksikliğinden dolayı bizi kuşatır ve bu sebeple her **yanlış** ise bir önyargının kaynağıdır. İnsan, doğayı bilmediği için Tanrılar yaratmış ve bu Tanrılar onun umut ve korkularının biricik motifi olmuştur. İşte eğitilmesi gereken nokta, umut ve korkuların kaynağına yönelik fikirlerdir. Bunun en mümkün yolu ise **deney** ve gözlemlerin kendisi olacaktır. D'Hollbach, kendisini ve materyalistleri bilen özne olarak toplumun üstünde görüyor gibi olsa da, kesinlikle eğitici bir aydın sınıf rolüne girmekten çekinmektedir. Jakoben eğilimlerine rağmen bir jakobene dönüşmekten ürkmektedir. Onun, eserini ele alış tarzı, insanların metafizik eğilimlerine seslendiği oranda, tercihe tabi gibi durmaktadır. Fikrini dayatmayı red ederken, insanların gelecekte deney ve bilimler yolu ile kendi fikirlerini, zorunlu olarak kabul edeceğine dair bir inanç taşımaktadır.

Esasında doğayı resmederken, bilimsel bir gerçekliğin ürünü olarak, bizzat doğayı anlatmıştır. Fakat İnsanların gelecekte bunu kabul ediş tarzı dahi, bir dini kabul etmek gibi olacaktır.²⁶³ Bu sebeple D'Hollbach'ın dilindeki alegoriler ve bu alegorileri tutkulu bir nutukla süslemesi "Doğa"nın dile geldiği bir nokta gibidir aynı Tanrının, İncil'de dile geldiği gibi ve D'Hollbach burada kendisini de sanki doğanın bir peygamberi gibi görmektedir. D'Hollbach insanların içindeki metafizik ilkeyle savaşa da onun kırılmasına karşı duyduğu umutsuzlukla böyle bir yol seçmiştir. Esasında insanları cahil bırakan ve bunun üzerinden egemenlik hakkını koruyan papazlarla, insanların cehaleti üzerine, aynı fikirdedir. Fakat D'Hollbach her şeyi ayrıntılı açıklasa da, bilinemeyenin hep var olacağı şüphesini bünyesinde barındırmaktadır. Çünkü varlığın temeli olarak resmettiği **madde** öncesiz ve sonrasızdır, dolayısı ile ona ilişkin bilgi de bundan pek farklı olmamış ve olmayacaktır.

Öncesizlik ve sonrasızlık fikri, bir başlangıç ve son arasına sığdırılması mümkün olmayan bir şeyi yani **süresizliği** ifade

263 LANGE F.A., *Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982 s. 272

etmektedir. D'Hollbach bu süresiz evrendeki tek sürekliliğin ise değişim olduğunun altını çizmekle, maddi olan insanın her faaliyetinin de, değişime tabi olduğunu bildirmektedir. Her ne kadar insanların dinsel eğilimleri karşısında umutsuzluk sergilese de, değişime olan köklü inancı, onda, ağırbaşlı, sakin ve sabırlı bir tavır oluşturmuştur. İşte bu sabırlılık ilkesi ile her şeyi en başından ele alıp insanlığa, öğretme azmindedir.

*"Bu Kimmer karanlığından kurtulmak için, Onu (Tanrı) hatalı duran gölgesinden çözümlemek, bu Girit Labirentine sonuna kadar kılavuzluk etmek, Ariadne'nin ipuçlarına mecbur etmek ve her şeyi sevgi ile Theseus'a vermekle mümkündür. Bu dayatmaktan ziyade, ortak bir çaba ile son derece azimli olmayı ve yılmaz bir cesareti gerektirir. Böylece sebatkar bir biçimde, yasaya varmak, mümkün olacaktır."*²⁶⁴

Yukarıdaki alıntıda belirtilen tüm yönetsel yaklaşımların sebebi ise insanın mutsuzluğunu ortadan kaldırma çabası olarak karşımıza çıkmaktadır. D'Hollbach eğitim ile olan ilişkisini, insanların mutsuzluğunu gidermek ve dinsel terörün altında birbirlerini boğazlamaya engel olmak için istemiştir. Çünkü öncülü olan materyalistler gibi birincil kaygısı, güvenlik meselesi ile olan kaygısı olacaktır. D'Hollbach, eğitimin, halkı temsil eden bir anayasaya, sahip olan yürütmenin olduğu yerde mümkün görmektedir ki, böylece eğitim ve özgürlük aynı kavramsalın çocukları gibi karşımıza çıkmaktadır.

Ağır bir öğretmen havası ile didaktik tarzda işlediği tüm konularda bu talep göze çarpmaktadır ve politika filozofu olarak, arzuladığı konuları ve öğrenilmesi zorunlu şeyleri dile getirmeden önce bu zorunluluğun karşısındaki en büyük engeli yani dinsel kurumları, hayali Tanrıyı ve ondan beslenen monarşileri ve rejimleri ortadan kaldırmayı arzulamıştır.

264 MIRABAUD M., *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, Trans, Samuel Wilkinson. Vol.1 London, 1820 s. 2

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Doğa Sistemi isimli eser, 18. yüzyıla damgasını vurmuş bir görüş olarak 18. yy. entelijasiyasının ve felsefe ortamının dile getirmeye çekindiği noktaları, çekincemesiz bir biçimde dile getirme cesaretini göstermiş ve bundan dolayı bir hayli cüretkâr bulunmuştur. D'Hollbach'ın, Tanrı fikri ve dinsel kurumları konusundaki, tüm fütursuzluğu ve ölçüsüzlüğüne rağmen, resmettiği doğayı anlama yolu olan, ampirist, sensualist öğelerle girdiği ölçülü ilişki dikkat çekicidir. Bu öğeler karşısında, aklın sahip olması gereken önemi, kaybetme korkusu D'Hollbach'ta karşımıza çıkmaktadır. Günümüzde önemsenmeyen bu filozof, en azından, ortaya çıktığı andan itibaren, felsefe tarihçilerinin ve bizim fark etmediğimiz bir biçimde, modern kuramların içerisinde hem etki, hem de tepki olarak ya bir öge ya da bir nüvedir. Sekülerleşen dünya ekseninde, D'Hollbach önemli bir temel olmuştur. Hatta Marks, D'Hollbach'ın cüretkârlığının getirdiği coşkunluğa kayıtsız kalmayarak, onu, fikri atası olarak kabul etmiştir.

Genelde, materyalist düşüncenin, bilimle uygun bir seyir halinde olduğu önyargısı hâkimdir ve bu düşünce perspektifinin iman olgusu yerine bilim olgusunu hakim olduğu fikri kanidir. Biz bu durumun böyle olduğuna dair görüşlerin karşısında olarak, materyalizmin de içindeki inanç öğelerini göstermeye çalışarak, bizden önce defalarca ispatlanmış olan görüşlere (özellikle prof. Dr. Bolay tarafından) katkıda bulunmaya çalıştık. İnançsızlık sisteminin kurucusu olarak bilinen D'Hollbach'ta bile inanç

öğelerinin görülmesi ve eserini bir peygamber edası ile kaleme alması, en büyük delilimiz olmuştur.

Biz bu eser içerisinde, son derece cüretkar ve put kırıcı olmasına rağmen, onun, sonraki dönemlerde önemsenmeme nedenlerini irdeledik. Eser içerisinde, incelemenin seyri, bizi, “*Doğa Sistemi*” isimli eserin, kendi döneminde, yankı uyandıracak kadar önemli görülmesine rağmen yazarının ya kendini gizli tutması ya da bu kadar suçlayıcı bir dil ile mütevazı D’Hollbach’ın eşleşemesi sebebiyle, önemsenmemesi fikriyle karşı karşıya bırakmıştır. Hayatını ele aldığımız kısımda bunu tahlil etme imkânı bulduğumuz gibi bunun sonuçlarına da, vakıf olduk. Çünkü ortaya koyulan eserin merkezinde, D’Hollbach’ın bulunduğu fark edilmesi uzun bir süre almıştır. Eser ortaya konulduğu dönemde, büyük yankı uyandırmasına rağmen eserin hazırlayıcısının D’Hollbach olduğunun tahmin edilememesi, şu sonuca yol açmıştır. Eserin yazarının D’Hollbach olduğunun ortaya çıkmasına kadar olan süreç içerisinde, “*Doğa Sistemi*” isimli eser, ilerlemeciliğin karşısında önemini yitirmiş, bu sebeple de daha sonraki dönemde D’Hollbach pek önemsenmemiştir. Bu cüretkâr eserin ortaya koyucusu ise, o dönem için, uzun süre araştırma sebebi olmuştur. Kaldı ki günümüzde dahi, internet ortamlarında veya birçok felsefi makalede, Doğa Sistemi isimli eserin, D’Hollbach’a ait olduğu birçok defa kanıtlanmışken, hâlâ, Diderot’a ait olduğu ön yargısı hâkimdir. Bizim ise bu eserin, D’Hollbach’a ait olmadığına dair bir şüphemiz yoktur. Bu mesele hayatı ile ilgili kısımlarda ve 18. yy. dan bahsedilen bölümlerde dile getirilmiştir.

Bu eser, D’Hollbach’ın üzerinden, materyalizmin gelişimini, basit bir tarzda ele alırken, daha çok Fransa düşüncesinin etkilendiği noktaları merkeze almıştır. Bu tez içerisinde 18. yy’ın öncülleri incelenmiş ve 18. yy’ın, önceki dönemlerden devraldığı düşünce yapıları ile öncekine ait olanı, reddettiği noktalar tetkik edilmiştir. Bunun sonucunda D’Hollbach’ın günümüzde, haklı

olarak, önemszenmemesini açıklarken, günümüze açıkça bir etkide bulunduğunu da ortaya çıkardık. Bu düşünce, günümüzdeki Batı dünyasına ait sosyal eşitlik ilkesine yaptığı bir katkıdır ve bu düşünceye göre, hiç kimse bir devletin uyruğu ve vatandaşı olmak açısından, birbirine karşı daha imtiyazlı değildir.

D'Hollbach'la beraber, Ortaçağın derinliğinden gelen, akılsal gerçekliğin kırıldığını, açık seçik görmekteyiz. Bize göre, onun, Descartes'ın bedenci bir ardılı olarak, Descartes'cı bir çizgide olmasına ve yine Descartes'la hesaplaşır bir noktada bulunmasına rağmen, yenedünya fikri için ruhsal her türlü öğeyi, sosyo-politik ve ontolojik-epistemolojik her kurumdan temizleme çabası, evvela kendi dönemi ve sonrası için önemli bir etki yaratmıştır. Bu eser, sahip olduğu dilin kasvetli havası sebebi ile Gothe'nin dediği gibi yeterince sevimsiz bir eser olarak görünse de, korkulacak derecede önemszenmemelidir. Çünkü bu eser felsefi dünyada ki önemini çoktan kaybetmiştir ve artık herhangi bir kuşatıcılığa sahip değildir. Bu esere bir önem atfedilecekse, bu hiç şüphesiz, kendi çağına ve çağından sonrasına, felsefeyi metafiziği önemsizleştirme yolunda açtığı bir çığır olarak önemszenmelidir. Şüphesiz ki kendi çağındaki ve sonrasındaki etkileri göz önünde bulundurulursa, **estetik**, bilincinin azalmasında da, her materyalist kaba estetiği gibi, bu eser de önemli bir etmendir. Bu eser, ardından gelen dönemin değer yargılarını anlamsızlaştırmanın başlangıcı olarak görülmesi de, anlamsızlaşmanın ivme kazandığı bir dönüm noktası teşkil ettiğini iddia edebiliriz.

Özellikle post-modern dönemle beraber başlayan modernite eleştirisi sonucunda, olguyu ön plana alan yapıların, insani değere ilişkin görüşlerinde başarısız kalması, materyalizmin, geçmişteki şatafatlı önemini kaybetmesine yol açmıştır. Fransız ihtilali ile beraber insanlığın sosyal hayatını kuşatan kavramlar (ulus, sınıf vs.) artık tarih olmaya başlamış, fakat o dönemin ruhu olan **arayış** kavramı ise her şeye rağmen, günümüzde de sürmüştür.

Eser içerisinde, D'Hollbach'ın, **deneycilik** ve **duyumculuk** ile olan ilişkisinin mesafeli bir biçimde olduğunu belirtmiştik. Fakat mesafeli davrandığı bu kavramlar olmaksızın da mutlak akıldan hareket etmemekte hatta bunu ne gibi sakıncaları olduğunu İkinci baskısının 9. Bölümünde detaylı bir biçimde ele almaktadır. Fakat verdiği tüm detaylara rağmen, basit ifade tarzına başvurması sonucu, D'Hollbach'ın duyumculuk ve deneyciliğe karşı mesafesini neden koruduğunu, kısmen açıklamaya çalıştık ki, bu durum onun düşüncelerinin basit bir düzlemde kalmasının da sebebi olmaktaydı. Ayrıca duyumculuğa karşı olan mesafesini, daha çok politik görüşlerinden hareketle, ifade etmeye çalıştık ki, bu durum onun bir politika filozofu olarak tanımlanmasını gerektirmiştir ve bu tez içerisinde, biz, bu durumu açığa çıkardık.

Ansiklopedicilerin genel olarak **tümevarım** çerçevesinde düşündüğünü de betimledik. Fakat burada bu eser, bir ansiklopedici olan D'Hollbach'ın, sıklıkla, **tümdengelim** çerçevesinde hareket ettiğini açıkça belirlemiştir. Sonuç olarak, **dedüktif** düşüncenin iflası olarak değerlendirilen Aydınlanma eksenini ve ansiklopediciliğin salt **endüktif** bir düşünceden oluşmadığını da tespit etmiş olduk. Kaldı ki, din ekseninin tümevarım yüzünden önemini kaybettiği veya kaybetmek zorunda olduğu fikrine açıkça muhalefet etmiş olduk. Esasen modern dünya kurumlarının başlangıcına yerleştirilen 18. yy. Fransa'sının, içinde bulunduğu durumu tasvir ederken, bu dönemin geleneğe karşı durduğunu belirten fikirleri de tahlil ettik ve bu dönemin en önemli düşünürlerinden bir tanesi olan Voltaire'in dahi, gelenekle uyuşma çabasını fark ettik. Böylece keskin bir biçimde yıkıcı ve devrimci olarak kategorilendirilen bu dönemin, kategorik bir önemi olmasından ziyade, eskiye olan rağbetini ve eskinin izleri olarak bünyesinde taşıdığı etkileri öne çıkardık. D'Hollbach tüm felsefe tarihçileri tarafından apaçık bir biçimde, ateist olarak nitelendirilmiştir. Biz, bu eser içerisinde, onun ateist olarak ele alınmasına bile, Tanrı ve kurumlarıyla giriştiği tüm kavgaya rağmen, kısmen

mesafeli yaklaştık. Bunun sebebi ise, bir ateistin, insanlarda Tanrı eğilimini de yadsıması ve Tanrı kavramını her şekilde reddetmesidir. **Eğilim** düşüncesi kavramsal olarak **doğaldır** ve D'Hollbach doğal olan her şeyi kabule hazırdır. Çünkü eğilimin kendisi Tanrı'ya yönelik olsa bile doğaya ait bir düşünce olacağından dolayı reddedilmesi imkânsızdır. Fakat insanların düşüncelerinden her türlü Tanrı düşüncesini bertaraf etmeye çalışan D'Hollbach, bu düşünceleri ile ateist olarak değerlendirilme durumundaysa da, bu metafizik Tanrı eğiliminin yok edilemeyeceğine olan inancı ile, sanki bu olayı doğal görmekte ve kabullenmektedir. Fakat, diğer yandan bu eğilimin bir ön yargıdan başka bir şey olmadığını iddia ettiği oranda ise bu durumu reddetme çabasıdadır. Biz bu eser içerisinde, onun Tanrı kavramı karşısında sergilediği tutumu belirlesek de bu tutum konusunda hükümsüz kaldık. Çünkü bu noktada bir kararsızlık ve seçim zorluğu, bizzat D'Hollbach'ın yaşadığı bir çelişki olarak görünmektedir. Yani onun yaşamış olduğu tutarsızlık bizi, hangi noktada onu ele alacağımız konusunda kararsız bırakmıştır.

D'Hollbach'ın din ile ilgili görüşlerinde, dinsel olan her şeyin reddi esas gibi dursa da, yazdığı eserlerin ve dile getirdiği düşüncelerin temel kaynağının dinsel metaforlar olması, D'Hollbach'ın Tanrı fikrinden ziyade, din fikri ile kavga etmesinin yolunu açmıştır. D'Hollbach, umum tarafından açıkça bir ateist olarak tanınmıştır. Bunun sebebi Tanrı'yı niteleme tarzıdır. Fakat Tanrı kavramı ile uğraşırken, ona "cani", "katil", "mutsuzluk kaynağı" gibi sıfatlarla nitelemesi bile, varlığını inkar değil, insanlığı o varlığa şirk koşma çabası olsa gerek ki, zaten "akıl ve erdem insani bir nitelik olarak tapınılmayı hak eden tanrıçalardır" ve D'Hollbach'a göre, böyle bir Tanrı ise tapınılmayı hak etmemektedir. Biz burada ateist nitelikleri fazlasıyla taşıdığı halde, mutlak bir ateist olarak tanımlanamayacağını iddia etmiş bulunmaktayız. Çünkü toplumları ve medeniyetleri kategorilendirme sürecini dahi "din" vasıtası ile yapmakta, Batının medeniliğini bile kavga ettiği

ve reddetmeye çalıştığı Hıristiyanlığa atfetmektedir. D'Hollbach, hemen hemen tüm Tanrı anlayışlarını red etse de, genelde veya çoğunlukla, Tanrı kavramı ve ona ait olan her şey ile olan kavga-sını Hıristiyanlığa dayanarak gerçekleştirmektedir.

Esasen D'Hollbach bir bakıma dinlerin tamamını, Hıristiyanlık nezdinde genelleştirmiştir. Diğer dinleri sadece reddetmektedir. Onlarla girilecek herhangi bir kavga ortamına lüzum görmemektedir. Çünkü ona göre, en medeni ve en gelişmiş din ile kavga etmek, diğerlerini de bertaraf etmeye, çürütmeye yetecektir ki, bu durum onun kavga ettiği Hıristiyanlığın etkisinde ne derece kaldığını gösterir. Hatta Hıristiyanlığın medeniliği fikrini şöyle izah eder; Hıristiyanlık barbar kavimleri de medenileştiren bir kurum olarak yetkindir. Biz bu durumu açığa çıkarmakla, D'Hollbach'ın ateizminin bile Hıristiyan nitelikli olduğunu iddia ediyoruz.

Bu konuya diğer bir açıdan yaklaşırsak, D'Hollbach'a göre, Aslolan doğanın kendisidir. **Doğal** olan her ne varsa **gerçekliğin** de ta kendisidir. Materyalizmi aynı zamanda **naturalist** karakterlidir. Sonuç itibarı ile doğal olandan hareket etmesi, onu, sosyal eşitlik fikri ile de buluşturmuştur. Fakat D'Hollbach medenî olan ve medenî olmayan ayrımlarına başvurduğu oranda, eşitlik ilkesini, yani doğanın eşitleyiciliği fikrini kendiliğinden hiçe saymaktadır. Bu konuya örnek verecek olursak, **göçebe** olmaklık **doğal** bir niteliktir ve doğal olduğu oranda yadsınamaz derecede zorunludur. Fakat göçebe bir toplum olmaklığı, barbarlık olarak gören D'Hollbach, onları, Hıristiyanlığın adam ettiğinden bahseder. Sonuçta doğal olanın kendisinde zorunlu olarak bulunan nitelikleri, düzelmesi gereken nitelikler olarak resmeder ki, bu durum doğal olana dışarıdan müdahale anlamına gelecektir. Halbuki Tanrı, doğal olana dahi dışarıdan müdahil olduğu için "Doğa" anlamsızlaşmaktaydı. D'Hollbach, burada doğaya veya doğal olana, insanın müdahalesini mazur görmekte ki, bu durum

Evangelist Kilise anlayışına sahip batılı devletin doğulu bir devlete müdahil olmasını sağlayacak fikrin de meşru bir öncülü gibidir. Böylece bu eser D'Hollbach'ın adının bir önemi olmamasına rağmen düşüncelerinin etkisini dile getirme noktasında çaba sarfetmiştir.

Bu eser içerisinde açık seçik bir duruma daha işaret ettik. Mekanik Materyalist olarak tanımlanan D'Hollbach'ın diğer mekanik materyalistlerden farklı olduğunu tespit ettik. D'Hollbach, kuvveti öğelerin niteliği olarak değil sonucu olarak görür. Böylece kuvvet maddenin kendisinde bizzat mevcuttur, diğer bir deyişle kuvvet madde birbirinden ayrılamaz niteliktedir. Mekanizmin maddenin kendisinden hariç bir kuvvet düşünmüş olması, D'Hollbach'ı rahatsız etmiştir. Eğer **varlık** açık bir biçimde **maddi** ise ve zorunluluk, nedensellik ve belirlenim uyarınca bir sistem söz konusu ise, kuvvet de maddeden ayrı olmayıp, onun sonucu olacaktır. Yoksa herhangi bir şeyi madde dışı olarak görmek ve bunu da gerçeklik olarak kabul etmek, açık bir biçimde yokluğu da gerçeklik olarak kabul etmek olacaktır ki bu durum kesinlikle bir metafiziktir. D'Hollbach madde dışı her şeyi reddetme noktasında ısrarcıdır. Biz bu tez içerisinde bu noktayı açığa çıkartırken bir şeyi daha göz önüne getirmiş olduk,. Büchner D'Hollbach'tan sonraki yüzyılda, kaba ve birci materyalizmin en önemli temsilcilerindendir ve onun önemi, nispeten, madde ile kuvveti ayrı düşünmemesinden, böylelikle metafiziğe imkân tanımama çabasından kaynaklanmaktadır. Görülüyor ki, D'Hollbach aynı meseleyi haklı gerekçelerle kendisinden önceki yüzyılda dile getirmiştir.

Ayrıca D'Hollbach'ın mekanizminde, hareketin önemli bir yer tutması, ve madde ile hareketin- ki hareket de kuvvettir- ayrı düşünülmemesi, D'Hollbach'ın mekanizminin farklı değerlendirilmesi gerektiğini göz önüne sermiştir. Çünkü D'Hollbach, genelde, mekanik materyalizm kategorisi ile ilişkilendirilmiştir.

Halbuki D'Hollbach'ın mekanizminin de dinamik karakterli bir yanı olduğu açık ve seçiktir. Bu sebeple onun mekanizmini, dinamik karakterli olmasından dolayı dinamizm olarak da adlandırmak mümkündür.

D'Hollbach, mekanizmin yasallığı ile aklın yasa kavrayıcılığını bir arada işleme çabasına düşmüştür. Gerçeklik olarak resmettiği, maddenin karşısında akıl kavramını bir yansıma olarak görmemesi şaşırtıcıdır. Çünkü erdem ve akıl gibi soyut kavramları, tapınılmayı hak eden biricik tanrıçalar olarak görmektedir ki, bu durum gerçekliğe aşkın, yani maddeye aşkın bir şeyi ortaya çıkarmaktadır. Gerçi, ona göre, aklın kendisi de maddi bir süreçtir amma, D'Hollbach aklın kendisini maddi bir süreç olarak ele alırken, aynı hareket gibi, onu da kuvvet olarak görme eğiliminde olmuştur. Böylece akıl ve madde, ruh ve beden arasındaki ikili ilişkiyi birici (monist) düşünme eğilimine girmiştir. Dikkat edilecek olursa artık burada bir yansıma değil bir birlik söz konusudur ki, bu birlik düşüncesi doğada da karşımıza çıkacak, böylece bir ve bütün olanın sistemliliği anlaşılır hale gelecektir. Sonuç itibarı ile D'Hollbach'ın günümüzde, hazcı, atomcu, duyumcu, pluralist, gibi kavramlarla tanımlanması, onun, tanınmamasından kaynaklanan bir ön yargıdır.

D'Hollbach, son tahlilde bir sistem düşünürüdür. İlginçtir ki, sistem felsefelerinin iflas ettiği bir çağda, devrimci ve yenilikçi karakterine rağmen, geleneksel manada bir felsefeyi icra etmiştir. Fakat şurası önemlidir. Bir materyalist olması hasebi ile daha çok varlık hakkındaki görüşlere ile gündeme gelmiştir ve sistem filozoflarında genel olarak, temel başlangıç, ontolojik olup, diğer tüm düşünceleri, bunun etrafında ve bundan pay alarak şekillenmektedir. Ortaya koyduğu eserden de anlaşılacağı üzere, D'Hollbach bir politika filozofudur ve başlangıç önermesi, ontolojik değil, ahlaki özgürlük problemidir ve problemi politikleştirerek, bu duruma bir çözüm aramaktadır. Bunun çözümünü

ise "Doğa Sistemi"nin bağımsızlığında görmektedir. Yani bir bakıma ontolojik görüşleri politik maksadına hizmet eder tarzda dile gelmiştir. Yoksa Tanrı Reddi, insanlardaki metafizik eğilime rağmen mümkün değildir. Sadece determinist bir ilke hasebi ile politikanın, ahlakın, bilginin imkanı açısından redde gidilmesi **gerekmektedir**. Sonuçta "ateizmin peygamberi" olarak bilinen D'Hollbach, ateist düşüncelerinde tutarsızlığa düşme kaygısı ile, kendisine böyle bir sınır koymuştur.

Böylece bu tezimizde, ateizmin zirvesindeki bir ismin dahi ateizm ile ilişkisine ve Tanrı fikrinden taşıdığı etkilere yer vererek, Geleneğin etkilerinin kolayca ortadan kalkmayacağını iddia etmiş olduk. Yani metafiziği reddederken maddeci metafiziğe doğru yol almıştır.

KAYNAKÇA

- AĞAOĞULLARI, "Etienne de La Boetie- Gönüllü kulluk Üzerine Bir Söylev", İmge Yay. 2. Baskı, Ankara,1995
- ALTUĞ, Taylan, "Modern Felsefede Metafizikğin Elenmesi" Etik Yay., İstanbul 2004
- ARSLAN, Ahmet, "İlkçağ Felsefe Tarihi 1", Ege Ün., Bornova 1995
- BERKELEY, George *Three Dialogues Between Hylas and Philonöus*, Trans. Samuel WILKINSON, 1713
- BERKELEY, George, "Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge" 1710
- BEŞİRLİ, Mehmet, "Avrupa'da Aydınlanma Dönemi Siyasi Hareketlerinin Alman Birliğinin Kurulması Sürecine Etkisi ", AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ sayı: 9-10 "
- BOLAY, S:Hayri, "E. Botroux'da Zorunsuzluk Doktrini" M.E. B. Yay. İstanbul 1989
- BOLAY, S. Hayri, "Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşlerin Mücadelesi" Akçağ Yay. Ankara 1995
- BOLAY, S. Hayri, "Felsefî Doktrinler Sözlüğü" Akçağ Yay. 5. bas. Ankara 1990
- CONDORCET, "İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı-I", Çev.Oğuz PELTEK, M.E.B. Yay
- COPLESTON, "Felsefe Tarihi-AYDINLANMA Cilt 6 Böl.1" Çev. Aziz YARDIMLI, İdea Yay. İstanbul
- CRESSON Andre, "Diderot,(yaşamı, felsefesi, eserleri, seçmeler)", Çev. Asım BEZİRCİ, De Yayınevi, İstanbul, 1984
- D'HOLLBACH H.T., *Good Sense*, www.reasoned.org/dir/. 1772
- D'HOLLBACH, Paul Henry Tillich, "Christianity Unveiled; Being An Examination Of The Principles And Effects Of The Chiristian Religion" trans. V.M. JOHNSON 1761 Vol. 1-2
- D'HOLLBACH, Paul Henry Tillich, "Christianity Unveiled;Being An Examination Of The Principles And Effects Of The Chiristian Religion" trans. V.M. JOHNSON 1761

- DELMAS, Claude "Avrupa Uygarlık Tarihi" Varlık Yay. İstanbul, 1965
- DESCARTES R. "Metafizik Düşünceler" çev. Mehmet KARASAN, M.E.B. yay. İstanbul 1962
- DESCARTES, R., "METOT ÜZERİNE KONUŞMA" çev. İbrahim Ethem MESUT, babil yay. Erzurum 2000
- DİDEROT&D'ALEMBERT, "Ansiklopedi Ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü" Çev. Selahattin HILAV, Cogito, yky. İstanbul
- GRANT, Edward "Orta Çağda Fizik Bilimleri" Çev. Aykut GÖKER, V Yay. Ankara 1986
- GRUNBERG Teo, David GRUNBERG, "Mantık Terimleri Sözlüğü" çev. Adnan ONART-Halil TURAN, Metu yay. Ankara, 2003
- GÜVEMLİ, Zahir "Voltaire", Varlık Yay. Seri 247, İstanbul, 1954
- HANİOĞLU, Şükrü, "Osmanlı Popüler Materyalizmi" <http://www.os-ar.com/modules.php?name=News&file=article&sid=11530>
- HÜNLER, Solmaz Zelyut, "Dört Adalı/Locke, Hobbess, Berkeley, Hume" Paradigma yay. İstanbul 2003
- KRAYNAK, R. P., "Hobbess's Behemoth, and the Argument for Absolutism in Thomas Hobbess Critical Assesments" Preston King, ed. Routledge 1993, vol 3
- LANGE F.A., Materyalizmin Kısa Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi, Çev. Ahmet ARSLAN 1. Cilt İzmir 1982
- MIRABAUD M., *The System Of Nature Or The Laws Of The Moral And Physical World*, Trans, Samuel Wilkinson. Vol.1 London, 1820 Vol. 1-2
- MARX, Karl, "Barışçıl Yollardan Sosyalizme Geçiş" çev. Eriş Yay. New York Tribunene, 1851 Nisan
- NİZAN, Paul "Eskiçağ Maddecileri" Çev. Afşar TİMUÇİN, Telos Yay. İstanbul, 1998
- POLİTZER, Georges, "Felsefenin Temel İlkeleri", Çev. Muzaffer ERDOST, Sol Yay.1996

- PROCHAZKA, Arthur, "The Man-Machine Analogy in Robotics and Neurophysiology" http://www.ualberta.ca/~aprochaz/pdfs/2002%20man_machine.pdf
- PLEKHANOV, G.V., . "Materyalizm Üzerine Üç Deneme (D'Holbach-Helvetius-Marx)", Çev. Mehmet DÜNDAR, Kaynak Yay. 1987
- SPINOZA, "Ethica", çev. Hilmi Ziya ÜLKEN, M.E.B. 1965, İstanbul
- STALİN, J., "Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm" Sol yay. 1979
- TANİLLİ Server, " Yüzyılların Gerçeği ve Mirası", Cem Yayınları İstanbul 2002
- TUCK, R., "Hobbes and Descartes in Perspectives on Thomas Hobbes", G.A.J Rogers, A. Ryan ed. Oxford 1988
- WOODS, Alan, GRANT, Ted, *Aklın İsyanı, Tarih Bilinci Yay.*, Mayıs, 1995, <http://vivo-book.com/blog/Kitab/Alan%20WoodsTed%20Grant-Akl%C4%B1n%20%C4%B0syan%C4%B1.pdf>

INDEX

- Ampirist 21, 94, 99, 183
- Andre Naigeon 127
- Anglikan 98
- Ansiklopedi 10, 23, 43, 95, 96, 114, 123, 124, 133, 137
- Ansiklopedicilik 10, 23
- Anthistenes 38
- Aristippos 38, 142
- Becher 120
- Berkeley 98, 99, 100, 101, 102, 118, 119, 153, 158
- Bocaccio 90
- Boetie 82, 84, 85
- Boutroux 122
- Buchner 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 74, 90, 122, 134, 149, 150,
151, 156, 189
- Buffon 112
- Cabanis 106
- Calvinci 82
- Clarke 108, 175
- Condillac 103, 109, 110, 114
- Condorcet 114, 116, 117
- Darwin 52, 61
- D'Ally 38

D'Alembert 113, 114, 116, 119, 123, 124

De la Mettrie 61, 106, 115, 116, 117, 132, 166, 171

Dedüktif 33, 43, 186

Deizm 10, 20, 85, 95, 114

Demokritos 29, 30, 33, 47, 138, 150, 151

Descartes 21, 39, 53, 59, 61, 87, 89, 90, 91, 94, 95, 99, 102, 104,
108, 109, 116, 118, 123, 132, 142, 148, 153, 158, 170, 185

Despotizm 125

Determinist 34, 40, 41, 43, 159, 191

Diderot 9, 10, 73, 74, 76, 95, 96, 113, 114, 123, 124, 125, 127,
129, 137, 141, 147, 184

Diyalektik 10, 29, 45, 47, 52, 54, 56, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73,
74, 76

Elealı Zenon 66

Emansipasyon 20, 21

Empedokles 34, 120, 138, 139, 152, 158

Endüktif 33, 186

Engels 72, 73, 76

Epicuros 25, 35, 38, 39, 42, 88, 141, 142, 155

Evangelist 87, 161, 189

Fatalist 34, 40, 41, 43, 132, 163

Fenomenal 21, 109, 111

Feuerbach 69, 75, 76

Filogiston 120

Fizyokrat 112, 113

Fontenelle 103, 104

Francis Bacon 107, 144

Galilei 87

Gravitasyon 48

Grimm 127, 128

Guillaume Durand 38

Habsburg 92

Haeckel 48, 50, 56, 57, 60, 61, 63, 64, 65, 122, 149

Hegel 67, 68, 69

Helvetius 10, 73, 74, 76, 111

Herakleitos 33, 47, 120, 138

Hobbes 25, 29, 39, 40, 42, 47, 84, 87, 88, 91, 108, 109, 117, 118,
138, 147, 148, 150, 151, 161, 164, 165, 166, 170, 171, 172,
176, 178

Huguenotlar 82

Hume 115, 118, 119

İdealist 34, 50, 68, 71, 73, 74, 90, 94, 99, 102, 148

İdealizm 23, 34, 114

Konstanz Kurultayı 86

Kynik 35

Kyrene 35

Lange 8, 12, 17, 25, 27, 29, 39, 46, 63, 67, 84, 86, 88, 89, 100, 102,
107, 109, 116, 117, 121, 122, 125, 126, 129, 132, 134, 138,
139, 140, 141, 142, 143, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 155,
156, 157, 159, 163, 164, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 175,
179, 181

Lavoisier 119, 120, 121, 122, 155

Leibniz 102, 109

Lenin 49

Leukippos 30, 33

Locke 84, 87, 97, 99, 103, 108, 109, 115, 116, 118, 154

Lucretius 88, 155

Machiavelli 26, 176, 178

Malebranche 95, 102

Mantıkçı pozitivism 68

Marks 44, 45, 56, 69, 72, 73, 74, 75, 76, 105, 111, 183

Martin Luther 86

Materyalist 9, 10, 21, 24, 26, 28, 31, 32, 33, 34, 35, 41, 44, 45, 47, 48, 64, 69, 70, 73, 75, 76, 81, 85, 90, 94, 100, 105, 106, 109, 110, 114, 117, 122, 127, 131, 132, 133, 134, 138, 139, 141, 142, 143, 145, 147, 148, 150, 151, 153, 164, 171, 173, 175, 183, 185, 189, 190

Materyalizm 7, 8, 10, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 56, 57, 58, 62, 63, 65, 67, 69, 70, 72, 73, 75, 76, 103, 106, 107, 114, 122, 134, 138, 146, 189

Messlier 127, 128

Mirabaud 11, 126

Monark 19

Monarkomaklar 82, 85

Montaigne 85

Montesquieu 9, 104, 105

Nominalizm 87, 98

Nedensellik 37, 54, 55, 69, 115, 132, 189

Newton 48, 89, 90, 95, 97, 108, 115

Nihilizm 24

Nisus 55, 58, 139, 140, 151

Numenal 109

Ockhamlı William 38, 83, 84, 98

Parmenides 33, 46, 50, 66, 71, 138

Pierre Bayle 85

Pierre Gassendi 39

Petrarc 90

Pozitivizm 68, 87

Pragmatizm 26, 87, 88, 148

Priestley 155

Probabilizm 45

Roscellinus 38, 84

Sensulaist 127

Sosyete 17

Soyutlama 10, 56, 65, 99, 100, 101, 102, 154

Spinoza 45, 50, 60, 63, 109, 122, 131, 147, 148, 150, 156, 175

St. Anselmus 38

St. Barthelemy Kiyımı 82

Stahl 120

Stoacılık 34, 35

Tekil 23, 77, 91, 110, 119

Teleoloji 31, 51, 54

Tevrat 33, 35, 36, 131

Thales 33

Tikel 23, 77, 110, 119, 123, 159

Tümel 77, 80, 84, 91, 100, 110, 123, 124, 159

Voltaire 20, 95, 98, 108, 109, 114, 116, 118, 123, 124, 136, 163,
173, 186

Zorunluluk 8, 12, 44, 45, 54, 57, 63, 72, 118, 119, 131, 132, 133,
157, 160, 162, 163, 164, 165, 178, 189

Zorunsuzluk 53, 119, 122